

# **EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM: SATU PENGENALAN**

Oleh:

Rahimin Affandi Abdul Rahim

## **Abstract**

*This article tries to introduce the concept of Islamic legal epistemology, a terminology that has been widely used in the discipline of Islamic theology. It explores the significance of such terminology in modern as well as classical knowledge. The article, then proposes with detail explanation, the creation of Islamic legal epistemology in the field of Shariah.*

## **PENDAHULUAN**

Artikel ini pada dasarnya akan membincangkan persoalan epistemologi yang biasanya dikupas di dalam bidang ilmu kalam yang cuba diperpanjangkan ke dalam bidang syariah Islam. Ia dirangka khusus mengandungi beberapa bahagian tertentu;

1. Kepentingan epistemologi dalam sesuatu kajian ilmu pengetahuan.
2. Keperluan kepada epistemologi hukum Islam.
3. Kerangka epistemologi hukum Islam.

## **KEPENTINGAN EPISTEMOLOGI DALAM SESUATU KAJIAN ILMU PENGETAHUAN**

Di dalam sesuatu kajian ilmiah, terdapat suatu pendekatan yang menetapkan bahawa proses pengkajian yang mendalam terhadap sesuatu hakikat ilmu ataupun disiplin tertentu perlu dilihat kepada aspek epistemologi disiplin tersebut.<sup>1</sup> Hal ini bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup epistemologi yang menyelidik asal-usul, sumber, sifat,

---

<sup>1</sup> Fadzlullah Hj. Shuib, *Kecemerlangan Ilmu Dalam Sejarah dan Tamadun Islam*, Kuala Lumpur, 1995, hlm 33.

kaedah dan had sesuatu ilmu tersebut.<sup>2</sup> Maksudnya, dengan mendalami kelima-lima aspek ini, seseorang sarjana itu akan lebih mengerti tentang hakikat ilmu tersebut, yang kemudiannya bakal digunakan “untuk santapan dan kehidupan jiwanya, jiwanya, akalanya dan ruhnya, dan juga bagi kelengkapan yang bakal digunakan untuk memenuhi keperluan dirinya dalam kehidupan kebendaan di dunia ini.”<sup>3</sup>

Walaupun persoalan epistemologi ini biasanya digunakan dalam disiplin falsafah dan ilmu kalam,<sup>4</sup> namun bagi sesetengah sarjana ia turut relevan dan amat berguna bagi diterapkan di dalam bidang hukum Islam.<sup>5</sup> Hal ini ditegaskan berasaskan kepada konsep kesatuan ilmu Islam menurut paradigma Tauhid,<sup>6</sup> yang menegaskan di dalam Islam tidak ada pemisahan antara bidang syariah dan teologi, seperti mana difahami dalam kerangka pemikiran sekularisme.<sup>7</sup> Dalam paradigma sekularisme, secara jelasnya telah berlaku pemisahan yang ketara antara ilmu yang berasaskan wahyu yang dianggap sebagai tidak saintifik,<sup>8</sup> berbanding dengan ilmu yang berasaskan akal dan sains yang kononnya lebih bersifat saintifik dan ilmiah.<sup>9</sup>

Bersesuaian dengan sifat Islam sebagai *al-Dīn (way of life)*<sup>10</sup> dan bukannya sebagai ideologi yang dihasilkan oleh pemikiran manusia yang bersifat relatif, perkaitan yang erat di antara bidang akidah dan syariah adalah amat jelas sekali. Walaupun kedua bidang ini diklasifikasikan dalam dua bidang yang berbeza<sup>11</sup>

---

<sup>2</sup> Lihat sebagai contohnya kupasan yang dibuat oleh Muhammad Zainiy Uthman, “Islam, Sains dan Pemikiran Objektif: Suatu Perbandingan Ringkas,” dalam *Jurnal YADIM*, bil. 2, November 2001, hlm 146-148.

<sup>3</sup> Fadzlullah Hj. Shuib, *Kecemerlangan Ilmu*, hlm 34.

<sup>4</sup> Abd. Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, Kuala Lumpur, 2001, hlm 1-4.

<sup>5</sup> Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta, 1999, hlm 19-29.

<sup>6</sup> Ismail Raji Faruqi, *Tauhid: Kesannya Terhadap Pemikiran dan Kehidupan*, terj. oleh Unit terjemahan Modal Perangsang Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, 2000, hlm 51-55.

<sup>7</sup> Lutpi Ibrahim, “Perhubungan Ilmu Kalam Dengan Fikh Dalam Pemikiran Islam,” dalam *Antologi Pemikiran Islam*, Shah Alam, 1993, hlm 17-19.

<sup>8</sup> Louay Safi, *Asas-asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-kaedah Penyelidikan Islam dan Barat*, terj. Nur Hadi Ihsan, Kuala Lumpur, 1998, hlm 190-199.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Al-Quran 3:19 dan 85; 2:256.

<sup>11</sup> Omar bin Awang, “Some Observations on the Notion of the Shariah in Islam,” dalam *Jurnal ISLAMIKA*, v. IV, 1991, hlm 9-11.

berasaskan cakupan yang berbeza, tetapi keduanya berpusatkan konsep tauhid yang kebetulannya menjadi cakupan bidang akidah. Apa yang dibincangkan secara abstrak dalam bidang akidah, kemudiannya akan diperincikan untuk tujuan amalan harian dan praktikal ummah oleh fuqaha menerusi bidang syariah itu sendiri.<sup>12</sup> Atas dasar inilah kita akan mendapati bagaimana perbincangan yang cukup mendalam dalam ilmu usul al-fiqh yang diusahakan oleh Shafi'i, Ghazālī, Juwaynī dan sebagainya diasaskan dengan pemahaman yang cukup mendalam dalam bidang akidah.<sup>13</sup>

Secara realitinya, seandainya penekanan yang lebih mendalam diberikan kepada persoalan epistemologi ini, ia akan meningkatkan lagi kefahaman seseorang sarjana itu tentang asas dan pendekatan sesuatu disiplin ilmu. Terdapat dua contoh yang boleh diberikan untuk menjelaskan dakwaan ini. Pertamanya, mengikut penegasan yang diberikan oleh Hashim Musa, di dalam disiplin pengajian Melayu, sebarang kajian yang dibuat untuk memahami manhaj, pemikiran dan *world-view* masyarakat Melayu yang paling betul perlu meneliti secara mendalam terhadap konsep epistemologi Melayu, dengan:

“mengkaji, meneliti dan menganalisis khazanah kesusasteraan, persuratan, pengucapan dan pengungkapan dalam bentuk prosa dan puisi, iaitu yang tertulis dan juga dalam bentuk lisan, yang tersurat maupun yang tersirat yang ada dalam masyarakat Melayu dalam pelbagai genre, yang diwarnai oleh pandangan dunia atau *weltanschauung* masyarakat Melayu.”<sup>14</sup>

Manakala dalam contoh kedua pula, Wan Mohd Nor Wan Daud,<sup>15</sup> Muhammad Abu Bakar<sup>16</sup> dan Dr. Zaid Ahmad<sup>17</sup> yang melakukan penganalisaan terperinci terhadap kegagalan konsep pemodenan dan pembangunan ala Barat yang diterima pakai oleh kebanyakan dunia Islam, termasuk Malaysia, telah menegaskan bahawa kegagalan konsep pembangunan ini membawakan kebahagiaan yang seimbang adalah berpunca dari kerangka epistemologi konsep pembangunan barat yang bersifat anti agama yang

---

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, London, 1966, hlm 101.

<sup>13</sup> Omar bin Awang, “Some Observations,” hlm 5-6.

<sup>14</sup> Hashim Musa, *Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu: Suatu Pengenalan*, Kuala Lumpur, 2001, hlm 17-18.

<sup>15</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Pembangunan di Malaysia: Ke Arah Satu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*, Kuala Lumpur, 2001, hlm 1-19.

<sup>16</sup> Muhammad Abu Bakar, “Konsep Kemajuan Moden dan Komitmen Kehidupan Muslim,” dalam *Jurnal ISLAMIKA*, Kuala Lumpur, 1991, v. IV, hlm 222-233.

<sup>17</sup> Dr. Zaid Ahmad, “Epistemologi dan Dimensi Kemanusiaan Dalam Kajian Bandar: Satu Analisis Menurut Perspektif Islam,” dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, v. 9, bil. 3, 2001, hlm 33-40.

kerap dianggap sebagai elemen yang tidak penting dan sebaliknya agamalah yang menyebabkan penderitaan yang dialami oleh umat manusia.<sup>18</sup>

## KEPERLUAN KEPADA EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

Bertitik tolak kepada dua contoh di atas, kita boleh menyatakan bahawa dunia akademia Islam dewasa ini amat memerlukan genre penulisan ilmiah yang berbentuk pengantar kepada setiap disiplin ilmu-ilmu Islam.<sup>19</sup> Bersesuaian dengan trend dunia akademik moden yang begitu menggilai perbincangan berbentuk falsafah yang menekankan aspek metodologi dan perkaedahan di dalam sesuatu kajian keilmuan,<sup>20</sup> hal yang sama patut dilakukan kepada bidang perundangan Islam, dan apa yang lebih penting lagi sebarang penulisan berbentuk pengantar ini perlu memberikan pembentangan lanjut tentang persoalan epistemologi hukum Islam yang menjadi asas dan kekuatan utama syariah Islam berbanding dengan undang-undang ciptaan manusia.

Untuk menerangkan lagi tentang kesungguhan penggunaan aspek metodologi yang dimaksudkan ini kita boleh merujuk kepada dua contoh utama, pertamanya, dalam disiplin sejarah Malaysia yang menyaksikan bagaimana selepas Malaysia mencapai kemerdekaan, telah timbul usaha di kalangan sejarawan tempatan untuk menilai tulisan berbentuk sejarah yang dihasilkan oleh sarjana pentadbir British dengan perspektif sejarah yang lebih bersifat Malaysia (*Malayo centric*) dan menolak pandangan berat sebelah yang biasanya dikemukakan oleh pihak penjajah British (*Euro centric*).<sup>21</sup>

Manakala untuk contoh kedua pula, kita boleh merujuk kepada pendekatan Fiqh Malaysia dan gerakan kebangkitan Islam tahun 1980an, yang mencadangkan agar sesuatu pandangan ataupun kaedah penyelesaian Islam yang dibuat dan diutarakan oleh sarjana Islam luar perlu ditapis dan disesuaikan dengan realiti Malaysia.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Patrick Materson, *Atheism and Alienation*, London, 1971, hlm 13.

<sup>19</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Kuala Lumpur, 1988, hlm xii.

<sup>20</sup> Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam al-Quran*, Kuala Lumpur, 1999, hlm 8-9.

<sup>21</sup> Arba'iyah Mohd Noor, "Pensejarahan Di Dalam Tradisi barat dan Melayu : satu Perbandingan Ringkas," dalam *Jendela Masa*, Kuala Lumpur, 2001, hlm 26-27.

<sup>22</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Fiqh Malaysia: Satu Tinjauan Sejarah," dalam *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Kuala Lumpur, 2000, hlm 38-41.

Rata-ratanya terdapat sesetengah sarjana Islam yang terpengaruh dengan tren yang menganggap bahawa memandangkan Islam telahpun begitu lama berkembang yang menyebabkan kebanyakan daripada pengetahuan Islam telahpun diketahui ramai, dan atas sebab itu sebarang bentuk penulisan ala pengantar yang umum tentang Islam sudah tidak relevan lagi. Sebaliknya penumpuan khusus patut diberikan untuk memperkembangkan kaedah ilmiah moden ala Islam dan menunjukkan kerelevanan Islam dengan keperluan masyarakat moden.

Pendapat ini secara jelas tidak dipersetujui oleh sebahagian besar sarjana Islam moden seperti Yūsuf Qardhāwī, Maudūdī, Muḥammad Asad, yang masih lagi meneruskan penulisan bentuk pengantar ini, yang disasarkan untuk kalangan pembaca yang lebih meluas lagi.<sup>23</sup> Terdapat beberapa sebab utama bagi pandangan mereka yang memerlukan penulisan berbentuk pengantar ini, antaranya, pertama, akibat dari proses sekularisasi yang berkembang pesat di kalangan umat Islam<sup>24</sup> ditambah pula dengan ketiadaan semangat budaya ilmu yang sihat, masih lagi terdapat sebahagian besar dari umat Islam yang masih kabur, keliru dan jahil dengan syariah yang sebenar.<sup>25</sup> Manakala sebab kedua pula adalah merujuk kepada nasib malang ajaran Islam yang kerap dinisbahkan dengan banyak nilai-nilai negatif oleh musuh Islam moden seperti kuasa besar dunia dan media massa milik mereka.<sup>26</sup> Malangnya, sebahagian besar dari nisbah negatif tajaan barat ini telah diterima baik oleh kebanyakan pemerintah umat Islam sendiri.<sup>27</sup>

Dalam menghadapi cabaran zaman moden ini, sepatutnya sesuatu penulisan pengantar syariah yang diusahakan perlu menitikberatkan persoalan epistemologi hukum Islam yang bakal memberikan gambaran yang jelas kepada penganut Islam dan pembaca bukan Islam tentang bagaimana syariah Islam itu bukannya didasarkan kepada kepercayaan dogmatik yang tidak boleh dipertikaikan, tetapi ianya dibina atas dasar yang empirikal, rasional dan mempunyai sumber, sebab musabab dan kaedah

---

<sup>23</sup> Muhammad Abu Bakar, "Pengaruh Luar dan Pengislaman Dalam Negeri: United Kingdom dan Eire Dalam Kebangkitan Semula Islam di Malaysia," dalam *Jendela Masa*, Kuala Lumpur, 2001, hlm 407-410.

<sup>24</sup> Zakaria Stapa, *Masyarakat Islam dan Isu Semasa*, Kuala Lumpur, 1994, hlm 43-49.

<sup>25</sup> Ramli Awang, *Tasawwur Rabbani Menurut al-Quran dan Sunnah*, Kuala Lumpur, 1997, hlm 54-55 dan 74-75.

<sup>26</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Orientalisme dan Keutuhan Ummah Islam: Suatu Analisis," dalam *Jurnal Syariah*, v. 9, bil. 1, 2000, hlm 39-41.

<sup>27</sup> John Esposito, *Islam and Democracy*, Oxford, 1996, hlm 144-147.

yang rapi, sebelum menetapkan sesuatu hukum yang berkaitan dengan persoalan kemanusiaan.<sup>28</sup> Pada hakikatnya, atas dasar inilah letaknya keistimewaan ajaran Islam yang dikesan meninggalkan kesan positif jangka panjang dalam konteks Alam Melayu,<sup>29</sup> seperti mengajarkan kepada masyarakat Melayu silam bukan setakat persoalan ibadat khusus semata-mata, tetapi juga persoalan tentang bagaimana sesuatu pandangan dan perlakuan seseorang itu harus ditangani secara rasional dan mengikut perkaedahan yang Islamik, dan bukannya dikerjakan secara taqlid buta tuli mengikut pendekatan tradisi.<sup>30</sup>

Bertepatan dengan kata-kata yang mengatakan kejahatan adalah punca segala kejahatan, maka sebagai usaha untuk memperbetul dan menaikkan semula tamadun intelektual umat Islam yang suatu masa dahulu pernah unggul, usaha penerangan dalam bentuk pengantar ini masih lagi relevan dan perlu diteruskan secara berterusan. Apa yang lebih penting lagi, penulisan pengantar ini menumpukan usaha untuk menghapuskan budaya Taqlid yang menyebabkan kelesuan sistem fiqh Islam berhadapan proses pemodenan.<sup>31</sup> Dalam kurikulum pengajian keilmuan Islam subjek fiqh Islam seolah-olah telah dianggap sebagai pelajaran sejarah perundangan Islam semata-mata yang bukan lagi mampu menangani situasi semasa.<sup>32</sup> Fiqh sudah begitu lama dibiarkan beku dan statik, dan ini telah menyebabkan banyak persoalan hidup masyarakat tidak menepati kehendak syara' yang sebenar.<sup>33</sup>

Sikap beku, jumud dan taqlid di kalangan fuqaha yang sepatutnya bertindak sebagai inteligensia Muslim membangun sistem fiqh yang *up-to-date* telah

---

<sup>28</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Jakarta, 1989, hlm 328-334.

<sup>29</sup> Sebagai contohnya untuk melihat kesan positif ditimbulkan oleh institusi pengajian Islam di dalam dan luar negeri ke arah menimbulkan kesedaran pemodenan dan politik di Tanah Melayu, lihat Mohammad Redzuan Othman, "Pengaruh Timur Tengah Dalam Perkembangan Awal Kesedaran Politik Melayu," dalam *Jendela Masa*, hlm 245-266.

<sup>30</sup> Syed Hussein al-Attas, "On the Need for a Historical Study of Malaysian Islamization, dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, v. 4, bil. 1, Mac 1963, hlm 63.

<sup>31</sup> Taha Jabir al-Alwani, "Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind," dalam *The American Journal of Social Sciences*, v. 8, no. 3, 1991, hlm 513.

<sup>32</sup> Untuk melihat pendekatan dan kesan daripada amalan Taqlid di Malaysia, lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Budaya Taqlid di Dalam Masyarakat Melayu: Satu Tinjauan Ringkas," dalam *Jurnal Syariah*, v. 3, bil. 1, 1995, hlm 30-32.

<sup>33</sup> Muhammad Nabil Muhammad Syukri, "Pembaharuan Fiqh: Keperluan dan Metodologi," dalam *Pengasoh*, bil. 562, 2000, hlm 57.

menimbulkan beberapa kesan buruk,<sup>34</sup> seperti:

- (a) Kecenderungan ini telah menimbulkan suatu kekosongan fikiran yang berbentuk ilmu. Kekosongan ini kemudiannya telah direbut atau diambil peluang oleh aliran politik luar seperti Komunis, Sekularisme dan sebagainya.
- (b) Kecenderungan ini menyebabkan berlakunya kesempitan dalam pelaksanaan hukum Islam, yang hanya dibataskan kepada bidang undang-undang kekeluargaan sahaja.
- (c) Kecenderungan ini juga menjadi sebab lahirnya tindak balas yang berlebihan dari sesetengah pihak sehingga mereka mahu mengikut model barat secara mutlak tanpa menilai kesesuaiannya dengan lunas-lunas Islam dan perkiraan ketimuran.

Atas dasar ini, demi untuk menghapuskan ketiga-tiga elemen yang terhasil akibat dari kelesuan dan kegagalan sistem fiqh, kita terpaksa mengambil sikap proaktif dengan membangunkan kaedah dan sistem penyelesaian (fiqh dan teologi) Islam yang bersifat semasa di dalam institusi membabitkan pengajian keilmuan Islam yang bermatlamatkan melatih pelajar untuk menganalisis institusi Islam dan kaitannya dengan realiti semasa, berbanding dengan sistem pengajian ala Taqlid silam yang menggunakan pendekatan yang tidak kritikal, tertutup dan berasaskan latar belakang yang bukan bersifat Malaysia.<sup>35</sup>

## KERANGKA EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

Pada dasarnya kerangka epistemologi hukum Islam dapat dipecahkan kepada beberapa aspek yang utama. Kesemua konsep-konsep syariah ini mempunyai asas yang cukup kuat yang diambil semangatnya daripada perbincangan yang dikupas dalam bidang ilmu kalam dan ilmu tafsir al-Quran. Antaranya adalah:

### (1) Persoalan Asal Usul dan Sumber Hukum Islam

Secara asasnya, syariah Islam berpunca dari kehendak Allah yang Maha Berkuasa secara mutlak<sup>36</sup> berasaskan kepada konsep tauhid Uluhiyyah dan Rububiyah. Dalam konsep yang kedua ini secara jelasnya diterangkan bagaimana Allah yang berkuasa

---

<sup>34</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti," dalam *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur, 1997, hlm 102-103.

<sup>35</sup> *Ibid.*, hlm 106.

<sup>36</sup> Quran 55:3; 71:17; 40:79 dan 25:59.

penuh di dalam mencipta, mendidik dan menjaga umat manusia dengan menganugerahkan syariahnya yang maha lengkap.<sup>37</sup> Boleh dikatakan kesemua aliran ilmu kalam bersetuju dengan fahaman ini yang mengaitkan kesempurnaan syariahnya ini diturunkan adalah bagi tujuan membimbing dan mengurangkan sifat-sifat kelemahan asasi yang dipunyai oleh manusia.<sup>38</sup> Berikutnya, apa yang lebih penting lagi konsep membantu kelemahan diri manusia telah dilengkapkan lagi dengan bantuan kerasulan yang berperanan mengajar dan mengasaskan perundangan yang paling praktikal untuk umat manusia bersesuaian dengan konteks zamannya.<sup>39</sup> Jalinan yang erat antara wahyu Allah dan perutusan kerasulan ini telah menjadi sumber yang paling asas di dalam perundangan Islam, yang dikenali sebagai sumber wahyu,<sup>40</sup> terkandung di dalamnya semua perkara dan nilai asas Islam yang amat diperlukan oleh umat manusia sehingga kiamat.<sup>41</sup>

Di samping sumber wahyu ini, keistimewaan syariahnya jelas terserlah apabila ia turut mengakui peranan dan potensi akal manusia<sup>42</sup> di dalam menentukan persoalan hukum Islam berpandukan garis panduan yang termaktub di dalam sumber wahyu. Hal ini berasaskan kepada pengakuan dan tindakan Rasulullah sendiri yang menerapkan pendekatan menghidupkan penggunaan akal terpinpin di dalam pendidikan perundangannya yang difahami secara langsung oleh para sahabat.<sup>43</sup> Kebenaran dan pengakuan terhadap kemampuan fungsi akal ini kemudiannya telah dikembangkan lagi oleh fuqaha dengan lebih mendalam di dalam penulisan usul al-fiqh yang mengakui sumber hukum kedua selepas sumber wahyu (*Naqli*) adalah sumber ijtihad (*Aqli*).<sup>44</sup> Hasilnya, fuqaha telah melanjutkan perbincangan berkaitan dengan peranan akal ini di dalam beberapa bahagian yang khusus, pertamanya, penerangan yang mendetail tentang sumber hukum tambahan lain yang timbul daripada sumber hukum Aqli ini. Antaranya adalah *Qiyās, ijmak, Istihṣān, Maṣlahā, Siyāsah Syar'iyah, Maṣāliḥ*

<sup>37</sup> Ramli Awang, *Tasawwur Rabbani*, hlm 179-187.

<sup>38</sup> Al-Quran 7:179.

<sup>39</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azim*, Beirut, 1982, v. 1, hlm 354 dan v. 2, hlm 12.

<sup>40</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, hlm 39-40.

<sup>41</sup> Lihat Hashim Musa, "Islam: an Overview in History and Contemporary World," dalam *Jurnal AFKAR*, bil. 2, 2001, hlm 1-25.

<sup>42</sup> Untuk maklumat lanjut tentang sifat fizikal, potensi dan bagaimana otak manusia berfungsi dengan cukup baik, lihat Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, hlm 6-17.

<sup>43</sup> Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hlm 171-172.

<sup>44</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā Min 'ilm Uṣūl*, v. 1, hlm 170.

*Mursalah* dan sebagainya.<sup>45</sup>

Keduanya, fuqaha telah memperkemas lagi penerangan tentang otoriti dan peranan akal yang terpinpin yang lebih dikenali dengan ijtihad, yang kemudiannya dianggap sebagai unsur yang tidak dielakkan di dalam sistem perundangan Islam.<sup>46</sup> Ia disokong dengan beberapa perkara:

- (i) Al-Quran dan sunnah hanyalah sumber asas untuk sistem fiqh Islam, manakala yang selebihnya adalah penggunaan intelektual umat manusia terhadap kedua sumber tersebut.<sup>47</sup>
- (ii) Teks kandungan Quran dan sunnah yang berkaitan dengan perkara perundangan amat terbatas dari segi jumlahnya, sedangkan persoalan dan permasalahan yang sentiasa timbul di dalam kehidupan manusia pula adalah tidak terbatas. Atas sebab ini ijtihad telah diperkenalkan dan dianggap sebagai mampu untuk bertindak menyelesaikan masalah ini.<sup>48</sup>
- (iii) Dakwaan bahawa sistem fiqh Islam sebagai lengkap dan sesuai untuk sebarang tempat, keadaan dan zaman, walaupun berhadapan dengan perubahan ketiga-tiga aspek di dalam kehidupan manusia yang sentiasa berubah.<sup>49</sup>

Ketiganya, penggunaan akal perlu dikawal sepenuhnya agar ia tidak terlalu bebas dan statik. Pendekatan ini boleh dilihat dari kupasan fuqaha yang menyentuh persoalan ruang lingkup, objektif dan fungsi sistem perundangan Islam.<sup>50</sup> Kebanyakan fuqaha<sup>51</sup> membahagikan hukum Islam kepada bidang ibadah dan mu'amalah. Bidang ibadah serta strukturnya secara khusus diterangkan di dalam sumber wahyu secara terperinci dan ia tidak membuka ruang yang luas untuk akal manusia campur tangan. Manakala bidang mu'amalah yang pada kebiasaannya banyak bergantung kepada keadaan hidup yang sentiasa berubah telah diberi ruang yang luas untuk akal manusia. Jadi, soal-soal

---

<sup>45</sup> Umar Jah, "The Importance of Ijtihad in the Development of Islamic Law," dalam *Journal of Comparative Law*, 1977, hlm 31-40.

<sup>46</sup> I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, Leiden, 1971, hlm 3-4.

<sup>47</sup> Gibb, *Mohammedanism*, New York: Oxford, 1962, hlm 74.

<sup>48</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqqi'īn*, Kaherah, 1969, v. 2, hlm 20-21.

<sup>49</sup> Subhi Mahmassani, *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, Kuala Lumpur, 1987, hlm 105.

<sup>50</sup> Umar Jah, "The Importance," hlm 31-40.

<sup>51</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, Kaherah, 1933, v. 2, hlm 5.

yang berkaitan dengan hubungan sesama umat manusia banyak diserahkan kepada umat Islam untuk memikir dan menentukannya sendiri. Namun begitu, penentuan akal manusia ini perlu berdasarkan kerangka dan landasan yang terdapat di dalam sumber wahyu.<sup>52</sup>

Dalam soal ini juga fuqaha telah menjelaskan tujuan utama syariah Islam, antara lainnya adalah untuk mewujudkan keadilan sosial di dalam masyarakat, menjamin kebebasan kepada individu dan masyarakat untuk berpegang kepada kepercayaan dan tindakan sendiri dan memberi peluang yang sama kepada semua anggota masyarakat.<sup>53</sup> Perincian tentang bagaimanakah soal keadilan sosial ini boleh dicapai adalah juga terserah kepada umat Islam menentukannya.<sup>54</sup>

Secara ringkasnya kita akan mendapati bagaimana di antara kedua sumber hukum ini (*Aqli* dan *Naqli*), setiap pandangan dari sumber Naqli adalah merupakan asas terpenting yang tidak boleh dipermainkan.<sup>55</sup> Mengikut perkiraan fuqaha klasik yang mengamalkan pendekatan yang berpandangan jauh, seandainya penetapan ini tidak dimaktubkan dengan penegasan yang jelas, ia akan menimbulkan kekeliruan dan huru-hara yang boleh menjejaskan kemurniaan ajaran Islam.<sup>56</sup> Ramalan ini ternyata betul kerana hal ini tidak dialami oleh dunia akademik Islam, berbanding dengan apa yang berlaku dalam agama Kristian.<sup>57</sup>

Sikap kekeliruan di dalam ilmu ini<sup>58</sup> dan tidak mepedulikan nilai-nilai moral yang biasanya boleh didapati dalam sesuatu pengajaran agama telah melahirkan sekelompok manusia yang dianggap sebagai intelektual, yang pada hakikatnya telah merosakkan lagi tamadun manusia dengan penghasilan banyak idea dan gagasan yang menyesatkan.<sup>59</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, hlm 200.

<sup>53</sup> Al-Asnawī, *Nihāyat al-Sūl fī Sharḥ Minhaj al-Wusūl*, Kaherah, 1899, v. 3, hlm 108.

<sup>54</sup> Umar Jah, *op.cit.*

<sup>55</sup> Hal ini jelas apabila fuqaha telah membahagikan antara bidang-bidang yang boleh dan tidak boleh digunakan ijtihad di dalam perundangan Islam.

<sup>56</sup> Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam*, hlm 14.

<sup>57</sup> Muhammad Zainiy Uthman, "Islam, Sains," hlm 143-146.

<sup>58</sup> Pandangan ini selalu diutarakan oleh Syed Muhammad Naquid al-Attas, lihat sebagai contohnya kupasannya tentang penyakit kekeliruan ilmu yang menyebabkan krisis Murtad melanda masyarakat Melayu Islam di Malaysia, dalam Mohd Farid Mohd Shahrān, *ABIM 30 Tahun, Beberapa Isu Penting Sepanjang Tiga Dekad*, Kuala Lumpur, 2001, hlm 28-30.

<sup>59</sup> Lihat sebagai contohnya kupasan yang diberikan oleh Muhammad Zainiy Uthman, "Islam, Sains," hlm 140-142.

## (2) Persoalan Tentang Sifat Sesuatu Hukum Islam

Dalam perbincangan fuqaha, hasil yang terbit kemudiannya daripada kedua-dua sumber hukum wahyu dan akal ini amat berbeza sekali dari segi sifatnya yang perlu difahami oleh setiap penganut Islam. Perbezaan ini jelas kelihatan apabila sesuatu hukum ataupun nilai yang terbit daripada pemahaman sumber wahyu akan dikenali sebagai syariah, berbeza dengan nilai yang dihasilkan oleh sumber akal yang dikenali sebagai sistem fiqh Islam.

Sebenarnya, memang terdapat perbezaan yang jelas di antara Syariah dan sistem fiqh. Perkataan syariah biasanya digunakan untuk merujuk kepada keseluruhan ajaran Islam<sup>60</sup> yang menyebabkan ia menjadi sinonim dengan perkataan *al-Din* dan *Millah*, yang biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu sebagai agama.<sup>61</sup> Atas dasar ini Syariah adalah merupakan himpunan hukum dan kehendak Allah yang ditetapkan di dalam al-Quran dan Sunnah<sup>62</sup> yang kemudiannya secara pasti mempunyai beberapa elemen yang khusus;<sup>63</sup> (i) bersifat sangat murni dan tidak mengandungi apa-apa cacat cela (*muqaddas*), (ii) kebenarannya adalah bersifat mutlak dan tanpa syarat, (iii) cakupannya adalah lengkap dan komprehensif (*syumūl*) dan (iv) kuatkuasanya adalah bersifat alami iaitu universal, abadi dan kekal untuk selama-lamanya.

Berbanding dengan konsep syariah, konsep fiqh adalah merujuk kepada usaha pemahaman dan penafsiran seseorang fuqaha terhadap sumber syariah (Quran dan Sunnah) bagi membuat kesimpulan hukum dengan menerima pakai kaedah perundangan Islam.<sup>64</sup> Atas dasar inilah ia bersifat relatif yang diungkapkan sebagai;

“aspek fiqh atau kefahaman ini telah memberi sifat dan warna yang tersendiri kepada umum. Meskipun semua hukum Islam itu pada hakikatnya khitab Allah yang dizahirkan melalui wahyu, namun sebagai yang difahami oleh fuqaha ia sudah mengandungi unsur lain yang di luar khitab itu sendiri iaitu mentaliti dan keilmuan fuqaha berkenaan, persekitaran di mana hukum itu difahami dan banyak lagi. Dengan kata lain, ia tidak semestinya *muqaddas, mutlaq, syumūl* dan abadi.”<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, “Pengajian Syariah: Suatu Pentakrifan,” dalam *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur, 1997, hlm 1-2.

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

<sup>62</sup> Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore, 1975, hlm 69; Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Los Angeles, 1961, hlm 13.

<sup>63</sup> Mahmood Zuhdi Ab. Majid, “Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun,” hlm 2-3.

<sup>64</sup> *Ibid.*, hlm 4-5.

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

Ringkasnya, pemahaman ini menunjukkan bahawa sistem fiqh berbanding dengan sistem syariah mempunyai beberapa sifat keilmuan yang khusus, iaitu:<sup>66</sup>

- (i) Ia adalah ilmu yang bersifat skeptik (*zann*).
- (ii) Ia adalah ilmu yang boleh diuji dan diulang kaji kebenarannya oleh fuqaha lain.
- (iii) Ia adalah ilmu yang tidak kebal kritik dan harus sentiasa dinilai.

Jadi, berasaskan jurang perbezaan ini, seseorang fuqaha dibenarkan untuk bersikap kritikal, review dan bebas sama ada hendak menerima pakai ataupun sebaliknya terhadap kandungan sesuatu karya fiqh Islam.<sup>67</sup> Pemahaman ini juga penting untuk diketahui oleh setiap penganut Islam bagi mengelakkan sifat fanatik mazhab yang biasanya berlaku akibat ketaksuban yang tidak menentu terhadap pengamalan dan relevansinya sistem fiqh yang bersifat relatif ini.<sup>68</sup>

Atas dasar inilah yang menyebabkan kebanyakan fuqaha menegaskan bahawa sesuatu karya Fiqh yang bersifat relatif ini perlu dinilai secara terbuka dan membenarkan perselisihan pendapat,<sup>69</sup> sebagai contohnya dengan menggunakan konsep tarjih dan perbandingan mazhab iaitu proses penjaan akal fikiran yang terbuka, logik, waras dan sistematik di dalam menilai sesuatu hasil karya fiqh silam.<sup>70</sup> Penggunaan pendekatan-pendekatan ini yang boleh dikategorikan sebagai pengamalan budaya ilmu<sup>71</sup> yang dikesan telah melahirkan tamadun intelektual Islam yang amat tinggi nilai ilmiahnya suatu masa dahulu.<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis Dengan Praktis*, Bandung, 1991, hlm 5-6.

<sup>67</sup> Mohd Daud Bakar, "Hukum Islam: Antara Prinsip Syariah dan Perbendaharaan Fiqh," dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, hlm 29-37.

<sup>68</sup> Imran Ahsan Nyazee, "The Scope of Taqlid in Islamic Law," dalam *Islamic Studies*, v. XX11, no. 4, 1983, hlm 9-10.

<sup>69</sup> Lihat Abdul Halim El-Muhammady, *Adab Berijtihad dan Berikhtilaf Mengikut Syariat*, Kuala Lumpur, 2001, hlm 52-55.

<sup>70</sup> Lihat sebagai contohnya kupasan yang diberikan oleh Datin Paizah Hj. Ismail, "Fiqh al-Awlawiyat: Konsep dan Hubungannya Dengan Fiqh al-Muwazanat, Fiqh al-Syar' dan Fiqh al-Waqi' Dalam Pelaksanaan Hukum Islam," dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, Kuala Lumpur, 1999, hlm 73-80.

<sup>71</sup> Muhammad Abdul Rauf, *The Muslim Mind: A Study of the Intellectual Muslim Life During the Classical Era (101-700H)*, Kuala Lumpur, 1995, hlm 43-49.

<sup>72</sup> Abdullah Alwi Haji Hassan, "Penyelidikan Sebagai Asas Kemantapan Pengajian Syariah," dalam *Dinamisme Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur, 1997, hlm 15-19.

Pandangan ini bertepatan dengan gerakan tajdid (pembaharuan) yang bertujuan untuk menilai secara kritikal warisan karya fiqh silam dan mengemaskinikan pandangan-pandangan fiqh yang berupa penyelesaian masalah masa kini yang dihadapi oleh masyarakat secara Islamik, berteraskan hukum-hukum Islam serta memperluaskan operasi hukum supaya dapat bertindak sebagai agen pengawal kepada segenap aspek kehidupan manusia.<sup>73</sup> Dengan kata lain, gerakan tajdid ini bertindak untuk mengerakkan fiqh Islam secara dinamis supaya dapat berjalan seiring dengan perubahan keadaan manusia yang disebabkan oleh faktor perubahan masa dan tempat.<sup>74</sup>

Namun begitu, perubahan yang dimaksudkan bukan bererti memodifikasi dan mengkoordinasikan sistem fiqh supaya berjalan seiring dengan pelbagai sistem yang ada tanpa melihat bagaimana ia beroperasi, bahkan tuntutan sebenar adalah menggerakkan fiqh supaya seiring dengan perubahan berdasarkan prinsip-prinsip dan lunas-lunas yang telah digariskan oleh syara'.<sup>75</sup>

### (3) Persoalan Kaedah Penggunaan Akal Yang Paling Betul dan Sistematik

Para fuqaha Islam di dalam meneliti kandungan Quran telah mendapati ia penuh berisi dengan intipati pemikiran ilmiah<sup>76</sup> yang menekankan peri pentingnya penolakan taqlid membuta tuli,<sup>77</sup> perintah supaya berfikir,<sup>78</sup> memerhati kejadian alam,<sup>79</sup> memeriksa kesahihan sesuatu yang disampaikan oleh orang lain,<sup>80</sup> galakan untuk berfikir bersesuaian dengan hukum alam dan bukannya secara tahyul,<sup>81</sup> kutukan terhadap sikap yang melandaskan pemikiran kepada hawa nafsu dan bukannya kepada kebenaran<sup>82</sup> dan banyak lagi. Tidak keterlaluan kalau dikatakan bahawa berpandukan pemahaman terhadap pendekatan ilmiah ala Quran ini fuqaha telah memperkembangkan pendekatan ilmiah Islam, yang bermula dengan penerapannya di dalam ilmu

<sup>73</sup> Muḥammad Said Busyṭamī, *Mafhūm Tajdīd al-Dīn*, Kuwait, 1984, hlm 29-30.

<sup>74</sup> Muhammad Abbas Husni, *Perkembangan Fiqh Islam*, terj. Mohd Asri Hashim, Kuala Lumpur, 1996, hlm 234-235.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam*, hlm 2-3.

<sup>77</sup> Al-Quran 2:170; 43:23; 17:36 dan 24:15-17.

<sup>78</sup> Al-Quran 22:46 dan 30:8.

<sup>79</sup> Al-Quran 4:82.

<sup>80</sup> Al-Quran 4:83.

<sup>81</sup> Al-Quran 33:43 dan 33:38.

<sup>82</sup> Al-Quran 18:15; 17:36; 53:23 dan 53:28.

hadis<sup>83</sup> dan kemudiannya dikembangkan lagi ke dalam bidang-bidang kajian ilmu-ilmu Islam lain,<sup>84</sup> termasuklah di dalam ilmu usul al-fiqh.<sup>85</sup>

Bertitik-tolak kepada premis kelemahan dan keterbatasan akal manusia, sarjana Islam telah cuba memperlengkapkan kelemahan ini yang bakal menjejaskan proses interaksi dan pemahaman terhadap kandungan sumber wahyu dengan penyusunan ilmu usul al-fiqh,<sup>86</sup> yang antara lainnya (i) menyusun cara yang terbaik untuk proses berfikir berpandukan nas-nas daripada sumber wahyu (konsep *Qiyās*), (ii) memilih keutamaan yang terbaik di antara sebahagian keutamaan yang ada (konsep *Maṣlaḥa*), (iii) cara yang paling betul untuk menganalisis kandungan teks<sup>87</sup> dan sebagainya. Sebagai contohnya, walaupun fuqaha mengakui otoriti sesuatu sumber hukum tambahan yang bersumberkan akal (ijtihad) seperti *Ra'y*, *Istihṣān*, *Maṣlaḥa*, *Qiyās*, *'Urf*; tetapi penggunaan konsep-konsep ini perlu dilandaskan kepada kaedah dan syarat-syarat yang agak ketat.<sup>88</sup> Hal ini dibuat bagi mengelakkan campur tangan golongan bukan fuqaha yang tidak mempunyai keilmuan Islam sejati untuk sama-sama merumuskan sesuatu pandangan tentang syariah yang bakal merosakkan syariah Islam itu sendiri.<sup>89</sup>

Pendedahan fuqaha awal dengan ilmu falsafah warisan Yunani yang kaya dengan perkaedahan ilmiah<sup>90</sup> seperti perbincangan tentang saluran pemerolehan ilmu dan tahap-tahap pemereseapan ilmu,<sup>91</sup> berserta dengan ilmu mantik,<sup>92</sup> secara jelas telah

---

<sup>83</sup> Akram Diya' al-Umari, *Madinah Society at the Time of the Prophet*, terj. Huda Khattab, Virginia, 1995, hlm 23-30.

<sup>84</sup> Majid Fakhri, *Sejarah Falsafah Islam*, Kuala Lumpur, 1989, hlm xviii-xix.

<sup>85</sup> Omar Bin Awang, "Some Observations," hlm 9-10.

<sup>86</sup> Syed Muhamad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam*, hlm 14.

<sup>87</sup> Dr. Louay Safi, *Asas-asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-kaedah Penyelidikan Islam dan Barat*, terj. Nur Hadi Ihsan, Kuala Lumpur, 1998, hlm 39-74.

<sup>88</sup> Lihat sebagai contohnya Mohd. Saleh Haji Ahmad, *Pengantar Syariat Islam*, Kuala Lumpur, 1999, hlm 118-134.

<sup>89</sup> Sila lihat pandangan sarjana Islam yang menempelak cubaan Kasim Ahmad yang memang jahil dengan perundangan Islam untuk memberikan tafsiran terhadap syariah Islam. Lihat Fakulti Pengajian Islam UKM, *Jawapan Kepada Buku Hadith: Satu Penilaian Semula*, Kuala Lumpur, 1988, hlm 1-4.

<sup>90</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Fadzlullah Haji Shuib, *Kecemerlangan Ilmu*, hlm 48-57.

<sup>91</sup> Maklumat lanjut tentang kedua kaedah ini boleh didapati dalam Hashim Musa, *Falsafah, Logik*, hlm 10-14.

membantu fuqaha ini mengambil sikap yang selektif dan seterusnya menerapkan pendekatan ilmiah ini dengan beberapa pembaikan yang terbaik ke dalam genre penulisan usul al-fiqh.<sup>93</sup>

Mustafā 'Abd. Rāziq dalam soal ini telah menegaskan bahawa memandangkan ajaran Islam menganjurkan penggunaan dan pemanfaatan akal untuk mengemukakan dalil dan hujah dalam perbahasan ilmiah, maka pendekatan ini yang kebetulan intipatinya diperolehi melalui pertembungan dengan ilmu falsafah Yunani telah diterapkan di dalam ilmu usul al-fiqh. Selanjutnya, beliau mengatakan bahawa sungguhpun ilmu usul al-fiqh ini bersumberkan Quran dan sunnah, tetapi ia tetap tidak dapat mengelakkan diri dari membabitkan penggunaan kaedah berfikir dan berhujah dengan dalil-dalil akal, di samping menggunakan dalil-dalil dari sumber wahyu.<sup>94</sup>

Gabungan yang kukuh di antara sumber wahyu dan akal, ditambah pula dengan kaedah ilmiah yang dipakai dalam bidang falsafah ini telah menjadikan ilmu usul al-fiqh sebagai ilmu yang paling berguna untuk tujuan pengkajian ilmiah<sup>95</sup> dan hal ini telah diakui sendiri oleh kebanyakan sarjana Islam, termasuklah kalangan sarjana barat sendiri.<sup>96</sup>

Kerangka epistemologi Islam yang menyusun kaedah yang sistematik untuk penggunaan akal yang betul dan diredai Allah ini telah dapat dimanfaatkan oleh banyak sarjana moden. Sebagai contohnya, terdapat beberapa sarjana moden seperti S. Waqar Ahmed Husaini dan Abdul Hamid Abu Sulayman yang telah melakukan kajian ilmiah terhadap persoalan agama dan bukan agama dengan menggunakan skema ilmu usul al-fiqh ini yang diakui oleh kedua sarjana ini sebagai skema penyelesaian masalah yang cukup berkesan sekali.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> Mat Rofa Ismail, *Mantik Dalam Babak Pemikiran Ilmiah Tamadun Manusia*, Kuala Lumpur, 1997, hlm 1-27.

<sup>93</sup> Mohd Fauzi Hamat, "Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Usul al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab al-Mustasfā' Min 'Ilm al-Uṣūl," dalam *Jurnal AFKAR*, bil. 1, 2000, hlm 126-137.

<sup>94</sup> Mustafā 'Abd. Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Kaherah, 1966, hlm 27, 101-123 dan 124-135.

<sup>95</sup> Lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Etika Penyelidikan Islam: Satu Analisa," dalam *Jurnal AFKAR*, bil. 1, 2000, hlm 188-190.

<sup>96</sup> W. Hallaq, "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition," dalam *Journal of Islamic Studies*, v. 3(2), 1992, hlm 185-186.

<sup>97</sup> S.Waqar Husaini, *Islamic Environmental System Engineering*, London, 1980 dan Abdul Hamid Sulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, London, 1987.

#### (4) Persoalan Tentang Had Kebenaran Yang Terkandung Di Dalam Hukum Islam

Mengikuti kupasan fuqaha', setiap nilai hukum yang berjaya dikeluarkan melalui proses ijtihad hasil dari pengerahan daya intelektual berinteraksi dengan sumber wahyu<sup>98</sup> dapat dianggap sebagai keputusan ataupun nilai hukum yang paling betul di sisi Allah<sup>99</sup> untuk diamalkan oleh masyarakat awam sebagai hukum Allah setakat mampu difahami oleh mujtahid.<sup>100</sup>

Namun begitu, dalam persoalan keempat ini, rata-ratanya sarjana Islam telah berselisih sesama mereka berpunca daripada perbezaan dalam ilmu kalam yang dapat dikesan meninggalkan kesan terhadap perbincangan syariah. Dalam konteks ini, beberapa perkara dan isu syariah - ilmu kalam boleh ditunjukkan bagi menjelaskan kenyataan ini. Pertamanya, soal penutupan pintu ijtihad yang membawa maksud setiap generasi yang mendatang tidak perlu lagi melakukan usaha ijtihad ini dan sebagai gantinya mereka patut berpegang dan bertaqlid kepada mana-mana empat mazhab Sunni yang terpilih.<sup>101</sup> Walaupun kegiatan ijtihad ini dianggap sebagai fardu kifayah yang wajib diusahakan oleh segolongan pakar dari umat Islam,<sup>102</sup> terdapat sesetengah fuqaha Sunni yang menyatakan bahawa ummah Islam dimaafkan, kerana tugas mengerjakan fardu kifayah ini (ijtihad) telahpun dipenuhi oleh ulama-ulama agung yang awal.<sup>103</sup>

Malah terdapat sesetengah fuqaha sunni sendiri menegaskan bahawa Taqlid Mazhab untuk zaman akan datang telah menjadi keperluan yang amat mustahak, bahkan sampai ke tahap wajib. Begitu juga umat Islam di zaman yang akan datang, diharamkan bertaqlid kepada mana-mana mujtahid, melainkan kepada imam-imam mujtahid yang empat sahaja.<sup>104</sup> Lanjutan dari pendekatan taqlid ini telah mengubah paradigma penulisan usul al-fiqh yang awal, yang dilihat sebagai kaedah untuk mengesahkan (*justify*) dan kadang-kadang menerangkan dengan terperinci fatwa dan

---

<sup>98</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Ijtihad: Satu Analisis Perbandingan," dalam *Jurnal Syariah*, v. 1, bil. 2, 1993, hlm 154.

<sup>99</sup> Shāfi'ī, *al-Umm*, v. 3, hlm 261 dan 274.

<sup>100</sup> Abū Ishaq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Kaherah, 1933, v. 4, hlm 245.

<sup>101</sup> Shah Wali Allah, *al-Iqd al-Jid*, Kaherah, 1965, hlm 38.

<sup>102</sup> Al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ila Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Kaherah, 1937, hlm 220; al-Shahrastānī, *al-Milal wal al-Niḥal*, Kaherah, 1977, v. 1, hlm 205.

<sup>103</sup> Al-Āmidī, *al-Iḥkam fī Uṣūl al-Aḥkām*, Kaherah, 1968, v. 3, hlm 253-254.

<sup>104</sup> Shah Wali Allah, *op.cit.*

keputusan hukum yang statik yang telah dikeluarkan oleh imam mujtahid yang awal.<sup>105</sup>

Bagi sesetengah sarjana, pandangan fuqaha sunni ini yang secara kuat terpengaruh dengan paradigma taqlid mempunyai kaitannya dengan pegangan ilmu kalam yang menentang pandangan muktazilah yang kononnya terlalu meninggikan kemampuan akal melebihi sumber wahyu itu sendiri. Sebagai respon keterlaluan yang diberikan kepada aliran Muktazilah, fuqaha sunni ini telah mula meremehkan, memandang sinis pada peranan akal dan lebih suka berpegang dengan worldview taqlid,<sup>106</sup> mereka berpendapat bahawa peranan akal adalah terbatas sifatnya dan tidak mampu menggarap pengetahuan yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Bagi mereka, peranan akal hanya terbatas kepada memahami amalan yang ditetapkan dalam mazhab yang empat, yang mana isinya adalah bersifat suci, mutlak dan sesuai untuk setiap masa dan keadaan tanpa mengira faktor perbezaan setempat.<sup>107</sup>

Sebaliknya mereka menganggap sebarang tindakan untuk menggunakan akal sebagai fahaman yang salah yang terpengaruh dengan dunia luar. Bagi mereka, sebarang aspek yang dikaitkan dengan dunia barat seperti sistem ilmu falsafah Yunani akan merosakkan pemahaman dan pengamalan nilai-nilai Islam. Pendekatan anti elemen luar ini sebenarnya merupakan suatu penyakit yang cukup merbahaya. Dalam soal ini, mengikut pendapat Wan Mohd. Nor Wan Daud, terdapat sejumlah besar dari sarjana Islam sendiri yang telah dijangkiti penyakit westophobia, sikap takut dan benci yang tidak rasional terhadap barat. Pada dasarnya, penyakit ini adalah serpihan daripada penyakit akal, xenophobia yang menyebabkan penghidapnya sentiasa takut kepada unsur-unsur luar.<sup>108</sup>

Menurut Harun Nasution, pandangan fuqaha sunni ini yang secara kuat terpengaruh dengan paradigma taqlid dan dakwaan buruk yang kononnya aliran Muktazilah terlalu bergantung kepada akal semata-mata tanpa memerlukan bantuan wahyu adalah tidak tepat dan salah, yang malangnya telah disebarkan sehingga ia dianggap sebagai betul oleh masyarakat awam. Pada hakikat sebenarnya golongan ini masih lagi kuat berpegang kepada wahyu, disertakan dengan penekanan tentang pentingnya penggunaan akal yang waras dalam kehidupan.<sup>109</sup> Pandangan progresif ala

---

<sup>105</sup> W. Hallaq, "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory," dalam *The Journal of American Oriental Society*, 104 (1984), hlm 681-683.

<sup>106</sup> Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, London, 2001, hlm 20-28.

<sup>107</sup> Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role In Malay Society 1906-1908*, Kuala Lumpur, 1981, hlm 54-55.

<sup>108</sup> Kata pengantar Wan Mohd Nor Wan Daud di dalam buku Syed Muhammad Dawilah al-Idrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu Dalam al-Quran*, Kuala Lumpur, 1999, hlm xv.

<sup>109</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Jakarta, 1989, hlm 132-138.

Muktazilah ini kemudiannya telah disokong oleh kebanyakan sarjana reformis Islam.<sup>110</sup>

Kalau diteliti secara mendalam terhadap pandangan Muktazilah dan Syiah, didapati sebahagian besar dari pandangan mereka menyentuh soal penggunaan akal dan cara menanggapi kehidupan yang sentiasa berubah adalah begitu progresif sifatnya.<sup>111</sup> Tidak hairanlah kalau sebahagian besar dari gerakan tajdid Islam moden yang telah menerima pakai pandangan dan formula yang diperjuangkan oleh kedua-dua mazhab ini.<sup>112</sup>

Untuk menunjukkan sifat progresif dan pro-pemodenan yang terkandung di dalam mazhab Syiah yang boleh diambil iktibar bersama adalah pandangan mereka tentang keterbukaan pintu ijtihad sehingga kiamat<sup>113</sup> dan kewajipan seseorang muqallid untuk berpegang kepada seseorang mujtahid yang masih hidup.<sup>114</sup> Kedua-dua prinsip ini dipegang hasil dari pemahaman mereka terhadap konsep kemungkinan berlakunya kesilapan hasil usaha ijtihad yang dilakukan oleh seseorang mujtahid. Ia antara lainnya membawa maksud bahawa setiap hukum yang dihasilkan melalui usaha ijtihad pasti akan terdapat suatu nilai ataupun hukum yang sebenar di sisi Allah. Bersesuaian dengan sifat keterbatasan akal manusia, nilai ataupun hukum ini berkemungkinan secara betul ataupun silap ditemui oleh akal seseorang mujtahid, tetapi ia bukannya telah mencipta hukum tersebut.<sup>115</sup> Lebih tepat lagi, pada pandangan mereka, walaupun otoriti akal manusia diakui kegunaannya, namun ia bukanlah bersifat maksum,<sup>116</sup> yang menyebabkan setiap mujtahid dari setiap zaman perlu diberi peluang yang sama untuk melakukan ijtihad dalam setiap perkara baru yang timbul dalam masyarakat, termasuklah perkara-perkara yang telah diputuskan oleh mujtahid yang terdahulu.<sup>117</sup>

Menjelang akhir abad kesembilan belas, beberapa gerakan tajdid perundangan telah merebak secara meluas ke dunia Islam dan perkembangan tajdid ini kebiasaannya

---

<sup>110</sup> Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah*, Jakarta, 1987, hlm 43-58.

<sup>111</sup> Untuk melihat sumbangan berkesan yang pernah dimainkan oleh Muktazilah dalam sejarah tamadun Islam, sila lihat Fadzullah Haji Shuib, *Kecemerlangan Ilmu*, hlm 45-46.

<sup>112</sup> Pembaca digalakkan untuk membaca buku Kalim Siddiqui, *Ke Arah Revolusi Islam*, terj. Hanafi Dolah, Kuala Lumpur, 1996, khususnya dalam hlm 11-21 dan 60-89.

<sup>113</sup> Kashif al-Ghita', *Asl Syi'ah wa Usūluha*, Najaf, 1965, hlm 115.

<sup>114</sup> Muḥammad Kāzim Tabatabā'ī al-Yazdī, *al-'Urwah al-Wuḥqā*, Najaf, 1968, hlm 4.

<sup>115</sup> Allama al-Hilli, *Mabādi' al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, Najaf, 1970, hlm 244-245.

<sup>116</sup> Ezzati, *An Introduction to Shi'i Islamic Law and Jurisprudence*, Lahore, 1979, hlm 99-100.

<sup>117</sup> *Ibid*, hlm 74-76.

akan menggunakan medium pendidikan Islam. Akibat dari perkembangan ini, beberapa perkembangan yang agak positif khususnya dalam pengajian hukum Islam bentuk baru yang lebih menggunakan paradigma tajdid telah dapat dikesan.

Apa yang lebih lagi, gerakan tajdid ini memberikan penekanan kepada beberapa perkara, antaranya adalah memberi peluang yang lebih luas kepada fuqaha untuk setiap zaman memainkan peranan mereka, lebih-lebih lagi dalam beberapa perkara, seperti pertamanya, memperbetulkan segala bentuk kelemahan dan keburukan yang selama ini dinisbahkan kepada syariah Islam,<sup>118</sup> dan membuktikan idea kemajuan yang terkandung di dalam Islam.<sup>119</sup> Keduanya, mengingatkan fuqaha bahawa mereka patut menjadi agen perubahan yang bersikap prihatin dan proaktif dengan isu-isu semasa yang timbul di dalam masyarakat.<sup>120</sup> Bersesuaian dengan tugas fuqaha sebagai pewaris nabi-nabi, sepatutnya tugas mereka bukan terhad kepada menjadi penyaksi kepada peristiwa sejarah di zamannya, tetapi apa yang lebih penting lagi mereka patut menjadi tenaga utama yang mengerakkan peristiwa sejarah tersebut dengan menganalisis permasalahan semasa dan mengemukakan jawapan yang terbaik.<sup>121</sup>

Dalam soal ini, Quran dan sunnah sebagai pedoman utama untuk kejayaan hidup di dunia dan akhirat telah menetapkan suatu pandangan yang cukup dinamis tentang kehidupan manusia.<sup>122</sup> Hal ini telah dijelaskan oleh Muhammad Iqbal dengan katanya: "*The teaching of the Quran that life is a progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems.*"<sup>123</sup> Dinamisme pandangan Quran ini antara lainnya menegaskan bahawa setiap generasi perlu diberi kebebasan untuk menentukan hidup mereka sendiri dan menyelesaikan masalah sendiri dengan petunjuk fuqaha sebelumnya, tetapi tidak sampai kepada Taqlid membuta tuli, membiarkan jawapan terhadap masalah masa kini ditentukan oleh fuqaha yang lepas.<sup>124</sup>

---

<sup>118</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, "Pengajian Syariah: Satu Pentakrifan," dalam *Dinamisme Pengajian Syariah*, hlm 6-10.

<sup>119</sup> Lihat sebagai contohnya, Muhammad Abu Bakar, *Penghayatan Sebuah Ideal*, Kuala Lumpur, 1982, hlm 27-53.

<sup>120</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur, 1997, hlm 34-40.

<sup>121</sup> Mohd Kamil Ab. Majid, "Ulama dan Perubahan Sosial Dalam Islam," dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, 1999, hlm 84-93.

<sup>122</sup> Muhammad Iqbal, *op.cit.*, hlm 140-145.

<sup>123</sup> *Ibid.*, hlm 168.

<sup>124</sup> Abu Bakar al-Ash'ari, *Kemerdekaan Berfikir Dalam Islam*, Pulau Pinang, 1954, hlm 54.

Berasaskan pendekatan ini, seseorang fuqaha perlu menangani sesuatu perubahan dan pemodenan secara positif dan proaktif, dan bukannya secara “*backward looking*.” Secara khususnya, seseorang fuqaha perlu mengambil pendekatan; pertamanya, kepekaan yang tinggi terhadap masalah semasa yang timbul dalam masyarakat.<sup>125</sup> Keduanya, mengurangkan monopoli pengkhususan yang dimiliki oleh seseorang fuqaha dan membangunkan kaedah ijihad jama’i (*collective*). Ketiganya, persediaan fuqaha untuk meningkatkan pengetahuannya sama ada ilmu agama ataupun bukan agama. Ketiga-tiga pendekatan ini kalau dilihat dari segi semangat dan teknikny dapat dikesan di dalam konsep Fiqh kontemporari.<sup>126</sup>

## KESIMPULAN

Sebagai rumusan akhirnya dapat kita katakan bahawa pada zaman moden ini yang menjanjikan masa depan yang agak mencabar bagi umat Islam, kita terpaksa membangunkan suatu kerangka penulisan keilmuan syariah menggunakan pendekatan epistemologi yang biasanya dipakai di dalam ilmu kalam. Seandainya perbincangan falsafah boleh memuaskan rasa ingin tahu yang tinggi kepada seseorang pengkajinya yang tidak ditemui dalam bidang lain, maka pendekatan falsafah ini juga perlu dimasukkan ke dalam penulisan syariah Islam. Gabungan antara bidang falsafah dan syariah pada dasarnya bukan perkara baru, yang pernah diusahakan oleh sarjana awal silam, yang secara realitinya telah memungkinkan pemahaman dan penyebaran ajaran Islam itu sendiri dengan lebih meluas lagi.

---

<sup>125</sup> Sebagai contohnya, lihat kupasan Abdullah Alwi Haji Hassan tentang masalah-masalah semasa yang timbul akibat dari proses pemodenan di Malaysia. Abdullah Ali Haji Hassan, “Permasalahan Intelektual Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa di Malaysia,” dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, hlm 160-166.

<sup>126</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, “Fiqh Malaysia: Suatu Tinjauan Sejarah,” hlm 40-41.