

BAB IV

4.1 KONSEP PEMIKIRAN

Di dalam *Kamus Dewan* pemikiran merujuk kepada perihal berfikir dengan cara menyelesaikan masalah dengan menggunakan daya imaginasi sehingga dapat menghasilkan pelbagai pendekatan yang berbeza dan berkesan.²⁷⁵ Pemikiran berasal daripada ungkapan bahasa Arab *Fakkara Yufakkiru Tafkiran* yang bererti ‘berfikir’. *Mufakkir* مفكر bererti pemikir, *al-Mufakkirun* المفكرون bererti orang-orang yang berfikir, *fikrun* atau *fikratun* فكرة فکر bererti fikiran.²⁷⁶

Pemikiran dan intelek adalah dua perkara yang sama, antara kedua-duanya saling melengkapi kerana orang yang bersifat intelek memiliki daya pemikiran yang tinggi.²⁷⁷ Pemikiran adalah sesuatu (alat) yang dimiliki oleh seseorang yang ingin berfikir dan hasil dari usaha untuk berfikir dinamakan buah atau hasil pemikiran. Manakala intelektual adalah seseorang menggunakan pemikiran untuk sampai kepada tujuan. Pencapaian intelektual merupakan penguasaan minimum terhadap sesuatu ilmu. Dengan maksud yang lain, pemikiran adalah alat yang digunakan oleh intelektual dengan sifat-sifatnya yang tertentu seperti berbudi, arif dan ahli dalam perkara tersebut. Penguasaan terhadap ilmu itu maka dia harus cerdik, bijak dan pintar dalam memelihara serta

²⁷⁵ *Kamus Dewan*, ed. ke 4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), 411, entri pemikiran.

²⁷⁶ Yusuf Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Krapyak, 1982), 148; lihat Idris al-Marbawī, “*Kamus al-Marbawī*,” 4:100.

²⁷⁷ Umar Bakry, *Kamus Indonesia-Arab-Inggeris* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1983), 6:109.

mengembangkan ilmunya dan melalui kemampuan kognitifnya mampu mengetahui dan mengenal segala permasalahan disekitarnya.²⁷⁸

Secara umumnya, apabila perkataan berfikir digunakan maka sudah pasti gambaran pada fikiran manusia adalah otak. Justeru, otak merupakan tempat bagi proses berfikir itu berlangsung. Dari kegiatan berfikir akan terbitnya pemikiran yang merujuk kepada kebolehan manusia untuk mencipta gagasan-gagasan idea, pernyataan-pernyataan berbentuk hujah, menilai dan membuat keputusan. Konsep pemikiran lazimnya dirujuk kepada proses atau perihal berfikir yang mana tujuan utama proses tersebut dilakukan adalah untuk menyelesaikan masalah atau membuat keputusan dengan berpaksikan kepada asas-asas pertimbangan yang betul dan tepat.²⁷⁹

Sejak awal kedatangan Islam dengan perutusan Nabi Muhammad SAW kepada masyarakat Arab jahiliah kita dapat melihat bagaimana gerakan intelektual yang menekankan kepentingan ilmu dan penggunaan akal yang sihat telah berlaku dengan cukup mengalakkan sekali.²⁸⁰ Dalam mengikuti perkembangan pemikiran di dunia Islam khasnya kita tidak dapat memisahkan diri daripada dasar-dasar al-Qur'ān sebagai sumber rujukan dalam pengembangan ilmu. Oleh itu ianya hanya dapat dijalankan apabila kita mampu meneliti khazanah ilmu yang pernah ditulis oleh ilmuwan-ilmuwan

²⁷⁸ Shahibudin Lamin, *Pemikiran al-Kindi Pengaruh Terhadap Intelektual Muslim di Malaysia dan Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 58.

²⁷⁹ Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Sobri Ellias, "Aspek-Aspek Pemikiran Kritis dalam al-Qawā'id al-Fiqhiyyah," *Jurnal Syariah*, Universiti Malaya, j. 18, bil. 3, (2010), 528-9.

²⁸⁰ Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Memperkasakan Budaya Berfikir Islam: Suatu Analisa," *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*, Universiti Malaya, bil. 3, (2002), 57-80

Muslim.²⁸¹ Bagi pengkajian pemikiran Islam ianya merangkumi suatu dimensi yang luas kerana meliputi hasil interpretasi intelektual umat Islam.²⁸² Pemikiran berteraskan kepada Islam juga berasaskan kepada keupayaan akal yang dilakukan oleh para ulama Islam bagi menerangkan agama Islam berdasarkan kepada sumbernya iaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah untuk memahami dengan mendalam hukum-hukum agama yang berkaitan dengan kehidupan manusia.²⁸³ Sebagai suatu disiplin ilmu terkini istilah pemikiran Islam dianggap satu ungkapan baru yang digunakan dalam penulisan ilmiah di zaman moden.²⁸⁴

4.1.1 AL-QUR'ĀN SUMBER UTAMA ILMU PENGETAHUAN

Peranan akal adalah besar sekali dalam menghayati syariat Islam khususnya yang berhubung dengan urusan keduniaan yang melibatkan dengan permasalahan sosio budaya, politik dan ekonomi umat Islam.²⁸⁵ Ajaran Islam menekankan kepada budaya ilmu²⁸⁶ dan kepentingan mengamalkan budaya berfikir yang sihat. Jika merujuk kepentingan khusus pengamalan budaya berfikir yang sihat dan positif, para sarjana Islam dalam meneliti kandungan al-Qur'ān telah mendapati ianya dipenuhi dengan

²⁸¹ Shahibudin Lamin, "*Pemikiran al-Kindi*," 58.

²⁸² lihat Djohan Affendi, *Pembaharuan Islam di Indonesia* (Bandung: Pustaka Mizan, t.t), 61.

²⁸³ Muhammad al-Bāhī, *al-Fikr al-Islāmi fī Taṭawwurih* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1981), 2: 6.

²⁸⁴ Mohd Fauzi Hamat, "Pengaruh Mantiq Terhadap Pemikiran Islam (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1996), 2.

²⁸⁵ Faisal Othman, "*Islam dan Perkembangan*," 4.

²⁸⁶ lihat Hashim Musa, *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Baru* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001), 27- 40.

intipati pemikiran ilmiah²⁸⁷ serta dijadikan panduan dan pedoman dalam kehidupan manusia untuk mencapai kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat.²⁸⁸

Jika dilihat dari sudut kemampuan dan potensi akal manusia ianya bersesuaian dengan pandangan Islam yang menganggap al-Qur'ān sebagai sumber utama yang dianugerahkan kepada manusia oleh Allah. Kita terpaksa bergantung kepada penerangan al-Qur'ān untuk mengetahui tentang kemampuan dan potensi akal fikiran manusia.²⁸⁹ Sejak awal kedatangan Islam dengan perutusan Nabi Muhammad SAW kepada masyarakat Arab Jahiliah, kita dapat melihat bagaimana gerakan intelektual yang menekankan kepentingan ilmu dan penggunaan akal yang sihat telah berlaku dengan cukup mengalakkan sekali.²⁹⁰ Al-Qur'ān bertindak memimpin akal dalam beberapa permasalahan antaranya dalam hal-hal berkaitan dengan agama, permasalahan akhlak bagi menjadikan seorang individu itu berakhlak mulia dan masalah perundangan dengannya masyarakat akan menjadi teratur dan hidup dalam keadaan selamat.²⁹¹

Dengan berbagai pendekatan al-Qur'ān secara terang-terangan menyeru manusia membebaskan akal daripada ikatan belenggunya dan menganjurkan manusia menggunakan akal, menimbang sesuatu dengan neracanya serta memberi kebebasan untuk menyakini apa yang ditunjuki oleh akal agar manusia mengikut jalan yang

²⁸⁷ Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur'ān* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999), 2-3.

²⁸⁸ Rushdi Ramli, Pentafsiran al-Qur'ān dengan menggunakan akal: Sejauh Manakah Keahluannya Menurut Islam, dalam *Warisan al-Qur'ān, Politik dan Pemikiran Semasa* ed. Mohd Radzi Othman et al. (Pulau-Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2003), 1.

²⁸⁹ Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Memperkasakan Budaya," 57-60.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ Ramli Awang, *Pemikiran Islam Aliran & Gagasan* (Johor Bahru: Penerbit UTM Press, 2012), 68-9.

ditunjuki oleh fikirannya.²⁹² Melalui penegasan di dalam al-Qur’ān hanya mereka yang menggunakan akal,²⁹³ bertafakkur,²⁹⁴ *ulul al-bāb* (orang yang memahami)²⁹⁵ antara mereka yang mampu melihat dan mengambil pengajaran daripada ciptaan Allah. Al-Qur’ān juga menekankan tentang pentingnya penolakan taqlid membuta tuli, perintah supaya berfikir, memerhati kejadian alam, memeriksa kesahihan sesuatu yang disampaikan oleh orang lain, galakan untuk berfikir bersesuaian dengan hukum alam dan bukannya secara tahyul. Kutukan terhadap sikap yang melandaskan pemikiran kepada hawa nafsu dan bukannya kepada kebenaran. Tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa berpandukan pemahaman terhadap pendekatan ilmiah ala al-Qur’ān telah membuka jalan bagi sarjana Islam memperkembangkan pendekatan ilmiah Islam secara holistik.²⁹⁶ Apa yang jelas proses berfikir memerlukan input dan sumber serta alat bagi membolehkan manusia berfikir dengan baik dan perlu kepada saduran antara akal dan hubungan dengan Allah.²⁹⁷

4.1.2 PENDEKATAN PEMIKIRAN ISLAM

Pemikiran Islam adalah merupakan suatu corak pemikiran yang bersumberkan al-Qur’ān dan al-Sunnah dari Rasulullah SAW. Ia adalah merupakan pancaran dari akidah

²⁹² al-Imām al-Akbar al-Syeikh Abdul Hālīm Mahmud, *al-Islām Wa al-‘Aql* (Kaherah: Dār al-Kutub al-Hadithah, 1996), 7.

²⁹³ al-Quran, Surah al-Baqarah 2:164.

²⁹⁴ al-Quran, Surah al-Nahl 16:10-11.

²⁹⁵ al-Quran, Surah Ali-‘Imran 3:190.

²⁹⁶ Rahimin Affandi Abd. Rahim, “*Memperkasakan Budaya*,” 57-60.

²⁹⁷ Rahimin Affandi Abd. Rahim, “Batu Bersurat Terengganu: Penilaian terhadap konsep kearifan tempatan Melayu–Islam,” Kertas kerja, Seminar Batu Bersurat Piagam Terengganu pada 25-26 Mac di Kompleks Lembaga Muzium Negeri Terengganu, Kuala Terengganu, 2012).

Islamiah yang lahir dari peribadi atau kelompok tertentu.²⁹⁸ Ia lazimnya dirujuk kepada gugusan ilmu pengetahuan berteraskan wahyu dan tradisi Islam hasil dari proses ijtihad.²⁹⁹ Pemikiran Islam juga boleh diklasifikasikan kepada satu usaha manusia yang berasaskan kepada ijtihad akal dan intelektual yang Islamik sifatnya bagi menjelaskan perspektif Islam terhadap permasalahan berkaitan manusia sejagat dan umat Islam secara khusus terutamanya yang melibatkan cabaran dari dalaman dan luaran. Secara realitinya sejarah awal pemikiran Islam sejak awal pertumbuhannya adalah sejarah aliran, mazhab atau fikrah. Dengan itu, ilmu teologi, ilmu fiqh dan ilmu tasawuf menjurus kepada persoalan aliran atau mazhab.³⁰⁰ Melalui kajian ini, penulis tidak berhasrat untuk membahaskan konsep dan sejarah pemikiran Islam secara kritikal kerana perbincangan utama penulisan ini menjurus kepada pemikiran hukum. Sebaliknya penulis akan menyorot pengertian pemikiran Islam secara sepintas lalu sahaja. Kewujudan berbagai aliran pemikiran yang didukung oleh pelbagai organisasi juga tidak dapat dinafikan telah mencetuskan konflik dalam pelbagai aspek. Bermula dari soal-soal akidah, ibadah, muamalah, pendidikan, ekonomi, hinggalah berhubung soal-soal sosial dan politik.³⁰¹

Diperingkat pemahaman asasnya, kita perlu memahami beberapa asas penting membabitkan aliran pemikiran Islam ini. Walaupun terdapat kepelbagaian yang cukup

²⁹⁸ Abdul Halim Mat Diah, *Pendidikan Islam di Malaysia: Sejarah dan Pemikiran* (Kuala Lumpur: ABIM, 1989), 30.

²⁹⁹ Mohd Fauzi Hamat et al., *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa* (Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006), 2:xiii.

³⁰⁰ Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 14.

³⁰¹ Saadan Man, "Ikhtilaf Fiqhi di Kalangan Aliran Syāfi'iyah dan Salafiyah di Malaysia: Analisis Retrospektif terhadap Faktor Pencetus," *Jurnal Fiqh*, no. 2, (2005), 74.

besar di antara aliran pemikiran Islam moden yang terdiri dari aliran tradisional, fundemantalis dan reformis berasaskan kepada sumber dan prinsip syariah dan teologi yang sama tanpa sebarang pertentangan yang besar. Kesemua aliran ini memperjuangkan agenda tajdid Islam yang sama dengan sedikit perbezaan yang bersifat kecil.³⁰² Ianya merujuk kepada kepentingan dan sumbangan yang telah dimainkan oleh ketiga-tiga aliran Islam tersebut dalam usaha meninggikan kalimah Allah di atas muka bumi ini amnya dan di rantau alam Melayu khususnya. Secara jelas, jika dilihat menerusi persepektif sejarah dinamisme aliran pemikiran Islam moden ini telah berfungsi sebagai wadah untuk mewujudkan perpaduan aspirasi tauhid sesama umat Islam. Wadah untuk tujuan penyebaran dakwah Islam yang lebih menyeluruh kepada semua umat manusia. Wadah dan saluran untuk mengemukakan jalan penyelesaian Islam terhadap permasalahan umat Islam dalam konteks zaman moden dan untuk memperkembangkan agenda pendidikan umat Islam ke arah yang lebih baik.³⁰³

Rumusannya pemikiran Islam merupakan suatu istilah yang merujuk kepada setiap hasil pemikiran umat Islam mencakupi pengetahuan yang berhubung dengan Allah, alam dan manusia. Ia adalah ijtihad akal manusia dalam mentafsirkan pengetahuan umum menurut prinsip akidah, syariah dan akhlak Islam. Justeru itu, Jika pemikiran itu terbit dari pemikiran seorang muslim tetapi bukan bersumberkan kefahaman kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah tidaklah dianggap sebagai pemikiran

³⁰² Noor Naemah Abd Rahman et al., Paradigma Tradisionalism dan Kesannya Terhadap Proses Pengamalan Islam di Kelantan, dalam Prosiding Seminar Antarabangsa Pemikiran Islam (Bangi: Jabatan Akidah dan Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia 2004), 548.

³⁰³ lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Aliran Pemikiran Islam Moden: Satu Kajian Perbandingan," (Kertas kerja, Seminar Pengurusan Keganasan Politik di Malaysia, Anjuran Maktab Pegawai Kanan PDRM Cheras, Kuala Lumpur pada 19hb Ogos 2003).

Islam.³⁰⁴ Maka adalah tidak logik memberikan sifat Islam kepada pemikiran asing dari sumber-sumber Islam tetapi harus dibezakan secara tepat di antara agama yang mana sumbernya dari wahyu ilahi dengan pemikiran Islam. Kecelaruhan membezakan di antara keduanya akan mengakibatkan ada golongan yang meletakkan taraf pemikiran pemikir Islam yang terdahulu maksum kepada taraf agama, langsung tidak berani menganalisis apalagi mengkritik pendapat dan pemikiran ulama silam.³⁰⁵

4.2 PEMIKIRAN HUKUM SYEIKH MUHAMMAD TAHIR JALALUDDIN

Kajian pemikiran hukum Syeikh Tahir menganalisis corak pemikiran hukum yang diaplikasi dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah Muttabi' al-Sunnah fi al-Rad 'Alā al-Qā'il bi Sunniyah Rak'atayn Qabl al-Jum'ah*. Judul ini dipilih berbanding karya-karya yang lain kerana ia membincangkan persoalan hukum dan *khilāfiyyah*. Penulis berusaha memahami proses pendekatan hukum Syeikh Tahir berfikir mengenai perundangan hukum Islam dalam persoalan *khilāfiyyah*. Di antara kepentingan mengkaji pemikiran ulama silam ini ia membentuk tindakan seseorang dan merupakan asas kepada kemajuan dan perubahan.³⁰⁶ Ini dilihat peranan ulama sangat penting dan menjadi medium kepada masyarakat dalam memberikan kefahaman hukum Islam. Terdapat banyak karya dan artikel yang ditulis oleh Syeikh Tahir tetapi belum terdapat kajian yang mengupas elemen-elemen pemikiran hukum. Ini kerana persoalan pemikiran adalah sesuatu yang

³⁰⁴ Kamarudin Salleh, *Pemikiran Islam Semasa: Konsep, Sejarah, Sumber dan Ciri*, dalam *Diskusi Agama dan Pemikiran Islam* ed. Jaffary Awang dan Indriaty Ismail (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2007), 155.

³⁰⁵ *Ibid.*.

³⁰⁶ lihat Mohd Kamil Ab. Majid, *Tajdid Perspektif Sejarah dan Masakini* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2000), 121-2.

bersifat abstrak perlu kepada penelitian dan pengamatan yang tinggi untuk mendapatkan hasil kajian yang berkualitas. Tanpa berfikir kita mungkin hanya berada pada keadaan statik dan bertindak tanpa sebarang makna. Begitu juga, perkembangan paradigma keilmuan mempunyai pengaruh yang cukup signifikan dalam perkembangan disiplin ilmu, terutama disiplin ilmu hukum.³⁰⁷ Manakala, pendekatan pemikiran hukum yang menepati kehendak al-Qur'ān dan hadis mesti berpandukan kepada pemakaian metode *istinbath* hukum yang tepat dan konsisten. Oleh itu, ketokohan beliau dalam bidang keilmuan Islam lebih terserlah dengan mengupas *manhaj* pemikiran hukum yang terkandung dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah*.

4.2.1 SYEIKH TAHIR ULAMA DAN INTELEKTUAL UMMAH

Secara umum jika diteliti ulama adalah golongan yang mempunyai ilmu pengetahuan atau yang mempunyai pengetahuan.³⁰⁸ Secara spesifiknya ulama merupakan golongan yang memiliki ilmu pengetahuan tentang ilmu kealaman dan ilmu agama yang bersumberkan al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dengan penguasaan ilmu ini menjadikan ulama boleh menjelaskan pelbagai masalah yang timbul dengan dalil yang berasaskan kepada pengetahuan dan ketepatan yang dapat dipertanggungjawabkan. Walau bagaimanapun, pengetahuan yang mereka miliki dalam ilmu agama menjadi teras utama untuk menamakan mereka sebagai ulama.³⁰⁹ Jika merujuk kepada sejarah perkembangan Islam di alam Melayu kita boleh melihat bagaimana ulama Melayu bertindak sebagai

³⁰⁷ H. Akhmad Haries, "Hukum Islam: Antara Teks, Moral, dan Akal," *Jurnal Mazahib*, vol. iv, no. 1, (2007), 1.

³⁰⁸ lihat Rohī Ba'albakī, "*al-Mawrid*," 745.

³⁰⁹ Shukri Ahmad, "*Pengaruh Pemikiran*," 11.

intelektual ummah kerana sebelum kedatangan kuasa penjajah barat masyarakat alam Melayu (Nusantara) telah mempunyai tamadun material dan intelektual yang tinggi dan cemerlang.³¹⁰ Mereka menyemai budaya ilmu ke dalam masyarakat Melayu yang mampu melahirkan manusia Melayu yang celik agama serta mampu bertindak mengikut perkiraan ilmunya serta menyebarkannya ke dalam masyarakat dan berfungsi sebagai pemimpin masyarakat.³¹¹ Syeikh Tahir merupakan ulama dan intelek Melayu yang berlatarbekangkan pendidikan agama,³¹² tradisi intelektual Melayu-Islam boleh dirujuk kepada golongan ulama,³¹³ kerana kedua-duanya mempunyai beberapa persamaan.³¹⁴ Peranan Syeikh Tahir sebagai seorang ulama dengan pengetahuan dan keilmuannya banyak dimanfaatkan untuk kepentingan masyarakat. Beliau sering diberi kepercayaan untuk membantu menyelesaikan masalah dan persoalan hukum agama.³¹⁵

Syeikh Tahir cuba menyelesaikan persoalan yang berlaku ditengah kelompok masyarakat berkenaan isu *khilāfiyyah*. Beliau cuba mengharmonikan kedudukan masyarakat ketika itu dengan memberikan wajah baru kepada persoalan tersebut. Ini kerana beliau bimbang jika persoalan ini tidak diurus dengan baik masyarakat akan terkeliru dalam memahaminya. Ini bertepatan dengan karekter seorang ulama kebiasaannya mereka bertindak dalam beberapa kapasiti yang khusus, sebagai pemikir,

³¹⁰ Hashim Musa, "*Merekonstruksi Tamadun*," 27- 40.

³¹¹ Shafie Abu Bakar, Keilmuan Islam dan Tradisi Pengajian Pondok, dalam *Budi Kencana* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994), 112-116.

³¹² lihat Ismail Hamid, *Peradaban Melayu dan Islam* (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1985), 87.

³¹³ Othman Md. Yatim et al., "*Tradisi Intelektual*," 74.

³¹⁴ Shukri Ahmad, "*Pengaruh Pemikiran*," 53.

³¹⁵ Sheikh Tahir Jalaluddin al-Falaki", laman sesawang Jabatan Mufti Pulau Pinang dicapai pada 19 Julai 2012, http://mufti.penang.gov.my/v1/pusat_falak/sheikh%20tahir%20jalaluddin.htm.

pendidik dan mengatur hubungan masyarakat agar menjadi lebih harmonis³¹⁶ kerana ulama Melayu silam adalah intelektual masyarakat. Mereka memikirkan masalah masyarakat dan mencadangkan cara penyelesaian kepada masalah tersebut³¹⁷ serta merancang kepada usaha-usaha yang berkesan untuk memperkenalkan agama Islam di dalam masyarakat.³¹⁸ Mereka juga bukan sekadar mempunyai minda pemerolehan dan menganalisis, tetapi juga minda yang bersifat kritikal, imaginatif dan kreatif, juga bersifat keterlibatan dan berubah (transform).³¹⁹

4.2.2 PEMIKIRAN HUKUM RESPONSIF

Syeikh Tahir mempunyai pemikiran hukum responsif terhadap realiti semasa. Beliau cuba menangani isu yang berlaku dalam masyarakat berkaitan solat sunat *qabliyyah* Jumaat³²⁰ kerana masyarakat pada ketika itu rata-ratanya keliru dan kurang memahami isu tersebut.³²¹ Ini merupakan sifat keprihatinan dan sikap kesungguhan beliau untuk memberi kefahaman kepada masyarakat terhadap permasalahan *khilāfiyyah*. Menurut beliau :

*Adalah yang mengerakkan hamba kepada yang demikian ialah
kewajipan menunaikan nasihat kerana Allah dan RasulNya dan*

³¹⁶ Rahimin Affandi Abd Rahim, "Warisan Karya Ulama Melayu Islam dan Kaitannya dengan Pengajian Moral di Zaman Moden," *Jurnal Usuluddin*, bil. 27, (2008), 169-189.

³¹⁷ Rahimin Affandi Abd Rahim (Professor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya), dalam temubual dengan penulis, 14 Ogos 2012.

³¹⁸ Abdul Halim el-Muhammady, *Dakwah dan Kesannya dalam Kehidupan Masyarakat Melayu Tradisional*, dalam *Dinamika Dakwah Suatu Perspektif dari Zaman Awal Islam Hingga Kini* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1992), 173-184.

³¹⁹ Shukri Ahmad, "Pengaruh Pemikiran," 29.

³²⁰ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 1.

³²¹ *Ibid.*; lihat al-Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin al-Falaki al-Azhari, *Risalah Penebas Bid'ah-Bid'ah di Kepala Batas* (Pulau Pinang: Lembaga Persediaan Majlis Muzakarah Kampung Baharu, t.t), 22.

bagi sekalian orang Islam bagaimana yang telah wārid di dalam hadis yang ṣahih dan harapkan mendapat pahala yang dijanjikan oleh Ṣāhib al-Shari'ah SAW bagi orang yang menghidupkan sunnahnya yang telah mati dan sesungguhnya tiadalah hamba menyengaja dengan karangan ini menzahirkan diri atau bermegah-megah.³²²

Syeikh Tahir respons kepada persoalan hukum yang diperdebatkan dalam masyarakat dan mencadangkan penyelesaian kepada persoalan tersebut. Beliau mendatangkan hujah yang konsisten untuk menyelesaikannya kerana peranan seorang ulama mereka bertindak sebagai benteng terakhir ummah dan menjadi pakar rujuk kepada masyarakat yang dilanda krisis kekeliruan.³²³ Ini adalah bukti bahawa tradisi intelektual Melayu bersifat dinamik dan responsif dengan keperluan zaman. Justeru, ia adalah gambaran peranan Syeikh Tahir sebagai manusia rabbani yang mengaitkan hubungan manusia dengan alam, masyarakat dan Allah sebagai pemikir yang responsif dengan realiti semasa.³²⁴ Beliau mampu bertindak sebagai intelektual ummah secara lebih kritikal berhadapan dengan permasalahan masyarakat.³²⁵ Pendekatan ini bertepatan dengan cara yang diamalkan oleh khalifah-khalifah Islam yang terdahulu. Mereka melaksanakan syariah Islam dengan cara yang dinamik dan responsif yang positif terhadap perkembangan dan perubahan masyarakat.³²⁶ Justeru itu, intelektual Melayu boleh dikatakan sebagai formula dan kepandaian manusia Melayu-Islam dalam

³²² lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ini Huraian," 2.

³²³ Mohammad Redzuan Othman, Pengaruh Timur Tengah dalam Perkembangan Awal Kesedaran Politik Melayu dalam *Jendela Masa* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2001), 254-256.

³²⁴ lihat Othman Md. Yatim et al., "Tradisi Intelektual," 74.

³²⁵ Noor Naemah Abd Rahman et al., "Paradigma Tradisionalism," 548.

³²⁶ Faisal Othman, *Islam dan Perkembangan Masyarakat* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd, 1997), 165.

mengatur kehidupan mereka berhadapan dengan permasalahan agama, alam dan makhluk.³²⁷

Syeikh Tahir berpendapat bahawa setiap sesuatu yang dilakukan oleh manusia di dalam kehidupan seharian hendaklah didasarkan kepada ajaran al-Qur’ān, al-Sunnah dan rasional akal manusia. Namun dalam menyentuh perkara-perkara yang berkaitan dengan fiqh, Syeikh Tahir telah menjadikan al-Qur’ān dan al-Sunnah sebagai sumber hukum yang utama³²⁸ di samping pendapat para sahabat, tabiin dan pendapat ulama-ulama yang muktabar.³²⁹ Beliau konsisten menyeru umat Islam berpegang kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah tetapi dalam masa yang sama tidak menolak pemodenan, sains dan teknologi, serta menerima falsafah barat dengan memperkenalkan pemikiran rasional sebagai alat memperkukuhkan kebenaran ajaran Islam.³³⁰

4.2.3 PARADIGMA KEILMUAN DALAM PEMIKIRAN HUKUM

Berdasarkan kajian penulis, Syeikh Tahir mempunyai paradigma³³¹ keilmuan yang tinggi dalam pemikiran hukum berdasarkan pendekatan penulisan beliau mempunyai

³²⁷ Rahimin Affandi Abd Rahim, “Batu Bersurat Terengganu: Penilaian Terhadap Konsep Kearifan Tempatan Melayu–Islam,” (Kertas kerja, Seminar Batu Bersurat Piagam Terengganu di Kompleks Lembaga Muzium Negeri Terengganu, Kuala Terengganu, pada 25-26 Mac 2012).

³²⁸ Abdul Kadir Muhammad, “*Sejarah Penulisan*,” 88.

³²⁹ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 11.

³³⁰ Hashim Ismail, Kaum Muda dan Pemikiran Progresif di Malaysia dalam, *Islam di Malaysia dan Sastera Nusantara* ed. Hamzah Hamdani (Kuala Lumpur: Gapeniaga Sdn Bhd, 2005), 59.

³³¹ Satu model berfikir secara sistematik bagi mendapatkan kebenaran dan kaedah penyelesaian masalah yang dipersetujui bersama dalam kalangan ilmuan yang berotoriti, lihat Othman Md. Yatim et al., Tradisi Intelektual Melayu-Islam: Daripada Metafora kepada Saintifikisme, *Jurnal Melayu* (6), (2011), 74; Contoh atau model yang jelas tentang sesuatu, lingkungan atau batasan pemikiran (seseorang atau sesuatu organisasi) pada sesuatu masa yang dipengaruhi oleh pengalaman, pengetahuan, kemahiran, dan kesedaran

unsur-unsur persamaan atau hampir sama dalam beberapa kaedah dibahasakan dalam kitab *Taūdh Uṣūl al-Fiqh ‘Alā Manāhij Ahl al-Ḥadith* yang dikarang oleh Zakaria bin Ghulam Qadir al-Bakistani pada tahun 2007 antaranya dalam kaedah pengambilan nas sebagai motode utama sandaran hukum ‘*Tidak boleh Qias jika terdapat Nas*’, kaedah ‘*Dalil sebagai Asas Utama bagi Hukum*’ serta kaedah-kaedah lain. Antara ilmuan yang dijadikan rujukan di dalam kitab tersebut termasuklah penulisan dan kaedah-kaedah yang dikutip dari kitab yang dikarang oleh Syeikh Ibn Taimiyyah dalam kitab *Majmu’ al-Fatāwā* dan Shams al-Din Muhammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam kitab ‘*Ilām al-Muwaqqī’in*. Perbahasan kitab tersebut lebih menjurus kepada pendekatan ulama hadis memahami *uṣūl al-fiqh* dalam bentuk kaedah-kaedah *uṣūl* yang mudah difahami dengan mendatangkan sokongan daripada ilmuan dan sarjana *uṣūl al-fiqh* dalam kalangan ulama hadis dan tidak berdasarkan perbahasan biasa yang dilakukan oleh ulama-ulama *uṣūl*.³³² Pendekatan ini boleh difahami dalam konteks Syeikh Tahir sebagai sarjana dan reformis yang begitu kuat berpegang kepada hadis sebagai sumber hukum Islam dan kefahaman hukum atau pemahaman *uṣūl* beliau terbina cenderung berdasarkan *manhaj ahl al-Ḥadith*.

yang ada anjakan atau peralihan paradigma daripada satu lingkungan atau batasan kepada sesuatu yang baru biasanya kepada yang lebih baik, “*Kamus Dewan*,” 1139, entri paradigma.

³³² lihat Zakaria bin Ghulam Qadir al-Bakistani, *Taūdh Uṣūl al-Fiqh ‘Alā Manāhij Ahl al-Ḥadith* (Sa’udi: Dār Ibn al-Jauzī, 2007), 7-13.

4.3 PEMIKIRAN UŞŪL SYEIKH MUHAMMAD TAHIR JALALUDDIN

Ilmu *uşūl al-fiqh* memiliki kedudukan penting bagi pemikiran intelektual umat Islam.³³³ Ilmu *uşūl* merupakan subjek yang penting dalam pengajian syariah³³⁴ dalam membahaskan kaedah-kaedah komprehensif yang digunakan dalam proses ijtihad³³⁵ sebagai mekanisme istinbat hukum yang diperlukan oleh para mujtahid³³⁶ dan berperanan menyediakan asas kepada pembinaan hukum Islam.³³⁷ Ilmu ini tidak hanya menjadi metodologi baku bagi hukum Islam semata-mata tetapi merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam.³³⁸ Dalam merumuskan hukum dari al-Qur'ān dan hadis untuk membina sesuatu hukum suatu metode berfikir yang disebut sebagai ilmu *uşūl al-fiqh* diperlukan.³³⁹ Namun demikian kepentingan ilmu ini sebagai petunjuk hukum amatlah kurang disedari oleh masyarakat Islam di Tanah Melayu.

³³³ Abdul Basith Junaidy, "Revitalisasi Uşūl Fiqh dalam Menghadapi Perubahan Sosial," *Islamika*, vol. 3, no. 2, (2009), 43.

³³⁴ Irwan Mohd Subri, "Penggunaan Masalah dalam Pembelajaran Subjek Uşūl Fiqh: Satu Kajian di Universiti Sains Islam Malaysia," *Jurnal Syariah*, 15:1, (2007), 96.

³³⁵ Noor Naemah Abdul Rahman, "Pengajaran Kursus Uşūl al-Fiqh Peringkat Ijazah Dasar Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya: Pengalaman dan Penilaian," *Jurnal Syariah*, 14:1, (2006), 143.

³³⁶ Irwan Mohd Subri, "*Penggunaan Masalah*," 96.

³³⁷ Mohd Daud Bakar, Uşūl al-Fiqh sebagai Kaedah Penyelidikan dalam Pengajian Syariah, dalam *Dinamisme Pengajian Syariah* ed. Mahmood Zuhdi Ab. Majid et al., (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 37.

³³⁸ H. M. Amin Abdullah, Paradigma Alternative Pengembangan Uşūl al-Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer, dalam *Neo Uşūl Fiqh: Menuju Ijtihad Konteksual* ed. Ed. Riyanto (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, 2004), 137-8.

³³⁹ Muhammad Hasan, "Telaah Historis Pembentukan dan Karakteristik Uşūl Fiqh," *Ijtihad Jurnal Kopertis Wilayah XI Kalimantan*, vol. 3, no. 4, (2005), 44.

4.3.1 ILMU *UŞŪL AL-FIQH* DI TANAH MELAYU

Diawal proses Islamisasi Tanah Melayu penekanan terhadap subjek *uşŭl al-fiqh* belum jelas serta aplikasinya masih terlalu ringkas, kabur dan tidak begitu ditekankan. Tidak terdapat sebuah buku pun dalam bidang *uşŭl al-fiqh* yang tercatat dalam senarai buku-buku tentang syariah yang dipelajari pada waktu itu. Boleh dikatakan semua buku yang dipelajari terdiri daripada buku-buku *fiqh al-furū'* atau lebih dikenali dengan istilah buku-buku fiqh. Fakta ini dilihat kerana alam Islami ketika itu masih kuat dicengkam oleh zaman taqlid.³⁴⁰ Tidak keterlaluan dikatakan tidak ada satu pun karya ilmu *uşŭl al-fiqh* yang secara originalnya dihasilkan oleh sarjana Melayu. Kebanyakannya lebih merupakan karya fiqh di dalam pelbagai bidang keilmuan yang rata-ratanya lebih berasaskan kepada peniruan dan cedukan terus daripada karya-karya Timur Tengah yang kuat terpengaruh dengan elemen taqlid.³⁴¹

Citra Islam yang datang dalam bentuk bermazhab menyebabkan ilmu *uşŭl al-fiqh* tidak diteliti dan difahami kerana kekangan oleh pendekatan dakwah pada ketika itu yang bersifat mengajak kepada bertaqlid.³⁴² Ini juga boleh dilihat dalam kitab-kitab *uşŭl al-fiqh* yang ditulis oleh ulama tradisional jelas menekankan bertaqlid kepada mazhab

³⁴⁰ lihat Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 137.

³⁴¹ M.B. Hooker, *The Translation Of Islam Into South-East Asia*, dalam "*Readings On Islam In Southeast Asia*", Singapore, 1985), 11.

³⁴² Farah Iliyani Zakaria, "Kesarjanaan Ilmu *Uşŭl al-Fiqh* di Alam Melayu" (Kajian Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002), 28.

yang empat khususnya mazhab Shafi'i.³⁴³ Amalan bertaqlid kepada mazhab-mazhab sebenarnya telah wujud sejak awal kurun ke-4 yang merupakan permulaan zaman kemunduran perkembangan hukum Islam.³⁴⁴ Sikap dan budaya bertaqlid ini dikatakan hidup subur di dalam masyarakat Melayu akibat sistem pendidikan tradisional yang mengamalkan kaedah pembelajaran fiqh yang tertutup, rigid dan sehalu.³⁴⁵ Fakta ini bagaimanapun tidak harus dinilai secara negatif tetapi perlu dilihat dari perspektif yang lebih luas. Ini bersesuaian dengan realiti alam Melayu yang masih baru menerima Islam³⁴⁶ kerana Islamlah yang merefomasikan falsafah dan pemikiran orang Melayu sehingga apa sahaja yang difikirkan oleh orang Melayu bertitik tolak daripada pemikiran yang berlandaskan kepada kerangka *usūl al-fiqh*.³⁴⁷

Dalam soal ini kita patut mengambil pendekatan pertengahan iaitu mengakui keunggulan tamadun Melayu silam walaupun wujud beberapa aspek negatif di dalam proses perkembangannya. Dalam konteks perundangan Islam aplikasi ilmu *uṣūl al-fiqh* walaupun memang diakui bahawa penggunaannya masih terlalu ringkas, kabur dan tidak begitu ditekankan sangat oleh ulama Melayu yang awal namun begitu kita patut

³⁴³ W. Muhammad Ali W. Abd Rahman, *Zuhrat al-Mūrid fi 'Aqāid al-Taūhīd* (Kelantan: al-Ahmadiyah, t.t), 8-9; Abdul Majid Macken, "Contemporary Islamic Legal Organization in Malaya," *New Heaven: Southeast Asian Studies*, no. 13, (1969), 35-37.

³⁴⁴ lihat Mahyuddin Abu Bakar, "Amalan Taklid kepada Mazhab Shafi'i di Kedah: Satu Tinjauan Ringkas, (Kertas kerja, Seminar Antarabangsa Nilai dalam Komuniti Pasca Modenisme (SIVIC) di Langkawi 4-6 September 2004); lihat Yusuf b. Shihabuddin, *Irsyād al-'Ummah Ilā al-Madhāhib al-Arba'ah* (Pulau Pinang: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Selangor, 1957).

³⁴⁵ Rahimin Affandi Abd Rahim, "*Budaya Taqlid*," 55-6.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Awang Sariyan, *Asas Falsafah dan Pemikiran Melayu Berteraskan Islam* (Kuala Lumpur: Penerbitan Ilham Baru, 2010), kata pengantar.

menghargai sumbangan ulama silam ini bersesuaian dengan konteks zamannya.³⁴⁸ Sesuatu perkembangan silam perlu dinilai dari konteks zamannya³⁴⁹ dan situasi silam amat berbeza dengan zaman sekarang.³⁵⁰

Penulis berpendapat walaupun ulasan dan perbincangan tokoh tentang *uṣūl al-fiqh* terlalu ringkas sesuai dengan konteks zamannya tetapi asas-asas perbincangannya masih wujud dan dapat dilihat di dalam akhbar-akhbar dan buku-buku seperti di dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah* yang mengambil kira asas dan prinsip *uṣūl al-fiqh*. Beberapa isu yang dibincangkan ketika itu juga dilihat menyentuh tentang struktur pemahaman hukum Islam seperti persoalan ijthad dan taqlid yang diketengahkan oleh Kaum Tua dan Kaum Muda. Kaum Tua beranggapan pintu ijthad telah tertutup dan sebarang usaha untuk membukanya adalah suatu tindakan yang salah dan tidak bermoral. Dalam apa perkara sekalipun mereka cuba mempertahankan budaya taqlid dalam soal-soal keilmuan Islam berasaskan kepada sifat fanatik mazhab yang telah mereka terima daripada zaman awal lagi. Sekiranya ada golongan yang cuba mencabar budaya taqlid ini mereka akan dianggap menafikan agama dan tanpa ragu-ragu lagi akan dituduh sebagai kafir.³⁵¹ Bagi Kaum Muda, mereka beranggapan pintu ijthad masih terbuka dan sepatutnya ia perlu dibuka tanpa ada sekatan dan kekangan. Bagi mereka proses melakukan ijthad adalah penting kerana ia boleh diklasifikasikan sebagai roh dan semangat utama kepada syariah

³⁴⁸ Rahimin Affandi Abd. Rahim, Pengamalan Ilmu Uṣūl al-Fiqh di dalam Sastera Undang-Undang Melayu: Satu Analisa, dalam *Kesusasteraan dan Undang-Undang* ed. Muhammad Mokhtar Hassan (Kuala Lumpur: Penerbitan Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2003), 158 -179.

³⁴⁹ Shafie Abu Bakar, Keilmuan Islam dan Tradisi Pengajian Pondok dalam *Budi Kencana* (Kuala Lumpur: Penerbitan Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 1994), 93-94.

³⁵⁰ Rahimin Affandi Abd Rahim, "Budaya Taqlid," 29-30.

³⁵¹ Rahimin Affandi Abdul Rahim, Fiqh Malaysia: Suatu Tinjauan Sejarah, dalam *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini* ed. Paizah Ismail et al., (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, University Malaya, 2000), 28.

Islam. Justeru itu, dengan adanya usaha ijtihad umat Islam dapat mencari jalan penyelesaian kepada sesuatu permasalahan yang terbaik terhadap persoalan semasa yang timbul dalam kalangan masyarakat.³⁵² Ini adalah di antara isu-isu yang mengambil kira asas atau prinsip ilmu *uṣūl al-fiqh* terhadap soal pendekatan hukum Islam.

4.3.2 PENDEKATAN UṢŪL SYEIKH TAHIR

Syeikh Tahir seorang ulama yang banyak membicarakan tentang *uṣūl al-fiqh* cuma tiada buku khusus mengenai *uṣūl al-fiqh* ditulis. Pemikiran *uṣūl* beliau banyak dilontarkan di dalam tulisan-tulisan *fiqh*. Fakta ini dilihat, pemikiran dan pengetahuan *uṣūl al-fiqh* memang telah diketahui oleh ulama dan sarjana Melayu ketika itu walaupun tidak dibukukan. Buktinya penulisan karya-karya *fiqh* melayu mustahil dapat dilakukan tanpa pengetahuan ilmu *uṣūl al-fiqh*. Beliau merupakan ulama yang terawal membicarakan dan menulis karya *khilāfiyyah*³⁵³ di Nusantara.³⁵⁴ Terdapat lontaran idea serta gaya penulisan *uṣūl al-fiqh* yang perlu dianalisis kerana ianya warisan ilmu yang kaya dengan asas pemikiran dan paradigma ilmu. Pada hakikatnya penulisan Syeikh Tahir dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah* mempunyai kaitan dengan metode yang dikenali sebagai ilmu

³⁵² lihat Abū Bakar al-Ash'ari, *Kemerdekaan Berfikir dalam Islam atau Pembasmī Taqlid* (Pulau Pinang: Persama Press, 1954), 54; lihat Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), 47-49; lihat Nik Abdul Aziz bin Nik Hassan, *Islam dan Masyarakat Kota Bharu Sekitar Tahun 1900-1940*, dalam *Islam di Kelantan* ed. Nik Abdul Aziz bin Nik Hassan (Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1983), 15.

³⁵³ Karya *khilāfiyyah* ialah suatu penulisan *fiqh* yang mengandungi perbezaan pendapat dan pandangan tentang sumber-sumber hukum dalam masalah-masalah tertentu. Perbezaan itu boleh terjadi disebabkan perbezaan memberi keutamaan kepada sumber-sumber hukum yang diakui atau perbezaan di dalam mentafsir sumber hukum yang sama atau perbezaan memberi keutamaan dalam menggunakan dalil daripada sumber hukum yang sama, lihat Abdul Kadir Muhammad, "Sejarah Penulisan," 82.

³⁵⁴ Mohamad Amin Abu Bakar, "Sumbangan Syeikh Tahir," 272.

uṣūl al-fiqh. Beliau telah menetapkan beberapa *uṣūl* sebagai sandaran dalam penulisan bagi mengeluarkan hukum.

Menurut pemerhatian penulis, kitab *Ta'yīd Tadhkirah* dan artikel-artikel yang ditulis oleh Syeikh Tahir yang tersimpan di Arkib Negara Malaysia cenderung kepada ilmu *uṣūl al-fiqh* contoh seperti aplikasi kaedah *uṣūl* ما لا يتم الواجب الا به فهو الواجب yang dibahaskan oleh Syeikh Tahir berkaitan dengan ibadah solat. Beliau mendatangkan kaedah *qias* jika solat merupakan ibadah fardu maka sudah pastilah di dalamnya terdapat beberapa syarat yang perlu dipenuhi agar ibadah tersebut sah di sisi Allah.³⁵⁵ Di dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah* terdapat perbahasan kaedah *apabila terdapat dalil yang lebih kuat maka dalil itu akan diikuti dan dimalkannya*. Hal keadaan ini dilihat seiring dengan pendapat yang dilontarkan oleh Imam al-Shafi'i yang menegaskan suatu ilmu hukum itu diambil dari dalil yang lebih kuat. Perkara ini sabit mengikut pandangan majoriti ulama *uṣūl* yang mewajibkan beramal dengan dalil yang lebih kuat. Apabila dalil yang lebih kuat ditinggalkan dengan beramal dengan dalil yang lemah ianya bertentangan dengan kerationalan akal.³⁵⁶ Penulis juga pernah melihat artikel beliau berkenaan *Ta'līl al-Ahkām* di Arkib Negara Malaysia tetapi artikel itu tidak dapat dirujuk kembali kerana rosak dan usaha telah dijalankan untuk membaiki kembali artikel tersebut. Berdasarkan pemerhatian penulis Syeikh Tahir banyak membawa unsur-unsur ilmu *uṣūl al-fiqh* di dalam penulisan walaupun ringkas dan tidak mengikut skema ilmu *uṣūl al-fiqh* tetapi pengaruhnya boleh dikesan melalui penulisan seperti kandungan perbahasan, istilah,

³⁵⁵ lihat Syeikh Tahir Jalaluddin, *Natijat al-'Umur* (Pulau Pinang: Penang Premier Press, 1936), 1.

³⁵⁶ Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan, *Jurnal Syariah*, j. 20, bil 3, (2012), 299.

gaya bahasa, kaedah, struktur ayat menggambarkan secara umumnya mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap ilmu *uṣūl* dan fiqh. Begitu juga unsur-unsur penulisan klasik yang telah penulis bincangkan dalam bab ketiga semuanya boleh diklasifikasikan sebagai satu model paradigma keilmuan yang tinggi kerana ilmu *uṣūl al-fiqh* tidak dibicarakan secara komprehensif ketika itu.

4.3.3 NAS SYARAK SEBAGAI METODE PENGAMBILAN HUKUM

Melalui analisis kitab *Ta'yīd Tadhkirah*, penulis mendapati Syeikh Tahir sangat teliti dan cermat dalam memperkatakan sesuatu hukum. Setiap sandaran hukum perlu kepada nas dari al-Qur'ān atau al-Sunnah.³⁵⁷ Terdapat banyak tulisan yang menyatakan bahawa sumber pemikiran Syeikh Tahir dan sahabat beliau dalam gerakan Kaum Muda adalah berlandaskan kepada al-Qur'ān dan *al-Imam* dikatakan majalah yang mengandungi seruan kepada pembaharuan fikiran. Menurut Syeikh Tahir sumber nas iaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah mestilah diutamakan dalam menerbitkan sesuatu hukum. Beliau mengutamakan penghujahan nas di dalam mana-mana situasi menurut beliau :

*Sesungguhnya hendaklah kita berpegang kepada sumber yang asal (al-Qur'ān dan al-Sunnah) melalui agama yang di Syari'atkan oleh Allah melalui lisan RasulNya, tidak ada sesuatu itu melainkan padanya ada hukum Allah yang terdiri dari ṣaḥiḥ atau fāsiḍ atau ḥaram atau ḥalal atau sunnah atau bid'ah, kesemuanya ini tidak dapat dibezakan melainkan dengan nas yang menerangkan hukum Allah.*³⁵⁸

³⁵⁷ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 2.

³⁵⁸ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 40.

Dalam kenyataan tersebut, Syeikh Tahir menyatakan sumber hukum yang utama adalah berpandukan kepada sumber yang asal iaitu dari al-Qur’ān dan melalui lisan RasulNya iaitu al-Sunnah. Dalam menentukan sesuatu hukum Syeikh Tahir berpendapat bahawa nas mesti didahulukan dalam sesuatu persoalan fiqh menurut Syeikh Tahir :

‘Telah tetap di dalam kaedah uṣūl al-fiqh sesungguhnya qiās dan ijtihad kedua-duanya tidak sah (tidak boleh dijadikan sumber bagi sesuatu hukum) selagi mana terdapat nas di dalam sesuatu permasalahan, dengan meninggalkan nas dan beramal dengan qiās’³⁵⁹

Menurut Syeikh Tahir :

..jika diambil salah satu darinya (qiās atau ijtihad) dan meninggalkan nas sesungguhnya tidak syak lagi telah berhukum dengan tidak mengikut nas, maka keadaan itu adalah terbalik.³⁶⁰

Menurut Syeikh Tahir :

Sesuatu perkara yang tiada nas padanya, pada dasarnya ianya tidak di syariatkan, apabila ianya tidak terdapat kata-kata (pendapat) ulama-ulama.³⁶¹

Huraian teks diatas boleh disimpulkan bahawa sumber pemikiran hukum Syeikh Tahir yang utama adalah al-Qur’ān dan al-Sunnah. Justifikasi keutuhan pemikiran beliau dengan melihat kepada turutan dalil yang mesti dipatuhi melalui nas. Apabila sabit nas, batal *qiās* kerana kata-kata seseorang tidak boleh dijadikan hujah apabila bertentangan dengan firman Allah dan RasulNya. Ini kerana nas merupakan asas manakala *qiās*

³⁵⁹ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 15. أن القياس والاجتهاد لا يصحان في مقابلة النص.

³⁶⁰ *Ibid.*,

³⁶¹ *Ibid.*, 26. ان ما لم يرد فيه النص , فالاصل فيه أنه غير مشروع.

merupakan cabang. Kewujudan asas membatalkan cabang dan kewujudan cabang tidak boleh membatalkan perkara asas.³⁶² Hukum tidak akan ditanggapi selagi mana terdapat nas yang menyokong sesuatu permasalahan fiqh. Apabila tiada sumber utama maka *qiās* dan *ijtihad* akan menjadi sandaran kedua bagi menerbitkan hukum. Kenyataan ini memberi gambaran bahawa beliau menyokong konsep berijtihad dengan menggunakan akal selagi mana tidak terdapat nas dalam sesuatu persoalan. Teks ini juga menggambarkan pemikiran *uṣūl* beliau mengikut hairaki hukum Islam sebagaimana yang digariskan oleh imam Shafi'i dengan meletakkan al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagai sumber utama. Seterusnya penggunaan *qiās* dan *ijtihad* sumber yang seterusnya sebagai panduan hukum Islam.

4.3.4 PENDEKATAN HUKUM ISLAM

Syeikh Tahir mempunyai pendirian dalam mempertahankan Islam daripada terpengaruh dengan pandangan agama yang bertentangan dengan ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah serta pandangan agama yang menyeleweng daripada amalan ahli sunah waljamaah.³⁶³ Pemikiran ini berdasarkan firman Allah Ta'ala yang merujuk kepada kewajipan berhukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah SWT dan mengharamkan apa yang diharamkan serta menghalalkan apa yang dihalalkan.³⁶⁴ Dalam merujuk kepada kitab al-Qur'ān sebagai panduan menilai sesuatu hukum Syeikh Tahir menjadikan al-

³⁶² Basri Ibrahim et al., *Kaedah-kaedah Penting Uṣūl Fiqh Berdasarkan Manhaj Ahli Hadis* (Selangor: al-Hidayah Publications, 2011), 51; lihat Zakaria Bin Ghulam Qadir al-Bakistani, "Taudīh Uṣūl al-Fiqh," 88.

³⁶³ *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 1113.

³⁶⁴ al-Quran, Surah al-Ahzab 33: 36

Qur'ān sumber utama dalam menyokong hujjah-hujjah yang menyentuh persoalan kehidupan dan kemasyarakatan. Dalam beberapa perbahasan dan penulisan karya-karya, risalah dan artikel penulisan apabila berhadapan dengan persoalan-persoalan fiqh dan cabaran isu-isu sosial beliau konsisten berpegang dan berhujjah dengan ayat-ayat suci al-Quran.³⁶⁵ Ini dapat dilihat catatan beliau di dalam 'Surat yang Terbuka kepada Segala Ulama' :

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

(Surah al-Isra' 16 : 125)

Terjemahan : Serulah manusia ke jalan Agama TuhanMu dengan bijaksana dan berilah nasihat dengan baik dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik

Syeikh Tahir juga berhujjah melalui ayat al-Qur'ān jika terdapat isu-isu di dalam masyarakat melalui al-Qur'ān dengan mendatangkan ayat:³⁶⁶

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

(Surah al-Nissa' 4 : 59)

³⁶⁵ Abdul Kadir Muhammad, "Sejarah Penulisan," 88.

³⁶⁶ al-Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin al-Falaki al-Azhari, "Risalah Penebas," 5.

Terjemahan : Jika kamu berselisih pandangan dalam suatu perkara maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika benar kamu beriman dengan Allah dan Hari Akhirat demikian itu adalah sebaik-baik penyelesaian.'

Selain menggunakan dalil daripada nas al-Qur'ān dan hadis dalam beberapa keadaan beliau turut menzahirkan kesarjanaannya dengan menyatakan beberapa kaedah *uṣūl* yang dijadikan sebagai hujah bagi hukum. Dengan kata lain, *manhaj* yang menjadi panduan kepada pemikiran hukum Syeikh Tahir dalam kitab ini boleh diterjemahkan dengan melihat kepada beberapa unsur yang dinyatakan :

4.3.5 ELEMEN *QAWĀ'ID AL-FIQHIYYAH*

Antara unsur perbahasan ilmu *uṣūl* yang dilontarkan dalam penulisan Syeikh Tahir terdapat asas elemen *Qawā'id al-Fiqhiyyah*.³⁶⁷ Dalam catatan pengantar Syeikh Tahir menyatakan antara objektif utama penulisan adalah untuk kemaslahatan masyarakat. Kepentingan ini dilihat bagi mengekang kesulitan besar (*ḥaraj 'azīm*) yang akan berlaku³⁶⁸ kerana kesulitan yang dinafikan oleh *nusūṣ al-shari'ah* dan *fiqhiyyah* antaranya sesuatu yang membawa kepada kesulitan dan keresahan kepada masyarakat umum.³⁶⁹ Menurut Syeikh Tahir :

³⁶⁷ Perbahasan kaedah boleh dilihat Jalāl-Dīn Abd al-Rahman b. Abī Bakr al-Suyūṭī (*al-Asybah wa al-Nazā'ir fi Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shafi'iyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

³⁶⁸ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yid Tadhkirah*," 1.

³⁶⁹ Mohamad Khairul Anwar Osman et al., *Konsep Raf'u al-Ḥaraj Wa al-Mashaqqah dan Permasalahan al-Tasāhul*, Prosiding Seminar Kebangsaan Usul Fiqh Sufi 2004 (Kuala Lumpur: Fakulti Syariah dan Undang-Undang, KUIM, 2004), 80.

Masalah ini (kekeliruan dan keresahan dalam isu solat sunat qabliyyah) akan menjadikan masyarakat di dalam ḥaraj ‘azim (kesulitan besar)³⁷⁰

Syeikh Tahir bimbang jika persoalan ini tidak diberi penjelasan yang sewajarnya ianya boleh membawa kepada kecelaruan dan konflik dalam masyarakat. Terdapat banyak nas-nas al-Qur’ān yang menjelaskan Allah berkehendakkan hambaNya berada dalam kemudahan dan tidak sesekali menghendaki hambaNya berada di dalam kesulitan.³⁷¹ Bahkan dalam kaedah fiqh telah dinyatakan bahawa syariat Islam itu menyeru kepada perkara yang mudah dan tidak menyulitkan serta memberatkan umatnya.³⁷² Justeru, kaedah fiqh tersebut dijadikan rujukan oleh umat Islam bagi menyelesaikan permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.³⁷³ Ini dapat difahami dengan merujuk kepada petikan kata-kata Syeikh Tahir dengan menyatakan sesuatu perkara yang membawa kepada kesulitan atau kesusahan itu dinafikan oleh syariat Islam menurut Syeikh Tahir :

Perkara-perkara yang membawa kepada kesusahan atau kesulitan (ḥaraj al-‘azim) itu dinafikan oleh syariat Islam.³⁷⁴

Menurut Syeikh Tahir :

Sesuatu perkara yang membawa kepada kesusahan (kesulitan) dinafikan oleh Syariat Islam secara keseluruhannya³⁷⁵

³⁷⁰ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 1.

³⁷¹ al-Quran, Surah al-Baqarah 2:185

³⁷² ‘Abd al-‘Aziz Mohd ‘Azam, *al-Qawā’id al-Fiqhiyyah* (Ain al-Shams: Maktabah al-Risālah al-Daūliyyah, 1999), 22.

³⁷³ Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Sobri Ellias, Aspek-Aspek Pemikiran Kritis dalam al-Qawā’id al-Fiqhiyyah, *Jurnal Syariah*, j. 18, bil. 3, (2010), 528.

³⁷⁴ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 27.

³⁷⁵ *Ibid.*, 16.

Dalam dua kenyataan di atas Syeikh Tahir melihat bahawa Islam mengakui keterbatasan yang dihadapi oleh setiap Muslim untuk mengamalkan agamanya dan manusia sememangnya tidak sempurna dan berupaya untuk melaksanakan tanggungjawabnya. Oleh itu, seorang Muslim hanya wajib untuk berusaha sebaik mungkin dan tidak melampaui batas serta berlawanan dengan prinsip syariat Islam yang mengekang segala perkara-perkara yang membawa kepada kesulitan dan kesusahan kepada umatnya.

4.3.6 ASAS KAEDAH UŞŪLIYYAH

Terdapat pelbagai kaedah *uṣūl* jika diteliti dengan mendalam akan dapat difahami bahawa sifat Islam adalah mudah dan anjal dalam menghadapi pelbagai situasi dan realiti.³⁷⁶ Kaedah *uṣūl* adalah suatu ilmu yang penting dalam memahami hukum syarak yang boleh dijadikan rujukan ketika berhadapan dengan persoalan dan permasalahan semasa yang memerlukan kepada suatu rumusan hukum tertentu.³⁷⁷ Melalui pemerhatian penulis, penulisan kitab *Ta'yīd Tadhkirah* merujuk kepada kaedah *uṣūl al-fiqh* dalam memperkukuhkan hujah menyokong sesuatu pendapat. Beliau menyerlahkan sesuatu dalil atau hujah itu dengan menyatakan ianya telah ditetapkan di dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* atau sesuatu kaedah itu dikutip dari kaedah *uṣūl al-fiqh*. Beliau banyak menukikan beberapa kaedah yang hampir sama dikutip dari kaedah *uṣūl al-fiqh* walaupun

³⁷⁶ Contoh kaedah-kaedah berkenaan boleh dilihat dalam Mukhtar Yahya & Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (PT Al-Ma'arif: Bandung, 1993).

³⁷⁷ lihat Imām Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyūthī, *Kaedah-kaedah Hukum Islam Mazhab Shafi'i* terjemahan Mardhiya Mukhtar (Selangor: Crescent News (KL) Sdn. Bhd, 2004).

perbahasanya ringkas tetapi cukup relevan mengikut konteks zamannya menurut Syeikh Tahir :

'Telah tetap di dalam kaedah uṣūl al-fiqh sesungguhnya qiās dan ijtihad kedua-duanya tidak sah (tidak boleh dijadikan sumber bagi sesuatu hukum) selagi mana terdapat nas di dalam sesuatu permasalahan hukum'³⁷⁸

Menurut Syeikh Tahir,

Sesuatu itu kekal dalam hukum asalnya selagi tidak ada dalil'³⁷⁹

Menurut Syeikh Tahir :

Sesuatu yang tiada nas padanya, maka pada asalnya ianya tidak di syariatkan.³⁸⁰

Huraian diatas dapat diteliti bahawa Syeikh Tahir telah menetapkan beberapa gambaran kaedah *uṣūl* secara umum. Walaupun kaedah yang dinyatakan oleh Syeikh Tahir adalah kaedah yang diperselisihkan dalam kalangan ulama serta pecahan dari kaedah yang masyhur iaitu *al-Aṣl fī al-'Ashya' al-Ibāḥah*. Beliau menyatakan apabila tidak terdapatnya sebarang dalil khusus bagi menyokong hujah sunat solat *qabliyyah* Jumaat seperti solat-solat sunat yang lain maka hukumnya kembali kepada hukum yang asal iaitu hukum bagi solat sunat tersebut tidak disyariatkan. Ini adalah sebenarnya matlamat dan kehendak yang telah ditetapkan dan dipersetujui oleh syarak.

³⁷⁸ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirat*," 15.

³⁷⁹ *Ibid.*, 26.

³⁸⁰ *Ibid.*, 26.

4.3.7 PENDEKATAN DALAM MEMAHAMI *QAWL AL-ŞAĤĀBĪ*

Qawl al-Şaĥābī adalah salah satu daripada dalil-dalil yang tidak disepakati dan merupakan salah satu sumber perundangan dalam Islam.³⁸¹ Apa yang dimaksudkan dengan *qawl al-Şaĥābī* adalah pendapat sahabat Rasulullah SAW tentang masalah ijthid sama ada yang diucapkan atau dilakukan oleh mereka.³⁸² Sebelum kewafatan Rasulullah SAW para Sahabat tidak terlalu memerlukan kepada ijthid secara bersendirian. Dalam tempoh tersebut Rasulullah SAW merupakan sumber rujukan yang utama selain daripada merujuk kepada kitab al-Qur'ān. Dalam memahami perbahasan ini, Syeikh Tahir telah membina ruang perbahasan *qawl al-Şaĥābī* bersandarkan kepada ilmu *uşūl al-fiqh*. Beliau berpendapat jika sesuatu perbuatan sahabat tidak disertakan dengan dalil khusus terhadap sesuatu ibadah maka amalan tersebut merupakan ijthid dan pendapat dari mereka semata-mata dan tidak dijadikan hujah syarak. Ulama *uşūl* bersepakat menyatakan pendapat sahabat yang dikemukakan berasaskan hasil ijthid tidak dapat dijadikan hujah dalam menetapkan hukum syarak baik pendapat itu berupa fatwa ataupun ketetapan hukum,³⁸³ menurut Syeikh Tahir :

Bahawa telah tetap dalam ilmu uşūl al-fiqh bahawa jika perbuatan sahabat tanpa disertakan dengan dalil khusus daripada syarak maka ia adalah merupakan ijthid dan pendapat sahabat itu semata-mata. Namun begitu jika kita dapati perbuatan sahabat melakukan sesuatu ibadah seperti solat sebelum Jumaat umpamanya dan perlakuan itu tiada dalil yang khusus yang menyokongnya maka menurut Imam

³⁸¹ Zahari Mahad Musa, "Qawl al-Şaĥābī sebagai Sumber Hukum:Tumpuan kepada kes-kes Farā'id Tertentu," *Jurnal Syari'ah*, jil. 20, bil. 2 (2012), 220.

³⁸² Abdul Halim el-Muhammady, *Sumber Undang-Undang Islam dan Pandangan Orientalis* (Selangor: Budaya Ilmu Sdn.Bhd, 1994), 37-8.

³⁸³ Nazar Bakry, *Fiqh dan Uşūl Fiqh* (Jakarta: PTRajaGrafindo Persada, 2003), 4:242.

'Asqalānī. Perbuatan sahabat tersebut merupakan sunat mutlaq semata-mata dan bukannya sunat rawātib sebelum Jumaat. Amalan sunat mutlaq yang dilakukan oleh sahabat merupakan sebesar-besar amalan yang menghampiri ke hadirat Allah selagi tidak terdapat nas yang menegah daripada mengerjakannya seperti melakukan solat pada waktu dimakruhkan.³⁸⁴

Syeikh Tahir dalam berhujah menyatakan amalan sahabat tidak dijadikan hujah berdasarkan ijtihad mereka. Beliau mengutip pendapat Imam 'Asqalānī dan berpendapat perbuatan sahabat di dalam ibadah selepas azan Jumaat semata-mata merupakan sunat *mutlaq* dan bukannya sunat *rawātib qabliyyah* Jumaat. Amalan sunat *mutlaq* yang dilakukan oleh sahabat merupakan sebesar-besar amalan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah Ta'ala selagi mana tiada nas yang melarang daripada melakukannya.

4.3.8 PERKARA YANG DIDIAMKAN OLEH SYARAK

Antara elemen *Qawā'id Fiqiyyah* yang dapat dikesan dalam penulisan Syeikh Tahir adalah kaedah *maskūt 'anhu* atau perkara yang didiamkan oleh syarak. Perkara yang didiamkan syarak adalah antara kaedah yang dibahaskan di dalam ilmu *uṣūl*. Kaedah ini adalah kaedah yang diperselisihkan dalam kalangan ulama dan ianya adalah *furū'* dari kaedah yang masyhur iaitu *al-Asl fi al-'Ashya' al-Ibāhah*.³⁸⁵ Menurut ulama *uṣūl* sesuatu yang berhubung kait dengan hukum yang disandarkan kepada syarak dengan kata lain sesuatu yang didiamkan oleh syarak itu adalah untuk mendapatkan hukum pada sesuatu

³⁸⁴ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 33.

³⁸⁵ 'Abd al-'Aziz Mohd 'Azam, "*al-Qawaid*," 22.

masalah atau setiap hukum syarak yang tidak dinyatakan secara jelas.³⁸⁶ Menurut Syeikh Tahir dalam menyatakan kaedah *maskūt ‘anhu* :

Apabila tiada ditentukan oleh syarak bagi sesuatu perkara hukum yang khas dengan dia pada hal ada sebabnya dan ada ‘illah hukumnya pada masa wahyu dan kemudiannya nescaya adalah yang demikian menunjukkan bahawasanya maksud syarak ialah mendiamkannya dengan sengaja dan bahawasanya yang demikian itu perkara yang dimaafkan tiada dituntut, maka tiada harus ditambah atas yang demikian atau dikurangkan daripadanya.³⁸⁷

Di dalam membahaskan persoalan hukum solat sunat *qabliyyah* Jumaat Syeikh Tahir berhujah dengan mendatangkan satu kaedah apabila syarak mendiamkan sesuatu nas bagi hukum yang khusus boleh difahami tujuannya dan terdapat sebab dan ‘illah hukum pada zaman Nabi dan selepasnya adalah dalil menunjukkan perkara yang didiamkan oleh syarak itu adalah secara sengaja, dan perkara (dalam keadaan sengaja) itu dimaafkan oleh syarak. Maka hendaklah diterima amalan tersebut tanpa perlu ditambah dan dikurangkan perbahasannya. Melalui pengamatan Syeikh Tahir beliau berhujah dan berpendapat apabila solat sunat *qabliyyah* Jumaat tidak dinyatakan secara khusus berbanding solat sunat lain yang mana dalilnya dijelaskan secara khusus justifikasi bahawa amalan tersebut dimaafkan (*ma’fū ‘anhu*) oleh syarak. Maka ibadah tersebut (solat sunat *qabliyyah* Jumaat) tidak dituntut untuk dilaksanakan dan beliau berpendapat ketiadaan nas khusus sebagai satu ibadah sunat menjadikan perkara tersebut tidak disunatkan. Bagi pendapat penulis, walaupun kesemua perbahasan kaedah-kaedah *uṣūl*

³⁸⁶ Mūsa Muṣṭafā Mūsa Qādah, “al-Maskūt ‘Anhu ‘Inda al-Uṣūliyyin,” (Tesis kedoktoran, Jabatan Fiqh dan Uṣūl, Universiti Jordan, 2005), 23-24.

³⁸⁷ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, *Ini Huraian*,” 25-2; Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yid Tadhkirah*,” 17.

yang dinyatakan kelihatan agak ringkas tetapi cukup menggambarkan corak dan pola pemikiran Syeikh Tahir dalam hukum Islam. Selain konsisten menjadikan al-Qur’ān dan al-Sunnah sebagai sumber utama menetapkan hukum beliau seterusnya meyardarkan pemikiran hukumnya kepada kaedah-kaedah *uṣūl* untuk menerbitkan sesuatu hukum.

4.4 AL-SUNNAH SEBAGAI SUMBER PEMIKIRAN HUKUM

Al-Sunnah dilihat dari sudut bahasa ialah jalan atau cara hidup (*sīrah*) yang biasa. Dari segi istilah al-Sunnah ialah apa yang terbit daripada Nabi SAW selain dari al-Qur’ān atau sesuatu yang terbit dari Rasulullah SAW sama ada dalam bentuk percakapan, perbuatan atau ikrar (perakuan).³⁸⁸ Justeru itu, kefahaman terhadap konsep al-Sunnah dan peranannya perlu difahami dengan tepat dan betul.³⁸⁹ Para sarjana Islam telah mendefinisikan al-Sunnah dengan pelbagai pengertian berasaskan kepada perbezaan pelbagai bidang sama ada *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* dan hadis.

Al-Sunnah merupakan sumber rujukan utama selepas al-Qur’ān.³⁹⁰ Menurut ulama *uṣūl* pengertian al-Sunnah bermaksud memandang keperibadian Rasul sebagai *al-Mushri’* yang meletakkan dasar-dasar ijtihad bagi mujtahid selepasnya dan menjelaskan kepada umat Islam satu sistem undang-undang kehidupan. Mereka menilai segala kata-

³⁸⁸ Amin al-Jarumi, *Uṣūl al-Fiqh Prinsip-Prinsip Perundangan Islam* (Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti, Universiti Teknologi Malaysia, 2010), 43-4.

³⁸⁹ Aminudin Basir et al., “Konsep al-Sunnah menurut Ahli Hadith,” *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara*, no 7, (2006), 1.

³⁹⁰ al-Imām Muhammad bin Idrīs al-Shāfi’i, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Nafais, 1999), 74-77.

kata Nabi, perbuatan serta perakuannya yang berkaitan dengan penetapan hukum.³⁹¹ Dalam erti kata lain al-Sunnah adalah perkara-perkara yang lahir daripada Nabi SAW yang bukan al-Qur'ān sama ada perkataan, perbuatan atau pengakuan baginda yang dijadikan dalil-dalil syarak.³⁹² Manakala ulama fiqh melihat kepribadian Rasul serta perbuatannya yang tidak tersasar dari batasan hukum syarak, mereka memandangnya sebagai wajib, haram, makruh dan mandub.³⁹³ Dalam memahami konsep al-Sunnah Syeikh Tahir memiliki pemahaman dalam memahami maksud dan pengertiannya dan memberikan gambaran pengertian bagi al-Sunnah dengan menyatakan :

al-Sunnah itu adalah sesuatu yang sabit³⁹⁴ (secara pasti) dengan kata Rasulullah atau perbuatannya atau taqrīrnya (perakuannya), jika tidak sabit (pasti) sesuatu perbuatan itu dari kata-kata Nabi atau perbuatannya tidak dinamakan Sunnah, beginilah hukum ditetapkan³⁹⁵

Dalam berhadapan persoalan fiqh, Syeikh Tahir menjadikan al-Sunnah sebagai satu sumber pemikiran hukum³⁹⁶ dan menjadi rujukan menanggapi persoalan hukum. Dalam perbincangan hukum solat sunat *qabliyyah* Jumaat beliau dengan jelas mengisyaratkan perlunya berpegang kepada kehujahan al-Sunnah dengan menyatakan tidak terdapat perkataan Nabi SAW yang mengabsahkan sunat solat *qabliyyah*

³⁹¹ 'Abidin Ja'far, "Kedudukan Al-Sunnah sebagai Sumber Hukum Kedua setelah al-Qur'ān," *Ittihad Jurnal Kopertis Wilayah Xi Kalimantan*, vol. 3, no. 3, (2005), 84.

³⁹² Muhammad al-Sharbīnī al-Khātīb, *al-Iqna' fi Hil al-faz Abī Shuja'* (Singapura: Sulayman Mar'i, t.t), 19.

³⁹³ al-Siba'i, *al-Sunnah Wa Makānatuhu fi al-Tasyri' al-Islami* (Kaherah, t.t.p, 1949), 53-55.

³⁹⁴ Maksud thābit ialah tetap atau pasti, hendaklah makna-makna yang terkandung di dalamnya telah dipastikan dengan jelas atau hampir kepada pasti, lihat Qutb Muṣṭafā Sānū, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh 'Arabi-Ingilizi* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2000), 153

³⁹⁵ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 34. ما ثبت بقول نبي (ص) بفعله أو تقريره.

³⁹⁶ lihat Abdul Kadir Muhammad, "Sejarah Penulisan," 88.

Jumaat.³⁹⁷ Beliau juga mendatang konsep al-Sunnah mengikut perbincangan ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah sebagai pentafsir atau penjelas kepada hukum-hukum yang kurang jelas yang terdapat di dalam al-Qur’ān menurut Syeikh Tahir :

*Al-Sunnah itu sebagai penghukum (Ḥākimah) dan bukannya yang dihukumkan padanya (maḥkūmah)*³⁹⁸

Teks ini jelas menyatakan yang dimaksudkan dengan al-Sunnah sebagai penghukum ianya berperanan sebagai penjelas atau pentafsir terhadap maksud-maksud yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur’ān. Ianya juga berperanan sebagai sumber yang memperincikan penjelasan-penjelasan yang terkandung di dalam al-Qur’ān serta bertindak sebagai pengukuh terhadap kebenaran ajarannya.³⁹⁹ Dengan kata lain kedudukan al-Sunnah adalah selepas al-Qur’ān dalam sumber pengambilan hukum.⁴⁰⁰

Syeikh Tahir dalam mempertahankan pendapat dan pegangannya berhujah dengan mendatangkan beberapa hadis Nabi dengan menyebutkan kepentingan beramal dan berpegang kepada sunnahnya dan juga memperingatkan kepentingan al-Sunnah sebagai rujukan di dalam menangani sebarang persoalan yang mendatang dalam kehidupan bermasyarakat. Menurut Syeikh Tahir dalam mukadimah penulisan kitab *Ta’yīd Tadhkirah* :

³⁹⁷ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 3.

³⁹⁸ *Ibid.*, 15. كون السنة حاكمة وليست محكومة

³⁹⁹ Aminudin Basir et al., “*Konsep al-Sunnah*,” 1.

⁴⁰⁰ Sobhi Rajab Mahmassani, *Falsafah Perundangan Islam* terj. Mufliha Wijayati (Kuala Lumpur: al-Hidayah Publications, 2009), 132.

مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي فَعَمِلَ بِهَا النَّاسُ كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا

Sesiapa yang mengamalkan sunnahku (yang dilupakan selepas kewafatanku), dia akan diberi ganjaran yang sama dengan orang yang mengikutnya tanpa ada berkurang sedikit pun⁴⁰¹

Kenyataan tersebut menyatakan betapa penting al-Sunnah perlu dipedomani dan diamalkan oleh setiap umat Islam kerana ianya membawa seseorang kepada pahala yang sangat besar. Berdasarkan pemerhatian penulis metode Syeikh Tahir dalam memahami hukum lebih cenderung kepada al-Sunnah sebagai sumber membina hukum Islam yang kedua selepas al-Qur’ān dan beliau begitu teliti dan berhati-hati dalam menilai sesuatu hadis sebelum dijadikan petunjuk hukum.

4.4.1 MANHAJ DALAM PENERIMAAN HADIS

Hadis merupakan sumber kedua selepas al-Qur’ān berperanan penting dalam usaha menjana manusia yang berkualiti kerana hadis merupakan gambaran kehidupan, pemikiran, tingkah laku dan akhlak Rasulullah SAW. Berdasarkan hakikat ini, tingkah laku Rasulullah SAW adalah dianggap “suri teladan” dalam menentukan hala tuju gelagat manusia itu sendiri.⁴⁰² Hadis bukan sahaja merangkumi perkataan-perkataan Nabi

⁴⁰¹ Hadis riwayat Sunan Ibn Majah, *Kitab Muqaddimah, Bāb Man ‘Ahya’ Sunnah Qad Amyitat* no. Hadis 209, al-Imām Abī al-Hassan al-Hanafī, *Sharh Sunan Ibn Mājah al Qazwainī*, Beirut: Dār al-Jīl ; lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 1.

⁴⁰² Nazirmuddin Bin Ahmad et al., *Pembangunan Modal Insan di Malaysia: Satu Analisis dari Perspektif al-Hadith dalam Sunnah Nabi: Realiti dan Cabaran Semasa* (Kuala Lumpur Jabatan Al-Quran dan al-Hadis, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2011), 1.

SAW tetapi juga segala perbuatan baginda sendiri dan perbuatan atau perkataan orang lain dihadapannya baik yang diakui olehnya atau dinafikan atau didiamkan olehnya.⁴⁰³

Syeikh Tahir ulama yang mahir serta mendalami ilmu-ilmu hadis. Beliau telah menggunakan segala pengetahuannya dalam bidang hadis. Lantaran itu beliau dapat menganalisis hadis-hadis *ṣaḥiḥ* dan menolak hadis-hadis yang bertentangan dengan periwayatan yang *ṣaḥiḥ*. Dalam merujuk kepada kitab *Ta'yīd Tadhkirah* penulis mendapati bahawa usul kefahaman Syeikh Tahir cenderung kepada manhaj *ahl al-ḥadīth* dengan mendatangkan sokongan daripada ilmuan *uṣūl al-fiqh* dalam kalangan ulama hadis. Beliau teliti dalam memilih hadis dan tidak takut-takut mempertahankan Islam daripada dipengaruhi dan diracuni oleh pandangan-pandangan agama yang dikatakan bertentangan dengan ajaran al-Qur'ān dan hadis serta pandangan agama yang menyeleweng daripada amalan ahli sunah waljamaah.⁴⁰⁴ Syeikh Tahir menolak hadis *da'īf* sebagai hujah dalam perbahasan hukum. Bagi beliau hadis *da'īf* sangat lemah dan tidak kuat untuk dijadikan hujah dalam persoalan hukum.⁴⁰⁵ Huraian ini dapat difahami, hukum tidak boleh diambil melainkan daripada hadis *ṣaḥiḥ* sebaliknya hadis *da'īf* ditolak dan tidak boleh diamalkan.⁴⁰⁶ Fahaman beliau bertepatan dengan kaedah *uṣūl al-fiqh* berdasarkan *manhaj ahl al-ḥadīth* yang menyatakan hukum-hukum syarak itu diambil daripada hadis *ṣaḥiḥ* dan tidak harus diambil daripada hadis *da'īf*.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Abdul Ghani Shamsudin, *Kedudukan Hadis dalam Islam* (Kuala Lumpur: Persatuan Ulama' Malaysia, 1987), 13.

⁴⁰⁴ lihat Mohd Sarim Mustajab, "Syeikh Tahir Jalaluddin," 18.

⁴⁰⁵ Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 5.

⁴⁰⁶ Basri Ibrahim et al., "Kaedah-kaedah Penting," 15

⁴⁰⁷ Zakaria Bin Ghulam Qadir al-Bakistani, "Taudīh Uṣūl al-Fiqh," 37.

4.4.2 SYARAT-SYARAT HADIS *ṢAḤĪḤ*

Menurut Syeikh Tahir martabat hadis sangat penting dalam pengistinbatan hukum. Bagi beliau *manhaj* penerimaan hadis dalam perbahasan hukum adalah dengan merujuk kepada pendapat Imam Ibn al-Ṣālāh bahawa hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang bersambung sanadnya daripada perawi yang adil. Beliau membahagikan hadis dari sudut keutuhan penghujahannya bahagian yang tertinggi adalah hadis-hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang ramai dianggap mustahil mereka berpakat untuk melakukan pembohongan. Kategori ini dipanggil sebagai hadis *ṣaḥīḥ*. Di dalam menerima sesuatu hadis sebagai sumber hukum beliau begitu menitik beratkan keabsahan sesuatu hadis. Beliau mempunyai pegangan yang utuh dalam mempertahankan hujah dan menetapkan syarat bagi beramal dengan hadis *ṣaḥīḥ* dengan beberapa syarat yang tertentu sebagaimana yang disepakati oleh ulama-ulama hadis. Tiga syarat utama yang ditetapkan oleh Syeikh Tahir adalah sanadnya bersambung dengan orang yang adil lagi *dhābit* (kuat ingatannya) hingga akhir dan tiada padanya *shādh* (tidak bertentangan dengan hadis lain yang lebih *ṣaḥīḥ*) dan tiada padanya *'illah* (tidak cacat). Jika salah satu syarat itu tiada maka hadis tidak dinilai sebagai *ṣaḥīḥ*.

Beliau memberi contoh jika hadis yang sanadnya bersambung tetapi terdapat *shādh* padanya maka hadis itu tidak *ṣaḥīḥ*. Begitu juga jika sanadnya bersambung tetapi terdapat *'illah* juga tidak *ṣaḥīḥ*. Begitu juga sebaliknya jika hadis itu tidak *shādh* dan tidak ada *'illah* tetapi tidak bersambung pula sanadnya hadis juga tidak dianggap *ṣaḥīḥ*. Beliau menyatakan inilah pengertian hadis *ṣaḥīḥ* yang dipegang oleh ulama-ulama

hadis.⁴⁰⁸ Berdasarkan huraian diatas, penulis mendapati banyak perbincangan di dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah* berkisar kepada perbincangan tentang ilmu *al-ḥadīth*. Ia merangkumi sanad, rawi hadis, periwayatan, tingkatan hadis, kitab rujukan dan ulama-ulama. Syeikh Tahir begitu teliti menilai dan menganalisa sesuatu hadis sebelum dijadikan hujah. Dengan tegas beliau menyatakan seseorang ilmuan perlu mengkaji dan menganalisis sesuatu hadis untuk mengetahui ciri-ciri hadis yang diterima atau ditolak oleh ulama yang muktabar sebelum berpegang atau berhujjah dengan hadis tersebut.

4.4.3 HADIS *MARFŪ'* DAN HADIS *MAŪQŪF*

Syeikh Tahir turut mendefinisikan serta membahagikan hadis *Marfū'* dan hadis *Maūqūf* menurut beliau :

*Bahawasanya khabar yang marfū' itu ialah khabar yang disandarkan kepada Nabi SAW. Dan bahawasanya khabar yang maūqūf itu ialah khabar yang disandarkan kepada sahabat sama ada dijadikan dia dalil oleh al-Nawāwī atau tidak maka tidaklah yang maūqūf itu jadi ia marfū' dengan sebab mengambil dalil dengannya si polan dan si polan.*⁴⁰⁹

Menurut Syeikh Tahir hadis *marfū'* adalah hadis yang disandarkan kepada Nabi SAW manakala hadis *maūqūf* pula sesuatu yang disandarkan kepada sahabat baginda. Beliau ingin memastikan tidak wujud kekeliruan di antara memahami hadis *Marfū'* yang mana rantaiannya hingga kepada Rasulullah SAW. Manakala hadis *Maūqūf* rantaiannya

⁴⁰⁸ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 29.

⁴⁰⁹ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ini Huraian*," 46.

terhenti setakat sahabat baginda sahaja. Perkara ini dinilai dari sudut kekuatan dan keutuhan hujjah apabila kedua-dua hadis tersebut dijadikan rujukan dalam memahami persoalan hukum. Beliau dilihat sangat komited berpegang kepada kehujahan hadis-hadis Rasulullah SAW malahan mengecam sesiapa yang mendustakan dan memalsukan hadis-hadis. Menurut Syeikh Tahir :

Dan tidak akan memudharatkan dia pada imannya dan Islamnya kesamarannya pada benarnya dan ketiadaan mengetahui sekalian rawinya dan petunjuk bagaimana yang ia telah dikatakan oleh Jumhūr Ulama'. Hanya yang memberi mudarat akan dia bahawa ia membohongkan hadis-hadis itu dan menolak akan dia kemudian daripada ia telah mengetahui akan benarnya.⁴¹⁰

Berdasarkan kenyataan di atas jelas menggambarkan beberapa elemen pemikiran hukum Syeikh Tahir terbina dari sumber hukum Islam. Beliau mengecam perbuatan memalsukan dan mendustakan hadis dengan sengaja dalam keadaan mengetahui kebenarannya. Justeru itu, gambaran pemikiran hukum Syeikh Tahir benar-benar memberi penekanan kepada hadis sebagai sumber perundangan hukum Islam.

4.5 PEMIKIRAN SYEIKH TAHIR DALAM QIĀS

Qiās ialah menyamakan masalah yang tidak terdapat hukumnya di dalam nas dengan masalah yang dinyatakan hukumnya di dalam nas kerana terdapat persamaan di antara kedua masalah tersebut yang boleh dikombinasikan dengan alasan sesuatu hukum dibuat

⁴¹⁰ al-Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin, *Ini Perisai Orang Beriman Pengisi Mazhab Orang Qadiāni*, (Singapura: Setia Press, 1930), 48-49.

(*'illah al-hukm*).⁴¹¹ Majoriti ulama berpendapat metode *qiās* boleh diterima pakai dan dijadikan hujah dalam menentukan sesuatu hukum berdasarkan kepada beberapa dalil di antaranya al-Qur'ān, hadis dan perbuatan atau tindakan para sahabat Baginda SAW. Bahkan ia diolah dan dikaji berdasarkan kesesuaian dengan masa dan tradisi setempat. Ini akan melahirkan beberapa metode ijtihad dalam kalangan sarjana Islam.⁴¹² *Qiās* ialah mengembalikan *furū'* (cabang) kepada *uṣūl* dengan sebab '*illah* yang sama. Mengembalikan bermaksud menyamakan keduanya yang di*qiās* kepada yang usul pada hukum. Jika hukum usul haram maka hukum yang di*qiās*kan juga haram seperti di *qiās*kan beras dengan gandum di dalam hukum riba kerana '*illah* (sebab) yang sama iaitu makanan.⁴¹³ Penggunaan dalil *qiās* sebagai pemikiran hukum dapat dikesan dalam penulisan Syeikh Tahir. Beliau membina hukum berdasarkan *qiās* dengan menegaskan solat Jumaat tidak boleh di *qiās*kan dengan solat Zohor bagi mensabitkan solat sunat *qabliyyah* Jumaat. Ini kerana terdapat perbezaan yang ketara di antara kedua-dua solat tersebut. Menurut Syeikh Tahir :

*Sesungguhnya perkara-perkara sunat tidak boleh disabitkan (dipastikan) dengan Qiās bahkan juga kesemua ibadah, ini kerana ibadah dan perkara-perkara sunat perkara yang perlu dirujuk kepada sumber yang tepat (naql ṣahīh) yang menyatakan jenis ibadah itu waktu dan perbezaanya.*⁴¹⁴

Pemikiran *qiās* juga digambarkan oleh Syeikh Tahir dengan berhujah kepada kesepakatan pendapat daripada ulama *uṣūl* dan ulama fiqh serta ulama hadis dengan

⁴¹¹ lihat Wan Zulkifli Wan Hassan, Nilai-Nilai Fleksibiliti dalam Sumber Perundangan Islam, *Malim*, bil. 10, (2009), 62.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Amin al-Jarumi, "*Uṣūl Fiqh*," 65-76.

⁴¹⁴ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 8. أن السنن لا تثبت بالقياس بل وسائر العبادات.

menyatakan tidak sah *qiās* solat sunat Jumaat dengan solat Zohor iaitu tidak harus melakukan *qiās* bagi menetapkan perkara-perkara sunat. Menurut Syeikh Tahir :

*Tidak boleh qiās untuk mensabitkan perkara-perkara sunat, sesiapa yang mensabitkan perkara-perkara sunat dengan qiās kepada sembahyang sunat pada waktu Zohor maka ianya adalah qiās fāsīd.*⁴¹⁵

Hujah pemikiran *qiās* beliau dikuatkan dengan mendatangkan hujah pendapat dari al-Hāfiẓ al-Zar’ī dan pendapat dalam mazhab Shafi’i sendiri daripada Imam Abū Shāmah al-Shafi’i dalam kitab *al-Bā’ith ‘Alā Inkar al-Bid’ah wa al-Ḥawādith* dengan menyatakan bahawa perkara-perkara sunat hendaklah *thabit* daripada Rasulullah SAW sama ada ia berbentuk perkataan dan perbuatan atau sunnah melalui Khālifah al-Rāshidin. Menurut Syeikh Tahir :

*Sesungguhnya perkara-perkara ibadat akal tiada tempat yang boleh menyatakan sebab-sebabnya tidak dapat tidak mesti mendapat petunjuk dari Rasulullah SAW dan tidak sah qiās padanya*⁴¹⁶

Menurut pemerhatian penulis, Syeikh Tahir melihat solat Jumaat tidak boleh di *qiās*kan dengan solat Zohor kerana terdapat perbezaan yang ketara di antara keduanya. Apatah lagi *qiās* dilakukan untuk menetapkan ibadah sunat ini kerana perkara yang sunat perlu sabit daripada Rasulullah SAW dan Khālifah al-Rāshidin.

⁴¹⁵ *Ibid.* أنه لا يجوز القياس في اثبات السنن

⁴¹⁶ *Ibid.*

4.6 ASAS PEMIKIRAN SYEIKH TAHIR DALAM *IJMA'*

Pengertian *ijma'* yang diterima pakai oleh majoriti ulama ialah persepakatan para ulama mujtahidin dari umat Nabi Muhammad SAW yang berada pada masa atau zaman tertentu semasa sesuatu hukum berlaku.⁴¹⁷ Mengikut majoriti ulama *ijma'* mestilah bersandarkan kepada dalil syarak kerana memperkatakan sesuatu perkara tanpa berlandaskan dalil adalah dianggap sebagai suatu kesalahan. Sandaran *ijma'* adalah terdiri daripada nas-nas dari al-Qur'ān dan hadis, *qiās*, *'urf* serta jenis-jenis *ijtihadiyyah* yang lain. Syeikh Tahir turut berpegang kepada kehujahan *ijma'* ulama sebagai sumber dalam pengeluaran hukum. *Ijma'* menurut ulama *uṣūl* kesepakatan para mujtahid umat ini setelah wafatnya Nabi SAW terhadap suatu hukum syarak.⁴¹⁸ Menurut beliau pengertian *ijma'* adalah persetujuan dan berpendapat sesuatu persoalan hendaklah dirujuk kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah. Sekiranya tidak terdapat di dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah maka hendaklah dirujuk kepada apa yang dilazimi oleh perundangan Islam iaitu *ijma'* ulama.⁴¹⁹ Ini bermakna beliau juga menetapkan *ijma'* sebagai sumber pemikiran hukum sebagaimana Imam Ahmad dan Imam Shāfi'i yang meletakkan *ijma'* sebagai sumber rujukan dalam menginstinbatkan hukum.⁴²⁰

Menurut Syeikh Tahir sesuatu persoalan ibadah kesepakatan atau *ijma'* itu adalah perkara yang utama. Jika sesuatu persoalan ibadah telah dipersepakati tidak

⁴¹⁷ Amin al-Jarumi, "*Uṣūl Fiqh Prinsip*," 55-64.

⁴¹⁸ Muhammad Sholeh al-'Utsaimin, *al-Uṣūl Min 'Ilmi al-Uṣūl* (Kaherah: Maktabah al-Sunnah, 1993), 88.

⁴¹⁹ Surat Persendirian Syeikh Tahir, *Jawapan Kepada Soalan-Soalan Agama*, No Ruj: 2006/0036421, Arkib Negara Malaysia, Kuala Lumpur.

⁴²⁰ Irwan Mohd Subri, *Sejarah Perundangan Islam Aliran al-Hadith dan Aliran al-Ra'y dalam Fiqh* (Negeri Sembilan: Kolej Universiti Islam Malaysia, 2006), 98. lihat Ahmad Hassan, "al-Shafi'i Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies*, vol. v, (1996), 239-273.

dipastikan nasnya secara khusus dari syarak maka ianya adalah *bid'ah*. Melalui pemerhatian penulis di dalam artikel-artikel penulisan Syeikh Tahir beliau menetapkan kehujahan *ijma'* asas kepada perbincangan hukum sebagai suatu sokongan hukum. Dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah* meskipun perbahasannya ringkas ianya dilihat sebagai asas pertimbangan untuk menyokong hujah dan pendapat dalam persoalan fiqh selepas tiada dalil khusus ditemui di dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Menurut Syeikh Tahir dalam isu solat sunat *qabliyyah* Jumaat :

*Keadaan memulakan sembahyang sunat selepas azan pada hari Jumaat itu adalah haram sebagaimana telah diijma'kan.*⁴²¹

Perbahasan *ijma'* ini juga dapat dilihat dalam membahaskan perkara *khilāfiyyah* mengenai hadis daripada 'Abdullah bin Mughaffal dalam menetapkan solat sunat *qabliyyah* Jumaat iaitu :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُعَفَّلٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ ثُمَّ قَالَ فِي الثَّلَاثَةِ لِمَنْ شَاءَ⁴²²

Maksudnya: 'Abdullah bin Mughaffal meriwayatkan bahawa Nabi SAW bersabda: Di antara dua azan satu solat di antara dua azan satu solat. Kemudian Baginda bersabda pada yang ketiga: Bagi siapa yang mahu.

⁴²¹ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 16.

⁴²² Muslim bin al-Hajjaj Abū Husain al-Qushairī al-Nasābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Ihya' al-Turāth al-'Arabī, t.t), 1: 573.

Dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah* Syeikh Tahir menolak pendapat yang mengatakan bahawa lafaz dua azan di dalam hadis 'Abdullah bin Mughaffal membawa pentafsiran yang umum. Sama ada dalil bagi *qabliyyah* Jumaat atau dalil bagi solat sunat sebelum Zohor. Beliau menyatakan perlu ada satu mekanisme dalil yang khusus menyatakan ianya terpakai bagi solat sunat *qabliyyah* Jumaat. Jika terdapat dalil lain yang lebih khusus maka dalil khusus diutamakan. Apabila tidak wujud dalil lain yang mengkhususkan hadis tersebut beliau menyatakan maksud bagi dua azan tersebut adalah azan dan iqamah bersandarkan kepada *ijma'* dalam kalangan ulama. Di dalam huraian ini, gambaran pemikiran hukum Syeikh Tahir berasaskan dan bersandarkan kepada kehujjahn *ijma'* sebagai sumber hukum. Apabila tidak terdapat suatu dalil khusus atau *naş* dilihat dalam konteks yang umum beliau menjadikan *ijma'* sebagai sandaran hukum. Bagi beliau *ijma'* adalah antara sumber hukum yang perlu diutamakan dalam memahami persoalan hukum.

4.7 PEMIKIRAN FIQH SYEIKH MUHAMMAD TAHIR

Syeikh Tahir merupakan tokoh yang terawal di Nusantara yang memperkenalkan penulisan fiqh bentuk baru yang berbeza dengan corak penulisan ulama-ulama sebelum ini. Penulisan bentuk baru ini dikenali fiqh berbentuk *khilāfiyyah*. Penulisan karya *khilāfiyyah* yang dipelopori oleh beliau telah membuka lembaran baru kepada umat Islam dalam memahami *fiqh* dengan lebih mendalam dan dapat melonggarkan ketaasuban kepada sesuatu mazhab. Pemikiran fiqh beliau cenderung kepada isu hukum solat sunat *qabliyyah* Jumaat dan berlegar sekitar perselisihan pendapat dalam kalangan

ulama mengenai kedudukan solat sunat *qabliyyah* Jumaat. Adakah hukumnya seperti solat Zohor atau hanya mempunyai solat selepasnya sahaja. Beliau berjaya menyemarakkan perkembangan fiqh dan memberi kesan yang baik dari aspek perkembangan pemikiran dalam kalangan masyarakat Islam di Tanah Melayu walaupun tidak dinafikan turut mengundang implikasi sebaliknya.⁴²³

4.7.1 PERSOALAN FIQH SOLAT SUNAT *QABLIYYAH* JUMAAT

Dalam membahaskan persoalan fiqh solat sunat *qabliyyah* Jumaat, penulis mendapati bahawa usul kefahaman Syeikh Tahir terbina melalui kefahaman beliau terhadap hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah daripada Jābir iaitu :

عَنْ جَابِرٍ جَاءَ سُلَيْكَ الْعَطْفَانِيَّ وَرَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ : فَقَالَ لَهُ
النَّبِيُّ (ص) أَصَلَيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَجِيءَ قَالَ : لَا قَالَ : فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ
وَتَجَوَّزْ فِيهِمَا.⁴²⁴

Terjemahan: Dari Jabir datang Sulayk al-Ghatafānī dan Rasulullah SAW sedang berkhotbah. Maka Rasulullah bertanya, apakah engkau sudah solat dua rakaat sebelum datang? maka katanya, tidak. Rasulullah bersabda maka bersolat kamu dua rakaat dan ringkaskan pada keduanya.

Melalui hadis Jabir kefahaman Syeikh Tahir di dalam persoalan solat sunat *qabliyyah* Jumaat berpaksikan kepada kupasan dan tafsiran ulama fiqh dan hadis.

⁴²³ Mohamad Amin Abu Bakar, “Sumbangan Syeikh Tahir,” 277.

⁴²⁴ Muhammad bin Yazid Abū Abdullah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 1: 353.

Menurut kupasan tersebut suruhan Nabi SAW terhadap Sulayk al-Ghatafānī agar melakukan solat dua rakaat itu merujuk kepada solat sunat *tahīyyat al-masjid* bukannya solat sunat *qabliyyah* Jumaat sebagaimana yang difahami oleh sebahagian ulama. Malah tiada ulama yang menjadikan hadis tersebut dalil yang membicarakan masalah solat sunat *qabliyyah* Jumaat. Menurut Syeikh Tahir :

Maka kami berpendapat tidak terdapat seorang ilmuwan pun yang berpendapat ianya (suruhan Nabi keatas Sulayk al-Ghatafānī) selain dari solat sunat tahīyyat al-masjid.⁴²⁵

Terdapat kontradiksi pendapat dalam kalangan ulama apabila memperkatakan isu solat sunat *qabliyyah* Jumaat. Sebahagiannya memahami maksud suruhan Nabi SAW jelas kepada solat sunat *tahīyyat al-masjid* dan sebahagian tidak menerimanya. Dalam memperkuat hujah Syeikh Tahir berpendapat dalam hadis ini terdapatnya tambahan perkataan *قَبْلَ أَنْ تَجِيءَ* sedangkan apabila merujuk kepada riwayat lain yang lebih mashur seperti di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* dan *Ṣaḥīḥ al-Muslim* tidak terdapat perkataan tambahan tersebut. Jelas ianya bertentangan dengan hadis-hadis di dalam *sahīhain* yang membicarakan kepentingan solat sunat *tahīyyat al-masjid* ketika imam sedang berkhutbah. Kedua-dua persoalan tersebut membuka ruang perselisihan besar antara dua pendapat yang berpegang kepada keutuhan dalil. Justeru, dapat dihuraikan dua unsur besar pemahaman fiqh Syeikh Tahir yang terbina akibat pertikaian pendapat ini. Pertama beliau memahami bahawa suruhan sebenar Nabi kepada Sulayk al-Ghatafānī itu membawa maksud kepada solat sunat *tahīyyat al-masjid* bukannya solat sunat *qabliyyah*

⁴²⁵ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 24.

Jumaat sebagaimana yang difahami oleh sebahagian lain. Kedua dalam menilai dan memahami sesuatu hadis beliau lebih cermat dan teliti serta cenderung menerima pakai periwayatan yang lebih berautoriti di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *al-Muslim* berbanding riwayat yang lain yang mempunyai perkataan *قَبْلَ أَنْ تَجِيءَ* kerana periwayatan manakah yang lebih muktabar dan diterima pakai oleh ulama-ulama hadis selain dari *Saḥīḥain*.

4.7.1 PEMIKIRAN TERHADAP AL-AṢL DAN ISTIDLĀL

Dalam memahami perbincangan terhadap *al-aṣl* dan *istidlāl* Syeikh Tahir banyak melihat sumber persoalan solat sunat *qabliyyah* Jumaat dari sumber hukum Islam secara menyeluruh. Apa yang dimaksudkan dengan sumber adalah dalil, tempat mengambil hukum dan kaedah menganalisis hukum fiqh⁴²⁶ kerana persoalan sumber dan kaedah untuk mendapatkan sesuatu maklumat yang betul amat dititik beratkan di dalam keilmuan dan ajaran Islam.⁴²⁷ Beliau meletakkan dua asas utama berkaitan dalil iaitu masalah penggunaan dalil dan status dalil.⁴²⁸ Cara bagaimana sesuatu dalil itu diambil dan diaplikasikan dalam hukum Islam dan status dalil dinilai dari sudut tingkatan keabsahan dalil. Jika dalil sumbernya daripada hadis Nabi maka status hadis tersebut perlu dianalisis sebelum dijadikan dalil. Terdapat pelbagai pendekatan fiqh Syeikh Tahir yang dapat dikesan di dalam penulisan kitab *Ta'yīd Tadhkirah*. Beliau dilihat

⁴²⁶ Abdul Halim el-Muhammady, *Sumber Undang-Undang Islam dan Pandangan Orientalis* (Selangor: Budaya Ilmu Sdn. Bhd, 1994), 1.

⁴²⁷ Hassan Langgulung, *Asas-asas Pendidikan Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 112-114.

⁴²⁸ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 3.

mementingkan *al-aşl* atau *al-istidlāl* kerana ia asas kepada pembinaan kaedah atau persoalan hukum fiqh.⁴²⁹ Contoh kefahaman fiqh bersandarkan kepada *al-istidlāl* :

*Maka memadailah dalil-dalil (sebagai sumber dan rujukan) sesungguhnya bahawa Nabi dan orang-orang Islam selepasnya tidak melakukannya, jika ianya dilakukan pasti terdapat sumber atau dalil yang khusus dan benar yang menyatakannya.*⁴³⁰

Menurut Syeikh Tahir :

*Jika tidak terdapat dalil (pada sesuatu persoalan itu) dan mereka tidak mendatangkan dalil yang khusus bagi persoalan tersebut..bahkan itu menjadikan dalil yang kuat ianya bukan mengikut kehendak syarak*⁴³¹

Melalui teks tersebut dalil mestilah didahulukan dan dirujuk sebagai satu instrumen bagi hukum Islam. Jika dalil tidak dirujuk sebagai piawaian utama untuk mengambil hukum ianya bersalahan dengan prinsip syarak. Antara penekanan beliau terhadap persoalan *al-istidlāl* bertujuan untuk memberi nasihat kepada masyarakat supaya kembali mengamalkan ajaran Islam yang sebenar dan menjauuhkan amalan-amalan yang tidak bersumberkan kepada dalil yang jelas. Apabila sesuatu dalil itu salah atau tidak tepat ini menjadikan keseluruhan perbincangan sesuatu persoalan berkaitan hukum itu tidak tepat dan salah.⁴³²

⁴²⁹ Basri Ibrahim et al., “*Kaedah-kaedah Penting*,” 14.

⁴³⁰ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 17.

⁴³¹ *Ibid.*, 26.

⁴³² *Ibid.*, 28.

Menurut Syeikh Tahir sebab utama *khilāf* di dalam isu solat sunat *qabliyyah* Jumaat adalah ketiadaan dalil khusus berkaitan solat tersebut. Maka bagi menjawab persoalan tersebut Syeikh Tahir telah menggariskan dua unsur utama yang mesti diperhatikan bagi setiap ilmuan. Pertama seseorang itu berkelayakan untuk melihat dalil daripada kedua-dua perbahasan. Apabila terdapat dalil yang lebih dominan maka dalil itu akan diikuti dan dimalkannya. Kedua seseorang yang tidak berkelayakkan untuk menganalisis kedua-dua dalil tersebut. Hal keadaan ini disebabkan tiada kelayakan ilmu pengetahuan yang maksimum bagi ilmuan tersebut untuk menganalisa kedua-dua dalil tersebut. Ini menyebabkan isu solat sunat *qabliyyah* jumaat itu timbul dan berlegar-legar di antara persoalan *bid'ah* atau *sunnah*.⁴³³

Secara keseluruhannya menurut pemerhatian penulis, pemikiran fiqh Syeikh Tahir masih terikat dengan disiplin, kaedah dan usul mazhab Shafi'i. Namun pendapat beliau yang berbeza dalam memahami isu-isu fiqh telah mencetuskan pemikiran baru yang bertentang arus dengan pemikiran ulama tradisional⁴³⁴ kurang disukai oleh mereka. Pendekatan fiqh Syeikh Tahir dilihat sangat dinamik dapat membuktikan beberapa perkara yang dapat dianalisis oleh penulis secara umum antaranya hukum syarak mesti berpaksikan dan berasaskan kepada dalil dan sumber yang paling kuat. Penulisan beliau juga telah menzahirkan kematangan beliau di dalam berhujah serta menyerlahkan daya keintelektualan beliau dalam keilmuan Islam. Beliau melihat kepentingan untuk memahami sesuatu persoalan fiqh dan menyelesaikannya dengan sumber dan dalil yang tepat. Beliau banyak menganalisis dan menilai dalil atau sumber sesuatu rujukan dengn

⁴³³ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 44.

⁴³⁴ Mohamad Amin Abu Bakar, "*Sumbangan Syeikh*," 277.

teliti dan bersesuaian dengan realiti semasa serta konsisten menolak taqlid buta. Syeikh Tahir peka dan banyak membuat penilaian terhadap dalil-dalil yang digunakan oleh para ulama dalam menguatkan hujah mereka.⁴³⁵ Beliau menyeru kepada usaha-usaha untuk melakukan ijtihad dari bertaqlid kepada sesuatu pendapat di dalam memahami persoalan fiqh.⁴³⁶ Dalam membicarakan soal taqlid beliau begitu menekankan perlunya peranan akal dalam kehidupan beragama dan di dalam kehidupan bersosial dan bermasyarakat.

Syeikh Tahir mencela pola berfikir umat Islam Melayu yang cenderung menyerah kepada nasib atau takdir yang tidak berupaya merubah nasib seseorang. Umat Islam lebih bersikap pasif tidak ada dinamisme pemikiran dan anjakan paradigma keilmuan. Dalam persoalan agama kefahaman dan ajaran Islam yang dianuti bercirikan taqlid hanya mengikut pendapat ulama yang terdahulu dan tidak berani merubah pemikiran yang telah sedia ada.⁴³⁷ Ini bertepatan dengan konsep yang didokong oleh Syeikh Tahir dalam pembaharuan pemikiran hukum Kaum Muda bahawa Islam amat menggalakan budaya berfikir kerana banyak ayat-ayat al-Qur'ān yang menyeru ke arah menggunakan akal lebih-lebih lagi dalam soal memahami kandungan al-Qur'ān dan al-Sunnah. Penekanan kepada penggunaan paradigma rasional ini berasaskan semangat ijtihad kepada usaha mempertingkatkan kreativiti umat Islam.⁴³⁸

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ lihat Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 42.

⁴³⁷ Mafri Amir, "Reformasi Islam," 39.

⁴³⁸ lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim et al., "Pemikiran Pembangunan Hukum Islam di Malaysia: Satu Analisis" (Kertas kerja, Seminar Kebangsaan Fiqh Dan Pemikiran Islam Lestari, Universiti Sains Malaysia pada 29 oktober 2008).

4.8 TIDAK FANATIK KEPADA SESUATU MAZHAB

Dalam istilah *usūl*, fanatik dikenali sebagai taasub.⁴³⁹ Perkataan taasub berasal daripada perkataan Arab bererti tidak menerima kebenaran tentang pandangan dan pendapat orang lain yang berdasarkan dalil-dalil syarak disebabkan kecenderungan seseorang kepada aliran tertentu.⁴⁴⁰ Manakala perkataan taasub mengikut *Kamus Dewan*⁴⁴¹ kuat pegangan atau keyakinan, tegar hati, fanatik. Fanatik bererti keterlaluan pada sesuatu pegangan atau pendirian berkaitan agama. Pengertian yang hampir sama juga terdapat pada perkataan ekstrem.⁴⁴² Ekstremis pula bererti orang yang sikapnya keterlaluan dan melampau dalam sesuatu hal seperti agama, politik dan sebagainya.⁴⁴³ Menurut Prof Dr. Muhammad Raft ‘Uthman “Taasub mazhab adalah sesuatu yang dibenci dan dilarang disisi syarak. Ini kerana maksud taasub mazhab ialah seseorang beriltizam dengan pendapat tertentu dalam masalah syarak dan enggan berubah, sedangkan dalam masa yang sama antara dirinya dengan Allah Azza Wajalla dia sedar pendapat tersebut tidak sah, atau lemah, dan mazhab lain, atau ahli fiqh telah memberikan pendapat yang benar.⁴⁴⁴

⁴³⁹ lihat Qutb Muṣṭafā Sānū, “*Mu’jam Muṣṭalahāt*,” 137.

⁴⁴⁰ Luqman Haji Abdullah, “Bermazhab dan Fanatik Mazhab: Satu Sorotan dalam Kerangka Amalan Bermazhab Shafi’i Masyarakat Melayu,” *Jurnal Fiqh*, no. 4, (2007), 108.

⁴⁴¹ lihat “*Kamus Dewan*,” 1561, entri taasub.

⁴⁴² Bererti keterlaluan dan melampau, lihat “*Kamus Dewan*,” 383, entri ekstrem.

⁴⁴³ *Ibid.*, 383, entri ekstremis.

⁴⁴⁴ lihat Muhammad Raft ‘Uthman, *al-Ta’asub al-Madhābi Athāruhu ‘Alā al-Madhāhib al-Islāmiyyah* laman sesawang <http://www.al-forqan.net/> dicapai pada 20 Jun 2012.

4.8.1 MENGAMBIL PENDAPAT SELAIN DARI MAZHAB SHAFI'I

Dalam menyebarkan idea fiqh tanpa sempadan penulisan yang dihasilkan oleh Syeikh Tahir jauh dari rasa fanatik atau taasub kepada sesuatu mazhab kerana terdapat pendapat imam-imam mazhab dirujuk dan dijadikan hujah terhadap sesuatu persoalan hukum. Dalam menyandarkan pendapat daripada imam mazhab selain dari Imam Shafi'i beliau menyatakan :

*Ini adalah pendapat yang dipegang oleh mazhab Maliki hingga sekarang*⁴⁴⁵

*Telah berkata imam Abū Ḥanīfah*⁴⁴⁶

*Pendapat ini bersalahan dengan pendapat imam Mālik dan Abū Ḥanīfah*⁴⁴⁷

Dalam mengemukakan hujahnya beliau mengambil pendapat diluar lingkungan mazhab Shafi'i seperti pendapat Imam Mālik, Imam Abū Ḥanīfah dan Imam Ahmad. Dalam persoalan fiqh beliau berpegang kepada pendapat mazhab Mālikī. Bagaimanapun, dalam kebanyakan perbahasan Syeikh Tahir juga merujuk kepada kitab selain dari kitab fiqh mazhab Shafi'i. Beliau merujuk pendapat Imam Mālik dan Kitab *al-Muwatta'* dan kitab ulama Mālikī seperti kitab *al-Itiṣam* karangan Imam al-Shātībī. Dalam memahami persoalan fiqh beliau juga merujuk pendapat Imam Abū Ḥanīfah. Ini dapat menjelaskan pendekatan yang dilakukan oleh Syeikh Tahir merupakan cara yang tidak pernah dilakukan oleh ulama Nusantara sebelumnya. Jika sebelum ini penulisan

⁴⁴⁵ Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 37. وعلى هذا ذهب مذهب المالكية الى الان

⁴⁴⁶ Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 23. قال ابو حنيفه

⁴⁴⁷ *Ibid.*, خلافا للمالك و ابو حنيفه

fiqh begitu terikat dan hanya memaparkan serta mengutip pendapat-pendapat ulama mazhab Shafi'i sahaja tanpa ada sebarang kritikan dan penilaian terhadap pendapat dan dalil-dalil yang digunakan.⁴⁴⁸ Beliau telah membawa pendekatan berbeza dan berani memberi komentar dan analisa terhadap pendapat-pendapat yang dirasakan kontradiksi dengan petunjuk al-Qur'an dan hadis. Pegangan ini tidak pernah diganggu gugat sehinggalah pada awal kurun ke-20 dengan kedatangan aliran islah dan tajdid yang mempromosikan pemikiran *Salafiyah* dalam akidah dan fiqh tanpa sempadan mazhab dalam hukum dan amalan. Kemunculan aliran ini telah mencetuskan kontroversi yang berpanjangan sama ada diperingkat masyarakat awam atau ulama terutamanya apabila menyentuh tentang pemikiran dan amalan-amalan baru yang dilihat berbeza, bercanggah dan bertentangan dengan amalan tradisi mereka.⁴⁴⁹

Pengaruh mazhab Shafi'i yang sudah sebatikan dalam jiwa masyarakat Melayu menyebabkan wujud satu perasaan tidak selesa apabila ada unsur-unsur pengaruh mazhab lain yang cuba dibawa masuk ke dalam masyarakat setempat. Dari satu sudut tidak taasub ini memberikan impak dan kesan yang baik dari sudut jangka panjang melalui peredaran zaman, melalui pendedahan kepada mazhab-mazhab lain, buku-buku, bahan rujukan dan kepentingan umum menunjukkan sikap sesetengah pihak yang agak terbuka dalam menerima pandangan diluar lingkungan mazhab Shafi'i.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Mohamad Amin Bin Abu Bakar, "*Sumbangan Syeikh*," h. 135.

⁴⁴⁹ Saadan Man et al., "*Kesesuaian Pemikiran*," 357-8.

⁴⁵⁰ Noor Naemah Abd. Rahman et. al., Keterikatan Fatwa kepada Mazhab Shafi'i: Analisis terhadap Fatwa-Fatwa Jemah Ulama' Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, Prosiding Seminar Kebangsaan Usul Fiqh Sufi 2004 (Kuala Lumpur: Fakulti Syariah dan Undang-Undang, KUIM, 2004), 178.

4.8.2 PENGARUH MAZHAB SHAFI'I

Pengaruh dan impak dominasi fiqh yang terangkum di dalam pengajian syariah boleh dilihat kepada tinggalan warisan perbendaharaan fiqh Islam yang cukup besar. Ianya mencetuskan penubuhan pelbagai mazhab dalam Islam antaranya salah satu daripada warisan mazhab fiqh yang cukup dominan adalah mazhab Shafi'i.⁴⁵¹ Islam di Malaysia pula dari aspek sejarah telah disebar dan dianuti oleh masyarakatnya melalui pengajaran berdasarkan mazhab Shafi'i. Latar belakang tokoh-tokoh agama, tuan-tuan guru, karya-karya yang digunakan dalam pengajaran formal mahupun tidak formal juga telah menguatkan lagi kefahaman dan pengamalan umat Islam di Malaysia terhadap mazhab ini.⁴⁵² Ini kerana sifat mazhab Shafi'i yang lebih sesuai dengan budaya tempatan Melayu. Masyarakat telah selesa dan sehati dengan mazhab ini dan perkembangan tradisi yang murni yang perlu dipertahankan oleh masyarakat demi menjaga keharmonian dan kesatuan ummah.⁴⁵³

Fuqaha mazhab Shafi'i juga telah mengasaskan sistem pendidikan Islam yang lebih sistematik di rantau alam Melayu. Hal ini merujuk kepada pengenalan sistem pondok yang mengandungi pasarana fizikal yang khusus, falsafah pengajian, kaedah dan penilaian yang cukup sistematik.⁴⁵⁴ Oleh kerana kedatangan Islam ke Nusantara dan Semenanjung Tanah Melayu khususnya didokong oleh ulama-ulama mazhab Shafi'i

⁴⁵¹ Mohd Anuar Ramli dan Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Mazhab Shafi'i dalam Pengajian Syariah di Malaysia: Satu Analisis," *Jurnal Fiqh*, no. 4, (2007), 39.

⁴⁵² Abdul Karim Bin Ali, "Tajdid Fiqh Mazhab Shafi'i di Malaysia," *Jurnal Fiqh*, no. 4, (2007), 78-9.

⁴⁵³ Mustaffa bin Abdullah et al., *Konflik Ikhtilaf di Kalangan Aliran-Aliran Islam di Malaysia: Faktor dan Punca dalam Prosiding Seminar Antarabangsa Pemikiran Islam*, (Bangi: Jabatan Akidah dan Falsafah, UKM, 2004), 722.

⁴⁵⁴ Mohd Anuar Ramli dan Rahimin Affandi Abdul Rahim, "*Mazhab Shafi'i*," 51-2.

maka segala pengajaran yang dibawa telah dikembangkan oleh mereka berteraskan mazhab tersebut. Pengaruh mazhab Shafi'i menjadi amat dominan kerana tiada persaingan dari mazhab lain. Kedudukan serta pengaruh mazhab ini dalam masyarakat Melayu diperkukuhkan melalui sistem perundangan dan pendidikan. Dengan itu, mazhab Shafi'i menjadi mazhab rasmi bagi masyarakat Melayu dan tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa orang-orang Melayu adalah penganut mazhab Shafi'i yang fanatik.⁴⁵⁵ Kesannya penerimaan Islam oleh masyarakat Malaysia secara tidak langsung telah dipengaruhi oleh mazhab Shafi'i yang menjadi ikutan para pendakwah itu sendiri.

Aliran mazhab ini seterusnya dikembangkan oleh guru-guru agama di pondok-pondok yang banyak menekankan pengajaran daripada mazhab tersebut.⁴⁵⁶ Situasi ini telah berjaya mempengaruhi kerajaan dan rakyat di Tanah Melayu untuk lebih kuat berpegang dengan mazhab tersebut. Malah pegangan umat Islam terhadap mazhab Shafi'i bukanlah sesuatu amalan dan paradigma yang salah dalam pengamalan ajaran Islam tetapi ianya merupakan formula yang bersifat fleksibel⁴⁵⁷ yang menetapkan garis panduan terhadap setiap persoalan dalam kehidupan manusia. Sifat mazhab Shafi'i yang berupa paradigma sintesis di antara pandangan *ahl Ra'y* dan *ahl al-ḥadith* menjadikan lebih adaptif dengan budaya tempatan Melayu. Mubaligh Shafi'i yang awal telah

⁴⁵⁵ Abdullah Ishak, *Islam di Nusantara* (Kuala Lumpur: BAHEIS, JPM, c. 2, 1992), 192.

⁴⁵⁶ Abdul Halim el-Muhammady, *Pengaruh Mazhab Shafi'i dan Masalah Kaum Muda di Malaysia* (Kajang: Sincere Press, 1982), 4.

⁴⁵⁷ Bermaksud boleh diubah atau disesuaikan dengan mudah lihat "*Kamus Dewan*," 413, entri fleksibel.

mengamalkan sikap mesra budaya yang mendapat dokongan penguasa politik serta kemudiannya mampu menyebarkan ajaran Islam secara berkesan di alam Melayu.⁴⁵⁸

Sebagai tokoh pembaharuan Syeikh Tahir dilihat kuat berpegang kepada sumber al-Qur'ān dan al-Sunnah dalam menyelesaikan permasalahan ummah.⁴⁵⁹ Terdapat banyak penulisan beliau yang terikat dengan metode fiqh Shafi'i. Pola pemikiran beliau dilihat tidak terkeluar dari corak pemikiran fiqh Shafi'i. Melalui penelitian penulis, dalam beberapa pilihan pendapat beliau lebih dominan dan berbeza daripada apa yang masyhur di dalam mazhab telah membuktikan betapa beliau sebenarnya tidak terikat dengan keputusan mazhab Shafi'i terdahulu. Dalam mengemukakan pendapatnya beliau banyak mengutip pendapat Imam Shafi'i dan ulama *Shafi'iyah* sendiri seperti Imam Abū Shāmah, Imam Rāfi'ī (623 H), Imam al-Ghazāli (505 H), Imam al-Nawāwī (676 H), Ibnu Ṣolāh (643 H), al-'Asqalāni (852 H), al-Hāfiz al-Zār'i al-Qastālani (923 H) dan lain-lain lagi. Beliau bukan *muqallid* buta dan menolak taqlid secara total. Disebabkan berpegang dengan kaedah mazhablah beliau memilih pendapat yang berbeza kerana mengikut dalil yang lebih kuat. Antara pengaruh mazhab Shafi'i berdasarkan beberapa faktor antara lainnya beliau banyak merujuk pendapat dari imam Shafi'i. Menurut Syeikh Tahir :

*Ini bertepatan sebagaimana yang telah dinaskan oleh imam Shafi'i*⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Ulama dan Paradigma Menangani Kebudayaan Melayu," dalam Hashim Awang *Wacana Budaya* ed. Othman Yatim dan Nor Azita Che Din (Kuala Lumpur: APMUM, 2006), 55-80.

⁴⁵⁹ Abdul Halim el-Muhammady, *Perbezaan Aliran Mazhab Fiqh* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1986), 35.

⁴⁶⁰ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 7. وهذا موافق لنص الامام الشافعي

Kebanyakan penulisan Syeikh Tahir merujuk kepada mazhab, riwayat, pendapat, nas, kata-kata dari imam Shāfi'i seperti :

*Sebagaimana yang diriwayatkan oleh imam Muhammad bin Idris Shafi'i*⁴⁶¹

*Telah berkata imam Shafi'i di dalam kitab al-Umm*⁴⁶²

*Telah berkata imam Shafi'i*⁴⁶³

*Kata imam Shafi'i dalam mazhab lamanya*⁴⁶⁴

*Tiada nas dari imam Shafi'i, ianya diterima pakai di dalam mazhab*⁴⁶⁵

*Kesemua hadis-hadis ini adalah jelas sebagai pegangan bagi mazhab Shafi'i*⁴⁶⁶

Kitab *al-Umm* juga dijadikan rujukan dalam membahaskan persoalan hukum. Kitab-kitab lain yang dijadikan rujukan kebanyakannya kitab-kitab ulama mazhab Shafi'i seperti kitab *al-Bā'ith* karangan Imam Abī Shāmah. Kitab imam al-Nawāwī dan nama imam al-Nawāwī telah diulang-ulang oleh Syeikh Tahir sebagai rujukan yang utama. Ini tidak menghairankan kerana kedudukan imam al-Nawāwī sendiri yang dianggap sebagai *muḥaqqiq*⁴⁶⁷ dan merupakan seorang tokoh besar di dalam mazhab

⁴⁶¹ *Ibid.* ما رواه الامام محمد بن ادريس الشافعي

⁴⁶² *Ibid.* قال الشافعي في الام

⁴⁶³ *Ibid.* قال الشافعي

⁴⁶⁴ *Ibid.* قال الشافعي في القدم

⁴⁶⁵ *Ibid.* لا نص للشافعي والذي يجزي على المذهب

⁴⁶⁶ *Ibid.* لا نص للشافعي والذي يجزي على المذهب

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 23. كلها صريحة في الدلالة للمذهب الشافعي

⁴⁶⁷ Al-Suyutī, *al-Minhāj al-Sāwī fī Turjumah al-Imām al-Nawāwī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 2.

Shafi'i.⁴⁶⁸ Beliau juga merujuk kepada pendapat *Qawl al-Qadīm*⁴⁶⁹ iaitu koleksi fatwa dan ijihad yang dikeluarkan oleh imam Shafi'i semasa berada di Iraq.⁴⁷⁰ *Qawl al-Qadīm* dan *Qawl al-Jadīd* imam Shafi'i adalah gambaran keanjalan fiqh ia boleh berubah kerana mengambil kira beberapa faktor tertentu. Biasanya ia merujuk kepada perbezaan tempat, 'uruf, zaman dan penemuan dalil baru yang lebih kuat. Namun secara umum, perubahan *Qawl al-Qadīm* imam Shafi'i dilihat sebagai perbezaan tempat itu sendiri di antara Iraq dan Mesir.⁴⁷¹ Hujah-hujah yang dibawa oleh ulama-ulama *Shafi'iyyah* juga dijadikan sebagai hujah untuk menguatkan sesuatu perbahasan. Menurut Syeikh Tahir :

*Ini adalah pendapat yang masyhur dalam kalangan ulama-ulama seperti Imam al-Nawāwī di dalam kitab Majmū' dan Sharḥ Muslim dan al-Rāfi'ī di dalam sharḥ al-Wājiz dan al-Imam Abī Shāmah dalam al-Bāith.*⁴⁷²

Walaupun Syeikh Tahir dilihat agak selektif dan berani mengkritik pendapat dalam mazhab Shafi'i, ini bukan bermakna beliau tidak berpegang kepada mazhab Shafi'i. Beliau dilihat agak kritis dalam menilai sesuatu pendapat yang diutarakan oleh para ulama⁴⁷³ dan mencari alternatif yang paling relevan di antara pendapat-pendapat para imam mazhab mengikut kesesuaian realiti semasa. Pada hakikatnya beliau bukan bertaqlid kepada sesuatu pendapat tetapi mengikut dalil yang dijadikan sumber oleh

⁴⁶⁸ Mahmood Zuhdi Abd. Majid, "Mazhab Syafi'i di Malaysia: Sejarah, Realiti dan Prospek Masa Depan," *Jurnal Fiqh*, no. 4, (2007), 18.

⁴⁶⁹ *Qawl al-Qadīm* boleh didefinisikan sebagai pendapat, fatwa, *qawl* dan kitab-kitab yang ditulis oleh imam Shafi'i sewaktu beliau berada di Baghdad, lihat Abdul Karim Ali et al., "Faktor Perubahan Pendapat Imam Shafi'i dari *Qawl al-Qadīm* kepada *Qawl al-Jadīd*," *Jurnal Syari'ah*, jil. 16, bil. 2, (2008), 308.

⁴⁷⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuh* (Damsyik: Dār al-Fikr, c. 3, jil. 1, 1986), 37.

⁴⁷¹ Abdul Karim Ali et al., "Faktor Perubahan," 308.

⁴⁷² Muhammad Tahir Jalaluddin, "Ta'yīd Tadhkirah," 24.

⁴⁷³ Mohamad Amin Abu Bakar, "Sumbangan Syeikh Tahir," 277.

ulama mazhab walaupun mendapat tentangan dan menerima kritikan yang bertali arus. Pengaruh mazhab Shafi'i yang sudah sebatu dalam jiwa masyarakat Melayu pada ketika itu menyebabkan wujud satu perasaan tidak selesa apabila ada unsur-unsur pengaruh mazhab lain cuba dibawa masuk ke dalam masyarakat oleh gerakan islah atau reformisme.⁴⁷⁴ Perkembangan mazhab menyebabkan bertapaknya mazhab Shafi'i dan akhirnya membentuk keseragaman yang murni dalam masyarakat. Jika amalan bermazhab ini dikatakan sebagai fanatik maka tidak ada tempat di dalam dunia Islam yang bebas dari fanatik mazhab. Ia adalah proses biasa dalam mana-mana tempat berkembangnya sesuatu mazhab. Bahkan boleh berlaku sesuatu tempat yang dikuasai oleh sesuatu mazhab akan bertukar penguasaannya oleh mazhab lain. Apa yang boleh dipelajari ialah proses pertukaran mazhab itu berlaku dengan harmoni tanpa dipaksa kepada masyarakat secara natural tanpa ada unsur paksaan atau tekanan. Sebarang tekanan atau paksaan akan menimbulkan reaksi yang tidak baik kepada masyarakat dan akan menyebabkan berlaku fanatik dalam mempertahankan mazhab masing-masing.⁴⁷⁵

4.8.3 PEMIKIRAN TERHADAP ADAB IKHTILAF

Menurut *Kamus Dewan* ikhtilaf bermaksud perbezaan fahaman atau pendapat mengenai sesuatu perkara, perselisihan dan perbezaan.⁴⁷⁶ Ikhtilaf dalam Bahasa Arab membawa maksud tidak sependapat atas sesuatu perkara dalam erti kata setiap orang mengambil

⁴⁷⁴ lihat Luqman Abdullah, "Isu-Isu Mazhab dan Khilāfiyyah di Malaysia," (Kertas kerja, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, anjuran Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur pada 20-22hb Julai 2010).

⁴⁷⁵ Luqman Abdullah, "Bermazhab dan Fanatik Mazhab: Satu Sorotan dalam kerangka Amalan Bermazhab Shafi'i Masyarakat Melayu," *Jurnal Fiqh*, no. 4, (2007), 108.

⁴⁷⁶ lihat "*Kamus Dewan*," 564, entri Ikhtilaf.

jalan yang berbeza sama ada dalam perkataan mahu pun pendapat. Ikhtilaf juga memberi erti tidak sama, oleh itu setiap yang tidak sama dikatakan ikhtilaf. Sementara khilaf ialah pertentangan atau berlawanan jadi ia membawa erti yang sama dengan ikhtilaf walaupun maknanya lebih umum.⁴⁷⁷ Ikhtilaf menurut istilah fuqaha bererti berbeza pendapat, agama, jalan-jalan dalam agama dan kepercayaan terhadap sesuatu yang boleh membawa kebahagiaan atau kecelakaan kepada manusia di dunia dan di akhirat.⁴⁷⁸ Fikrah yang berbeza adalah satu faktor penting yang banyak mencetuskan ikhtilaf.⁴⁷⁹ Perbezaan pandangan dalam persoalan pemikiran dan fiqh bukanlah suatu fenomena yang asing dalam kalangan umat Islam.⁴⁸⁰ Berasaskan kepada kefahaman bahawa ikhtilaf atau percanggahan pendapat adalah tabiat semulajadi manusia yang diciptakan oleh Allah SWT dengan perbezaan bahasa dan akal, tidak hairanlah pendapat dan tujahan pandangan yang berbeza-beza apabila melihat kepada pengertian fiqh yang bermaksud ilmu tentang hukum-hukum syarak yang diperolehi bersifat amali. Dapatan hukum-hukum yang bertentangan antara satu sama lain serta dalil-dalil hukum telah membuka ruang perbezaan pendapat dalam kalangan sarjana dan ilmuan Islam.⁴⁸¹

Secara jelas Islam telah meletakkan adab-adab yang tinggi ke atas setiap muslim dalam proses pergaulan sesama muslim termasuklah ketika berselisih faham mengenai isu yang kurang jelas. Menurut Syeikh Tahir perselisihan itu ada adab atau pendekatan

⁴⁷⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Kaherah: Matba’ah al-Dār al-Arabiyyah Li al-Ta’lif Wa al-Tarjamah, t.t), 1:430.

⁴⁷⁸ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa al-Lakhmī al-Gharnatī al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt* (Kaherah: Matba’ah ‘Ali Subaih Wa Aulādihi, t.t), 4:110.

⁴⁷⁹ Saadan Man et al., *Fiqh Ikhtilaf* (Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2009), 102.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 3.

⁴⁸¹ Mahmood Zuhdi Abdul Majid, “*Pengajian Syariah*,” 5.

dan juga peraturan-peraturan yang perlu diikuti oleh seseorang ilmunan⁴⁸² dengan tidak menyalahi kaedah-kaedah perbahasan dan perkara yang diperselisihkan⁴⁸³ serta jauh daripada sifat marah dan fanatik terhadap sesuatu hujah. Menurut Syeikh Tahir :

Dan mencela akan hamba dengan berbagai-bagai celaan pada hal berikhtilaf dan berbahas itu ada beberapa aturan dan undang-undang yang tersedia di dalam beberapa kitab yang dipelajari oleh penuntut ilmu. Maka jikalau sekiranya ia mengikut aturan dan undang-undang itu pada menolak karangan hamba, nescaya tiadalah ada teguran atasnya.⁴⁸⁴

Menurut Syeikh Tahir :

memadailah berikhtilaf dan berbahas itu dengan tidak menyalahi aturan dan undang-undangnya.⁴⁸⁵

Di dalam perselisihan terdapat etika dan nilai adab tertentu yang perlu diamalkan dan kita sesekali ditegah menghina ulama walaupun berbeza pandangan atau pendapat. Walaupun wujud perbezaan pendapat dalam kalangan ulama mujtahidin, masing-masing menjelaskan hujah yang menjadi sandaran kepada setiap masalah yang dihasilkan oleh ijtihaad mereka. Maka perbezaan itu tidak sedikit pun membawa kepada pulau memulau, benci membenci di antara mereka tanpa mengetahui dalil-dalil sandaran hukum yang diijtihadkan. Dalam pada itu mereka saling hormat menghormati antara satu sama lain dan berlapang dada serta bertolak ansur dalam masalah yang mereka tidak boleh bersatu.

⁴⁸² Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 1.

⁴⁸³ *Ibid.*, 2.

⁴⁸⁴ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ini Huraian*,” 3.

⁴⁸⁵ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 1

Ini disebabkan tabiat masalah-masalah yang dalilnya tidak *qat'ī* maka pasti akan berlaku khilaf.⁴⁸⁶ Inilah *manhaj* yang diikuti oleh ulama terdahulu apabila berlaku khilaf dalam ijtihad mereka. Mereka tidak pernah saling cela-mencela walaupun mereka sering berbeza pendapat.⁴⁸⁷

4.8.4 ILMU PENGETAHUAN ASAS DALAM BERHUJAH

Syeikh Tahir mempunyai banyak pandangan mengenai adab ikhtilaf dalam mendepani persoalan fiqh. Beliau mendefinisikan adab berikhtilaf itu sebagai '*Uṣūl Munāẓarah*⁴⁸⁸ dan menegaskan asas adab perselisihan pendapat itu seseorang perlu merujuk kepada kitab-kitab yang berautoriti⁴⁸⁹ apabila berhujah. Dengan tegas beliau menyatakan apabila seseorang sarjana ingin menolak atau mengkritik sesuatu hujah, hendaklah mendatangkan hujah atau dalil lain yang bukan dari pendapat dalam kalangan mereka bagi mensabitkan hujah mereka. Bagi beliau asas penguasaan dan pengetahuan yang tinggi adalah syarat penting dalam berhujah bukan sekadar berhujah tanpa ilmu atau berbahas tanpa mempunyai asas pengetahuan.⁴⁹⁰ Menurut Syeikh Tahir dalam berhujah seseorang sarjana atau ilmuan perlu menjaga adab-adab dalam berselisih pendapat. Beliau berpendapat seseorang sarjana tidak sepatutnya menyatakan hujah seseorang itu salah sebaliknya adalah lebih baik menyatakan hujah itu tidak tepat. Cara begini adalah

⁴⁸⁶ Mohd Saleh bin Ahmad (Kertas kerja, Seminar Pengembangan Ilmu anjuran Jabatan Mufti Negeri Pulau Pinang dengan kerjasama Institut Pengajian al-Rāzi, Seberang Prai Selatan di Perbadanan Produktiviti Negara (NPC) Wilayah Utara, Kepala Batas, Seberang Prai Utara, 2004).

⁴⁸⁷ Saadan Man et al., "*Fiqh Ikhtilaf*," 144.

⁴⁸⁸ Ianya merujuk kepada pengertian Konflik, Perselisihan dan Pertikaian lihat Rohī Ba'albakī, "*al-Mawrid*," 4, entri *munāẓarah*.

⁴⁸⁹ Sumber dari buku atau maklumat tentang sesuatu yang boleh diterima atau dipercayai lihat "*Kamus Dewan*," 92, entri autoriti.

⁴⁹⁰ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 47.

suatu kelaziman yang patut diamalkan oleh ilmuan atau sarjana yang berbeza pendapat.⁴⁹¹ Ini kerana seorang sarjana atau ilmuan Islam yang sejati akan menghormati keputusan sarjana lain yang berbeza pendapat dengannya. Fenomena sebegini biasa dilihat dalam sejarah *salaf al-sālih*.⁴⁹²

Para fuqaha sentiasa hormat-menghormati ijihad yang dikeluarkan sesama mereka sebagai contoh bagi pendapat Imam Abū Hanīfah menyentuh wanita yang bukan mahram adalah tidak membatalkan wuduk, tetapi beliau sendiri mengatakan bahawa disunatkan berwuduk selepas tersentuh untuk mengelakkan daripada khilaf bagi mereka yang mewajibkannya.⁴⁹³ Umat Islam bebas untuk berbahas tentang perkara-perkara *khilāfiyyah* dan berdebat dalam apa sahaja isu tetapi hendaklah mengikut prinsip dan adabnya supaya tidak berlaku persengketaan yang merugikan umah.⁴⁹⁴ Apabila berlaku perbezaan pendapat perkara yang perlu diperhatikan adalah berpegang kepada prinsip dan asas-asas keilmuan dan akhlak.⁴⁹⁵ Maka setiap muslim perlu menentukan sikap yang betul untuk beramal dengan pandangan-pandangan yang berbeza dalam sesuatu isu. Justeru itu, setiap muslim itu perlu mengambil kira kedudukan dan tahap keilmuan diri masing-masing⁴⁹⁶ kerana ilmu agama adalah ilmu yang mulia dan suci sumbernya dari Allah SWT. Oleh itu ia hendaklah diambil dari ulama-ulama yang muktabar dan berautoriti.⁴⁹⁷

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² Abdul Karim Ali et al., "*Fiqh Ikhtilaf*," 115.

⁴⁹³ Muhadir Joll, *Enam perkara Asas memahami Khilafiyah* (Selangor: Mawleed Publishing, c. 2, 2010), 68-9.

⁴⁹⁴ Abdul Karim Ali et al., "*Fiqh Ikhtilaf*," 117.

⁴⁹⁵ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 47.

⁴⁹⁶ Abdul Karim Ali et al., "*Fiqh Ikhtilaf*," 162.

⁴⁹⁷ Abdul Ghani Shamsudin, "*Kedudukan Hadith*," 1.

Dalam persoalan hukum Syeikh Tahir menyatakan seseorang sarjana mestilah mendatangkan hujah atau dalil yang tepat dan cermat tidak hanya berhujah dengan dalil yang ringkas dan tidak tepat. Dalil tersebut mestilah dipersetujui oleh mereka yang benar-benar arif tentang persoalan tersebut.⁴⁹⁸ Dalam memperkatakan adab ikhtilaf beliau berpendapat setiap persoalan mestilah dikaji dan dianalisa terlebih dahulu untuk mendapatkan dapatan hukum yang tepat. Langkah ini penting bagi seseorang sarjana untuk mempunyai etika⁴⁹⁹ di dalam melakukan sesuatu penyelidikan⁵⁰⁰ demi untuk menjadikannya sebagai amal ibadah di sisi Allah.⁵⁰¹ Penguasaan ilmu antara setiap individu adalah tidak sama, perbezaan ini sudah tentu akan melahirkan pemahaman dan penguasaan terhadap nas-nas sekaligus akan membawa perselisihan dalam istinbat hukum.⁵⁰²

4.8.5 MANHAJ TERHADAP BID'AH

Persoalan *bid'ah* adalah termasuk di dalam perbahasan dalam kalangan umat Islam.⁵⁰³ Ianya satu istilah yang tidak asing lagi dalam masyarakat Islam khususnya di alam Melayu. Namun begitu, pemahaman terhadap hakikat dan konsepnya yang sebenar tidak begitu jelas menyebabkan timbul kecelaruan fahaman dalam kalangan masyarakat Islam

⁴⁹⁸ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 24.

⁴⁹⁹ Rahimin Affandi Abd Rahim, Etika Penyelidikan Islam: Satu Analisa, *Jurnal Afkar*, v. 1, (2000), 177-196.

⁵⁰⁰ Mohd Saleh Haji Ahmad, *Pengantar Syariat Islam* (Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid, 1999), 170-174.

⁵⁰¹ Yusuf Qardawi, *Fatwa antara Ketelitian dan Kecerobohan*, terj. Ahmad Nuryadi Asmawi (Kuala Lumpur: Thinker's Library, 1996), 91-115.

⁵⁰² Saadan Man et. al., "*Fiqh Ikhtilaf*," 52-3.

⁵⁰³ Abdul Kadir Hassan, *Uṣūl al-Fiqh* (Kota Bharu: Pustaka Aman Press, c. 7, 1992), 171.

mengenai konsep *bid'ah* tersebut.⁵⁰⁴ Syeikh Tahir mengambil pendekatan yang tegas dalam menolak sesuatu perkara bukan bersumberkan dari Rasulullah SAW⁵⁰⁵ yang disebut sebagai *bid'ah*. Beliau di antara ilmuwan di Tanah Melayu yang lantang dan keras mengkritik pengamalan ibadah yang tersasar dari sunnah Nabi. Dalam usaha untuk membasmi persoalan ini beliau turut mengarang kitab khusus berkenaan *bid'ah* yang ditulis dengan tulisan jawi dan diterbitkan oleh Lembaga Persediaan Majlis Muzakarah Kampung Baharu. Antara kandungan kitab tersebut mengkritik ketetapan Majlis Muzakarah Ulama Se-Malaysia yang berjudul *Risalah Penebas Bidaah-Bidaah Kepala Batas*.⁵⁰⁶ Berdasarkan pemerhatian, penulis melihat secara keseluruhannya kefahaman *bid'ah* Syeikh Tahir dalam kitab *Ta'yīd Tadhkirah* terbina merujuk kepada fahaman yang dibawa oleh Imam Ibn al-Hajar dalam kitab *Fatḥ al-Mubīn* dan dari tulisan Imam al-Shātībī di dalam kitab *al- 'Itiṣam*.

Syeikh Tahir tidak berkrompromi di dalam memperkatakan isu-isu *bid'ah*. Bagi beliau persoalan *bid'ah* adalah isu besar yang perlu dititik beratkan oleh setiap umat Islam dan pengamalannya bertentangan dengan sunnah Nabi. Justeru itu, beliau dilihat konsisten dalam mempertahankan pegangannya bahawa solat sunat *qabliyyah* Jumaat merupakan perbuatan *bid'ah* yang tidak dilakukan oleh Rasulullah SAW, sahabat baginda serta para tabiin. Syeikh Tahir menegaskan sesuatu perkara *bid'ah* itu adalah isu

⁵⁰⁴ Syamsul Bahri Andi Galigo, *Beberapa Isu dalam Pemikiran Islam* (Nilai: Penerbit USIM, 2007), 81.

⁵⁰⁵ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," h.1.

⁵⁰⁶ Kitab ini boleh didapati Surat Persendirian, No Ruj: 2006/0036131, Arkib Negara Malaysia Kuala Lumpur.

yang telah dinaskan dengan jelas dan ditolak oleh nabi SAW. Beliau berhujjah dengan mendatangkan hadis dari ‘Aishah⁵⁰⁷ :

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ⁵⁰⁸

Terjemahan : Sesiapa mengada-adakan dalam urusan kami ini (yakni urusan agama) sesuatu yang bukan darinya maka ia tertolak”.

Menurut Syeikh Tahir hadis ini memberi pentafsiran bahawa seseorang menyakini sesuatu yang bukan sunah itu sebagai sunah nabi atau mengamalkan satu amalan yang tidak disunahkan tetapi menyakini bahawa amalan itu adalah sunah Nabi maka hal keadaan itu adalah ditolak. Dalam menghuraikan pengertian *bid’ah* Syeikh Tahir merujuk kepada *ta’rif* yang dibahaskan oleh Imam al-Shātibi dalam kitabnya *al-Itiṣam*⁵⁰⁹ dengan menegaskan satu bentuk amalan dalam agama yang direka menyerupai syariat dengan tujuan untuk berlebih-lebih dalam beribadah kepada Allah.⁵¹⁰ Syeikh Tahir dilihat berhati-hati dalam perkara-perkara berkaitan ibadah. Setiap persoalan hukum dinilai melalui kekuatan nas sebagai sandaran hukum. Apabila nas tidak

⁵⁰⁷ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 40.

⁵⁰⁸ Abū al-Husīn, Muslim bin al-Hajjaj Bin Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Bāb Naqdī al-Ahkām al-Bātilah Wa al-Muhdathat al-‘Umur*, no. hadis: 4589, j. 5, t.t, 132; lihat al-Bukhārī Muhammad Ismail, *al-Jamī’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar, Bab Izā Istālahu ‘Alā Sulh Jur Fa al-Sulh Mardūd*, tahqiq Dr. Mustafa Dib al-Bhura (Beirut: Dār Ibn Kathir, no. hadis: 2550, j. 4, 1987), 220.

⁵⁰⁹ Muhammad Tahir Jalaluddin, “*Ta’yīd Tadhkirah*,” 42.

⁵¹⁰ Terdapat satu lagi takrif yang dibawa oleh al-Shātibī dalam kitabnya iaitu satu bentuk amalan dalam agama yang direka menyerupai syariat yang mana tujuan pengamalannya adalah sama seperti tujuan pengamalan syarak, lihat Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa bin Muhammad al-Lakhmī As-Shātibī, *al-Itiṣam* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2000), 2:24; lihat al-Shātibī, *al-Itiṣam* (Kaherah: Matba’ah al-Halābī, 1994), 27-28. التعبد في المبالغة عليها بالسلوك يقصد الشريعة تضاعى مخترة الدين في طريق

diketahui sandarannya beliau mengklasifikasikannya sebagai *bid'ah* dengan menegaskan ibadah itu dilaksanakan dengan memahami hukum dengan jelas dan ianya disyariatkan oleh Allah SWT. Menurut Syeikh Tahir :

*Sesuatu perkara yang bukan disyariatkan oleh Nabi Muhammad SAW maka ianya adalah tokok tambah dan ini dinamakan bid'ah.*⁵¹¹

Syeikh Tahir banyak menegur amalan-amalan *bid'ah* yang dilakukan oleh umat Islam di Tanah Melayu. Iltizam dan kesungguhan beliau dalam menyatakan kebenaran serta tidak gentar menyuarakan amalan yang bertentangan dengan ajaran Islam sebagai *bid'ah*. Beliau menyeru umat Islam agar kembali kepada ajaran Islam yang sebenar untuk menempa sejarah baru yang lebih progresif dan mengembalikan keagungan umat Islam terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.⁵¹² Kritikan beliau secara lantang menyeru orang-orang Melayu membebaskan diri mereka daripada fahaman kolot dan khurafat⁵¹³ kepada kefahaman dan penghayatan Islam sebagai *al-Din*.⁵¹⁴ Hal keadaan ini menggambarkan sikap Syeikh Tahir yang sentiasa berhati-hati dalam beramal supaya amalan tersebut tidak menyimpang dari landasan ajaran Islam yang sebenar. Usaha awal yang dicetuskan bukanlah satu perkara yang mudah kerana ia melibatkan usaha merobohkan benteng pemikiran yang sudah lama. Sungguhpun begitu usaha beliau di Tanah Melayu tidak boleh dipandang kecil malah sebaliknya perlu dilihat sebagai

⁵¹¹ Muhammad Tahir Jalaluddin, "*Ta'yīd Tadhkirah*," 42.

⁵¹² Sohaimi Abdul Aziz, "*Syeikh Tahir*," 106.

⁵¹³ Mohd Jamil Mukmin, *Gerakan Islam di Malaysia: Kesenambungan, Respons dan Perubahan (1957-2000)*, (Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti UITM, 2009), 6.

⁵¹⁴ Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, "*Syeikh Tahir*," 55.

langkah-langkah awal yang cukup berkesan untuk melahirkan idea dalam menggoncang minda masyarakat yang sudah lama berpegang dengan nilai kejumudan pemikiran.⁵¹⁵

4.9 IMPAK PEMIKIRAN HUKUM SYEIKH TAHIR JALALUDDIN

Dalam masyarakat Melayu pengaruh pemikiran hukum versi baru atau tajdid ini membawa kepada proses pematapan kefahaman ajaran Islam. Secara relatifnya pengaruh pemikiran hukum Syeikh Tahir memberi impak kepada gerakan perjuangan Kaum Muda.⁵¹⁶ Jika dilihat secara sepintas lalu perjuangan Kaum Muda dilihat sebagai unsur yang membawa perpecahan dalam masyarakat Melayu. Dari sudut lainnya, perjuangan ini sebenarnya telah membawa peningkatan budaya intelektual di dalam masyarakat. Ini kerana mereka yang mempunyai iltizam yang tinggi dalam perjuangan islah dan tajdid ini berusaha menyebarkan idea dan fikrah mereka dengan menerbitkan surat khabar dan membuka madrasah.⁵¹⁷ Secara kebetulan mereka yang mendukung pemikiran islah terdiri daripada mereka yang usianya secara relatifnya masih muda⁵¹⁸ kerana golongan muda yang mula-mula meletakkan asas tajdid pemikiran hukum islam. Mereka telah melahirkan dan menimbulkan idea supaya ijthidat perlu dihidupkan dan cabaran pada taqlid dan terima pemodenan secara positif serta berpandangan fungsi penggunaan akal perlu dilihat secara positif. Maka lahirlah golongan intelektual Melayu

⁵¹⁵ Azmi Ismail, "Peranan dan Pemikiran Syeikh Tahir Jalaluddin: Kajian Terhadap Reformisme Keagamaan di Tanah Melayu 1906-1940an (Disertasi Sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2001), 95.

⁵¹⁶ Mohamad Kamil Ab. Majid, Tokoh-tokoh Pemikir Islam dalam *Pengaruh Pemikiran Muhammad Abduh dalam Gerakan Islam di Malaysia*, ed. Zulkifli Haji Yusuf et al., (Selangor: Budaya Ilmu Sdn. Bhd, c. 2, 1993), 172.

⁵¹⁷ Mohamad Redzuan Othman, *Islam dan Masyarakat Melayu Peranan dan Pengaruh Timur Tengah* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005), 109.

⁵¹⁸ *Ibid.*, 113.

yang dapat menganalisa perkembangan baru yang timbul di dalam masyarakat Melayu. Kesedaran ini kemudiannya telah mencetuskan kesedaran politik (nasionalisme) orang Melayu yang melahirkan beberapa pertubuhan politik berteraskan Islam dan Melayu seperti HAMIM, PAS dan KMMM.⁵¹⁹ Pertubuhan-pertubuhan ini kemudiannya menyebarkan beberapa pendekatan seperti penekanan kepada kepentingan akal dan logik, tauhid, demokrasi dan perpaduan umat Islam sejagat.⁵²⁰

4.9.2 PENUBUHAN MADRASAH YANG MELAHIRKAN SARJANA MELAYU YANG TERKEHADAPAN

Antara impak pemikiran hukum Syeikh Tahir adalah penubuhan madrasah⁵²¹ yang melahirkan sarjana Melayu yang terkehadapan. Sarjana Melayu yang terkehadapan ini bermaksud yang mampu berfikir dan melontarkan idea untuk kepentingan agama dan masyarakat melangkaui zamannya. Mereka berfikir untuk kepentingan pada masa hadapan dan pemikiran mereka mengatasi pola pemikiran umat Islam pada masa itu. Institusi madrasah di Tanah Melayu berdasarkan kepada konsep yang secara relatifnya moden. Pengajaran di madrasah tidak dalam bentuk *halaqah* dan matapelajaran yang diajar pula tidak terbatas kepada matapelajaran agama tetapi turut merangkumi matapelajaran bukan agama seperti ilmu kira-kira, mantiq, ilmu alam dan lain-lain.⁵²²

⁵¹⁹ Rahimin Affandi Abdul Rahim, "*Fiqh Malaysia*," 33.

⁵²⁰ Mohd Sarim Mustajab, Gerakan Islah Islamiyah di Tanah Melayu: 1906 hingga 1948 dalam *Malaysia: Sejarah dan Proses Pembangunan* (Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1982), 150-1.

⁵²¹ Ahmad Zaki Hj Abdul Latiff, *Transformasi Gerakan Islah dan Dakwah di Timur Tengah dan di Malaysia* (Selangor: Pusat Penerbitan Universiti, UITM, 2006), 40.

⁵²² Mohammad Redzuan Othman, Masjid al-Haram sebagai Sebuah Institusi Pengajian: Peranannya dalam Perkembangan Awal Pendidikan dan Intelektualisme Melayu dalam *Islam di Tanah Melayu Abad ke 19*, ed. Farid Mat Zain (Batu Caves: Karisma Publications Sdn. Bhd, 2007), 54.

Dalam gerakan Kaum Muda Syeikh Tahir menggunakan pendekatan pendidikan madrasah bagi menyebarkan pemikiran mereka.⁵²³ Mereka meletakkan idea-idea pembaharuan hukum pada sistem madrasah yang mereka anjurkan. Madrasah sebagai institusi pendidikan dijadikan sebagai instrumen untuk memperkembangkan peranan mereka sebagai ulama pembaharuan pemikiran umat Islam.⁵²⁴ Dalam kerangka sistem madrasah ini mana-mana pelajar yang ingin melanjutkan pelajaran mereka ke peringkat yang lebih tinggi digalakkan oleh guru-guru mereka supaya menyambung pembelajaran mereka ke Timur Tengah yang menjadi pusat utama penyebaran idea-idea tajdid hukum. Apabila lulusan Timur Tengah ini kembali ke Malaysia rata-ratanya telah diserapkan dan bertugas di beberapa Jabatan Hal Ehwal Agama Islam⁵²⁵ di peringkat negeri atau kebangsaan⁵²⁶ secara pastinya akan meyuntik idea-idea tajdid di Jabatan tersebut. Ini dapat dilihat keterbukaan Majlis Agama dan Institusi pentadbiran Agama Islam dengan idea-idea pembaharuan hukum.

Beberapa idea tajdid hukum dapat dikembangkan di dalam institusi yang berorientasikan pentadbiran undang-undang Islam antaranya penggunaan konsep *maṣlahah* diperluaskan oleh mufti-mufti dalam mengeluarkan fatwa mereka terhadap persoalan baru atau fiqh kontemporari.⁵²⁷ Di dalam pemakaian konsep *talfiq* dalam kes pembayaran zakat fitrah. Mengikut amalan mazhab Shafi'i yang menjadi mazhab pegangan utama di Malaysia kutipan zakat fitrah perlu dibayar dalam bentuk makanan

⁵²³ Mohammad Redzuan Othman, "Islam dan Masyarakat," 115.

⁵²⁴ Shukri Ahmad, *Pengaruh Pemikiran Ulama di Semenanjung Malaysia Akhir Abad ke 20* (Sintok: Penerbit Universiti Utara Malaysia, 2011), 102.

⁵²⁵ Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Fiqh Malaysia," 34.

⁵²⁶ Shukri Ahmad, "Pengaruh Pemikiran," 138.

⁵²⁷ Othman Ishak, *Fatwa dalam Perundangan Islam* (Kuala Lumpur, t.t.p, 1981), 90-93.

asasi tempatan. Tetapi kerana masalah komunikasi yang kurang baik, pembayaran zakat tersebut dilaksanakan dengan menggunakan wang. Dengan menggunakan pendekatan mazhab Ḥanafī yang telah diterima pakai dengan meluas oleh kebanyakan Majlis Agama Negeri.⁵²⁸ Kelonggaran ini dilihat dalam penerimaan pendapat mazhab lain dalam *mu'āmalat* kebelakangan ini kerana keperluan pasaran yang banyak mentarjihkan pendapat Hanafi. Kecenderungan sebahagian generasi muda mengikut tafsiran mazhab lain dalam beberapa amalan ibadat dan kerohanian tetapi ia tidak mengubah pegangan rasmi pemerintah dan masyarakat terhadap mazhab Shafi'i secara umumnya.⁵²⁹

Dalam aspek perundangan Islam pula, terdapat kebanyakan enakmen atau akta memuatkan peruntukan-peruntukan kebanyakannya yang diambil dari pandangan mazhab selain Shafi'i, sama ada dalam undang-undang kekeluargaan, jenayah, acara mal, keterangan atau pentadbiran agama Islam di negeri-negeri. Dalam perundangan fatwa di negeri-negeri pula terdapat peruntukan undang-undang yang jelas bahawa seorang mufti atau jawatankuasa farwa boleh mengikut qawl yang muktamad dari mazhab Hanafi, Maliki atau Hanbali sekiranya mengikut qawl yang muktamad dari mazhab Shafi'i boleh membawa kepada keadaan yang berlawanan dengan kepentingan awam.⁵³⁰

Pendidikan agama melalui perubahan dan perkembangan baru apabila wujudnya gerakan pembaharuan pada ketika tu dengan wujudnya sistem madrasah yang lebih

⁵²⁸ Othman Ishak, Talfiq dalam Perundangan Islam, *Islamika*, v. 111, (1985), 95-98.

⁵²⁹ Abdul Halim El-Muhammady, *Pengaruh Mazhab Shafi'i di Malaysia* (Kertas kerja, Seminar Tādib Islam anjuran ABIM dan PKPIM, 2008).

⁵³⁰ Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, "Keterbukaan Bermazhab," 296.

sistematik dan formal daripada sistem pondok. Dalam sistem madrasah ini matapelajaran Islam tidak lagi tertumpu kepada soal-soal ibadat dan tauhid sahaja tetapi lebih menyeluruh. Sistem pengajian madrasah menawarkan sistem pengajian yang lebih teratur serta dilaksanakan ditempat-tempat yang lebih kondusif. Di antara ilmuan yang membangunkan madrasah ini termasuklah Syeikh Tahir.⁵³¹

Pengaruh aliran pembaharuan pemikiran hukum ini berkembang dinegeri-negeri Melayu bersekutu iaitu dengan munculnya madrasah-madrasah yang beraliran sedemikian.⁵³² Di antara yang terawal ialah kemunculan Madrasah Idrisiah di Kuala Kangsar, Madrasah al-Diniah Kampung Lalang di Perak. Ini diikuti pula dengan terdirinya beberapa buah cawangannya di beberapa buah kampung yang telah memperkembangkan pengaruh aliran Reformasi di Perak.⁵³³ Di negeri Selangor perkembangan ini turut menyerap di Madrasah al-Ubudiah, Kampung Jenderam. Juga di Negeri Sembilan dikenali sebagai Madrasah 'Aliah Islamiah di Kampung Pelangi dan juga tertubuhnya Madrasah Islamiah di Sungai Dua dan Madrasah Jemaah Islamiah di Kampung Tengkek.⁵³⁴ Di Singapura madrasah yang terawal ialah Madrasah al-Iqbal, Madrasah al-Masyhur al-Islamiyyah di Pulau Pinang dan Ma'ahad al-Ihya' al-Sharif di Semanggol. Justeru itu, Kaum Tua kebanyakannya dilihat mempunyai pengaruh yang kuat di pondok-pondok manakala Kaum Muda berpusat di madrasah-madrasah. Kemunculan institusi baru berbentuk madrasah yang diperkenalkan oleh Kaum Muda

⁵³¹ Mohd Koharuddin Mohd Balwi, Tradisi Keilmuan dan Pendidikan dalam Tamadun Melayu di Nusantara, *Jurnal Kemanusiaan* (Kuala Lumpur: UTM, bil. 3, (2004), 55.

⁵³² Mohammad Redzuan Othman, "Islam dan Masyarakat," 115.

⁵³³ Abdul Rahman Abdullah, "Pemikiran Islam," 291.

⁵³⁴ Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Islam Masa Kini: Sejarah dan Aliran* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 292.

sebenarnya telah menjadi salah satu faktor kemerosotan institusi pondok di Tanah Melayu⁵³⁵ ramai lepasan madrasah telah dihantar ke Kaherah bagi melanjutkan pengajian⁵³⁶ seterusnya menjadi ilmuan dan tokoh agamawan yang disegani di dalam beberapa bidang yang tertentu. Kejayaan utama gerakan islah ialah memberi nafas baru kepada Institusi Pendidikan Islam yang diasaskan secara lebih sistematik dan tersusun maka sekolah-sekolah Arab Moden telah berkembang subur pada awal abad ke-20. Penubuhan madrasah-madrasah juga adalah merupakan langkah bijak untuk berhadapan dengan pengaruh Barat. Hasil daripada keluaran madrasah tersebut telah lahir pemimpin agama yang berkualiti dan membawa aliran pemikiran pembaharuan dengan idea-idea tajdid dan islah seperti Syeikh Muhammad Tahir Jalaluddin, Syeikh Abu Bakar al-Ash'ari, Haji Abbas Muhamad Taha.

⁵³⁵ Abdul Aziz Mat Ton, "Guru-Guru Melayu dalam Politik Melaka hingga 1955," *Jurnal Sejarah*, no. 2, (1993), 79; lihat Ahmad Zaki Hj Abdul Latiff, *Transformasi Gerakan Islah dan Dakwah di Timur Tengah dan di Malaysia* (Shah Alam: Universiti Teknologi Malaysia, 2006), 40-1.

⁵³⁶ Mohammad Redzuan Othman, "*Islam dan Masyarakat*," 115.