

**APLIKASI TALFIQ DALAM RESOLUSI SYARIAH MAJLIS
PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA**

MOHD HAFIZ BIN JAMALUDIN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITY OF MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

**APLIKASI *TALFIQ* DALAM RESOLUSI SYARIAH MAJLIS
PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA**

MOHD HAFIZ BIN JAMALUDIN

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITY OF MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: MOHD HAFIZ BIN JAMALUDIN

No. Matrik: IHA 110084

Nama Ijazah: DOKTOR FALSAFAH

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis (“Hasil Kerja ini”):

APLIKASI *TALFIQ* DALAM RESOLUSI SYARIAH MAJLIS PENASIHAT
SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA

Bidang Penyelidikan: UNDANG-UNDANG SYARIAH

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya (“UM”) yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh:

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh:

Nama:

Jawatan:

ABSTARK

Talfiq merupakan salah satu konsep yang sering digunakan oleh para ulama pada masa kini sekalipun ia tidak dikategorikan sebagai salah satu sumber hukum Islam. Sungguhpun begitu, konsep *talfiq* tidak diterima oleh sebahagian besar ulama silam, khususnya pada zaman perkembangan mazhab-mazhab fiqh. Setelah bermulanya zaman tajdid pada abad ke-20 Masihi, konsep ini mula dipopularkan semula di samping kempen supaya masyarakat Islam bebas daripada ikatan mazhab. Penggunaan konsep *talfiq* turut menjadi pilihan disebabkan penggunaan konsep ijтиhad dalam penyelesaian hukum semasa masih kurang dan sukar dicapai oleh para ulama masa kini. Cuma, timbul persoalan sama ada penyelesaian hukum dengan menggunakan konsep *talfiq* ini mampu menghasilkan satu hukum yang bersifat kekal ataupun ia hanya memberi penyelesaian sementara selagi mana para ulama tidak mampu untuk berijтиhad dengan menggunakan sumber-sumber hukum utama yang diiktiraf di dalam disiplin ilmu usul fiqh. Justeru itu, kajian ini telah mengkaji dengan terperinci konsep *talfiq* berserta perbahasan para ulama berkenaan dengannya sama ada daripada golongan yang menyokong dan yang menentang penggunaan konsep ini. Bagi melihat keperluan penggunaan konsep *talfiq* dalam realiti masyarakat moden pula, kajian ini telah merujuk kepada resolusi-resolusi dan keputusan-keputusan yang dikeluarkan oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM). Ini bertujuan untuk mengkaji aplikasi konsep *talfiq* di dalam resolusi-resolusi MPS BNM bagi melihat sejauh mana penggunaan konsep *talfiq* berkesan dalam memberikan penyelesaian terbaik dalam bidang kewangan Islam. Selain itu, disebabkan perkembangan kewangan Islam turut berlaku secara aktif di seluruh dunia, kajian ini juga telah mengkaji kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di negara-negara terpilih bagi memastikan sama ada benar atau tidak penggunaan konsep *talfiq* dapat memberikan penyelesaian terbaik dalam bidang kewangan Islam ini. Kajian ini telah menggunakan kaedah perpustakaan

dan kaedah temu bual bagi mengumpulkan maklumat-maklumat berkaitan dengan konsep *talfiq* dan aplikasinya dalam bidang kewangan Islam. Maklumat-maklumat yang dikumpulkan telah dianalisis dengan menggunakan kaedah induktif, deduktif dan komparatif. Hasil kajian ini menunjukkan bahawa konsep *talfiq* merupakan salah satu konsep sentiasa digunakan dalam proses penyelesaian hukum masa kini. Walau bagaimanapun, konsep *talfiq* merupakan salah satu pilihan sahaja dan bukannya satu kemestian untuk digunakan oleh para ulama. Oleh kerana itu, penggunaannya perlu dikawal dan tidak digunakan sewenang-wenang bagi mengelakkan kesan-kesan negatif yang boleh timbul akibat daripada penggunaan tanpa kawalan bagi konsep ini. Kajian ini juga mendapati bahawa konsep *talfiq* telah digunakan sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum di kalangan ahli MPS BNM. Ia telah dibuktikan melalui analisis terperinci terhadap aplikasi konsep ini dalam beberapa resolusi Syariah yang dikeluarkan oleh pihak MPS BNM.

ABSTRACT

Talfiq, though not considered as one source of Islamic law, is frequently used by contemporary scholars. In fact, *talfiq* was not accepted by majority of classical scholars especially during the era of development of schools of jurisprudence. The period of reformation in Islam (*tajdid*) in the 20th century has initiated its popularity among the Muslim community particularly with the call to free them from the bondage of rigidness in adopting a particular school of jurisprudence. *Talfiq*, in fact is an alternative for contemporary scholars who find *ijtihad* (independent legal reasoning) limited and difficult to provide legal solutions. Yet, there are doubts on whether the ruling derives from *talfiq* should be treated as a permanent solution or temporary, at least, until the scholars are able to do *ijtihad* (independent legal reasoning) using recognised sources in the discipline of *usul al-fiqh* (principles of jurisprudence). As such, this thesis critically studies the concept of *talfiq* so as to include the scholarly debates between both the proponents and the opponents of *talfiq*. In order to see the application of this concept in the reality of modern society, this research will refer to the resolutions and decisions passed by The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (SAC). The aim is to analyse to what extent that the use of *talfiq* is effective in solving issues pertaining to Islamic finance. Due to the global progress in Islamic finance, an analysis on methods used in formulating laws from other selected countries is done to ascertain the applicability of *talfiq* as the solution of Syariah problems. Hence, data collection includes both the library research and interviews which are further analysed using inductive, deductive and comparative methods. The study reveals that in today's world, *talfiq* is highly needed in the process of formulating laws. However, it should be treated as an alternative and not a requirement. Thus, its application should be controlled to avoid negative effects that would arise with it. The study also found that *talfiq* has been used as an alternative method in formulating rulings among the members of SAC. This

is proven through the detailed analysis of its application in numbers of Syariah resolutions.

University Of Malaya

PENGHARGAAN

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ، وَالشُّكْرُ لَهُ عَلٰى الْهٰدَايَةِ إِلٰى حَقِيقَةِ التَّحْقِيقِ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلٰامُ عَلٰى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَتَابِعِيهِ،
وَأَنْصَارِهِ وَأَخْرَابِهِ السَّالِكِينَ عَلٰى أَقْوَمِ الظَّرِيقَةِ.

Segala puji bagi Allah S.W.T, kesyukuran yang tidak terhingga atas segala nikmat dan kurniaanNya. Selawat dan Salam ke atas kekasihNya dan RasulNya, Nabi Muhammad S.A.W dan ke atas keluarga baginda, sahabat-sahabatnya dan para pengikutnya sehingga hari kiamat.

Ucapan jutaan terima kasih dan penghargaan terlebih dahulu ditujukan khas kepada Profesor Dato' Dr. Ahmad Hidayat Buang selaku penyelia yang telah memberi banyak bimbingan dan panduan kepada saya sehingga tesis ini berjaya disiapkan. Penghargaan ini juga ditujukan kepada semua guru yang telah mendidik saya, semenjak diri ini baru mula belajar membaca dan mengira sehingga berada pada tahap ini. Ribuan terima kasih juga diucapkan kepada pihak Kementerian Pengajian Tinggi dan Universiti Malaya atas pemberian biasiswa di bawah Skim Latihan Akademik Bumiputera (SLAB) sehingga saya berpeluang untuk melanjutkan pengajian di peringkat Doktor Falsafah/PhD.

Saya juga ingin memberikan penghargaan khusus kepada informan-informan yang telah memberikan maklumat-maklumat penting sehingga tesis ini berjaya disiapkan dengan jayanya. Terlebih dahulu, setinggi-tinggi penghargaan ditujukan kepada Timbalan Pengerusi Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia pada ketika ini Profesor Dr Muhammad Akram Laldin atas kesudian menerima permohonan penyelidik untuk melaksanakan sesi temu bual. Penghargaan seterusnya ditujukan kepada ahli-ahli MPS BNM yang sudi ditemu bual iaitu Datuk Seri Hassan Ahmad, Profesor Dr Ashraf Md Hashim dan Dr Shamsiah Mohamad. Saya juga ingin mengucapkan ribuan terima kasih kepada informan-informan daripada kalangan ahli akademik iaitu Profesor Dr Muhammad Rahimi Osman, Profesor Madya Dr Ahmad Basri Ibrahim, Profesor Madya Dr Azman Md Noor, Dato' Saleh Ahmad dan Dr Sa'd Abdullah al-Ahmadi. Seterusnya, ucapan terima kasih juga kepada individu-individu yang tidak mampu disebutkan secara keseluruhannya di sini yang telah memberi sumbangan secara langsung dan tidak langsung dalam penghasilan tesis ini, moga Allah S.W.T membalas segala jasa baik dan bantuan yang diberikan dengan sebaik-baik ganjaran.

Seterusnya, ribuan terima kasih ditujukan kepada semua pensyarah di Akademi Pengajian Islam khususnya para pensyarah di Jabatan Syariah dan Undang-Undang iaitu Profesor Datin Dr. Raihanah Abdullah, Profesor Madya Dr. Ruzman Md. Noor, Profesor Madya Dr. Siti Mashitoh Mahamood, Dr. Siti Zubaidah Ismail, Dr. Narizan Abdul Rahman, Dr. Zalina Zakaria, Dr. Abdullah Mohammed Ali Saleh al-Mekhlafi, Dr. Norhusairi Mat Hussin, Dr. Zaidi Daud, Dr. Mazni Abdul Wahab dan Dr. Mahamatayuding Samah yang sentiasa memberi dorongan dan kata-kata semangat agar tesis dapat disiapkan dengan jayanya. Terima kasih juga ditujukan kepada Puan Fadzlina binti Mohd Mudasir selaku setiausaha Jabatan atas segala bantuan yang diberikan.

Selanjutnya, penghargaan istimewa buat kedua ibu bapa saya, Jamaludin bin Yusoff dan Rossitah binti Mohd di atas segala pengorbanan dan kasih sayang yang dicurahkan. Penghargaan istimewa juga ditujukan buat isteri tercinta Norlaila binti Md Yusof atas kesabaran, sokongan dan dokongan sepanjang tempoh pengajian ini. Tidak lupa juga kepada penyejuk mata diri ini, Afaf Sofiyyah binti Mohd Hafiz dan Muhammad Arif bin Mohd Hafiz, kehadiran kedua-duanya di sisi saya dan isteri, telah memberi semangat dan motivasi kepada kami dalam melaksanakan segala tanggungjawab yang diberikan.

Akhirnya, ucapan terima kasih ditujukan kepada semua rakan-rakan perjuangan, fello-felo SLAB/SLAI, pembantu-pembantu penyelidikan di Jabatan Syariah dan Undang-Undang dan semua pihak sama ada yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam menyiapkan tesis ini. Saya doakan agar Allah S.W.T membalas segala jasa kalian, walau sebesar mana dan sekecil mana pun sumbangan yang diberikan sehingga tesis ini berjaya disiapkan. Saya juga berharap agar tesis ini mampu memberikan sumbangan bermakna dalam perkembangan ilmu, khususnya dalam bidang perundangan dan muamalat Islam di Malaysia.

*Mohd Hafiz bin Jamaludin
11 November 2016*

JADUAL KANDUNGAN

ABSTARK	iii
ABSTRACT	v
PENGHARGAAN	vii
JADUAL KANDUNGAN	viii
SENARAI JADUAL	xiii
SENARAI STATUT	xiv
SENARAI RESOLUSI SYARIAH MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA (MPS BNM)	xv
SENARAI KEPENDEKAN	xvi
PANDUAN TRANSLITERASI	xviii
BAB 1: PENDAHULUAN	1
1.1 PENGENALAN	1
1.2 PERNYATAAN MASALAH	2
1.3 OBJEKTIF	7
1.4 KEPENTINGAN KAJIAN	8
1.5 SKOP KAJIAN	10
1.6 ULASAN KAJIAN LEPAS	12
1.7 METODOLOGI KAJIAN	41
1.7.1 KAEDAH PENGUMPULAN DATA	42
1.7.2 KAEDAH ANALISIS DATA	45
BAB 2: KONSEP <i>TALFIQ</i> DALAM PERUNDANGAN ISLAM.....	48
2.1 PENGENALAN	48
2.2 TAKRIF <i>TALFIQ</i>	49

2.2.1	<i>TALFIQ</i> DARI SUDUT BAHASA	50
2.2.2	<i>TALFIQ</i> DARI SUDUT ISTILAH.....	50
2.3	HUKUM <i>TALFIQ</i>	59
2.3.1	PERSELISIHAN PENDAPAT BERKENAAN HUKUM <i>TALFIQ</i>	59
2.3.1.1	Golongan yang Mengharamkan Penggunaan <i>Talfiq</i> berserta Dalil yang Digunakan.....	60
2.3.1.2	Golongan yang Mengharuskan Penggunaan <i>Talfiq</i> berserta Dalil yang Digunakan.....	73
2.3.2	PENDAPAT YANG DIPILIH	83
2.4	BAHAGIAN-BAHAGIAN <i>TALFIQ</i>	89
2.4.1	BAHAGIAN PERTAMA: <i>TALFIQ</i> DALAM SATU PERMASALAHAN	
	90	
2.4.2	BAHAGIAN KEDUA: <i>TALFIQ</i> DALAM DUA PERMASALAHAN ...	93

BAB 3: KEPERLUAN PENGAMALAN KONSEP *TALFIQ* PADA MASA KINI DAN KESAN-KESAN NEGATIF YANG PERLU DIBENDUNG96

3.1	PENGENALAN	96
3.2	KETEGASAN PARA ULAMA <i>MUTA'AKHKHIRIN</i> DALAM MENENTANG PENGAMALAN <i>TALFIQ</i>	98
3.2.1	<i>TALFIQ</i> AKAN MEMBAWA KEPADA SATU HUKUM YANG DISEPAKATI PEMBATALANNYA DI KALANGAN PARA ULAMA	
	98	
3.2.2	<i>TALFIQ</i> AKAN MEMBAWA KEPADA AMALAN <i>TATABBU' AL-RUKHAS</i>	102
3.2.3	<i>TALFIQ</i> AKAN MEMBAWA KEPADA PELBAGAI KEROSAKAN DALAM AGAMA	107

3.3 KETERBUKAAN PARA ULAMA MU'ĀSIRĀN DALAM PENGAMALAN <i>TALFIQ</i>	115
3.3.1 <i>TALFIQ</i> MERUPAKAN SATU KEPERLUAN DAN TUNTUTAN SEMASA.....	116
3.3.2 TALFIQ DAPAT MENGAPLIKASIKAN PRINSIP KEMUDAHAN DAN KERINGANAN DALAM SYARIAT ISLAM	130
3.3.3 <i>TALFIQ</i> ADALAH MANIFESTASI AMALAN TAQLID YANG MENJADI KEWAJIPAN BAGI MASYARAKAT AWAM	135
3.4 FAKTOR-FAKTOR POSITIF DAN NEGATIF DARIPADA PENGGUNAAN KONSEP <i>TALFIQ</i> PADA MASA KINI	140

BAB 4: KADEAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI-INSTITUSI KEWANGAN ISLAM PADA MASA KINI.....	152
4.1 PENGENALAN	152
4.2 KADEAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI MALAYSIA	153
4.3 KADEAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI INDONESIA	176
4.4 KADEAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI BAHRAIN	187
4.5 ANALISIS PERBANDINGAN TERHADAP KADEAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI MALAYSIA, INDONESIA DAN BAHRAIN.....	199
4.5.1 PIHAK BERKUASA TERTINGGI DALAM PENENTUAN HUKUM SYARAK BAGI SISTEM KEWANGAN ISLAM.....	200
4.5.2 KADEAH PENYELESAIAN HUKUM YANG DIGUNAKAN DI INSTITUSI-INSTITUSI KEWANGAN ISLAM	209

4.5.3	BADAN-BADAN PENGAWASAN SYARIAH DI PERINGKAT INSTITUSI-INSTITUSI KEWANGAN ISLAM	215
4.5.4	CADANGAN-CADANGAN PENAMBAHBAIKAN BAGI SISTEM KEWANGAN ISLAM DI MALAYSIA.....	221
BAB 5: APLIKASI <i>TALFIQ</i> DALAM RESOLUSI SYARIAH MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA		228
5.1	PENGENALAN	228
5.2	LATAR BELAKANG MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA	228
5.3	ANALISIS TERHADAP RESOLUSI SYARIAH MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA	235
5.4	HURAIAN RESOLUSI-RESOLUSI SYARIAH YANG MENGGUNAKAN KONSEP <i>TALFIQ</i>	237
5.4.1	<i>AL-IJĀRAH THUMMA AL-BAY'</i> DAN PEMBAYARAN DEPOSIT... <td>237</td>	237
5.4.1.1	<i>al-Ijārah Thumma al-Bay'</i>	238
5.4.1.2	Pembayaran Deposit dalam AITAB.....	249
5.4.1.3	Penggunaan Konsep <i>Talfiq</i> dalam Resolusi Syariah Pertama dan ke-13	256
5.4.2	OPERASI KEMUDAHAN JAMINAN SYARIKAT DANAJAMIN NASIONAL BERHAD DAN CAJ LEWAT BAYAR YANG BOLEH DIKENAKAN	260
5.4.2.1	Kemudahan Jaminan dengan Upah oleh Danajamin Nasional Berhad	261
5.4.2.2	Pengenaan Caj Lewat Bayar	268
5.4.2.3	Penggunaan Konsep <i>Talfiq</i> dalam Resolusi Syariah ke-103 dan ke-107.....	278

5.4.3	<i>IBRĀ'</i> DALAM PEMBIAYAAN ISLAM	284
5.4.3.1	<i>Ibra'</i> dan <i>Da' wa Ta'ajjal</i>	286
5.4.3.2	Dua Bentuk <i>Ibrā'</i> dalam Satu Perjanjian Pembiayaan	298
5.4.3.3	Penggunaan Konsep <i>Talfiq</i> dalam Resolusi Syariah ke-78 dan ke-79	302
BAB 6: KESIMPULAN DAN CADANGAN		306
6.1	KESIMPULAN	306
6.2	CADANGAN	322
	RUJUKAN	329
	LAMPIRAN A: SOALAN TEMUBUAL	344

SENARAI JADUAL

Jadual 3.1: Faktor Positif dan Negatif daripada Penggunaan Konsep *Talfiq*..... 146

Jadual 5.1: Subtajuk bagi Aplikasi Konsep Talfiq dalam Resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM)..... 236

SENARAI STATUT

Seksyen 6, Seksyen 51, Seksyen 53, Seksyen 54, Seksyen 55, Seksyen 56, Seksyen 57, Seksyen 58, Seksyen 59, Seksyen 60 Akta Bank Negara Malaysia, 2009 (Akta 701).

Seksyen 2, Seksyen 28, Seksyen 29, Seksyen 36, Seksyen 211 dan Seksyen 222 Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013 (Akta 759)

Seksyen 4, Akta Sewa Beli, 1967 (Akta 212)

Seksyen 27, Enakmen Wasiat Orang Islam (Negeri Sembilan), 2004. (En. 5/04).

Seksyen 27, Enakmen Wasiat Orang Islam (Selangor), 1999. (En. 4/99).

Pasal 32, Pasal 26, Undang-Undang Repubik Indonesia No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah

Pasal 4, Pasal 55, Pasal 66 dan Pasal 66, Undang-Undang Repubik Indonesia No. 21 Tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan

Undang-Undang Repubik Indonesia No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan

Artikel 2 Perlembagaan Bahrain

Undang-Undang Wakaf Mesir Nombor 48 Tahun 1946

Undang-Undang Keluarga Islam ‘Uthmaniyyah Nombor 25 tahun 1920

**SENARAI RESOLUSI SYARIAH MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK
NEGARA MALAYSIA (MPS BNM)**

- Resolusi Pertama : Penggunaan *al-Ijarah Thumma Al-Bai`* dalam Pembiayaan Kenderaan
- Resolusi ke-13 : Pembayaran Deposit dalam Sewa Beli Secara Islam
- Resolusi ke-78 : Ibra' dalam Pembiayaan Secara Islam
- Resolusi ke-79 : Dua Bentuk Ibra' dalam Satu Perjanjian Pembiayaan
- Resolusi ke-81 : Pengenaan *Ta`widh* dan *Gharamah* dalam Pembiayaan Kewangan Islam
- Resolusi ke-84 : Urus Niaga Pertukaran Mata Wang Asing Secara Lani (*Spot*) dan Secara Hadapan (*Forward*)
- Resolusi ke-101 : Konsep Syariah bagi Operasi Kemudahan Jaminan Secara Islam oleh Credit Guarantee Corporation
- Resolusi ke-103 : Konsep Syariah untuk Operasi Kemudahan Jaminan Danajamin Nasional Berhad
- Resolusi ke-107 : Caj Lewat Bayar dan Caj Tambahan Rekursa

SENARAI KEPENDEKAN

AALCO	: Pertubuhan Perundingan Perundangan Asia-Afrika/ <i>Asian-African Legal Consultative Organization</i>
AAOIFI	: <i>The Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions</i>
AITAB	: <i>al-Ijārah Thumma al-Bay‘</i>
BAPEPAM-LK	: Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan
BI	: Bank Indonesia
BIMB	: Bank Islam Malaysia Berhad
BPH DSN	: Badan Pelaksana Harian Dewan Syariah Nasional
CBB	: <i>Central Bank of Bahrain</i>
CGC	: <i>Credit Guarantee Corporation (Malaysia) Berhad</i>
DANAJAMIN	: Syarikat Danajamin Nasional Berhad
DPS	: Dewan Pengawas Syariah
DSN MUI	: Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia
ed.	: Editor
et. al	: Dari bahasa latin et alibi: dan rakan-rakan (untuk mengganti nama penulis-penulis selain penulis pertama).
FMB	: Biro Pengantaraan Kewangan/ <i>Financial Mediation Bureau</i>
GCC	: <i>Gulf Co-Operation Council</i>
GSIFI	: <i>Governance Standards for Islamic Finance Institutions</i>
IFSA	: Akta Perkhidmatan Kewangan Islam/ <i>Islamic Financial Services Act</i>
IIFM	: <i>International Islamic Financial Market</i>
IKI	: Institusi Kewangan Islam
KLCMC	: Pusat Timbang Tara Mahkamah Kuala Lumpur
KLRCA	: Pusat Timbang Tara Serantau Kuala Lumpur/ <i>Kuala Lumpur Regional Centre for Arbitration</i>
LKS	: Lembaga Keuangan Syariah

MKI	: Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam
Pusat Timbang Tara Malaysia	: Pusat Timbang Tara Malaysia
MPS BNM	: Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia
NSB	: <i>National Shariah Board</i>
OJK	: Otoritas Jasa Keuangan
R.A	: <i>Raḍiyallāhu ‘Anhu/’Anhum</i>
S.A.W	: <i>Sallallāhu ‘Alaihi Wa Sallam</i>
SSB	: <i>Shari‘a Supervisory Board</i>
S.W.T	: <i>Subḥānahu Wa Ta’ālā</i>
t.p.	: Tanpa penerbit
t.t.	: Tanpa tarikh
t.tp	: Tanpa tempat
UUS	: Unit Usaha Syariah

PANDUAN TRANSLITERASI

1. HURUF

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	,	تَأْلِيفٌ	Ta'rif
ب	B	بَلَدٌ	Balad
ت	T	تَعْلِيمٌ	Ta'lim
ث	Th	ثُورَةٌ	Thawrah
ج	J	جَمَاعَةٌ	Jamā'ah
ح	H	حَدِيثٌ	Hadīth
خ	Kh	خَلْدُونٌ	Khaldūn
د	D	دَارٌ	Dār
ذ	Dh	ذَهَبٌ	Dhahab
ر	R	رِسَالَةٌ	Risalah
ز	Z	زِيَارَةٌ	Ziyārah
س	S	سِيرَةٌ	Sirah
ش	Sy	شَرِيفٌ	Syarif
ص	Ş	صَفَّ	Şaf
ض	D	ضَابِطٌ	Dābit
ط	T	طَارِقٌ	Tāriq

ظ	Z	ظِلَالٌ	Zilāl
ع	'	عَهْدٌ	'Ahd
غ	Gh	غَایَةٌ	Ghāyah
ف	F	فِكْرٌ	Fikr
ق	Q	قُصُورٌ	Qusūr
ك	K	كَاتِبٌ	Katib
ل	L	لِسَانٌ	Lisān
م	M	مَسْجِدٌ	Masjid
ن	N	نَظَرِيَّةٌ	Nazariyyah
و	W	وَصْلٌ	Waṣala
هـ	H	هَدَفٌ	Hadaf
يـ	Y	يَمِينٌ	Yamīn

II. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
-----·-----	a	قَاتِنٌ	Qanata
-----·-----'	i	شَرِبٌ	Shariba
-----·-----'	U	جُمْعٌ	Jumi'a

III. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
إ / أ	ā	إِحْيَاء	Iḥyā'
ي	ī	بَحْدِيدٌ	Tajdīd
و	ū	عُلُومٌ	‘Ulūm

IV. DIFTONG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	aw	قَوْلٌ	Qawl
ي	ay	غَيْرٌ	Ghayr
ي	iy/i	عَرَبِيّ	‘Arabiyy atau ‘arabi (di akhir kalimah)
و	uw/u	عَدْوٌ	‘Aduww atau ‘adu (di akhir kalimah)

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 PENGENALAN

Permasalahan fiqh selepas zaman kenabian sentiasa berkembang dan bertambah selari dengan keperluan dan kehendak manusia. Ini secara tidak langsung menyebabkan hukum-hukum yang terdapat dalam khazanah fiqh Islam terus berkembang dan berubah, ditambah lagi dengan perbezaan dari sudut masa dan tempat sesuatu permasalahan itu berlaku. Para ulama pula sentiasa berusaha untuk berijtihad dalam mengeluarkan hukum-hukum syarak dan memberikan jawapan yang tepat kerana setiap permasalahan yang berlaku pasti mempunyai jawapan dan penyelesaiannya menerusi hukum syarak. Akan tetapi, ia perlu diusahakan dan digali oleh para ulama yang berkemahiran dalam bidang ini daripada sumber-sumber yang diiktiraf oleh syarak.

Pada zaman yang serba moden ini, timbul lebih banyak permasalahan baru yang belum pernah dibincangkan lagi oleh para ulama sebelum ini sama ada dalam bidang ibadat, muamalat, jenayah dan lain-lain. Bagi menghadapi perkembangan semasa ini, para ulama kontemporari telah menggunakan pelbagai kaedah dalam mengemukakan penyelesaian bagi permasalahan-permasalahan tersebut. Antara kaedah-kaedah yang digunakan ialah penggabungan pendapat-pendapat para fuqaha mazhab yang terdahulu ataupun lebih dikenali dengan istilah *talfiq*. Kaedah ini menurut pandangan sebahagian ulama kontemporari, merupakan pendekatan terbaik dalam memberikan penyelesaian fiqh yang dapat memenuhi segala keperluan kehidupan manusia.¹ Ini disebabkan, penggunaan konsep ijtihad perlu memenuhi beberapa syarat yang ketat bagi melayakkan seseorang itu digelarkan sebagai mujtahid. Ijtihad juga dianggap sangat

¹ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab* (Shah Alam: Karya Bestari Sdn. Bhd., 2005), 33.

sukar diaplikasikan pada masa kini disebabkan kekangan masa dan ketidakmampuan para ulama untuk memenuhi dan mematuhi sepenuhnya syarat-syarat penggunaan sumber-sumber hukum Islam yang utama ketika berijtihad. Justeru itu, penggunaan konsep *talfiq* yang masih tidak terkeluar daripada ruang lingkup taqlid, menjadi pilihan bagi para ulama kontemporari ketika memberikan penyelesaian hukum bagi permasalahan yang bersifat semasa dan terkini.

1.2 PERNYATAAN MASALAH

Pada masa kini, amalan *talfiq* sentiasa berlaku di kalangan masyarakat sama ada secara disengajakan ataupun tidak, dan sama ada berlaku di kalangan orang-orang awam ataupun para mufti. Ini disebabkan, berbagai-bagai jenis permasalahan baru dan kompleks yang telah timbul, lantas menuntut penyelesaian segera untuk diberikan kepada masyarakat.² Justeru, antara pilihan yang boleh digunakan oleh para ulama pada masa kini adalah dengan merujuk semula kepada permasalahan-permasalahan terdahulu yang telah diselesaikan di dalam khazanah fiqh Islam daripada pelbagai mazhab yang muktabar.

Istilah *talfiq* bukanlah satu istilah yang asing di kalangan para pengkaji ilmu Islam. Ia telah mula digunakan oleh para ulama di antara kurun kelima dan kurun keenam Hijrah. Kemudian, perbahasan berkenaan dengannya terus berkembang khususnya pada kurun kesepuluh daripada Hijrah. Sungguhpun begitu, maksud yang tepat bagi istilah ini tidak mendapat penjelasan sewajarnya daripada para ulama.³ Istilah *talfiq* pada kebiasaannya hanya disebut secara umum sahaja selepas perbahasan tentang konsep

² R. Michael Feener, ‘Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab’, *Islamic Law and Society*, 9.1 (2002), 96; al-Sa’idi, Abdullah bin Muhammad, ‘al-Talfiq wa Hukmuhu fi al-fiqh al-Islami’ dalam al-Mu’tamar al-‘Ālamī li al-Fatwā wa Ḏawābituhā anjurān al-Majma’ al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januari 2009 di Mekah, Arab Saudi (Mekah, 2009) 3.

³ Birgit Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, *Die Welt des Islams*, 42.1 (2002), 7.

taqlid. Ini berpunca daripada pengamalan *talfiq* pada waktu tersebut yang masih tidak meluas di samping terdapat larangan keras oleh sebahagian besar ulama silam daripada mengamalkan taqlid yang boleh menjurus kepada *talfiq*. Ia seterusnya menyebabkan para ulama kontemporari turut terkesan dengan *trend* tersebut sehingga tidak banyak perbahasan tentang konsep *talfiq* secara khusus dan terperinci dikemukakan sekalipun ia telah banyak digunakan pada masa kini.

Faktor yang mendorong kepada tersebarnya penggunaan *talfiq* pada masa kini boleh disandarkan kepada beberapa faktor yang telah dikemukakan oleh sebahagian ulama kontemporari yang mengharuskan penggunaan *talfiq* seperti ‘Abd al-Razzaq al-Sanhuri, ‘Abd al-Rahman al-Qalhud, Muhammad Sa‘id al-Bani dan lain-lain.⁴ Antara faktor yang dikemukakan tersebut ialah pegangan kepada satu mazhab fiqh tanpa merujuk kepada pendapat daripada mazhab-mazhab lain adalah tidak memadai dalam memenuhi segala keperluan umat Islam. Ini berbeza sekiranya kesemua pendapat mazhab fiqh terdahulu dihimpunkan kerana ia akan memberi lebih pilihan kepada umat Islam dalam menyelesaikan segala permasalahan yang baru untuk disesuaikan dengan keperluan dan tuntutan semasa.⁵ Faktor lain yang dikemukakan ialah penggunaan *talfiq* dapat membantu dalam memilih pendapat yang lebih ringan dan memudahkan urusan umat Islam. Dengan itu, *talfiq* dapat menggalakkan umat Islam untuk mengikuti segala hukum yang telah ditetapkan dalam agama. Ditambah pula dengan keadaan sebahagian umat Islam pada waktu ini yang semakin rosak dan menyimpang daripada amalan beragama. Sekiranya para ulama masih tetap menggunakan pendapat yang ketat dan sulit untuk dilaksanakan, ini akan mengakibatkan golongan tersebut semakin jauh meninggalkan segala hukum dan peraturan yang ditetapkan oleh agama. Faktor

⁴ ‘Abd al-Aziz al-Khayyat, ‘al-Akhhdh bi al-Rukhsah wa Hukmuhū’, *Majallah Majma‘ al-Fiqh Islami*, 8.1 (1994), 345; Muhammad Sa‘id al-Bani, ‘*Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq*’ (Damsyik: Dar al-Qadiri, 1997), 184-189.

⁵ Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab Dalam Realiti Di Malaysia: Keperluan Atau Kecelaruan?’, *Jurnal Syariah*, 20.3 (2012), 295.

seterusnya yang turut disebutkan ialah penggabungan pendapat-pendapat daripada beberapa mazhab fiqh sangat memberi faedah dalam menghilangkan taksub terhadap mazhab masing-masing dan mengurangkan kesan-kesan negatif yang terdapat di dalamnya.⁶

Faktor-faktor yang disebutkan di atas merupakan sebahagian faktor yang mendorong kepada tersebar luasnya penggunaan konsep *talfiq* pada waktu ini. Ini juga merupakan hujah yang dikemukakan oleh pendokong konsep *talfiq* agar ia terus diamalkan dan digunakan dalam menjawab segala permasalahan semasa. Namun, pandangan ini tetap mengundang kritikan daripada penentang konsep ini seperti al-Safarini dan ‘Abd al-‘Aziz al-Dukhayyil kerana penggunaan *talfiq* secara berleluasa akan mengakibatkan umat Islam terlalu bermudah-mudah dalam melaksanakan urusan agamanya. Ini kerana, mereka mempunyai pilihan untuk menggunakan pendapat yang paling ringan dan yang paling mudah daripada setiap mazhab. Natijahnya, hukum-hukum yang dikeluarkan berdasarkan konsep *talfiq* akan menjadi terlalu mudah dan menghilangkan unsur taklif sedangkan ia merupakan antara tujuan utama manusia diciptakan di muka bumi.⁷

Justeru itu, persoalan *talfiq* masih lagi mengundang perdebatan di kalangan pendukung dan penentang konsep ini. Permasalahan utama yang masih menjadi perdebatan tersebut ialah berhubung keharusan penggunaan konsep *talfiq* dalam penyelesaian hukum syarak. Ini disebabkan, *talfiq* hanya mula dibincangkan oleh para ulama *muta’akhkhirin* dan ia juga tidak pernah diletakkan sebagai salah satu sumber bagi penyelesaian hukum syarak oleh para ulama terdahulu. Selain itu, dakwaan

⁶ Inarah Ahmad Farid and Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab Dalam Realiti Di Malaysia: Keperluan Atau Kecelaruan?’, 300; Ghazi bin Mursyid al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysir al-Fatwā’, dalam al-Mu’tamar al-‘Ālamī li al-Fatwā wa Dawābituhā anjuran al-Majma‘ al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januari 2009 di Mekah, Arab Saudi (Mekah, 2009), 5; Al-Bani, ‘Umdah al-Tahqīq fi al-Taqlīd wa al-Talfiq’, 189.

⁷ Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 14; Muhammad bin Ahmad al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭān al-Talfiq* (Riyadh: Dar al-Sumay’i, 1998), 134, 135 & 171; Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt* (al-Khubar: Dar Ibn al-’Affan, 1997), 5:101.

pendukung konsep ini bahawa penggunaan konsep *talfiq* merupakan penyelesaian yang paling ideal dalam memberikan keringanan kepada umat Islam dan menghilangkan taksub mazhab yang melampau adalah antara persoalan yang turut dikupas dan diperbincangkan dalam kajian ini.

Bagi melihat aplikasi konsep *talfiq* di dalam penyelesaian hukum semasa pada waktu ini, penyelidik telah mengkaji penggunaan konsep *talfiq* di institusi kewangan Islam yang kian menjadi tumpuan masyarakat Malaysia pada ketika ini sama ada daripada kalangan masyarakat Islam mahupun yang bukan Islam.⁸ Perkhidmatan kewangan Islam merupakan satu perkhidmatan yang tidak dapat dielakkan dan sangat diperlukan oleh kebanyakan umat Islam di negara ini. Ia juga dianggap sebagai satu-satunya pilihan yang halal bagi umat Islam sekiranya mereka berhajat untuk menggunakan mana-mana produk perbankan yang ditawarkan pihak bank. Ini disebabkan kebanyakan produk yang ditawarkan oleh perbankan konvensional akan menyebabkan umat Islam terjerumus dalam sistem riba yang sangat ditentang oleh syariat Islam. Faktor riba ini telah menjadi antara sebab keenggan ramai umat Islam di Malaysia pada peringkat awal untuk terlibat secara aktif dalam aktiviti ekonomi. Ia kemudiannya menjadi faktor yang mendesak kepada penubuhan bank yang bebas daripada amalan riba sepenuhnya di mana ia telah dimulakan dengan tertubuhnya Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) pada tahun 1983.⁹

Sehingga ke waktu ini, institusi kewangan yang menawarkan perkhidmatan kewangan Islam telah berkembang pesat bagi cendawan yang tumbuh selepas hujan sehingga boleh dikatakan hampir semua bank-bank tempatan dan juga sebahagian bank-bank dari luar negara telah mula menawarkan perbankan Islam secara total ataupun

⁸ Muhammad Bashir Alkali dan Ahmad Hidayat Buang, ‘Challenges in Implementing Islamic Banking and Finance in Nigeria: A Legal Insight’, *Jurnal Syariah*, 23.1 (2015), 151.

⁹ Norhashimah Mohd Yasin, *Islamisation/Malaynisation: A Study in The Role of Islamic Law in The Economic Development of Malaysia: 1969-1963* (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996), 252.

menawarkan perbankan Islam sebagai perbankan pilihan. Pihak bank juga telah menawarkan berbagai-bagai jenis produk perbankan Islam dengan tujuan menarik lebih ramai pelanggan untuk menggunakan produk keluaran mereka. Bagi mengawal selia aktiviti ini, pihak kerajaan Malaysia melalui Bank Negara Malaysia (BNM) telah menubuhkan Majlis Penasihat Syariah (MPS) sebagai pihak berkuasa tertinggi dalam menentukan perkara-perkara Syariah berhubung kewangan Islam. MPS telah dianggotai oleh pakar-pakar terkemuka dalam bidang kewangan dan perundangan Islam. Mereka bertanggungjawab untuk mengeluarkan fatwa dan ijтиhad masing-masing dalam mengesahkan produk-produk kewangan Islam selain berperanan sebagai penasihat Bank Negara Malaysia dalam semua urusan kewangan Islam. Oleh yang demikian, adalah satu perkara yang menarik untuk melihat fatwa yang dikeluarkan oleh ahli MPS BNM dalam bidang kewangan Islam menerusi resolusi Syariah yang dikeluarkan oleh MPS BNM sendiri. Penggunaan konsep *talfiq* di kalangan ahli MPS BNM akan diberi tumpuan untuk dianalisis dan diteliti bagi melihat sejauh mana penggunaan konsep *talfiq* berkesan dalam memberikan penyelesaian terbaik dalam bidang kewangan Islam.

Selain itu, kajian ini juga akan melihat kepada kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di negara-negara terpilih bagi memastikan sama ada negara-negara tersebut menggunakan konsep *talfiq* dan sama ada benar atau tidak penggunaan konsep *talfiq* dapat memberikan penyelesaian terbaik pada masa kini khususnya dalam bidang kewangan Islam. Ini disebabkan sistem kewangan, sama ada sistem kewangan Islam mahupun sistem kewangan konvensional, merupakan satu sistem yang bersifat universal dan sentiasa mempunyai hubungan di antara satu negara dengan negara yang lain. Justeru itu, kajian yang merentasi sempadan wajar dijalankan bagi melihat pengamalan sistem kewangan di negara lain supaya kita dapat belajar daripada perkara-perkara positif dan menghindari perkara-perkara negatif yang terdapat di sana. Penyelidik memilih satu negara daripada rantau Timur Tengah dan satu lagi negara daripada Asia

Tenggara disebabkan perkembangan sistem perbankan Islam bergerak lebih pantas di negara-negara Islam tanpa menafikan bahawa negara-negara bukan Islam juga telah mula bergerak secara aktif dalam melihat peluang perniagaan dan pemasaran yang semakin luas dalam bidang kewangan Islam pada masa kini.¹⁰ Isu ketidakselarasan di antara fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh negara-negara Islam juga menjadi salah satu isu penting sehingga dianggap sebagai salah satu faktor yang boleh membantutkan perkembangan sistem kewangan Islam di peringkat global. Isu ketidakselarasan ini juga mengakibatkan sesetengah produk kewangan Islam yang ditawarkan sesebuah negara tidak diiktiraf kesahihannya di negara yang lain.¹¹ Justeru itu, permasalahan ini telah mendorong penyelidik untuk mengkaji salah satu aspek di dalam perjalanan sistem kewangan Islam iaitu kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan oleh pihak-pihak yang bertanggungjawab dalam penetapan hukum syarak di negara-negara yang terpilih. Setelah itu, penyelidik akan membuat perbandingan dengan kaedah penyelesaian hukum syarak yang digunakan dan menjadi amalan di negara-negara ini bagi melihat perkara-perkara yang boleh dipelajari dan dimanfaatkan oleh sistem kewangan Islam di Malaysia. Ini sekaligus dapat memastikan status Malaysia sebagai negara peneraju dalam sistem kewangan dan perbankan Islam di peringkat antarabangsa akan terus dipertahankan.

1.3 **OBJEKTIF**

Dalam melaksanakan kajian ini, penyelidik telah menetapkan beberapa objektif bagi memastikan matlamat kajian tercapai sepenuhnya. Objektif-objektif tersebut adalah:-

¹⁰ Donsyah Yudistira, ‘Efficiency in Islamic Banking: An Empirical Analysis of Eighteen Banks’, *Islamic Economic Studies*, 12.1 (2004), 1.

¹¹ Hichem Hamza, ‘Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model’, *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6.3 (2013), 235.

1. Menghuraikan konsep *talfiq* dari perspektif ulama *muta'akhhirin* dan *mu'asirin* sama ada daripada pandangan golongan yang menyokong konsep *talfiq* dan juga daripada golongan yang menentang penggunaannya termasuk hujah kedua-dua golongan berserta perbahasan berhubung kesan positif dan negatif daripada pengamalan konsep *talfiq* dalam penyelesaian hukum pada masa kini.
2. Mengenal pasti kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di institusi-institusi kewangan Islam pada masa kini.
3. Menilai penggunaan konsep *talfiq* di dalam Resolusi Syariah yang dikeluarkan oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (BNM).

1.4 KEPENTINGAN KAJIAN

Pemilihan kajian ini yang tajuknya mempunyai kaitan dengan kaedah penyelesaian hukum syarak dan aplikasinya dalam permasalahan semasa adalah merujuk kepada kepentingan-kepentingan berikut:-

1. Konsep *talfiq* masih menjadi perbincangan dan perdebatan para ulama sama ada daripada kalangan pendokong dan penentang konsep ini. Sungguhpun begitu, maksud sebenar bagi *talfiq* masih tidak mendapat penjelasan secara terperinci daripada para ulama. Ini disebabkan konsep ini pada kebiasaananya digabungkan dengan konsep taqlid sehingga penerangan tentang *talfiq* tidak diperincikan dengan sempurna. Justeru, perbahasan khusus berkenaan *talfiq* dapat memberikan penjelasan secara terperinci konsep ini dan dapat membezakan *talfiq* dengan beberapa istilah lain yang sentiasa dihubung kait dan digandingkan dengannya.
2. Kajian *talfiq* sangat wajar dibincangkan kerana penggunaannya pada masa kini sangat sinonim dengan para ulama kontemporari dalam penyelesaian hukum-hukum

semasa. Bagi golongan yang menentang konsep ini pula, mereka menentang dengan cukup keras penggunaan *talfiq* dan tidak mengiktiraf hukum yang dikeluarkan berdasarkan konsep ini. Oleh itu, kajian ini akan memperincikan dalil-dalil yang digunakan oleh kedua-dua belah pihak bagi melihat kekuatan dan kelemahan pada dalil-dalil tersebut. Penyelidik akan membincangkan kesemua dalil-dalil ini, kemudian penyelidik akan memilih satu pendapat yang mempunyai dalil yang lebih kuat dan terselamat daripada kritikan. Penjelasan seperti ini dapat menunjukkan hujah yang dipegang oleh setiap golongan dan sebab berlakunya perselisihan pendapat dalam masalah *talfiq* ini.

3. Kajian ini juga akan membuat penelitian terhadap perkembangan fiqh pada zaman taqlid yang sangat menentang pengamalan *talfiq* dan zaman tajdid yang menggalakkan percampuran mazhab dan tidak mengehadkan untuk berpegang dengan pandangan-pandangan daripada satu mazhab semata-mata. Perbezaan kedua-dua pendekatan ini akan cuba diurai dan diselidiki bagi menjelaskan lagi konsep *talfiq* dan pengamalannya pada zaman silam dan masa kini.

4. Kajian ini dapat memberikan nilai tambah kepada resolusi-resolusi Syariah yang dikeluarkan oleh MPS BNM melalui huraihan terperinci berkenaan dalil-dalil yang menjadi sandaran bagi resolusi-resolusi yang diperbincangkan dalam kajian ini. Ia juga dapat menambahkan keyakinan terhadap produk-produk kewangan Islam yang ditawarkan oleh institusi-institusi kewangan Islam khususnya bagi umat Islam yang menggunakan produk-produk tersebut.. Tanggapan sebahagian pihak yang mengatakan sistem perbankan Islam tidak ada bezanya dengan perbankan konvensional dapat diperjelaskan dengan menjelaskan perkara haram yang terdapat dalam perbankan konvensional dan alternatif yang diberikan oleh perbankan Islam berdasarkan sumber dan dalil yang diiktiraf oleh syarak.

5. Selain itu, kajian ini akan cuba membuat perbandingan terhadap kaedah penyelesaian hukum syarak di institusi kewangan Islam yang dilaksanakan di Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Ia bertujuan untuk melihat kelebihan dan kekurangan yang terdapat pada kaedah penyelesaian hukum di negara-negara terbabit. Hasil daripada perbandingan ini dapat memberi faedah kepada semua pihak dalam mencari formula terbaik bagi membentuk satu kaedah penyelesaian hukum kewangan Islam yang ideal dan sesuai untuk dilaksanakan di Malaysia khususnya dan negara-negara lain yang mengamalkan sistem kewangan Islam amnya.

1.5 SKOP KAJIAN

Kajian ini akan memfokuskan terlebih dahulu terhadap konsep *talfiq* menurut pandangan para ulama sama ada yang menyokong dan yang menentang konsep ini. Ini termasuklah perbahasan berkenaan takrif yang paling sesuai untuk digunakan agar ia dapat memberi gambaran sebenar konsep *talfiq* secara keseluruhan. Kajian ini juga akan menyentuh dari aspek kehujahan disebabkan masih terdapat ramai para ulama yang berselisih pendapat berkenaan keharusan penggunaan konsep ini. Hujah-hujah golongan yang menerima dan menolak akan dianalisis secara terperinci sebelum satu pendapat dapat dipilih dan ditarjihkan daripada yang lain. Bahagian seterusnya yang akan disentuh dalam kajian ini ialah pembahagian konsep *talfiq* yang merupakan huraian lanjut bagi takrif *talfiq* berserta contoh-contoh daripada setiap bahagian bagi memberi kefahaman yang tepat berkenaan konsep *talfiq* ini.

Perdebatan dan perbincangan berkenaan konsep *talfiq* ini telah merentasi beberapa zaman semenjak daripada zaman taqlid dan berterusan sehingga ke waktu ini. Kajian ini akan turut membincangkan berkenaan perkembangan konsep *talfiq* dan sebab yang mendorong kepada ketegasan para ulama terdahulu untuk menolak penggunaan *talfiq*.

dan kecenderungan ulama masa kini untuk mengamalkannya. Perbincangan seperti ini dapat melihat dari sudut positif dan negatif pengamalan konsep *talfiq* ini. Oleh yang demikian, sekiranya penggunaan *talfiq* sangat diperlukan untuk digunakan dalam penyelesaian hukum pada masa kini, aspek-aspek negatif yang terdapat di dalamnya dapat dielakkan sebaik mungkin dengan meletakkan syarat-syarat yang dapat menghalang aspek-aspek negatif tersebut.

Kajian ini seterusnya akan memilih negara Indonesia dan Bahrain bagi tujuan perbandingan terhadap kaedah penyelesaian hukum dalam bidang kewangan Islam di antara Malaysia dan negara-negara tersebut. Penyelidik memilih sebuah negara di rantau Asia Tenggara dan sebuah negara lagi di timur tengah bagi memberi gambaran berkenaan kaedah penyelesaian hukum kewangan Islam yang kerap diamalkan di kedua-dua rantau tersebut agar kelebihan dan kekurangan yang terdapat di dalamnya dapat dikenal pasti bagi tujuan penambahbaikan. Selain itu, perkembangan pesat yang berlaku dalam industri kewangan Islam di kedua-dua negara tersebut telah mendorong penyelidik untuk melihat dengan lebih dekat kaedah yang digunakan dan kesesuaiannya untuk diaplikasikan di Malaysia.¹²

Resolusi Syariah yang dianalisis bagi melihat penggunaan *talfiq* adalah merujuk kepada resolusi Syariah dan keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM sama ada berbentuk penerbitan dalam bentuk buku mahupun penyiaran keputusan MPS BNM melalui lawan web rasmi Bank Negara Malaysia. Analisis terhadap resolusi Syariah ini dapat menjelaskan aplikasi konsep *talfiq* dalam penyelesaian hukum yang bersifat semasa dan terkini sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di institusi-institusi kewangan dan perbankan Islam di Malaysia.

¹² Asyraf Wajdi Dusuki, ed., *Islamic Financial System: Principles & Operations* (Kuala Lumpur: International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance, 2013), 653; Rihab Grassa, 'Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models', *Humanomics*, 29.4 (2013), 341.

1.6 ULASAN KAJIAN LEPAS

Perbahasan berkenaan konsep *talfiq* telah merangkumi pelbagai aspek seperti takrif, sejarah, pembahagian dan aspek paling penting berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq* itu sendiri. Dari aspek takrif, pelbagai takrif telah dikemukakan oleh para pengkaji dalam menjelaskan maksud sebenar bagi konsep *talfiq*. Birgit Krawietz menyatakan ketiadaan satu takrif yang standard bagi *talfiq* ini adalah disebabkan kebanyakan penulis muslim mempunyai gambaran yang berbeza setiap kali membincangkan permasalahan *talfiq*.¹³ Takrif yang agak masyhur yang sering digunakan oleh para pengkaji ialah takrif yang dikemukakan oleh Muhammad Sa‘id al-Bani (m.1933M) iaitu menghasilkan satu bentuk penyelesaian hukum yang tidak diakui oleh mana-mana mujtahid (الاتيان بكيفية لا) (يقول بها المجتهد). Al-Bani seterusnya menghuraikan takrif yang diberikan tersebut dengan menyatakan bahawa *talfiq* boleh berlaku apabila seseorang mencampur adukkan satu permasalahan di antara dua pendapat atau lebih sehingga menghasilkan satu gabungan penyelesaian hukum yang tidak diperakui dan dianggap sebagai tidak sah dan terbatal oleh mana-mana mujtahid.¹⁴ Gabungan pendapat daripada beberapa mazhab atau beberapa ulama dalam satu urusan juga menyebabkan lahirnya satu bentuk hukum baru dan dianggap sebagai satu hukum yang tidak sah dan terbatal.¹⁵ Birgit dan Aharon Layish pula menyatakan gabungan pendapat pelbagai mazhab ini juga tidak terhad berlaku empat mazhab fiqh yang utama. Bahkan, gabungan ini boleh berlaku melalui pandangan daripada mazhab-mazhab terpencil ataupun melalui gabungan pandangan aliran Sunni dan Syiah dengan beranggapan bahawa kedua-kedua aliran berada dalam

¹³ Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 7

¹⁴ al-Bani, ‘Umdah al-Tahqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq’, 91.

¹⁵ Sa‘ad al-Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, *Majallah al-Syari‘ah wa al-Dirasat al-Islamiyyah*, 38 (1999), 275. Ruzman Md. Noor, ‘Kedudukan Bayyinah , Syahadah Dan Qarinah Dalam Penggubalan Undang-Undang Islam Di Malaysia’, *Jurnal Syariah*, 16.2 (2008), 348.

kedudukan yang sama.¹⁶ Takrif ini turut dipersetujui dan dikemukakan oleh beberapa pengkaji terkini seperti Ayah 'Abd al-Salam,¹⁷ Sulayman Yusuf al-Syaihan,¹⁸ Muhammad Ahmad Mustarihi,¹⁹ Bilal Mahmud al-Khaylah,²⁰ Yasin Karamatullah Makhdum,²¹ dan Maszlee Malik.²²

Talfiq juga turut ditakrifkan oleh sebahagian pengkaji sebagai peminjaman pendapat secara bebas daripada pelbagai mazhab tanpa terikat dengan sesuatu mazhab seperti mana yang dinyatakan oleh Abdullah@Alwi Hassan.²³ Takrif ini dilihat agak longgar dengan menyatakan pengambilan pendapat mazhab secara bebas semata-mata akan menyebabkan berlakunya amalan *talfiq*. Haim Gerber turut mengemukakan takrif yang agak longgar dengan menyatakan bahawa *talfiq* merupakan peminjaman terhadap penyelesaian hukum yang diberikan oleh mazhab yang lain.²⁴ Manakala, Butti Sultan al-Muhairi pula mentakrifkan *talfiq* sebagai gabungan sebahagian daripada pandangan mazhab dengan sebahagian pandangan mazhab yang lain.²⁵ Ibrahim pula mentakrifkan

¹⁶ Krawietz, 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq', 7 & 8. Aharon Layish, 'The Transformation of the Sharī'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World', *Die Welt des Islams*, 44.1 (2004), 94.

¹⁷ Ayah 'Abd al-Salam, 'al-Talfiq wa Tatbabbu' al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tibādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah' (Disertasi Master, Jami'ah al-Khalil, Hebron Palestin, 2006), 60 & 61.

¹⁸ Sulayman Yusuf al-Syaihan, 'al-Fatwā fī al-Urdun Tarīkhan wa Fiqhan wa Manhajan' (Tesis Kedoktoran, University of Jordan, Amman, Jordan, 2008), 48.

¹⁹ Muhammad Ahmad Mustarihi, 'Ta'āmul al-Jam'iyyāt al-Ta'āwuniyyah al-Istithmāriyyah ma'a al-'Umalā'-Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah' (Tesis Kedoktoran, The World Islamic Sciences and Education University, Amman, Jordan, 2012), 64.

²⁰ Madā Tatbiq al-Mu'assasah al-Māliyyah al-Islāmiyyah al-Urduniyyah li al-Mi'yār al-Muhāsibī al-Islāmī "al-Murābahah wa al-Murābahah al-Āmir bi al-Syirā' Raqm 2" (Disertasi Master, Al al-Bayt University, Mafraq, Jordan, 2008), 28.

²¹ Yasin Karamatullah Makhdum, 'Muṣṭalaḥ (al-Qawl al-Gharīb) fī al-Fiqh: Mafhūmuḥū wa Dhābiḥuhū wa Atharuhū fī Naql al-Khilāf al-Fiqhī wa al-Futūḥ Dirāsah Istiqrā'iyyah Muqāranah', *Majallat al-Jam'iyyah al-Fiqhiyyah al-Sa'ūdiyyah*, 19 (2014), 313.

²² Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab*, 11.

²³ Abdullah@Alwi Hassan, 'Ijtihad dan Perannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini', *Jurnal Syariah*, 15.2 (2007), 7.

²⁴ Haim Gerber, 'Rigidity versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftī Khayr al-Dīn al-Ramlī', *Islamic Law and Society*, 5.2 (1998), 173.

²⁵ Butti Sultan Butti Ali al-Muhairi, 'Conclusion to The Series of Articles on The UAE Penal Law* (With Glossary and Bibliography)', *Arab Law Quarterly*, 12.4 (1997), 392.

talfiq sebagai amalan memilih pendapat-pendapat mazhab yang berbeza secara sewenang-wenangnya.²⁶

Seterusnya, *talfiq* ditakrifkan oleh sebahagian pengkaji sebagai proses perbandingan beberapa hukum mazhab dan pemilihan pendapat yang paling sesuai bagi tujuan untuk memberi kemaslahatan kepada masyarakat dan bersesuaian dengan tuntutan semasa.²⁷

Fazlur Rahman pula menyatakan sekiranya penggunaan pandangan satu mazhab semata-mata akan menyebabkan kesusahan dan kesempitan, penggunaan pandangan mazhab yang lain perlu dilakukan dengan tujuan untuk memberi keluasan dan kemudahan kepada orang ramai. Beliau menjelaskan bahawa perkara ini merupakan satu bentuk pembaharuan melalui pegangan golongan tradisionalis yang dikenali sebagai *talfiq*.²⁸ Takrif-takrif di atas banyak digunakan oleh pengkaji yang membuat penyelidikan berkenaan golongan modenis dan reformis Muslim termasuklah Mohammad Hashim Kamali.²⁹

Sebahagian pengkaji pula merujuk kepada takrif al-Zuhayli bagi memberikan satu takrif *talfiq* yang agak terperinci.³⁰ Anisah Ab. Ghani dan lain-lain menjelaskan konsep *talfiq* berdasarkan takrif yang dikemukakan oleh al-Zuhayli sebagai menghimpunkan antara taqlid dua imam atau lebih dalam satu perbuatan di mana setiap perbuatan itu mempunyai rukun dan juz'iyyat yang mempunyai hubungan antara satu sama lain. Setiap perbuatan itu juga mempunyai hukum yang khas yang menjadi pokok perselisihan di kalangan ulama. Apabila seseorang bertaqlid kepada mazhab tertentu dalam sesuatu hukum dan bertaqlid kepada mazhab yang lain dalam satu hukum yang

²⁶ Y. S. Ibrahim, ‘The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqsid al-Shari‘a in Muhammad “Abduh and Rashid Rida’s Legal Thought’ (Tesis Kedoktoran, Princeton University, New Jersey, United States of America, 2004), 138.

²⁷ R. Michael Feener, ‘Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab’, 95 & 96.

²⁸ Fazlur Rahman, ‘Islamic Method Modernism: Its Scope, Method and Alternative’, *International Journal of Middle East Studies*, 1.4 (1970), 325.

²⁹ Mohammad Hashim Kamali, ‘Shari‘ah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization’, *Islamic Law and Society*, 14.3 (2007), 408.

³⁰ Wahbah al-Zuhayli, *al-Rukhs al-Syar‘iyyah* (Beirut: Dar al-Khayr, 1993), 56.

lain, maka perbuatan itu dianggap *talfiq* di antara dua mazhab atau lebih.³¹ Takrif ini boleh dikatakan sebagai takrif yang amat terperinci bagi menjelaskan maksud sebenar berkenaan konsep *talfiq*. Walau bagaimanapun, takrif seperti ini mungkin boleh dikritik kerana ia terlalu panjang bagi menjelaskan maksud sebenar konsep *talfiq*. Ini boleh menyebabkan ia terkeluar daripada bentuk ‘takrif’ kepada bentuk ‘penjelasan’ yang panjang lebar berkenaan konsep *talfiq*. Takrif ini turut disebut oleh beberapa pengkaji yang lain seperti Safwan Ali ‘Udaybat,³² dan Muhammad Fadzhil Mustafa.³³

Perbahasan berkenaan maksud sebenar bagi konsep *talfiq* adalah penting kerana berlaku banyak kekeliruan berkenaan konsep *talfiq* dengan beberapa istilah yang lain. Anisah dan lain-lain menyatakan amalan percampuran mazhab seperti mana yang dibincangkan di dalam ilmu usul fiqh adalah melalui beberapa bentuk iaitu *talfiq*, *takhayyur*, *tatabbu‘ al-rukhas* dan *tarjih*. Kekeliruan berkenaan dengan istilah-istilah ini telah menyebabkan sebahagian ulama menyamakan pengertian sebahagiannya dengan sebahagian yang lain sedangkan kesemua istilah tersebut mempunyai maksud dan makna yang tersendiri. Sebagai contoh Muhammad bin Ahmad al-Safarini pernah menyamakan pengertian *talfiq* dengan *tatabbu‘ al-rukhas*. Yusuf al-Qaradawi pula telah mendatangkan satu definisi *talfiq* yang menyerupai pengertian dengan konsep *tarjih*.³⁴

Rentetan daripada itu, para pengkaji berkenaan konsep *talfiq* gemar untuk menjelaskan konsep-konsep di atas yang dianggap mempunyai maksud yang hampir sama dengan *talfiq* dan berkemungkinan menyebabkan berlaku kekeliruan. Penekanan

³¹ Anisah Ab. Ghani *et. al.*, ‘Penerimaan Masyarakat Islam di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab di Malaysia’, *Jurnal Fiqh*, 4 (2007). 199 & 200.

³² Safwan ‘Muhammad Rida’ Ali ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhus fi Masā’il al-Ikhtilāf fi al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta’ṣīliyyah Tatbiqiyyah-Masā’il Mu’āmalāt fī Qarārāt Majma’ al-Fiqh al-Islāmī fī Jaddah Anmudhajān’ (Tesis Kedoktoran, The World Islamic Sciences and Education University, Amman, Jordan, 2012), 66.

³³ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’ (Tesis Kedoktoran, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1998), 12.

³⁴ Anisah Ab. Ghani *et. al.*, ‘Penerimaan Masyarakat Islam di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab di Malaysia’, 199.

yang lebih diberikan dalam menyatakan perbezaan di antara *talfiq* dan *tatabu ‘al-rukhas* kerana kedua-dua istilah kerap di salah tafsir sehingga dianggap sebagai satu konsep yang sama. Ini boleh dilihat di dalam kajian yang dibuat oleh ‘Udaybat,³⁵ Khalid bin Musa’id al-Ruwayti³⁶, Maszlee Malik³⁷ dan Muhammad Fadzhil Mustafa.³⁸

Para pengkaji juga turut menyentuh berkenaan sejarah bermulanya perkembangan konsep *talfiq*. Para pengkaji berselisih pendapat berkenaan bilakah berlakunya perbincangan berkenaan konsep *talfiq* di kalangan para ulama. Perkara yang pasti, istilah *talfiq* tidak pernah diperkatakan sebelum penghujung kurun keempat hijrah.³⁹ Tidak pernah tercatat perbincangan berkenaan konsep *talfiq* di dalam kitab-kitab para imam mazhab dan kitab-kitab para *ashāb* (pengikut-pengikut utama) bagi imam-imam mazhab.⁴⁰ Pada penghujung kurun keempat hijrah, gejala taqlid kepada satu mazhab sahaja telah makin menebal. Ini kerana selepas zaman imam-imam mazhab, fokus pengajian ilmu fiqh telah beralih kepada satu bentuk yang baru. Para penuntut ilmu fiqh amat mengambil berat untuk menulis semula dan memelihara segala hukum-hukum dan kaedah-kaedah yang dikeluarkan oleh imam mazhab masing-masing. Hasil daripada penulisan-penulisan ini telah membawa kepada kecenderungan untuk bermazhab dengan mazhab imam masing-masing. Setiap mazhab pula mempunyai pengikut dan pendokong tersendiri yang sentiasa berkhidmat untuk mengukuhkan mazhab yang dipegangnya. Ini menyebabkan sesetengah mazhab tersebut menjadi sangat tersusun dan memudahkan para pengikutnya untuk mengikuti dan mempelajari segala hukum yang ditetapkan di dalam sesebuah mazhab tersebut. Walau bagaimanapun, pengukuhan

³⁵ ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa’il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah-Masa’il Mu’amalat fi Qararat Majma’ al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan’, 79.

³⁶ Khalid bin Musa’id al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, (Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2013), 2:1090-1091.

³⁷ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab*, 37-47.

³⁸ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fi al-Fiqh al-Islāmi’, 28-39.

³⁹ Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 11.

⁴⁰ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fi al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah’, 63.

mazhab-mazhab ini khususnya empat mazhab yang utama iaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syāfi‘ī dan Hanbali telah menyebabkan peranan para ulama fiqh untuk berijtihad dalam mengeluarkan sesuatu hukum telah berubah sedikit demi sedikit kepada sifat taqlid dan jumud terhadap pandangan yang dikeluarkan oleh para imam mazhab mereka semata-mata.⁴¹

Terdapat pandangan yang mengatakan amalan *talfiq* telah bermula seawal kurun kelima hijrah.⁴² Ini kerana, pada ketika itu sifat taksub kepada sesuatu mazhab telah semakin menebal. Selain itu, faktor politik turut memainkan peranan kerana terdapat pemerintah yang mewajibkan rakyatnya supaya hanya berpegang kepada satu mazhab tertentu.⁴³ Pada kurun kelima juga tersebar pandangan yang mengatakan pintu ijihad telah tertutup. Hasil kepada sikap taksub kepada mazhab tertentu, para ulama mula meletakkan syarat-syarat yang ketat untuk bertaqlid dengan sesuatu mazhab. Setelah itu, timbulah istilah *talfiq*, di mana para ulama mazhab mensyaratkan supaya tidak berlaku amalan *talfiq* sekiranya seseorang ingin bertaqlid kepada mazhab yang lain daripada mazhab yang dipegangnya.⁴⁴ Walau bagaimanapun masih terdapat pandangan yang mengatakan *talfiq* tidak pernah diperbincangkan oleh para ulama sebelum daripada kurun ketujuh hijrah. Manakala, pada kurun kesepuluh hijrah barulah timbul pandangan ulama yang mengatakan bahawa amalan *talfiq* perlu dielakkan sebagai syarat untuk bertaqlid kepada pandangan mazhab yang lain.⁴⁵

Kajian-kajian berkenaan sejarah *talfiq* ini menunjukkan bahawa amalan *talfiq* bermula hasil daripada beberapa sikap negatif di kalangan ulama pada waktu tersebut

⁴¹ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 24 & 25. Maszlee Malik, *Talfiq: Beramat Dengan Pelbagai Mazhab*, 15.

⁴² Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 11.

⁴³ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhiyyah’, 63.

⁴⁴ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 22.

⁴⁵ Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 12; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramat dengan Pelbagai Mazhab*, 15.

seperti sikap taksub, jumud dan lain-lain. Justeru itu, kebanyakan kajian-kajian terkini berkenaan konsep *talfiq* lebih menjurus kepada pandangan yang menolak pandangan ulama silam yang melarang penggunaan *talfiq* ketika bertaqlid. Ini bertujuan untuk menolak sikap-sikap negatif tersebut daripada merebak kepada masyarakat muslim moden pada masa kini. Antara pengkaji yang membenarkan penggunaan konsep *talfiq* ini adalah seperti Ibrahim,⁴⁶ Michael Feener,⁴⁷ Sofiyyah Ali al-Syar',⁴⁸ Al-'Anzi,⁴⁹ Abdullah@Alwi,⁵⁰ Anisah Ab. Ghani dan lain-lain,⁵¹ Maszlee Malik⁵² dan Muhammad Fadzhil Mustafa.⁵³

Walau bagaimanapun, masih ramai sebenarnya pengkaji-pengkaji terkini yang cenderung kepada pandangan sebahagian besar ulama silam yang melarang penggunaan *talfiq*. Antara pengkaji-pengkaji tersebut adalah Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man,⁵⁴ Samuela Pagani,⁵⁵ Fareeha Khan,⁵⁶ Saminaz Zaman,⁵⁷ Aharon Layish,⁵⁸ Taufiq Ahmad al-Ghalbazuri⁵⁹ dan Sulayman al-Syaihan.⁶⁰ Selain daripada pandangan yang membenarkan dan melarang penggunaan *talfiq*, terdapat sebahagian pengkaji seperti

⁴⁶ Ibrahim, ‘The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqsid al-Shari‘a in Muhammad 'Abduh and Rashid Rida's Legal Thought’, 138.

⁴⁷ R. Michael Feener, ‘Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab’, 97.

⁴⁸ Safiyyah Ali al-Syar', ‘Tatabbu‘ al-Rukhas, Dirāsah Naqdiyyah li Ra'y al-Imām al-Syātibī’, *Majallah Jami'ah al-Syariqah li al-'Ulum al-Syar'iyyah wa al-Qanuniyyah*, 11.1 (2014), 177.

⁴⁹ al-'Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 285.

⁵⁰ Abdullah@Alwi Hassan, ‘Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini’, 11-13.

⁵¹ Anisah Ab. Ghani *et. al.*, 203 & 204.

⁵² Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 95-100.

⁵³ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 60.

⁵⁴ Inarah Ahmad Farid and Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan?’, 297.

⁵⁵ Samuela Pagani, ‘The Meaning of the Ikhtilaf al-Madhahib in “Abd al-Wahhab al-Sha'rani’s al-Mizan al-Kubra’, *Islamic Law and Society*, 11.2 (2004), 187.

⁵⁶ Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’ (Tesis Kedoktoran, The University of Michigan, United States of America, 2008), 61.

⁵⁷ Saminaz Zaman, ‘Amrikan Shari‘a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States’, *South Asia Research*, 28.2 (2008), 191.

⁵⁸ Layish, ‘The Transformation of the Sharī‘a from Jurists’ Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World’, 94.

⁵⁹ Tawfiq Ahmad al-Ghalbazuri, ‘al-Fatwā al-Mu‘āsirah bayna al-Indibāt wa al-Iqtirāb: al-Fatāwā al-Syāzzah Namuzajan’, *Majallah al-Mudawwanah*, 3 (2014), 211.

⁶⁰ al-Syaihan, ‘al-Fatwā fī al-Urdun Tarīkhan wa Fiqhan wa Manhajan’, 49.

Mohd. Saleh Ahmad dan Safwan ‘Udaybat memberi pandangan bahawa *talfiq* dibenarkan dengan syarat tidak membawa kepada satu hukum yang tidak disepakati oleh semua mazhab. Pandangan seperti ini, sekalipun dinyatakan secara jelas bahawa *talfiq* dibenarkan, akan tetapi perletakan syarat tersebut menyebabkan mereka termasuk dalam golongan mereka yang menentang penggunaan *talfiq*.⁶¹ Ayah ‘Abd al-Salam pula berpandangan bahawa penggunaan *talfiq* adalah tidak dibenarkan, cuma, beliau mengemukakan secara panjang lebar pandangan al-Bani berkenaan konsep *talfiq* sedangkan al-Bani memang terkenal sebagai rujukan utama bagi golongan yang membenarkan penggunaan *talfiq*.⁶²

Kedua-dua golongan sama ada yang menyokong atau menentang penggunaan konsep *talfiq* mempunyai hujah-hujah bagi menyokong pandangan mereka. Sebahagian hujah yang menjadi sandaran bagi golongan yang membenarkan penggunaan konsep *talfiq* adalah merujuk kepada sepotong ayat al-Quran di dalam surah al-Anbiya’ ayat ketujuh yang membenarkan seseorang untuk bertanya berkenaan hukum hakam syarak kepada sesiapa yang dikehendaki daripada kalangan ulama sama ada para ulama tersebut pada martabat yang sama mahupun berbeza.⁶³ Selain itu, golongan yang membenarkan *talfiq* turut bersandarkan kepada kepentingan dan maslahat umum⁶⁴, tuntutan semasa,⁶⁵

⁶¹ Mohd. Saleh Ahmad, ‘Penggunaan Taqlid dan Talfiq dalam Fatwa: Satu Penilaian’, dalam *Risalah Akhakam* (Petaling Jaya, Selangor: Intel Multimedia and Publication, 2005), 217 & 218; ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa’il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah-Masa’il Mu’amalat fi Qararat Majma’ al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan’, 76.

⁶² Ayah ‘Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Ahwāl al-Syakhṣiyah’, 78-85.

⁶³ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 42; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramat Dengan Pelbagai Mazhab*, 63.

⁶⁴ Abdulllah@Alwi Hassan, ‘Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini’, 12; Ibrahim, ‘The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqsid al-Shari‘a in Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida’s Legal Thought’, 141; Ayah ‘Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Ahwāl al-Syakhṣiyah’, 73-78; ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa’il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah “Masa’il Mu’amalat fi Qararat Majma’ al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan”’, 73; al-‘Anzi , ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 288; Nasir Abdulllah al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlid’, dalam *al-Nawāzil al-Tasyrīyyah* (Al-Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 2008), 17; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramat dengan Pelbagai Mazhab*, 63-74.

pendedahan kepada kepelbagaian mazhab,⁶⁶ ketiadaan dalil yang melarang penggunaan *talfiq*⁶⁷ dan asal sesuatu perkara adalah harus.⁶⁸

Selain itu, hujah yang turut digunakan bagi membenarkan penggunaan *talfiq* adalah amalan *talfiq* ini merupakan amalan yang sering dilakukan oleh masyarakat muslim terdahulu sekitar tiga kurun hijrah yang pertama daripada kalangan para sahabat, tabi'in dan para imam mujtahid.⁶⁹ Merujuk kepada zaman para sahabat *radiallahu anhum*, tidak dapat dinafikan bahawa terdapat sebahagian sahabat yang mempunyai kelebihan dari sudut ilmu berbanding para sahabat yang lain. Akan tetapi, mereka tidak mewajibkan orang awam untuk bertaqlid kepada pandangan sahabat-sahabat tertentu. Begitu juga, tidak terdapat sebarang nas daripada para sahabat yang melarang untuk bertalfiq dan mencampur adukkan pandangan di kalangan para sahabat ini. Bahkan orang awam, bebas untuk meminta fatwa dan mengikut mana-mana pandangan yang diberikan oleh para sahabat Nabi S.A.W.⁷⁰ Seterusnya, golongan yang membenarkan *talfiq* juga berhujah dengan mengatakan *talfiq* adalah taqlid. Oleh itu, sekiranya taqlid

⁶⁵ Anisah Ab. Ghani *et., al.*, 198. Ibrahim, ‘The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqsid al-Shari‘a in Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida’s Legal Thought’, 140 & 141. Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 3. al-‘Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 288.

⁶⁶ Anisah Ab. Ghani *et., al.*, ‘Penerimaan Masyarakat Islam di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab di Malaysia’, 198; Safiyyah Ali al-Syar’, 177.

⁶⁷ Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa'il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah “Masa'il Mu'amalat fi Qararat Majma' al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan”, 74; Nasir Abdullah Al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 17; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramat dengan Pelbagai Mazhab*. 63-74; Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 44.

⁶⁸ al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, 2:1080.

⁶⁹ Ibrahim, ‘The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqsid al-Shari‘a in Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida’s Legal Thought’, 140; Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa'il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah-Masa'il Mu'amalat fi Qararat Majma' al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan’, 74; al-‘Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 287.

⁷⁰ al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, 2:1080; Nasir Abdullah Al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 16; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramat dengan Pelbagai Mazhab*. 63-74. Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 43.

dibenarkan sehingga ke tahap diwajibkan kepada *muqallid*, maka *talfiq* juga hendaklah diharuskan kerana kedua-duanya adalah sama.⁷¹

Adapun golongan yang berpandangan bahawa *talfiq* tidak dibenarkan, mereka berhujahkan bahawa penggunaan konsep *talfiq* akan membawa banyak kerosakan kepada agama. Antara kerosakan tersebut adalah orang awam yang tidak mempunyai autoriti akan cuba menyelesaikan permasalahan mereka sendiri tanpa merujuk kepada para ulama. Persoalan agama pada ketika itu tidak lagi diselesaikan oleh para ulama, bahkan ia boleh diselesaikan oleh orang awam yang tiada kepakaran dalam bidang Syariah⁷² Penggunaan *talfiq* juga akan membawa kepada keinginan untuk mempermain-mainkan agama dengan meninggalkan penggunaan dalil dan beralih kepada segala perselisihan pendapat di kalangan mazhab. Sekiranya pintu ini dibuka, akan rosaklah kesucian Syariah. Manakala, perkara yang diharamkan secara jelas dengan nas syarak akan menjadi halal dengan penggunaan *talfiq* seperti meminum arak dan melakukan zina.⁷³

Penggunaan *talfiq* seterusnya akan menyebabkan seseorang memilih mana-mana pandangan mazhab berdasarkan kehendak nafsunya semata-mata. Sedangkan, setiap individu berkewajipan untuk meletakkan kepentingan agama melebihi kepentingan nafsu.⁷⁴ Seseorang mufti yang mengamalkan *talfiq* pula akan menyebabkan dia hanya memilih pandangan-pandangan mazhab berdasarkan kehendak dan keselesaan pelanggan/*mustafti* sahaja. Dia juga akan mengeluarkan fatwa bagi mengharuskan

⁷¹ Nasir Abdullah Al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 16; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-’Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah’, 73.

⁷² Indira Falk Gesink, ‘Islamic Reformation: A History of Madrasa Reform and Legal Change in Egypt’, *Comparative Education Review*, 50.3 (2006). 339; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-’Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah’, 68 & 69.

⁷³ ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa’il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah-Masa’il Mu’amalat fi Qararat Majma’ al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan’, 75. Nasir Abdullah Al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 15; al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, 2:1079; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab*. 55-57.

⁷⁴ Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’, 64.

segala permasalahan baru yang berlaku di kalangan masyarakat melalui pemilihan pandangan-pandangan yang terpencil dan terlarang. Ini seterusnya akan membawa kepada amalan rasuah, hukum yang berbeza serta mengelirukan masyarakat awam. Sebahagian pengkaji pula berpandangan penggunaan *talfiq* boleh dianggap sebagai *juristic opportunism* ataupun pengambilan kesempatan perundangan.⁷⁵ Pemilihan pandangan seperti ini adalah tidak dibenarkan sekalipun dengan alasan untuk memberi kemudahan dan mengangkat kesulitan daripada masyarakat kerana syarak tidak membenarkan seseorang untuk bertaqlid kepada mazhab-mazhab lain dengan alasan untuk mencari kemudahan semata-mata.⁷⁶

Selain daripada itu, antara dalil yang menjadi sandaran golongan yang melarang penggunaan *talfiq* adalah larangan pengeluaran pandangan ketiga (منع احداث قول ثالث),⁷⁷ melanggar ijmak ulama,⁷⁸ hukum yang dikeluarkan tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab,⁷⁹ mencabar hak eksklusif mujtahid dalam berijtihad⁸⁰ dan ketiadaan konsistensi di dalam penentuan hukum.⁸¹ Larangan *talfiq* juga disandarkan kepada

⁷⁵ Gesink, ‘Islamic Reformation : A History of Madrasa Reform and Legal Change in Egypt’, 340; Layish, ‘The Transformation of the Sharī‘a from Jurists’ Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World’, 94. al-Ghalbazuri, ‘al-Fatwā al-Mu‘āsirah bayna al-Inqibāt wa al-Iqtirāb: al-Fatwā al-Syāzzah Namuzajan’, 211.

⁷⁶ Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan?’, 298.

⁷⁷ Pagani, ‘The Meaning of the Ikhtilaf al-Madhahib in ‘Abd al-Wahhab al-Sha‘rani’s al-Mizan al-Kubra’, 189; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Ahwāl al-Syakhsiyah’, 67; Nur Syahirah Muhammad Nasir, ‘al-Naṣr fī Ma’ālāt al-Afāl fī al-Ta‘āmul ma‘ā al-Syabakah al-‘Ankabūtiyyah: Dirāsah Maqāṣidiyyah Taṭbiqiyah’ (Disertasi Master, Al al-Bayt University, Jordan, 2013), 41; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*. 55; Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 49.

⁷⁸⁷⁹ Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’, 64; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Ahwāl al-Syakhsiyah’, 67; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 55-57.

⁷⁹ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Ahwāl al-Syakhsiyah’, 68; Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa’il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah-Masa’il Mu’amalat fi Qararat Majma’ al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajah’, 75; al-Ruwaiyi, *al-Tamadhhub*, 2:1077.

⁸⁰ Pagani, ‘The Meaning of the Ikhtilaf al-Madhahib in ‘Abd al-Wahhab al-Sha‘rani’s al-Mizan al-Kubra’, 188; Gesink, ‘Islamic Reformation : A History of Madrasa Reform and Legal Change in Egypt’, 340; Zaman, ‘Amrikan Shari‘a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States’, 191.

⁸¹ Gesink ‘Islamic Reformation : A History of Madrasa Reform and Legal Change in Egypt’, 340; Nasir Abdullah al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 15.

keperluan untuk bermazhab secara teratur dengan mengikut segala peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh sesebuah mazhab. Ini kerana, mazhab di dalam Islam khususnya dalam bidang fiqh adalah bertujuan untuk mewujudkan kesatuan dan mengelakkan kecelaruan di dalam masyarakat.⁸² Setiap mazhab pula merupakan entiti yang berasingan yang mempunyai latar belakang dan kaedah pemikiran yang tersendiri. Justeru itu, adalah wajar bagi para pengikutnya untuk mempertahankan dan memberikan kesetiaan yang tidak berbelah bahagi kepada sesuatu mazhab yang dipegang.⁸³ Fareeha Khan mengatakan keterikatan dengan mazhab adalah tidak sama dengan keterikatan dengan agama. Setiap mazhab tidak dianggap sebagai suci sehingga mewajibkan kepatuhan membuta tuli kepadanya. Kewajipan bermazhab menurut beliau hanyalah disebabkan kewajipan-kewajipan luaran lain yang mustahil dapat dilaksanakan tanpa bertaqlid secara teratur dengan mazhab-mazhab fiqh yang disusun oleh para ulama.⁸⁴

Setelah membincangkan berkenaan takrif dan hukum penggunaan *talfiq*, para pengkaji turut mengemukakan contoh-contoh penggunaan *talfiq* sama ada daripada penulisan para ulama silam, mahupun aplikasi *talfiq* dalam permasalahan moden pada masa kini. Antara contoh aplikasi *talfiq* di dalam penulisan para ulama silam adalah merangkumi permasalahan dalam bab ibadat,⁸⁵ muamalat⁸⁶ dan munakahat.⁸⁷ Contoh

⁸² Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan?’, 297

⁸³ Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan?’ 300; Layish, ‘The Transformation of the Sharī‘a from Jurists’ Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World’, 94.

⁸⁴ Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’, 65.

⁸⁵ Lutz Wiederhold, ‘Legal Doctrines in Conflict the Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlīd and Ijtihād’, *Islamic Law and Society*, 3.2 (1996), 280 & 281; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-’Ibādāt wa al-’Ahwāl al-Syakhṣiyah’, 139; Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmi’, 101.

⁸⁶ Wiederhold, ‘Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan?’, 282 & 283; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab*, 128-134; Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmi’, 99 & 100.

permasalahan dalam ibadat adalah seperti seseorang yang berwuduk dengan menggunakan mazhab Syāfi‘ī yang membenarkan menyapu sebahagian kecil daripada kepala. Kemudian, mengikut mazhab Hanafi yang mengatakan bahawa menyentuh seseorang yang berlainan jantina adalah tidak membatalkan wuduk.⁸⁸ Contoh permasalahan dalam bab muamalat pula adalah seperti seseorang mengikut mazhab Hanafi yang mengharuskan *syuf‘ah* jiran untuk memiliki sebidang tanah. Kemudian, apabila dia hendak menjual semula tanah tersebut, dia tidak membenarkan hak *syuf‘ah* ini kepada jirannya dengan bertaqlid kepada mazhab Syāfi‘ī yang tidak membenarkan *syuf‘ah* jiran.⁸⁹ Bagi permasalahan dalam bab munakahat, antara contoh yang diberikan adalah seseorang yang berkahwin tanpa wali dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi dan berkahwin tanpa saksi dengan bertaqlid kepada mazhab Maliki.⁹⁰

Adapun aplikasi *talfiq* pada masa kini, antara contoh yang sering dikemukakan oleh para pengkaji adalah pengkodifikasian undang-undang di negara-negara Islam.⁹¹ Mohammad Hashim Kamali menjelaskan bahawa *talfiq* telah digunakan bagi memudahkan usaha untuk mengharmonisasikan di antara perundangan Syariah dan perundangan sivil. Beliau mengemukakan beberapa undang-undang yang telah mengaplikasikan konsep *talfiq* iaitu Undang-Undang Pusaka Sudan 1939, Undang-Undang Wakaf Mesir 1947, Undang-Undang Status Peribadi Syria 1953 dan Undang-

⁸⁷ Wiederhold, ‘Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan?’, 278, 283, 284; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Āhwāl al-Syakhṣiyah’, 175.

⁸⁸ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 99.

⁸⁹ Wiederhold, ‘Legal Doctrines in Conflict the Relevance of Madhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlīd and Ijtihād’, 282 & 283.

⁹⁰ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Āhwāl al-Syakhṣiyah’, 165-176.

⁹¹ Abdullah@Alwi Hassan, ‘Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini’, 7; Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 3; Wael B. Hallaq, ‘Juristic Authority vs . State Power: The Legal Crises of Modern Islam’, *Journal of Law and Religion*, 19.2 (2004), 257; al-Muhairi, ‘Conclusion to The Series of Articles on The UAE Penal Law* (With Glossary and Bibliography)’, 388; al-Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 286.

Undang Status Peribadi Tunisia 1956.⁹² Abdulhamid al-Hargan pula mencadangkan supaya negara Arab Saudi memperkenalkan undang-undang bertulis yang komprehensif berdasarkan kepelbagaiannya pandangan yang terdapat di dalam empat mazhab sunni yang utama. Ia boleh dilakukan dengan menggunakan konsep *talfiq* di samping memastikan konsistensi pengkodifikasian undang-undang bertulis tersebut dengan teori perundangan Islam secara umum.⁹³

Contoh penggunaan *talfiq* dalam permasalahan moden juga banyak diberikan dalam permasalahan muamalat seperti dalam permasalahan *musyārakah*,⁹⁴ *murābāḥah al-amir bi al-syira*⁹⁵ dan jual beli harta wakaf.⁹⁶ Terdapat juga contoh dalam bab ibadat yang dikemukakan oleh Muhammad Fadzhil dan Ayah ‘Abd al-Salam. Muhammad Fadzhil mengemukakan permasalahan pembinaan masjid dengan menggunakan wang zakat fitrah, hukum mengeluarkan zakat fitrah dengan wang dan aurat perempuan muslim dan perempuan bukan muslim di asrama.⁹⁷ Ayah ‘Abd Salam pula memberikan contoh hukum orang yang berwuduk dengan menggunakan air yang terkena najis tetapi lebih daripada dua kolah, kemudian menunaikan solat tanpa membaca al-Fatiyah. Selepas itu,

⁹² Mohammad Hashim Kamali, ‘Shari’ah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization’, 391 & 408.

⁹³ Abdulhamid Abdullah al-Hargan, ‘Saudi Arabia and the International Covenant on Civil and Political Rights 1966: A Stalemate Situation’, *The International Journal of Human Rights*, 9.4 (2005), 497.

⁹⁴ Nicholas H.D. Foster, ‘Islamic Perspectives on the Law of Business Organisations II: The Sharia and Western-Style Business Organisations’, *European Business Organization Law Review*, 11.2 (2010), 292.

⁹⁵ Muhammad Ahmad Mustarihi, ‘Ta‘āmul al-Jam‘iyyāt al-Ta‘āwuniyyah al-Istithmāriyyah ma‘a al-‘Umalā’-Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah’, 64; al-Khalaylah, ‘Mada Tatbiq al-Mu‘assasah al-Maliyyah al-Islamiyyah al-Urduniyyah li al-Mi‘yar al-Muhasibi al-Islami “Al-Murabahah wa al-Murabahah al-Amir bi al-Syira” Raqm 2’, 28. Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayna al-Madhahib wa Atharuhū fi al-Fiqh al-Islami’, 105. Maszlee Malik, ‘Hukum Talfiq Dalam Muamalat: Kajian Terhadap Bay’ al-Murabahah li al-Amir bi al-Syira’ di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)’ (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004), 208-228.

⁹⁶ Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhahib wa Atharuhū fi al-Fiqh al-Islāmi’, 110.

⁹⁷ *Ibid.*, 101, 106, 109

beliau mengemukakan satu lagi contoh aplikasi *talfiq* iaitu hukum meninggalkan tawaf qudum dan sa'i di antara Safa dan Marwah dalam ibadah haji.⁹⁸

Berdasarkan kepada kajian-kajian di atas, penyelidik berpandangan bahawa kajian berkenaan konsep *talfiq* adalah wajar untuk diteruskan bagi menyempurnakan lagi kefahaman berkenaan konsep *talfiq* ini. Dari sudut takrif *talfiq*, para pengkaji sering merujuk kepada takrif yang dikeluarkan oleh al-Bani. Manakala takrif yang dikemukakan oleh Abdullah@Alwi Hassan, Gerber dan al-Muhairi pula adalah terlalu ringkas sehingga boleh menyebabkan berlaku kekeliruan di antara konsep *talfiq* dengan konsep-konsep yang lain. Takrif al-Zuhayli pula, sekalipun agak lengkap, akan tetapi takrif tersebut terlalu panjang sehingga tidak sesuai digunakan sebagai takrif bagi sesuatu konsep. Justeru itu, penyelidik berpandangan bahawa kajian boleh terus dilakukan bagi mengeluarkan satu takrif yang lengkap dan menepati maksud sebenar daripada konsep *talfiq*.

Berhubung hukum *talfiq* pula, penyelidik mendapati bahawa hujah bagi kedua-dua golongan yang menyokong dan menentang konsep *talfiq* sangat banyak dan berada dalam penulisan-penulisan yang berbeza. Kajian secara khusus berkenaan konsep *talfiq* masih tidak menghimpunkan kebanyakan hujah-hujah tersebut untuk dianalisis dan diperbincangkan secara lebih teliti. Justeru itu, kajian lanjutan berkenaan hujah-hujah tersebut perlu dilakukan bagi melengkapkan lagi hujah-hujah berkenaan konsep *talfiq* agar satu kesimpulan yang tepat dapat dilakukan berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq* pada masa kini. Kajian penyelidik yang memfokuskan kepada Resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM) pula dapat menambahkan lagi variasi contoh-contoh bagi aplikasi konsep *talfiq* dalam bab muamalat khususnya dalam bidang kewangan dan perbankan Islam.

⁹⁸ Ayah 'Abd al-Salam, 'al-Talfiq wa Tatabbu' al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah', 156 & 164.

Setelah mengulas kajian-kajian lepas berkenaan konsep *talfiq*, penyelidik ingin mengulas kajian-kajian yang mempunyai hubungan dengan Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM) di mana penyelidik telah menggunakan resolusi-resolusi Syariah yang dikeluarkan oleh MPS BNM ini bagi menjelaskan bagaimana konsep *talfiq* telah diaplikasikan pada masa kini. Penyelidik akan mengulas terlebih dahulu kajian-kajian berkenaan konsep pengawasan Syariah dalam sistem kewangan Islam. Konsep pengawasan Syariah telah ditakrifkan oleh Hayyam Muhammad ‘Abd al-Qadir al-Zaydaniyyin sebagai mengawal dan menilai semula (*review*) aktiviti kewangan yang dilakukan oleh institusi kewangan Islam bagi memastikannya bertepatan dengan hukum Syariat Islam, meneliti perjalanan operasi kewangan dan perbankan, menjelaskan sebarang kesalahan sekiranya ada, dan mencadangkan jalan penyelesaian yang munasabah bagi memperbetulkannya.⁹⁹ Samy Nathan Garas dan Chris Pierce mentakrifkan pengawasan Syariah sebagai proses pencegahan, pemulihan dan penyempurnaan bagi mengawal, melakukan *review* dan menganalisis segala aktiviti, produk, kontrak dan transaksi yang dilakukan oleh institusi-institusi kewangan Islam semenjak daripada penubuhannya lagi. Ini bagi memastikan pematuhan terhadap segala kehendak Syariat Islam dengan tujuan untuk mengeluarkan keuntungan yang halal dan menambah baik prestasi institusi-institusi kewangan Islam.¹⁰⁰ Hayyam al-Zaydaniyyin turut mengemukakan dalil-dalil yang menjadi asas bagi pensyariatan pengawasan Syariah secara umum termasuklah pengawasan dalam industri kewangan Islam. Beliau telah mengemukakan dalil-dalil daripada Al-Quran, Sunnah, amalan para sahabat dan kaedah fiqh.

⁹⁹ Hayyam Muhammad ‘Abd al-Qadir Al-Zaydaniyyin, ‘al-Riqābah al-Syar‘iyyah ‘alā al-Maṣārif al-Islāmiyyah bayna al-Ta’ṣil wa al-Taqbiq’, *Dirāsāt Ulūm al-Sharī‘ah wa-al-Qānūn*, 40.1 (2013), 91.

¹⁰⁰ Samy Nathan Garas dan Chris Pierce, ‘Shariah Supervision of Islamic Financial Institutions’, *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 18.4 (2010), 388.

Garas dan Pierce juga telah menjelaskan kepentingan terhadap kewujudan pengawasan Syariah dalam sistem kewangan Islam masa kini. Antara kepentingan yang dinyatakan adalah sistem kewangan Islam merupakan satu sistem yang diambil daripada asas agama. Oleh itu, sistem ini sangat bergantung kepada kemampuan ilmuan dalam bidang Syariah untuk memberi kefahaman dan menafsirkan prinsip-prinsip Syariah kepada masyarakat awam. Kewujudan pengawasan Syariah akan menghilangkan keraguan di kalangan pihak yang berkepentingan terhadap aktiviti-aktiviti kewangan yang dijalankan oleh institusi kewangan Islam (IKI) dan sekaligus memastikan semua aktiviti tersebut adalah bertepatan dengan kehendak Syariat Islam. Pengawasan Syariah juga memberi sumbangan dari sudut ekonomi di mana hubungan di antara pengawasan Syariah dan IKI akan memberi pulangan yang menguntungkan dari sudut penghasilan pelbagai produk yang boleh meningkatkan keberhasilan keuntungan di pihak IKI.¹⁰¹

Merujuk kepada MPS BNM secara khusus, ia telah ditubuhkan pada 1 Mei 1997 sebagai pihak berkuasa tertinggi dan rujukan tunggal bagi semua permasalahan berkaitan perbankan Islam dan takaful di Malaysia. Ini memberi kuasa kepada MPS BNM untuk menetapkan segala hukum syarak bagi segala perniagaan perbankan dan kewangan Islam, takaful dan segala perniagaan yang berdasarkan prinsip Syariah yang dikawal selia dan ditadbir oleh Bank Negara Malaysia berdasarkan peruntukan di dalam seksyen 51 Akta Bank Negara Malaysia 2009. Selain itu, MPS BNM sendiri bertindak sebagai penasihat Syariah bagi segala aktiviti perniagaan dan transaksi yang dibuat oleh pihak Bank Negara Malaysia yang berkaitan dengan kewangan Islam. MPS BNM juga bertanggungjawab untuk memastikan dan mengesahkan semua produk yang ditawarkan oleh institusi kewangan Islam (IKI) agar mematuhi dan bertepatan dengan kehendak

¹⁰¹ Garas dan Pierce, 388 & 389.

Syariah.¹⁰² Pihak Jawatankuasa Syariah di peringkat IKI pula perlu merujuk kepada MPS BNM bagi segala keputusan yang dibuat di peringkat Jawatankuasa Syariah IKI. Sebarang perselisihan pandangan terhadap keputusan yang dikeluarkan oleh Jawatankuasa Syariah IKI juga perlu dikemukakan kepada pihak MPS BNM.¹⁰³ Tujuan bagi segala peranan yang dimainkan oleh MPS BNM ini ialah untuk memastikan penyeragaman dan harmonisasi dalam penafsiran Syariah serta memperkuatkan lagi kerangka pengawal seliaan dan mempromosikan tadbir urus yang baik dalam sektor kewangan Islam. MPS BNM juga berhak membuat ketetapan sendiri yang mesti dipatuhi oleh semua pihak serta menggalakkan inovasi melalui penggubalan garis panduan yang progresif.¹⁰⁴

Penguatkuasaan Akta Perkhidmatan Kewangan Islam (IFSA) pada tahun 2013 menurut Arifin Zakaria dan Daromir Rudnyckyj tidak menafikan sama sekali fungsi Bank Negara Malaysia dalam mengawal selia industri perkhidmatan kewangan Islam. Malah, akta ini mengukuhkan lagi kuasa pengawalseliaan Bank Negara Malaysia untuk memantau IKI-IKI di Malaysia. Ini sekaligus memperkasakan peranan MPS BNM dalam memantau dan memelihara semua jenis perniagaan kewangan Islam yang dijalankan oleh IKI di bawah IFSA bagi memastikan semua IKI menepati kehendak

¹⁰² Grassa, ‘Sharia Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models’, 340; Mohammad Azam Hussain, Rusni Hassan and Aznan Hasan, ‘Analysis on the Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia’, *Jurnal Syariah*, 23.2 (2015), 326; Hamza, 233; Adnan Trakic, ‘The Adjudication of Shari’ah Issues in Islamic Financial Contracts: Is Malaysian Islamic Finance Litigation a Solution?’, *Humanomics*, 29.4 (2013), 270; Daromir Rudnyckyj, ‘From Wall Street to Halal Street: Malaysia and the Globalization of Islamic Finance’, *The Journal of Asian Studies*, 72.4 (2013), 842; Nooraslinda Abdul Aris and others, ‘Islamic Banking Products: Regulations, Issues and Challenges’, *Journal of Applied Business Research*, 29.4 (2013), 1153; Muhamed Zulkhibri Abdul Majid and Reza Ghazal, ‘Comparative Analysis of Islamic Banking Supervision and Regulation Development’, *Money and Economy*, 6.3 (2012), 151.

¹⁰³ Rihab Grassa, ‘Sharia Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 23.2 (2015), 154.

¹⁰⁴ Hamza, ‘Sharia governance in Islamic banks: effectiveness and supervision model’, 233; Mohammad Azam Hussain, Hassan dan Hasan, ‘Analysis on the Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia’, 326; Grassa, ‘Sharia Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, 140 & 146; Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, *IIUM Law Journal*, 21.2 (2013), 174.

Syariah. Rangka kerja undang-undang yang berkesan bagi kewangan Islam seperti IFSA ini sangat diperlukan bagi mengukuhkan amalan kewangan Islam di negara ini. Di samping itu, konfrontasi dalam isu penafsiran perundangan Islam juga perlu dikurangkan bagi memberi kepastian dan ketenangan kepada pihak pembiaya dan juga pihak pelanggan terhadap obligasi yang telah dimeterai.¹⁰⁵

MPS BNM juga bertindak sebagai pihak pemutus terakhir dalam penafsiran sebarang prinsip Syariah yang berkaitan dengan permasalahan dan amalan perbankan Islam dan takaful di Malaysia.¹⁰⁶ Pihak mahkamah dan penimbang tara wajib merujuk kepada segala keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM ataupun mengemukakan persoalan secara terus kepada MPS BNM bagi mendapatkan jawapan berkenaan perkara-perkara yang berkaitan dengan Syariah dan kewangan Islam. Keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM tersebut adalah mengikat pihak mahkamah dan juga penimbang tara seperti mana yang dinyatakan secara jelas di dalam seksyen 56 dan 57 Akta Bank Negara Malaysia tahun 2009.¹⁰⁷

Adnan Trakic menyatakan sistem kehakiman Malaysia telah memperkenalkan mahkamah-mahkamah khusus untuk mengadili kes-kes kewangan Islam bagi memastikan kes-kes tersebut dapat diuruskan dengan lebih cepat dan efisyen. Antara mahkamah khusus tersebut adalah Bahagian Muamalat di Mahkamah Tinggi Malaya, Kuala Lumpur yang ditubuhkan pada tahun 2003. Kes-kes kewangan Islam mesti didaftarkan di mahkamah ini berdasarkan arahan amalan No 1 tahun 2003. Kes-kes

¹⁰⁵ Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, 149 & 150. Rudnyckyj, ‘From Wall Street to Halal Street: Malaysia and the Globalization of Islamic Finance’, 842.

¹⁰⁶ Hamza, ‘Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model’, 233 & 154.

¹⁰⁷ Mohammad Azam Hussain *et. al.*, ‘Analysis on the Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia’, 335 & 336; Grassa, ‘Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models’, 340; Rudnyckyj, ‘From Wall Street to Halal Street: Malaysia and the Globalization of Islamic Finance’, 842; Nooraslinda Abdul Aris and others, ‘Islamic Banking Products: Regulations, Issues and Challenges’, 1153; Muhamed Zulkhibri Abdul Majid dan Reza Ghazal, ‘Comparative Analysis of Islamic Banking Supervision and Regulation Development’, 131.

yang didaftarkan akan diletak di bawah kod 24A atau 22A. Penambahan huruf “A” pada kedua-dua kod tersebut bertujuan untuk membezakan di antara kes kewangan konvensional dan kes kewangan Islam. Bahagian Muamalat di Mahkamah Tinggi Malaya ini akan terdiri daripada seorang hakim, seorang timbalan pendaftar dan seorang penolong pendaftar kanan.¹⁰⁸

Bagi pihak penimbang tara pula, Arifin Zakaria menyatakan bahawa Pusat Timbang Tara Serantau Kuala Lumpur (KLRCA) telah memainkan peranan dalam menawarkan perkhidmatan profesional bagi menyelesaikan pertikaian dalam kes-kes kewangan Islam melalui jalan timbang tara. KLRCA telah ditubuhkan di bawah naungan Pertubuhan Perundingan Perundangan Asia-Afrika (AALCO) pada tahun 1978. KLRCA telah memperkenalkan Kaedah-Kaedah Timbang Tara KLRCA pada tahun 2007 bagi menggalakkan penggunaan timbang tara bagi pertikaian yang berpunca daripada perkhidmatan kewangan Islam. Kaedah-kaedah ini telah digantikan dengan kaedah terbaru yang dikenali sebagai Kaedah-Kaedah Timbang Tara-i KLRCA tahun 2013. Kelebihan membawa kes kewangan Islam ke KLRCA berbanding daripada dibawa ke mahkamah ialah keputusan yang dibuat oleh KLRCA terpakai di kalangan 149 negara anggota konvensyen di serata dunia. Oleh itu, penggunaan KLRCA dapat mempromosi Malaysia sebagai pusat timbang tara, dan dalam masa yang sama, sebagai hub kewangan Islam global.¹⁰⁹ Selain daripada KLRCA, Malaysia juga memiliki pusat-pusat timbang tara lain yang boleh mengendalikan pertikaian dalam kes-kes kewangan

¹⁰⁸ Adnan Trakic, ‘The adjudication of Shari’ah issues in Islamic financial contracts: Is Malaysian Islamic finance litigation a solution?’, 269.

¹⁰⁹ Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, 180 & 181.

Islam seperti Biro Pengantaraan Kewangan (FMB), Pusat Timbang Tara Malaysia (MMC) dan Pusat Timbang Tara Mahkamah Kuala Lumpur (KLCMC).¹¹⁰

Walau bagaimanapun, peruntukan yang mengikat pihak mahkamah dan timbang tara menimbulkan keraguan di kalangan pengamal undang-undang. Arifin Zakaria mengatakan peruntukan ini telah dipertikaikan disebabkan ia telah melanggar prinsip asas keadilan dalam memberi hak kepada semua pihak untuk didengari dalam mahkamah awam. Sebaliknya, peruntukan di atas telah menghadkan perselisihan dalam permasalahan kewangan Islam kepada satu pihak sahaja iaitu MPS BNM, tanpa membenarkan pihak lain untuk memberikan pandangan dalam permasalahan ini.¹¹¹ Adnan Trakic pula menjelaskan peruntukan ini akan menyebabkan pihak mahkamah terpaksa tunduk kepada sebuah badan yang ditubuhkan oleh cabang eksekutif. Ini akan memberi implikasi yang serius terhadap kebebasan badan kehakiman dan nilai demokrasi itu sendiri.¹¹²

Sungguh pun begitu, menurut Adnan Trakic, masih terdapat pandangan yang mempertahankan peruntukan ini dengan berhujahkan MPS BNM tidak memainkan peranan sebagai sebuah badan kehakiman. Pertikaian dalam permasalahan kewangan Islam tidak dibawa kepada MPS BNM untuk diadili. Sebaliknya, ia masih kekal di bawah bidang kuasa mahkamah-mahkamah sivil di Malaysia. Cuma, permasalahan yang berkaitan dengan kewangan Islam secara khusus sahaja perlu dirujuk oleh hakim mahkamah sivil kepada keputusan dan pandangan yang dibuat oleh MPS BNM. Ini bertujuan untuk mendapatkan keputusan yang paling tepat kerana ahli-ahli MPS BNM

¹¹⁰ Umar Oseni and Abu Umar Faruq Ahmad, ‘Towards a Global Hub: The Legal Framework for Dispute Resolution in Malaysia’s Islamic Finance Industry’, *International Journal of Law and Management*, 58.5 (2016), 7.

¹¹¹ Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, 174.

¹¹² Adnan Trakic, ‘The adjudication of Shari’ah issues in Islamic financial contracts: Is Malaysian Islamic finance litigation a solution?’, 262.

merupakan pihak yang paling berpengalaman dan berautoriti untuk memberi pandangan bagi permasalahan yang berkaitan dengan isu-isu kewangan Islam.¹¹³

Rujukan kepada MPS BNM ini juga boleh menyelesaikan banyak isu Syariah yang berbangkit dalam mahkamah ataupun penimbang tara. Tanpa rujukan kepada MPS BNM atau mana-mana pihak yang mempunyai autoriti untuk menjelaskan permasalahan Syariah, isu Syariah berkemungkinan akan diabaikan sama sekali ataupun ia akan disamakan dengan isu-isu dalam perbankan konvensional seperti mana yang berlaku di United Kingdom dan negara-negara sekular yang lain. Justeru itu, model yang diperkenalkan di Malaysia ini wajar dijadikan rujukan di negara-negara lain yang serius untuk memperkenalkan dan mengembangkan lagi industri kewangan Islam. Keberkesanan model ini telahpun teruji dalam beberapa kes kehakiman yang diadilil di Malaysia.¹¹⁴

Nooraslinda dan lain-lain, Arifin Zakaria dan Rihab Grassa menjelaskan keahlian MPS BNM hendaklah terdiri daripada kalangan ahli akademik dan para ulama dalam bidang Syariah yang terkemuka, ahli kewangan dan perbankan yang berkelayakan dan mempunyai pengalaman luas dalam perbankan Islam, kewangan Islam, ekonomi, perundangan Syariah dan bidang-bidang berkaitan yang lain. Kepelbagaiannya kepakaran dan pengetahuan dalam keahlian MPS BNM ini berpotensi untuk menyumbang kepada pengeluaran hukum syarak dalam bidang kewangan Islam yang lebih mantap dan bersepadu.¹¹⁵ Bagi memberi tahap keyakinan yang tinggi terhadap keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM, ahli-ahli MPS BNM dilantik oleh Yang di-Pertuan Agong

¹¹³ Adnan Trakic, ‘The adjudication of Shari’ah issues in Islamic financial contracts: Is Malaysian Islamic finance litigation a solution?’, 270.

¹¹⁴ *Ibid.*, 261 & 267.

¹¹⁵ Nooraslinda Abdul Aris *et. al.*, ‘Islamic Banking Products: Regulations, Issues and Challenges’, 1153; Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, 173; Grassa, ‘Shariah Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, 140.

dengan nasihat Menteri Kewangan setelah berunding dengan pihak Bank Negara Malaysia.¹¹⁶ Ahli-ahli MPS BNM juga tidak dibenarkan untuk menjadi ahli jawatankuasa Syariah di peringkat IKI seperti mana ahli jawatankuasa Syariah IKI tidak dibenarkan untuk menjadi ahli jawatankuasa Syariah di IKI yang lain di bawah industri yang sama (industri perbankan atau industri takaful). Ini bagi menjamin kebebasan dan keadilan dalam membuat sebarang keputusan.¹¹⁷

Seterusnya, Arifin Zakaria telah menyatakan kritikan terhadap MPS BNM berhubung ketiadaan garis panduan bertulis atau peraturan bagaimana MPS BNM mengeluarkan sesuatu keputusan. Keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM pula tidak diberikan sebarang ruang untuk merayu bagi menyatakan rasa tidak puas hati terhadap keputusan yang diberikan.¹¹⁸ Ruzian Markon dan lain-lain pula telah mengkritik keputusan yang dibuat oleh MPS BNM dengan menyatakan ia hanya menciplak dan menduplikasi produk-produk yang terdapat dalam perbankan konvensional. Prinsip-prinsip Syariah atau fiqh pula hanya digunakan bagi untuk mengesahkan dan menjustifikasi pematuhan Syariah dan menjawab isu-isu Syariah yang terdapat pada produk-produk tersebut.¹¹⁹

Ahmad Hidayat Buang pula mengatakan proses pengeluaran sesuatu keputusan Syariah yang diputuskan oleh MPS BNM diklasifikasikan sebagai sulit dan tidak terbuka sebagai bahan rujukan umum. Ini sedikit sebanyak boleh menghalang perkembangan kajian dalam industri perbankan Islam di Malaysia. Ia berbeza dengan perbankan konvensional di mana prosiding mahkamah bagi penafsiran perundangan

¹¹⁶ Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, 173. Grassa, ‘Shariah Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, 140.

¹¹⁷ Grassa, ‘Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models’, 346.

¹¹⁸ Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, 175.

¹¹⁹ Ruzian Markom *et. al.*, ‘Adjudication of Islamic Banking and Finance Cases in the Civil Courts of Malaysia’, *European Journal of Law and Economics*, 36.1 (2013), 20.

terhadap sebarang aktiviti perbankan konvensional adalah lebih terbuka dan penghakiman-penghakiman yang penting pula akan dilaporkan di dalam jurnal undang-undang. Justeru itu, penulis berpandangan bahawa forum terbaik bagi penyelesaian pertikaian dalam isu-isu kewangan Islam adalah di Mahkamah Syariah. Ini disebabkan para hakim mahkamah Syariah dilantik melalui tauliah yang diberikan oleh Yang di-Pertuan Agong atau pemerintah-pemerintah di setiap negeri. Mahkamah Syariah juga mempunyai segala kemudahan, pengalaman, undang-undang khusus dan prosedur yang mencukupi untuk menangani sebarang permohonan bagi mendapatkan penghakiman berkenaan hal ehwal agama Islam. Selain itu, perkara yang paling penting adalah prosiding mahkamah Syariah adalah terbuka kepada tatapan dan penilaian umum. Ini pastinya dapat memberi ruang yang lebih besar untuk pelaporan kes-kes tersebut di dalam jurnal undang-undang bagi segala permasalahan yang mempunyai kaitan dengan kontrak-kontrak perbankan Islam. Akhir sekali, penulis menyatakan bahawa peluang yang diberikan kepada mahkamah Syariah untuk mengadili kes-kes yang melibatkan kewangan Islam merupakan satu pengiktirafan terhadap kewibawaan dan kedudukan mahkamah Syariah di dalam sistem perundangan negara ini.¹²⁰

Kajian-kajian berkenaan pengawasan Syariah di luar negara pula menunjukkan bahawa terdapat tiga bentuk pengawasan Syariah di dalam sistem kewangan Islam. Pertama, terdapat sebahagian negara yang tidak membangunkan rangka kerja pengawal seliaan yang komprehensif bagi pengawasan Syariah. Sekalipun negara-negara terbabit telah memberikan kebenaran untuk menukuhkan beberapa IKI, pihak pengawal seliaan masih mendiamkan diri tentang aspek pengawasan Syariah. Sistem pengawasan Syariah di dalam IKI bukan merupakan satu keperluan dari sudut undang-undang, sebaliknya ia hanyalah insiatif daripada IKI sendiri akibat terkesan dengan sistem kewangan Islam di

¹²⁰ Ahmad Hidayat Buang, ‘Islamic Contracts in a Secular Court Setting? Lessons From Malaysia’, *Arab Law Quarterly*, 21.4 (2007), 325 & 340.

peringkat global. Negara-negara yang tidak mempunyai rangka kerja pengawasan Syariah ini adalah seperti Arab Saudi, Turki, Mesir, Tunisia, Lubnan, Thailand dan Kazakhstan.¹²¹

Bentuk pengawasan kedua pula adalah pengawasan Syariah di peringkat negara dan di peringkat institusi. Pengawasan di peringkat negara dilaksanakan melalui penubuhan badan pengawasan Syariah sebagai pihak berkuasa tertinggi bagi semua IKI dengan tujuan untuk harmonisasi dan penyelarasan fatwa dalam isu kewangan Islam. Sebahagian negara seperti Malaysia, Indonesia, Brunei, Bahrain, Pakistan, Iran, Sudan, Nigeria dan Palestin, pihak bank pusat di negara-negara terbabit telah menubuhkan lembaga pengawasan Syariah di peringkat negara. Negara-negara lain seperti Kuwait, UAE, Qatar, Jordan dan Maghribi pula telah menyerahkan tugas pengawasan Syariah tertinggi kepada badan kerajaan seperti Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Agama atau Kementerian Keadilan dan Hal Ehwal Islam. Badan Pengawasan Syariah di peringkat negara ini mempunyai kuasa untuk menetapkan rangka kerja, polisi dan peraturan bagi industri kewangan Islam. Walau bagaimanapun, masih terdapat perbezaaan dari sudut komposisi ahli, peranan dan tanggungjawab badan-badan pengawasan Syariah ini di antara negara-negara yang tersebut di atas. Bagi pengawasan Syariah di peringkat institusi pula, ia dikendalikan sama ada oleh pihak IKI itu sendiri, firma perundingan Syariah atau penasihat Syariah tunggal.¹²²

Bentuk pengawasan ketiga adalah pengawasan Syariah di peringkat IKI sahaja. Negara-negara seperti Syria, Oman, Yaman, Libya dan Iraq telah mewajibkan pihak IKI untuk menubuhkan badan pengawasan Syariah bebas yang terdiri daripada kalangan

¹²¹ Grassa, ‘Shariah Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, 139 & 140.

¹²² Grassa, ‘Shariah Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, 140; Garas dan Pierce, ‘Shariah Supervision of Islamic Financial Institutions’, 390; Hamza, 233; Rasyid Sabih, ‘al-Lajnah al-Syar‘iyyah li al-Māliyyah al-Tasyārukiyyah’, *Majallat al-Fiqh wa-al-Qānūn*, 30 (2015), 63.

para ulama untuk memberi nasihat berkenaan hal-hal Syariah. Badan pengawasan Syariah ini bertanggungjawab untuk memastikan semua produk dan perkhidmatan yang ditawarkan oleh IKI bertepatan dengan kehendak Syariah. Badan ini juga perlu memberi nasihat berkenaan hal-hal Syariah kepada lembaga pengarah IKI dan membantu IKI dalam membentuk produk-produk dan perkhidmatan-perkhidmatan yang terbaru. Selain itu, badan pengawasan Syariah di peringkat IKI perlu memantau dan menyemak secara berkala operasi kewangan IKI serta menyediakan laporan berdasarkan prinsip-prinsip Syariah bagi semua operasi kewangan IKI.¹²³

Daripada ketiga-tiga bentuk pengawasan ini, Hichem Hamza berpandangan model pengawasan Syariah berpusat adalah model terbaik kerana ia mampu mengukuhkan kedudukan dan kebebasan pengawasan Syariah serta membantu dalam perkembangan yang lebih positif bagi industri ini. Ia juga mampu menilai bentuk-bentuk perbezaan di antara IKI-IKI bagi menggalakkan konsistensi dalam pengeluaran fatwa dan penafsiran Syariah bagi satu jangka masa yang panjang. Pandangan ini turut dipersetujui oleh Muhamed Zulkhibri dan Reza Ghazal.¹²⁴ Rihab Grassa pula berpandangan badan pengawasan Syariah peringkat negara perlu memainkan peranan yang lebih penting dalam mengawal dan memastikan amalan tadbir urus perbankan Islam dilaksanakan sepenuhnya. Sememangnya, masih terdapat negara yang tidak mempunyai badan pengawasan Syariah di peringkat negara. Negara-negara yang mempunyai badan pengawasan Syariah peringkat negara pula berbeza peranan dan tanggungjawab di antara satu negara dengan yang lain. Sebahagian badan pengawasan Syariah peringkat negara ini mempunyai kemampuan untuk membentuk rangka kerja tadbir urus Syariah dan meletakkan polisi dan peraturan untuk industri kewangan Islam. Di negara yang

¹²³ Grassa, ‘Sharia Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, 139, 147 & 154.

¹²⁴ Hamza, ‘Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model’, 236; Muhamed Zulkhibri Abdul Majid dan Reza Ghazal, ‘Comparative Analysis of Islamic Banking Supervision and Regulation Development’, 149.

lain pula, badan pengawasan Syariah peringkat negara hanya memainkan peranan ketika berlaku perselisihan pendapat di kalangan ahli-ahli badan pengawasan Syariah di peringkat IKI. Selain daripada keadaan tersebut, badan pengawasan Syariah ini tidak mempunyai sebarang kuasa terhadap badan pengawasan Syariah di peringkat IKI dan tidak boleh juga mengeluarkan sebarang arahan terus kepada IKI. Ketiadaan atau kelemahan pengawasan dan pengawalan di peringkat negara akan membenarkan pembentukan produk-produk yang meragukan atau produk berasaskan riba di bawah bayangan bahawa ia merupakan produk yang patuh Syariah. Ia juga akan menyebabkan berlaku kekeliruan dan pengedaran fatwa-fatwa pelik yang akan membahayakan kredibiliti produk kewangan Islam pada pandangan masyarakat muslim dan seterusnya membahayakan pembangunan dan kestabilan sektor kewangan Islam.¹²⁵

Berhubung kaedah pengeluaran hukum bagi permasalahan dalam kewangan Islam, Muhamed Zulkhibri dan Reza Ghazal menjelaskan bahawa tidak diketahui sehingga kini mana-mana negara yang meletakkan peraturan atau undang-undang khusus yang menerangkan tatacara penggunaan perundangan Syariah ketika membuat keputusan berkenaan pematuhan Syariah sesuatu produk atau perkhidmatan.¹²⁶ Perkara ini turut dikenal pasti berlaku di Malaysia seperti mana kritikan yang dibuat oleh Arifin Zakaria sebelum ini.¹²⁷ Walau bagaimanapun, bagi negara Indonesia, Ahmad Hidayat Buang dan M. Cholil Nafis telah menjelaskan metodologi fatwa yang digunakan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) sebagai badan pengawasan Syariah peringkat Nasional yang mengawal selia kegiatan perbankan Syariah di Indonesia. DSN-MUI telah menggunakan kaedah Jawatankuasa Fatwa Majelis Ulama

¹²⁵ Grassa, ‘Sharia Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks’, 155; Grassa, ‘Sharia Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models’, 342.

¹²⁶ Muhamed Zulkhibri Abdul Majid dan Reza Ghazal, ‘Comparative Analysis of Islamic Banking Supervision and Regulation Development’, 149.

¹²⁷ Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, 175.

Indonesia sebagaimana yang ditetapkan dalam Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Berdasarkan Pedoman ini, setiap fatwa termasuklah dalam bidang ekonomi perlu berdasarkan sumber Syariah yang empat iaitu al-Quran, Sunnah, Ijmak dan Qiyas. Namun begitu, pendapat para imam mazhab perlu dilihat terlebih dahulu secara saksama terutamanya dalam memberi penilaian terhadap dalil-dalil yang menjadi sandaran pendapat imam mazhab tersebut. Sekiranya sesuatu hukum tidak terdapat dalam mana-mana mazhab, penetapan fatwa hendaklah berdasarkan ijтиhad *jamā'ī* melalui kaedah *bayani, ta'lili, istislahi* dan *sadd al-dharā'i*.¹²⁸

Kajian-kajian yang berbentuk analisis terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh badan pengawasan Syariah pula adalah seperti kajian Noor Suhaida Kasri yang menganalisis resolusi Syariah yang dikeluarkan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. Resolusi tersebut adalah keputusan dikeluarkan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti Malaysia yang membenarkan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah. Walau bagaimanapun, Noor Suhaida telah memberi pandangan yang bertentangan dengan keputusan yang dibuat oleh Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. Beliau berpendapat kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah tidak sunyi daripada elemen ketidakpastian (*gharar*) dan perjudian (*maysir*). Oleh itu, kontrak seperti ini sepatutnya tidak dibenarkan seperti mana fatwa yang dikeluarkan oleh Akademi Fiqh Islam OIC dan *The Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions* (AAOIFI).¹²⁹

Maszlee Malik pula (seperti mana yang dinyatakan di atas) telah menganalisis produk *Bay' al-Murābāḥah li al-Amir bi al-Syira'* yang ditawarkan oleh Bank Islam

¹²⁸ Ahmad Hidayat Buang dan M. Cholis Nafis, ‘Peranan MUI Dan Metodologi Istintbat Fatwa Dalam Undang-Undang Perbankan Syariah Di Indonesia’, *Jurnal Pengurusan*, 35.10 (2012), 58 & 59.

¹²⁹ Noor Suhaida Kasri, ‘A Critical Analysis of The Resolution Ff The Shariah Advisory Council Of Securities Commission Malaysia : A Case Study of The Crude Palm’, *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 5.2 (2013), 141 & 145.

Malaysia Berhad (BIMB). Beliau telah menganalisis produk ini dari sudut sandaran yang mengharuskan produk ini dan operasi penggunaan produk ini ketika ditawarkan kepada pihak pelanggan. Penulis berpandangan bahawa terdapat penggunaan *talfiq* yang dilarang dalam operasi perjalanan produk ini iaitu ketika pelanggan menjadi wakil kepada pihak BIMB untuk membeli barang yang dikehendaki dan menjual semula barang tersebut kepada dirinya sendiri. Seterusnya, pengambilan aset sebagai cagaran daripada pelanggan sebelum aset tersebut menjadi milik sempurna pelanggan juga dianggap sebagai penggunaan *talfiq* yang dilarang di dalam produk ini.¹³⁰

Ahcene Lahsasna pula mengemukakan beberapa resolusi yang dikeluarkan oleh MPS BNM dan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti Malaysia untuk dianalisis bagi memahami metodologi sesuatu fatwa, bentuk penghujahan dan perbincangan sehingga menghasilkan satu resolusi yang mesti dipatuhi oleh pihak-pihak tertentu. Beliau telah mengemukakan resolusi MPS BNM berkenaan *ta'wid* dan *gharamah* dalam pembiayaan kewangan Islam dan resolusi berkenaan kaedah caj lewat bayar ke atas hutang penghakiman. Bagi Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti Malaysia pula, penulis telah menganalisis resolusi berkenaan kriteria Syariah bagi sekuriti tersenarai, syarikat bercampur dan imej sebagai kriteria sekuriti tersenarai. Penulis telah memberikan penjelasan dan huraian lanjut berkenaan resolusi tersebut terlebih dahulu. Kemudian, penulis telah mengemukakan hujah bagi setiap resolusi tersebut daripada sumber-sumber hukum yang utama, kaedah-kaedah fiqh, pandangan ulama mazhab dan pandangan ulama kontemporari.¹³¹

¹³⁰ Maszlee Malik, ‘Hukum Talfiq Dalam Muamalat: Kajian terhadap Bay’ al-Murabahah li al-Amir Bi al-Syira’ Di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)’ Di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)’, 208-228.

¹³¹ Ahcene Lahsasna, *Introduction to Fatwa, Shariah Supervision & Governance in Islamic Finance* (Kuala Lumpur: CERT Publications Sdn. Bhd., 2010), 263-307.

Kajian-kajian yang disebut di atas merupakan kajian yang mempunyai kaitan dengan konsep pengawasan Syariah dalam sistem kewangan Islam sama ada yang dilaksanakan di Malaysia mahu pun di luar negara. Kajian yang dilaksanakan oleh penyelidik akan memberi tumpuan kepada salah satu aspek pengawasan Syariah iaitu dari sudut kaedah penyelesaian hukum yang digunakan oleh badan-badan pengawasan Syariah. Penyelidik akan memberi tumpuan kepada kaedah penyelesaian hukum yang digunakan oleh MPS BNM ketika proses pengeluaran keputusan atau resolusi sebagai satu bentuk ketetapan hukum yang mesti dipatuhi oleh semua IKI di Malaysia. Penyelidik seterusnya akan melihat kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan oleh institusi-institusi kewangan Islam pada masa kini dengan mengkaji kaedah-kaedah yang digunakan di Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Penyelidik akan menjelaskan kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan oleh ketiga-tiga negara ini dan juga perkara-perkara lain yang mempunyai hubung kait secara langsung atau tidak langsung dengan kaedah-kaedah penyelesaian hukum di sana. Penjelasan berkenaan kaedah penyelesaian hukum ini akan dapat membantu penyelidik untuk mengenalpasti penggunaan konsep *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di dalam resolusi-resolusi Syariah yang dikeluarkan MPS BNM.

1.7 METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini menggunakan konsep kajian kes dengan tujuan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam bagi konsep *talfiq*. Kajian berkenaan konsep *talfiq* ini juga bertujuan untuk mendapatkan pemahaman lanjut berkenaan perkara lain iaitu bagaimana konsep *talfiq* diaplikasikan dalam Resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Penyelidik juga telah mengkaji kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di institusi-institusi kewangan Islam di Malaysia, Indonesia dan Bahrain sebagai satu bentuk kajian kes kolektif dengan tujuan untuk memastikan

penggunaan konsep *talfiq* sebagai salah satu kaedah yang digunakan dalam industri kewangan Islam masa kini.¹³² Bagi menjelaskan dengan lebih lanjut metodologi kajian yang digunakan dalam kajian kes ini, penyelidik telah membahagikan penerangan tersebut kepada dua subtajuk iaitu kaedah pengumpulan data dan kaedah analisis data.

1.7.1 KAEDAH PENGUMPULAN DATA

Penyelidik menggunakan kajian perpustakaan bagi mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan kajian ini. Penyelidik telah merujuk kepada kitab-kitab para ulama silam berkenaan konsep *talfiq* sama ada yang menyokong dan menentang konsep ini. Penyelidik juga merujuk kepada penulisan-penulisan terkini berkenaan isu ini melalui buku-buku dan artikel-artikel yang ditulis berkenaan konsep *talfiq*. Seterusnya, penulisan-penulisan berkenaan institusi kewangan Islam di Malaysia, Indonesia dan Bahrain sama ada dalam bentuk buku dan artikel telah diteliti bagi melihat perkembangan institusi-institusi kewangan Islam di negara-negara terbabit secara umum dan kaedah penyelesaian hukum syarak yang digunakan secara khusus. Penyelidik seterusnya telah mengumpul resolusi Syariah yang dikeluarkan oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Resolusi-resolusi ini diterbitkan dalam bentuk buku yang dinamakan sebagai Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam. Penyelidik juga telah mengumpulkan keputusan-keputusan mesyuarat MPS BNM yang terkini seperti mana yang disiarkan di dalam laman web rasmi Bank Negara Malaysia. Resolusi-resolusi Syariah dan keputusan-keputusan mesyuarat MPS BNM ini mewakili hukum-hukum semasa yang dikeluarkan dalam bidang kewangan Islam. Kitab-kitab rujukan daripada pelbagai mazhab juga telah digunakan bagi melihat pengamalan *talfiq* dengan

¹³² Othman Lebar, *Penyelidikan Kualitatif; Pengenalan Kepada Teori Dan Metode* (Tanjong Malim, Perak: Universiti Pendidikan Sultan Idris, 2014), 107.

menggabungkan pendapat pelbagai mazhab dalam memberikan penyelesaian hukum kewangan Islam di Malaysia.

Kaedah seterusnya yang telah digunakan adalah kaedah temu bual bagi mendapatkan maklumat terkini berkenaan beberapa isu yang menjadi perbincangan utama dalam kajian ini. Penyelidik telah menemu bual individu-individu yang mempunyai kepakaran dalam bidang usul fiqh dan perbandingan mazhab bagi mendapatkan pandangan mereka berkenaan penggunaan konsep *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum syarak dan kesesuaian pengamalannya dalam realiti masyarakat di Malaysia pada waktu ini. Penyelidik juga menemu bual pakar-pakar dalam bidang kewangan Islam bagi mengumpulkan data-data berkenaan kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di institusi-institusi kewangan Islam di Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Penulis juga menemu bual beberapa individu lagi daripada kalangan ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia dan pakar-pakar dalam bidang perbankan dan perundangan Islam bagi mendapatkan pandangan-pandangan mereka terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan dalam resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia.

Penyelidik telah menggunakan metod temu bual separa-berstruktur di mana penyelidik telah menyediakan panduan dalam melaksanakan proses temu bual ini. Penyelidik menyediakan soalan-soalan yang bakal ditanya kepada informan terlebih dahulu sebagai panduan kepada penyelidik berdasarkan tema-tema yang telah ditetapkan. Pakar dalam bidang usul fiqh dan perbandingan mazhab telah diajukan dengan soalan-soalan khusus berkenaan konsep *talfiq* dan perkara-perkara berkaitan dengannya. Manakala persoalan berkenaan perkembangan kewangan Islam dan kaedah penyelesaian hukum perbankan Islam hanya ditanya secara umum bagi melihat pandangan mereka berkenaan isu ini. Sebaliknya, pakar dalam bidang kewangan dan perundangan Islam telah ditanya berkenaan persoalan-persoalan khusus dalam isu

kewangan Islam dan kaedah penyelesaian hukum yang digunakan. Kesesuaian penggunaan konsep *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum turut diajukan kepada mereka bagi melihat pandangan umum mereka berkenaan konsep *talfiq*. Temu bual seperti ini memberi peluang kepada penyelidik untuk mendapatkan data yang lebih meluas berdasarkan kepakaran individu yang telah ditemu bual tersebut.

Secara keseluruhannya, penyelidik telah menemu bual seramai sembilan orang informan. Empat orang merupakan ahli MPS BNM termasuk Timbalan Pengerusinya iaitu Profesor Dr Muhammad Akram Laldin. Tiga lagi ahli MPS BNM yang telah ditemu bual adalah Datuk Seri Hassan Ahmad, Profesor Dr Ashraf Md Hashim dan Dr Shamsiah Mohamad. Penyelidik juga telah menemu bual dua orang ahli akademik daripada Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kulliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Mereka ialah Profesor Madya Dr Ahmad Basri Ibrahim yang juga merupakan Timbalan Dekan (Pascasiswazah dan Penyelidikan) di Kuliah tersebut dan Profesor Madya Dr Azman Md Noor sebagai Ketua Jabatan Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh di sana. Selain itu, penyelidik telah menemu bual Pengarah Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA, Profesor Dr Muhammad Rahimi Osman. Beliau mempunyai kepakaran khusus dalam bidang Syariah, Ekonomi Islam dan Perbankan Islam. Seterusnya, penyelidik telah menemu bual Dato' Mohd. Saleh Ahmad, seorang bekas pensyarah di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya dan Felo Akademik Kanan, Jabatan Perundangan Islam, Kulliyyah Undang-Undang Ahmad Ibrahim, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Beliau telah memegang pelbagai jawatan penting semasa berada di kedua-dua universiti tersebut. Beliau juga telah menulis artikel khusus berkenaan konsep *talfiq* sehingga mendorong penyelidik untuk menemu bual secara langsung dengan beliau bagi mendapatkan maklumat-maklumat penting berkenaan konsep *talfiq* ini. Kesemua ahli-ahli akademik di atas mempunyai pengalaman sebagai penasihat Syariah sama ada di industri perbankan Islam dan juga

di industri takaful. Penyelidik juga telah membuat temu bual secara e-mail dengan Dr Sa‘d bin Abdullah al-Ahmadi yang merupakan pensyarah dan tenaga pengajar bagi subjek fiqh di Fakulti Syariah, Universiti Islam Madinah, Arab Saudi.

1.7.2 KAEADAH ANALISIS DATA

Secara umumnya, penyelidik mengambil perhatian terhadap beberapa komponen tertentu bagi menganalisis keseluruhan data penyelidikan ini. Antara komponen tersebut ialah komponen pengumpulan, penguncupan, pengolahan dan membuat kesimpulan. Pada peringkat pengumpulan, penyelidik mengumpulkan semua data perpustakaan berkenaan subjek yang ingin dikaji. Maklumat-maklumat penting bagi data temu bual seperti transkrip, tarikh, tempat, nama informan dan tajuk yang dibincangkan dalam temu bual tersebut telah disusun sebaik mungkin bagi memudahkan proses analisis data ini. Seterusnya, penyelidik akan beralih kepada proses penguncupan data dengan menggabungkan keseluruhan data tersebut berdasarkan tema-tema yang merupakan permasalahan kajian ini. Setelah itu, penyelidik memulakan proses pengolahan data bagi menjawab segala permasalahan kajian tersebut dan membuat rumusan dan kesimpulan bagi semua data-data yang digunakan.

Kajian ini juga menggunakan beberapa kaedah analisis data bagi menghuraikan segala data dan maklumat yang dikumpulkan. Kaedah-kaedah tersebut adalah kaedah induktif, deduktif dan komperatif. Kaedah induktif digunakan bagi mencari penyelesaian secara berterusan di mana maklumat akan terus dikumpulkan sehingga salah satu penyelesaian atau rumusan dapat diberikan daripada data yang dikumpul. Penyelidik perlu membuat penelitian yang rapi terhadap data-data perpustakaan dan temu bual yang telah dikumpulkan serta membuat interpretasi secara langsung terhadap data-data tersebut. Setelah itu, penyelidik mengkategorikan data-data tersebut sebelum

ia dibaca sekali lagi untuk membuat interpretasi lanjutan.¹³³ Kaedah ini digunakan dalam bab kedua dan ketiga bagi menjelaskan konsep *talfiq* di sisi para ulama silam dan kontemporari sama ada golongan yang menyokong atau menentang konsep ini. Ia juga akan digunakan bagi menganalisis faktor-faktor ketegasan para ulama *muta'akhkhirin* dalam menentang pengamalan *talfiq* berbanding dengan keterbukaan ulama *mu'āsirin* dalam pengamalan konsep ini.

Bagi kaedah deduktif, penyelidik menggunakan teori yang telah dirangka untuk dihubung kaitkan dengan masalah yang dikaji. Teori ini dikaji secara mendalam terlebih dahulu sebelum ia disesuaikan dan dipadankan dengan permasalahan kajian. Penyelidik mengumpulkan dan mengkategorikan semua data yang diperoleh bagi memudahkan proses pemanfaatan. Kaedah ini juga membolehkan penyelidik menyemak semula hasil kajian yang cuba dipadankan dengan teori tersebut sebelum sesuatu hasil kajian itu dapat disahkan. Penyelidik menggunakan kaedah ini dalam menyiapkan bab kelima ketika menghubungkaitkan resolusi-resolusi syariah yang dikeluarkan oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia dengan konsep *talfiq*. Setiap resolusi yang dipilih untuk menjadi data bagi kajian ini telah dikaji dengan teliti dengan menggunakan data-data daripada kitab-kitab fiqh pelbagai mazhab dan maklumat-maklumat yang diperoleh daripada temu bual dengan pakar-pakar sebelum satu kesimpulan dapat dibuat sama ada resolusi itu bertepatan dengan konsep *talfiq* ataupun sebaliknya.

Kaedah Komperatif pula digunakan dalam bab keempat ketika mana membuat kajian terhadap kaedah penyelesaian hukum syarak yang digunakan di institusi-institusi kewangan Islam di Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Penyelidik membuat penelitian terhadap kaedah penyelesaian hukum syarak yang diamalkan oleh setiap negara terlebih

¹³³ Noraini Idris, *Penyelidikan Dalam Pendidikan* (Kuala Lumpur: McGraw-Hill, 2010). 493; Othman Lebar, *Penyelidikan Kualitatif; Pengenalan Kepada Teori Dan Metode*, 160-161.

dahulu bagi mendapat gambaran sebenar terhadap kaedah yang digunakan. Setelah selesai penelitian terhadap perkara-perkara di atas, yang telah dibuat secara berasingan bagi setiap negara, penyelidik menggabungkan hasil-hasil kajian daripada setiap negara tersebut untuk dibandingkan di antara satu dengan yang lain bagi mengenal pasti persamaan dan perbezaan yang terdapat padanya. Penyelidik juga telah menganalisis faktor-faktor yang menyebabkan berlakunya perbezaan tersebut dari sudut kaedah penyelesaian hukum syarak yang digunakan di institusi-institusi kewangan Islam di negara-negara terbabit.

BAB 2: KONSEP *TALFIQ* DALAM PERUNDANGAN ISLAM

2.1 PENGENALAN

Perkembangan yang pantas dalam kehidupan moden dewasa ini telah mengakibatkan timbul berbagai-bagai permasalahan sama ada dalam permasalahan ibadat, ekonomi, kemasyarakatan dan lain-lain. Sungguhpun begitu, para fuqaha pada era ini telah berusaha sedaya mampu untuk menyelesaikan semua permasalahan ini dengan memberikan hukum-hukum fiqh yang bertepatan dengan hikmah syarak dan tuntutan semasa. Bagi memenuhi tuntutan pengeluaran hukum-hukum yang relevan dengan realiti kehidupan pada masa kini, kebanyakan hukum dikeluarkan melalui perbincangan sekumpulan para ulama, atau lebih dikenali sebagai *ijtihad jamā'i*, yang menganggotai institusi-institusi atau badan-badan yang berautoriti untuk mengeluarkan fatwa. Pengeluaran hukum atau fatwa seperti ini mampu menghasilkan hukum yang lebih tepat dan teliti hasil perbincangan para ulama dan pakar yang mempunyai kemahiran tinggi. Selain itu, kebanyakan fatwa yang dikeluarkan pada ketika ini merupakan gabungan pendapat para ulama terdahulu sehingga menghasilkan satu hukum baharu yang tidak pernah dihasilkan oleh para ulama silam. Inilah yang digelarkan sebagai konsep *talfiq* oleh para ulama usul fiqh. Para ulama telah berselisih pendapat tentang hukum penggunaan konsep *talfiq* sehingga mengundang kritikan terhadap pengeluaran fatwa-fatwa berdasarkan konsep ini. Justeru itu, dalam bab kedua ini, penyelidik akan membahaskan secara terperinci tentang konsep *talfiq*, perbincangan para ulama berkenaan dengannya dan pendapat yang dipilih berpandukan kepada perbahasan-perbahasan dan hujah-hujah para ulama berkenaan konsep *talfiq* ini.

2.2 TAKRIF *TALFIQ*

Perbahasan *talfiq* telah mula dibincangkan pada kurun kelima atau kurun ketujuh hijrah dan kemudiannya mula dibincangkan secara meluas pada kurun kesepuluh hijrah iaitu pada zaman para ulama *muta'akhkhirin*. Pada ketika ini, telah berlaku perselisihan pendapat di kalangan para ulama berkenaan keharusan penggunaan *talfiq*.¹³⁴ Perselisihan ini telah berterusan sehingga pada zaman para ulama *mu'āsirin*. Sungguhpun begitu, perbincangan para ulama *muta'akhkhirin* berkenaan konsep *talfiq* agak terhad manakala perbincangan ulama *mu'āsirin* pula masih memerlukan penelitian lanjut terhadap hujah-hujah yang digunakan. Selain itu, perbahasan berkenaan konsep *talfiq* turut bercampur aduk dengan perbahasan lain yang tidak boleh dikategorikan sebagai *talfiq* seperti mana yang dimaksudkan oleh para ulama sebelumnya.

Perbahasan berkenaan konsep *talfiq* juga sentiasa berkait rapat dengan konsep taqlid kerana *talfiq* merupakan pecahan daripada taqlid. Sebahagian para ulama menyebut konsep *talfiq* ketika membahaskan syarat-syarat untuk bertaqlid kepada mazhab yang lain daripada mazhab yang dipegangnya. Selain itu, istilah *talfiq* juga tidak pernah diketengahkan pada zaman para ulama *mataqaddimin*. Ia hanya muncul di kalangan golongan yang bermazhab pada zaman berikutnya.¹³⁵ Ini berbeza dengan taqlid, di mana perbincangan berkenaan dengannya telah bermula sejak daripada tahun 140 hijrah lagi. Manakala, sebelum daripada itu, tidak terdapat seorang muslim yang bertaqlid kepada individu tertentu.¹³⁶ Justeru itu, sebelum penyelidik membahaskan dengan lebih terperinci berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq*, penyelidik akan

¹³⁴ Muhammad Ibrahim Al-Hifnawi, *Tabṣīr al-Nujabā' bi-Haqīqat al-Ijtihād wa al-Taqlīd wa al-Talfiq wa al-Iftā'* (Kaherah: Dar al-Hadith, 1995), 270; al-'Anzi, 'al-Talfiq fī al-Fatāwā', 272; Maszlee Malik, *Talfig: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 13; Krawietz, 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq', 11 & 12.

¹³⁵ al-Ruwayti', *al-Tamadhhub*, 2:1030

¹³⁶ Badr al-Din Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muhiṭ* (Hurghada: Dar al-Safwah, 1992), 6:292.

mengemukakan perbahasan para ulama berkenaan berkenaan takrif *talfiq* terlebih dahulu. Ini bagi mengelakkan konsep *talfiq* bercampur dengan konsep-konsep lain yang tidak bertepatan dengan maksud *talfiq* yang sebenar.

2.2.1 *TALFIQ* DARI SUDUT BAHASA

Perkataan *talfiq* merupakan kata terbitan daripada kata kerja *laffaqa* (لَفْقَةً) yang bererti menghimpunkan, bersesuaian dan pendustaan yang telah ditokok tambah. Antara penggunaan *talfiq* dengan makna-makna ini ialah dalam perkataan orang arab ialah (نَفَقَتْ) (أَحَادِيثُ مُلَفَّةٍ) dan (تَلَاقَ الْفَوْمُ), (الثَّوْبَ) yang bererti “menghimpunkan satu bahagian kain dengan bahagian yang lain kemudian menjahitnya”, “kaum ini telah bersepakat dalam urusan-urusan mereka” dan “kisah-kisah dusta yang ditokok tambah sehingga kelihatan indah”.¹³⁷ Berdasarkan makna ini, kita dapat lihat sebab mengapa para ulama memilih perkataan *talfiq* melalui beberapa ciri-ciri penting bagi makna *talfiq* iaitu penggabungan hukum, kesesuaian dan keperluan kepada penggabungan tersebut dan penghasilkan hukum yang nampak pada zahirnya lebih indah dan mudah untuk diamalkan.

2.2.2 *TALFIQ* DARI SUDUT ISTILAH

Para ulama juga telah menakrifkan *talfiq* dengan takrif yang pelbagai. Penyelidik akan menyebut sebahagian daripada takrif tersebut berserta perbincangan atau kritikan yang boleh diberikan terhadapnya. Takrif pertama yang akan dibincangkan ialah takrif yang disebutkan oleh Muhammad Sa'id al-Bani (m.1933M) di dalam '*Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq*'. Takrif ini dipilih kerana ia merupakan antara takrif yang sentiasa digunakan pada masa kini bagi menerangkan maksud *talfiq*. Al-Bani telah

¹³⁷ Muhammad bin Mukram Ibn Manzur, *Lisān Al-'Arab* (Beirut: Dar al-Sadr, t.t.), 10:330 & 331; Muhammad bin Ya'qub al-Fayruz al-Abadi, *al-Qāmus al-Muhiṭ* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000), 2:1222.

menakrifkan *talfiq* sebagai menghasilkan satu bentuk penyelesaian hukum yang tidak diakui oleh mana-mana mujtahid (*الاتيان بكيفية لا يقول بها المجتهد*).¹³⁸ Antara ulama lain yang menyebutkan takrif yang agak sama dengan takrif al-Bani ialah ‘Abd al-Razzaq al-Sanhuri,¹³⁹ Muhammad Fayd Allah,¹⁴⁰ ‘Abd al-‘Aziz al-Khayyāt,¹⁴¹ al-Toyyib Salamah¹⁴² dan’Iyad al-Silmi.¹⁴³

Takrif ini boleh dikritik kerana ia terlalu ringkas dan tidak dapat menggambarkan maksud *talfiq* dengan jelas. Ia memerlukan huraian yang panjang bagi menerangkan maksud sebenar bagi konsep *talfiq*. Oleh kerana itu, al-Bani telah menambah huraian bagi takrif itu dengan menyebut bahawa *talfiq* berlaku apabila seseorang mencampur adukkan satu permasalahan di antara dua pandangan atau lebih sehingga menghasilkan gabungan penyelesaian hukum yang tidak diakui mana-mana mujtahid. Sungguhpun al-Bani telah menghuraikan takrif ini, ia masih tidak dapat menafikan bahawa takrif ini masih terlalu ringkas. Perkataan “bentuk penyelesaian hukum” atau (*كيفية*) merupakan perkataan yang terlalu umum untuk dikaitkan dengan konsep *talfiq*. Salah satu ciri utama yang perlu dinyatakan dalam konsep *talfiq* ialah penggabungan beberapa pendapat ulama, akan tetapi ia tidak dinyatakan dalam takrif ini.

Takrif kedua sepertimana yang disebut oleh al-Malibari (1579M) di dalam *Fath al-Mu’īn* ialah menghimpunkan dua pendapat mazhab sehingga menghasilkan gabungan penyelesaian hukum yang tidak diakui oleh kedua-duanya.¹⁴⁴ Takrif ini telah disebut al-Malibari dalam bab *al-Qadā’* ketika membahaskan masalah taqlid. Takrif ini boleh

¹³⁸ al-Bani. *Umdah al-Tahqīq fi al-Taqlīd wa al-Talfiq*, 183.

¹³⁹ al-Sanhuri, ‘al-Talfiq bayn Aḥkām al-Madhāhib’, *Majallah al-Buhuth al-Islamiyyah bi al-Azhar*, 1 (1964), 77.

¹⁴⁰ Muhammad Fawzi Fayd Allah, *al-Ijtihād fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Kuwait: Maktabah Dar al-Turath, 1984), 132.

¹⁴¹ al-Khayyat, ‘al-Akhḍh bi al-Rukhsah wa Ḥukmūhū’, 366.

¹⁴² al-Toyyib Salamah, ‘al-’Akhḍh bi al-Rukhaṣ al-Syar‘iyyah’, *Majallah Majma‘ al-Fiqh al-Islami*, 8.1 (1994), 538.

¹⁴³ Iyad Al-Silmi, *Usūl al-Fiqh* (Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2006), 489.

¹⁴⁴ Abu Bakar Muhammad Syata al-Dumyati Al-Bakri, *I‘ānah al-Tālibīn* (Kaherah: Dar Ihya’ al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 4:218.

dikatakan agak jelas dalam menerangkan maksud *talfiq* kerana ia telah menerangkan dua ciri utama bagi *talfiq*. Salah satu daripadanya ialah berkenaan penggabungan dua pendapat mazhab. Penggabungan pendapat sesebuah mazhab dalam satu permasalahan dengan pendapat mazhab yang lain merupakan ciri utama dan juga punca utama berlakunya *talfiq*. Pengkhususan kepada gabungan dua pendapat mazhab sahaja dalam takrif ini pula tidak bermaksud untuk menghadkan gabungan kepada dua mazhab sahaja. Ini kerana *talfiq* boleh juga berlaku dengan menggabungkan lebih daripada dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan. Ciri utama seterusnya ialah gabungan pendapat beberapa mazhab ini akan menghasilkan satu penyelesaian hukum yang tidak menepati mana-mana pendapat mazhab. Sekiranya seseorang menggabungkan pendapat beberapa mazhab, akan tetapi gabungan tersebut masih diakui oleh sekurang-kurangnya salah satu mazhab tersebut, maka gabungan hukum ini masih tidak boleh dinamakan sebagai *talfiq*. Takrif ini boleh dikatakan agak lama digunakan daripada zaman para ulama *muta'akhkhirin* sehingga ke zaman para ulama *mu'asirin*. Ini disebabkan, takrif ini agak ringkas, akan tetapi masih mampu menjelaskan maksud *talfiq* dengan tepat.

Takrif seterusnya yang akan diketengahkan di sini bagi menerangkan maksud *talfiq* ialah takrif al-Hilwani (m.1890M). Beliau telah menyebut takrif ini di dalam bukunya *al-Wasm fi al-Wasym* iaitu mencampurkan dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan sehingga menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh kedua-duanya sama ada percampuran itu dilakukan pada asal permasalahan atau pada permasalahan lain yang merupakan kesan daripada asal permasalahan tersebut.¹⁴⁵ Takrif ini menjelaskan bahawa *talfiq* boleh berlaku dalam dua keadaan iaitu pada permulaan permasalahan ataupun pada kesan bagi permasalahan itu. Contoh *talfiq* yang berlaku pada permulaan masalah ialah apabila seseorang berwudu' dengan menyapu tiga helai

¹⁴⁵ Ahmad bin Ahmad al-Hilwani, *al-Wasm fi al-Wasym* (Kaherah: Matba‘ah al-Maymaniyyah, 1905), 55.

rambut kerana mengikut pendapat mazhab Syāfi‘ī, kemudian dia memegang perempuan asing yang bukan mahram kerana mengikut pendapat mazhab Hanafi, maka wuduknya dikira tidak sah di sisi kedua-dua mazhab. Mazhab Syāfi‘ī menganggap wuduknya batal disebabkan dia memegang perempuan asing dan mazhab Hanafi menganggap wuduknya juga tidak sah kerana hanya menyapu tiga helai rambut sahaja. Contoh bagi *talfiq* yang berlaku pada kesan terhadap sesuatu permasalahan pula ialah apabila seseorang berwuduk dengan meninggalkan perbuatan menggosok kerana mengikut pendapat Syāfi‘ī, kemudian dia mendirikan solat dengan meninggalkan bacaan *basmalah* dalam al-Fatihah kerana mengikut Mazhab Maliki, maka solatnya ini dianggap tidak sah oleh kedua-dua mazhab. Mazhab Syāfi‘ī menganggap solatnya tidak sah kerana meninggalkan bacaan basmalah. Manakala mazhab Maliki menganggap solatnya tidak sah kerana meninggalkan perbuatan menggosok ketika berwuduk sedangkan wuduk atau bersuci itu merupakan salah satu syarat sah bagi solat.¹⁴⁶ Kelebihan bagi takrif ini ialah ia telah menunjukkan kepada kita tentang bahagian-bahagian yang terdapat dalam konsep *talfiq* iaitu sama ada *talfiq* ini dilakukan pada awal permasalahan ataupun pada pecahan daripada permasalahan tersebut. Ini dapat mengelakkan kekeliruan bagi mereka yang menyangka bahawa *talfiq* hanya berlaku sekiranya percampuran dilakukan dalam satu permasalahan sahaja. Sebaliknya, takrif ini telah menjelaskan bahawa *talfiq* masih boleh berlaku dalam dua permasalahan yang berbeza, sekiranya permasalahan kedua mempunyai hubungan dengan permasalahan pertama ataupun ia merupakan kesan yang terhasil daripada permasalahan pertama. Selain daripada tambahan penerangan berkenaan dua bahagian *talfiq*, takrif ini boleh dikatakan mempunyai persamaan dengan takrif al-Malibari di atas.

¹⁴⁶ al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, 2:1046.

Al-Ruwayti' pula telah menyebut satu takrif yang agak sama dengan takrif al-Hilwani di dalam bukunya *al-Tamadhhub*.¹⁴⁷ Takrif tersebut ialah menyusun satu penyelesaian hukum daripada perkataan dua orang mujtahid ataupun lebih, dalam satu permasalahan yang mempunyai pecahan-pecahan yang berhubung kait dengannya ataupun dalam dua permasalahan yang dihukumkan seperti satu permasalahan, sehingga menghasilkan gabungan hukum yang tidak diakui oleh kedua-dua mujtahid.¹⁴⁸ Dalam takrif ini, al-Ruwayti' menjelaskan bahawa *talfiq* boleh berlaku daripada percampuran dua pendapat mujtahid atau lebih. Takrif-takrif sebelum ini hanya menjelaskan bahawa *talfiq* ialah percampuran dua pendapat sahaja. Justeru itu, takrif ini boleh dikatakan sebagai lebih tepat daripada takrif-takrif sebelum ini dalam menerangkan maksud *talfiq*. Walau bagaimanapun, kritikan ini boleh dijawab dengan mengatakan takrif-takrif sebelum ini hanya menyatakan percampuran pendapat dua orang mujtahid sahaja kerana sekiranya percampuran pendapat dua orang mujtahid pun telah dianggap sebagai *talfiq*, maka percampuran pendapat lebih daripada dua orang mujtahid adalah lebih utama dan wajar untuk ditakrifkan sebagai amalan *talfiq* (من باب أولى). Berbeza dengan keterangan tentang pembahagian konsep *talfiq* kepada *talfiq* pada asal permasalahan ataupun kesan daripadanya. Ini kerana, tanpa penerangan ini, ia boleh menyebabkan berlaku salah tanggapan bahawa *talfiq* hanya berlaku dalam satu permasalahan sahaja dan tidak berlaku dalam dua permasalahan di mana permasalahan kedua merupakan kesan daripada permasalahan pertama.

Seterusnya, takrif al-Ruwayti' telah menjelaskan bahawa *talfiq* boleh berlaku dalam satu permasalahan yang mempunyai pecahan-pecahannya seperti mencampurkan pendapat mazhab Syafi'i dalam masalah rukun wuduk dengan pendapat mazhab Maliki

¹⁴⁷ Nama penuh beliau adalah Khalid bin Musa'id bin Muhammad al-Ruwayti'. Beliau merupakan salah seorang tenaga pengajar di Kuliah Syariah, Universiti al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyyah di Riyadh.

¹⁴⁸ al-Ruwayti', *al-Tamadhhub*, 2:1039.

dalam masalah perkara yang membatalkan wuduk. *Talfiq* juga boleh berlaku dalam dua permasalahan yang berbeza tetapi dihukumkan seperti satu permasalahan yang sama, contohnya mencampurkan pendapat mazhab Hanafi dalam masalah rukun nikah dengan pendapat mazhab Syafi'i dalam masalah syarat sah talak. Dalam contoh ini, nikah dan talak dianggap sebagai dua permasalahan yang berbeza tetapi kedua-duanya dianggap sebagai satu permasalahan yang sama dalam masalah *talfiq* kerana permasalahan talak merupakan kesan daripada permasalahan nikah. Keterangan berkenaan pembahagian *talfiq* kepada percampuran dalam satu permasalahan yang sama atau dalam dua permasalahan yang berbeza ini merupakan titik persamaan di antara takrif al-Ruwayti' dan al-Hilwani. Sekalipun kedua-duanya menggunakan lafaz yang berbeza dalam menjelaskan pembahagian ini, akan tetapi ia tetap kembali kepada maksud yang sama.

Setelah meneliti keempat-empat takrif di atas, penyelidik cenderung untuk memilih takrif ketiga yang dikemukakan oleh al-Hilwani iaitu “mencampurkan dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan sehingga menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh kedua-duanya sama ada percampuran itu dilakukan pada asal permasalahan atau pada permasalahan lain yang merupakan kesan daripada asal permasalahan tersebut”. Ini disebabkan, takrif ini merupakan takrif yang *jāmi'* dan *māni'* bagi *talfiq* di mana ia telah merangkumi semua bahagian-bahagian yang terdapat dalam *talfiq* dan mengeluarkan perkara-perkara yang tidak boleh dikategorikan sebagai *talfiq*. Perkataan “mencampurkan dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan” memberikan gambaran awal kepada kita bahawa *talfiq* merupakan percampuran pendapat di antara dua mazhab. Oleh itu, percampuran pendapat dalam satu mazhab yang sama tidak dikategorikan sebagai *talfiq*. Percampuran juga hendaklah berlaku dalam satu permasalahan sahaja. Sekiranya, percampuran pendapat berlaku dalam dua

permasalahan yang berbeza maka ia hanya masuk dalam kategori taqlid iaitu mengambil pendapat orang lain tanpa hujah¹⁴⁹ dan tidak dianggap sebagai *talfiq*.

Perkataan “sehingga menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh keduanya” pula menjelaskan satu sisi penting bagi konsep *talfiq*. Ia menjelaskan bahawa percampuran yang membawa kepada *talfiq* hanya berlaku apabila ia menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diakui oleh mana-mana mazhab. Oleh itu, sekiranya percampuran pendapat ini masih diakui oleh mana-mana mazhab, maka ia tidak dikategorikan sebagai *talfiq*. Dalam temu bual dengan Hassan Ahmad, beliau menyatakan sekiranya kita mengikut pandangan mazhab lain, contohnya mazhab Hanbali, dalam sesuatu permasalahan seperti solat daripada mula sehingga habis, maka perbuatan tersebut tidak dinamakan sebagai *talfiq*, sebaliknya masih dikategorikan sebagai taqlid. *Talfiq* hanya berlaku sekiranya kita mengambil pandangan mazhab tertentu dalam satu aspek bagi sesuatu permasalahan, kemudian kita mengambil pandangan mazhab yang lain dalam aspek yang berbeza tetapi masih dalam permasalahan yang sama. Contohnya, dalam aspek syarat sah solat, kita mengambil pandangan mazhab Syāfi‘ī. Akan tetapi, dalam aspek perkara yang membatalkan solat, kita mengambil pandangan mazhab Hanbali pula. Perbuatan mencampurkan pendapat mazhab seperti inilah yang dianggap sebagai amalan *talfiq*.¹⁵⁰

Salah satu konsep yang selalu dikaitkan dengan *talfiq* ialah konsep *tatabbu‘ al-rukhas*. *Tatabbu‘ al-rukhas* bermaksud memilih daripada setiap mazhab mana-mana pendapat yang lebih mudah baginya.¹⁵¹ Tidak dinafikan bahawa konsep ini kebiasaannya akan membawa kepada *talfiq*. Justeru itu, kebanyakan kitab-kitab usul

¹⁴⁹ Abu al-Wafa’ ‘Ali bin ‘Uqayl Ibn al-‘Uqayl, *al-Wādīḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1999), 5:237.

¹⁵⁰ Hassan Ahmad, Datuk Seri (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual dengan penyelidik, 18 Ogos 2015.

¹⁵¹ al-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muhiṭ*, 6:325.

fiqh terdahulu hanya membincangkan konsep *tatabbu' al-rukhas* sahaja tanpa membincangkan konsep *talfiq* secara terperinci. Akan tetapi, Kedua-dua konsep ini masih merupakan dua perkara yang berbeza dan mempunyai hukum yang tertentu seperti mana yang diperbincangkan oleh para ulama. Antara perbezaan tersebut ialah, *tatabbu' al-rukhas* tidak disyaratkan berlaku percampuran mazhab. Bahkan ia boleh berlaku apabila seseorang itu cuba mencari pendapat yang mudah-mudah daripada satu mazhab sahaja sama ada mazhab itu merupakan mazhab yang diamalkan sebelum ini ataupun dia cuba mencari pendapat yang mudah daripada mazhab lain tanpa mencampur adukkan pendapat-pendapat tersebut. *Tatabbu' al-rukhas* juga boleh berlaku sama ada perbuatan mencari pendapat yang mudah-mudah itu diiktiraf oleh mana-mana mazhab ataupun tidak. Konsep *talfiq* pula tidak disyaratkan bahawa tujuan perbuatan mencampurkan pendapat beberapa mazhab itu adalah bagi mencari kemudahan daripada mana-mana permasalahan. *Talfiq* boleh berlaku apabila seseorang *muqallid* mencampurkan pendapat beberapa mazhab kerana dia berpandangan bahawa pendapat mazhab lain yang ingin diikutinya adalah lebih kuat di sisi syarak. Selain itu, seseorang yang sentiasa mencari pendapat-pendapat yang mudah dalam permasalahan-permasalahan yang berbeza seperti *rukhsah-rukhsah* yang terdapat dalam bab bersuci, solat, zakat dan sebagainya juga dianggap sebagai melakukan *tatabbu' al-rukhas*. Sedangkan, *talfiq* hanya boleh berlaku apabila terdapat percampuran pendapat mazhab dalam permasalahan yang sama atau dalam dua permasalahan dengan syarat terdapat hubungan di antara permasalahan pertama dan kedua seperti mana yang akan dijelaskan lebih lanjut di bawah.

Sehubungan dengan itu, konsep *talfiq* dan *tatabbu' al-rukhas* mempunyai hubungan yang agak rapat sehingga pada sesetengah keadaan kedua-duanya boleh disatukan dalam permasalahan yang sama. Namun begitu, keduanya tetap merupakan perkara yang berbeza kerana ciri utama bagi konsep *tatabbu' al-rukhas* adalah untuk mencari

pendapat yang lebih ringan. Ia tidak mensyaratkan seseorang itu mencampuradukkan pendapat-pendapat mazhab. Justeru itu, konsep *tatabbu' al-rukhas* sangat berbeza dengan *talfiq* di mana percampuran pendapat-pendapat mazhab adalah salah satu ciri penting bagi *talfiq*. Perbezaan di antara keduanya juga dapat dilihat melalui pengasingan yang dilakukan oleh para ulama bagi syarat tidak melakukan *talfiq* dan tidak melakukan *tatabbu' al-rukhas* sekiranya terdapat keperluan untuk bertaqlid kepada pandangan mazhab yang lain.¹⁵²

Perkataan “sama ada percampuran itu dilakukan pada asal permasalahan” pula adalah penjelasan kepada salah satu bahagian *talfiq*. Bahagian pertama *talfiq* ialah percampuran pendapat dalam satu permasalahan semata-mata seperti *talfiq* dalam masalah wuduk sahaja atau dalam masalah solat sahaja tanpa dikaitkan dengan masalah lain. Ini merupakan asal bagi konsep *talfiq*. Sambungan daripada takrif di atas iaitu “atau pada permasalahan lain yang merupakan kesan daripada asal permasalahan” merupakan penerangan kepada bahagian kedua bagi *talfiq*. Bahagian kedua bagi *talfiq* ini ialah percampuran pendapat dalam dua permasalahan yang berbeza, tetapi terdapat hubungan di antara permasalahan pertama dan kedua. Hubungan inilah yang menyebabkan kedua-dua permasalahan ini masih boleh dihukumkan sebagai permasalahan yang sama kerana asal bagi konsep *talfiq* ialah percampuran pendapat beberapa mazhab dalam satu permasalahan sahaja. Contoh bagi bahagian kedua ini ialah amalan *talfiq* yang berlaku di dalam permasalahan wuduk dan solat di mana wuduk merupakan salah satu syarat sah bagi solat. Selain itu, percampuran pendapat dalam permasalahan nikah dan talak juga dianggap sebagai *talfiq* kerana talak hanya sah dilakukan apabila telah berlaku akad nikah yang sah. Penjelasan yang lebih terperinci

¹⁵² Taqi al-Din 'Ali bin 'Abd al-Kafi al-Subki, *Fatāwā al-Subkī* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 1:152.

berkenaan bahagian-bahagian *talfiq* ini akan diterangkan oleh penyelidik dalam subtajuk khusus di bawah selepas perbincangan berkenaan hukum *talfiq*.

2.3 HUKUM TALFIQ

Perbahasan seterusnya yang akan dibincangkan dalam bab ini ialah perbahasan berkenaan hukum *talfiq* di sisi para ulama. Perbahasan ini merupakan perbahasan yang penting disebabkan konsep *talfiq* sentiasa menjadi perdebatan para ulama berkenaan keharusan penggunaannya dalam penyelesaian hukum syarak. Sekalipun para ulama yang membincangkan permasalahan *talfiq* telah membentangkan dalil-dalil yang digunakan bagi menyokong pendapat mereka, akan tetapi perbincangan secara tuntas terhadap setiap dalil yang telah dikemukakan sebelum ini masih mempunyai ruang untuk kajian lanjutan yang lebih terperinci dilakukan terhadap dalil-dalil tersebut. Daripada penelitian yang dilakukan oleh penyelidik, masih terdapat ruang bagi dalil-dalil yang dikemukakan sebelum ini untuk dikritik dan diperbincangkan agar dalil-dalil yang digunakan dapat dipastikan kekuatan atau kelemahan yang terdapat padanya. Selain itu, penyelidik juga mendapati bahawa terdapat dalil-dalil yang digunakan tidak bertepatan dengan konsep *talfiq* seperti mana takrif yang dipilih oleh penyelidik di atas. Sehubungan dengan itu, ia menghasilkan satu dalil yang tidak tepat kerana ia tidak merujuk kepada konsep *talfiq* yang sebenar seperti mana yang dikehendaki dan diperbincangkan oleh para ulama usul fiqh sebelum ini.

2.3.1 PERSELISIHAN PENDAPAT BERKENAAN HUKUM TALFIQ

Penggunaan konsep *talfiq* merupakan satu permasalahan yang masih diperselisihkan di kalangan para ulama sama ada di kalangan ulama *muta'akhkhirin* mahupun ulama *mu'āsirin*. Bagi kalangan ulama *mutaqaddimin* pula, perbincangan berkenaan hukum

talfiq masih tidak meluas disebabkan konsep *talfiq* itu sendiri hanya mula diperbahaskan secara meluas pada kurun yang kesepuluh hijrah. Penyelidik akan membahagikan perselisihan pendapat berkenaan hukum *talfiq* ini kepada golongan yang mengharamkan penggunaan *talfiq* dan golongan yang mengharuskan penggunaan *talfiq*. Penyelidik akan menyatakan dalil-dalil yang dipegang oleh kedua-dua belah pihak berserta perbincangan terhadap dalil tersebut. Seterusnya, penyelidik akan memilih pendapat yang mempunyai dalil yang lebih kuat dan selamat daripada kritikan sebagai pendapat yang *rājiḥ* dan wajar menjadi pegangan umat Islam pada masa kini ketika membuat sebarang penyelesaian bagi hukum syarak.

2.3.1.1 Golongan yang Mengharamkan Penggunaan *Talfiq* berserta Dalil yang Digunakan

Pendapat yang mengharamkan penggunaan *talfiq* banyak diriwayatkan daripada ulama-ulama *muta'akhkhirīn* sama ada daripada kalangan ulama mazhab Hanafi, Maliki, Syāfi'i dan Hanbali. Al-Hilwani menyebut di dalam kitabnya *al-Wasm fi al-Wasym* bahawa pendapat yang mengharamkan *talfiq* merupakan pendapat yang muktamad daripada Mazhab Syafi'i, Hanafi dan Hanbali.¹⁵³ Muhammad al-Dusuqi pula mengatakan bahawa pendapat yang mengharamkan *talfiq* merupakan pandangan yang merujuk kepada *tariqah al-miṣriyyīn* daripada kalangan Malikiyyah.¹⁵⁴ Antara ulama-ulama yang mengharamkan *talfiq* ialah Ibn Daqiq al-'Id (m.1302M), Taqi al-Din al-Subki (m.1355M), al-Isnawi (m.1370M), al-Rafī'i (m.1226M),¹⁵⁵ al-Zarkasyi

¹⁵³ al-Hilwani, *al-Wasm fi al-Wasym*, 55.

¹⁵⁴ Syams al-Din Muhammad 'Arafah al-Dusuqi, *Hasyiyah al-Dusuqi 'ala al-Syarh al-Kabir* (Kaherah: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 1:20. Antara tokoh-tokoh daripada *tariqah al-miṣriyyīn* daripada kalangan Malikiyyah adalah seperti Ibnu al-Qasim al-'Itqi m.(m.806M), Ibnu Wahab al-Qurasyi (m.812M), Asyhab bin 'Abd al-'Aziz (m.819M) dan Ibnu 'Abd al-Hakam (m.829M). Sila rujuk 'Ali Jum'ah, *al-Madkhāl ilā Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kaherah: Dar al-Salam, 2009), 142.

¹⁵⁵ Zayn al-Din bin 'Abd al-'Aziz Al-Malibari, *Fatḥ al-Mu'min* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), 4:251.

(m.1392M),¹⁵⁶ Ibn Hajar al-Haythami (m.1567M), al-Qarafi (m.1285M), al-Syatibi (m.1388M),¹⁵⁷ ‘Ala’ al-Din al-Haskafi (m.1677M), al-Safarini (m.1774M) dan Ibn ‘Abidin (m.1836M).¹⁵⁸ Antara ulama *mu‘āsirīn* yang mengharamkan *talfiq* ialah ‘Alawi al-Saqqaf, Muhammad bin ‘Uthman al-Hakim dan Badran Abu al-‘Inin.¹⁵⁹ Al-Ghazali (m.1111M) juga cenderung kepada pendapat yang mengharamkan *talfiq* sekalipun tidak menggunakan istilah *talfiq* itu sendiri. Beliau menyebut di dalam kitabnya *al-Mustasfā* “tidak harus bagi orang awam untuk memilih pendapat daripada beberapa mazhab yang sesuai bagi dirinya pada setiap masalah”.¹⁶⁰

Golongan yang mengharamkan *talfiq* ini berpegang dengan beberapa dalil bagi menyokong pendapat mereka. Dalil pertama yang ingin dijelaskan di sini ialah mereka berpandangan bahawa Syariat Islam tidak berhajat kepada penggunaan konsep *talfiq*. Ini disebabkan amalan *talfiq* merupakan satu tindakan untuk mempermain-mainkan agama. Golongan yang mengamalkan *talfiq* disamakan dengan golongan *Ibahiyīn* iaitu mereka yang suka mengharuskan dan menghalalkan perkara-perkara yang diharamkan dalam Islam. Amalan *talfiq* juga dianggap sebagai terkeluar daripada amalan para ulama mujtahid disebabkan gabungan pendapat daripada dua imam mazhab ini tidak diiktiraf oleh kedua-dua mazhab dan juga mana-mana imam mazhab yang lain. Justeru itu, *talfiq* dihukumkan sebagai haram di kalangan para ulama *muhaqqiqīn*.¹⁶¹

Dalil ini cuba dikritik dengan mengatakan bahawa gabungan pendapat dua mazhab ini pada hakikatnya lahir daripada satu pendapat sahaja kerana ia lahir daripada satu

¹⁵⁶ al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīt*, 6:323.

¹⁵⁷ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:103

¹⁵⁸ al-Ruwaiyi’, *al-Tamadhhūb*, 2:1069 & 1070.

¹⁵⁹ ‘Alawi Muhammad al-Saqqaf, *al-Fawā’id al-Makkiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 85; ‘Abd al-‘Aziz Ahmad Al-‘Usfur, *Fatāwā ‘Ulamā’ al-‘Ahsā’ wa Masā’iluhum* (Beirut: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah, 2001), 1:376; Abu al-‘Inin Badran, *Uṣūl al-Fiqh* (Iskandariah: Mu’assasah Syabab al-Jami’ah, t.t.), 490.

¹⁶⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfā* (Madinah: Al-Jami’ah al-Islamiyyah-Kuliyyah al-Syari’ah, t.t.), 4:154.

¹⁶¹ al-Safarini, *al-Tahqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 171; al-Hilwani, *al-Wasm fī al-Wasym*, 56; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*. 57.

sumber dan Syariat yang sama. Penggabungan ini juga lebih bersesuaian dengan keluasan yang diberikan oleh Syariat Islam kerana Allah S.W.T tidak menjadikan kesusahan di dalam AgamaNya. Kritikan ini telah dijawab semula dengan mengatakan pandangan yang mengatakan gabungan kedua-dua pendapat ini pada hakikatnya merupakan pendapat yang sama ditolak dan tidak diambil kira. Ini disebabkan perselisihan dan perbezaan pendapat sememangnya telah berlaku dan ini diakui oleh semua mazhab. Bahkan perselisihan dan perbezaan pendapat inilah yang dianggap sebagai satu rahmat bagi Syariat ini kepada umatnya seperti mana hadis yang disampaikan oleh Nabi S.A.W.¹⁶²

Dalil kedua yang dipegang oleh golongan ini ialah *talfiq* dianggap sebagai haram kerana ia boleh membawa kepada banyak kerosakan dan akibat yang berbahaya. Pintu ini sekiranya dibuka akan merosakkan Syariat disebabkan kurangnya sifat warak, sikap berhati-berhati dan mengambil berat tentang urusan agama di kalangan manusia pada waktu ini. Sebaliknya, keinginan manusia terhadap tuntutan hawa nafsu semakin hari semakin bertambah. Manakala individu yang mendakwa dirinya mempunyai ilmu, sangat mudah untuk mengeluarkan fatwa. Justeru itu, jika pintu *talfiq* ini dibuka, ia akan menyukarkan lagi proses penyelesaian terhadap masalah-masalah yang sedang berlaku dan juga menghilangkan kehebatan mazhab di kalangan umat Islam. Semua ini merupakan kerosakan-kerosakan yang tidak dapat dinafikan lagi.¹⁶³

Antara contoh kerosakan yang dikemukakan oleh golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah *talfiq* boleh membawa kepada menghalalkan zina dan arak.¹⁶⁴ Sebagai

¹⁶² al-Hilwani, *al-Wasm fi al-Wasym*, 56.

¹⁶³ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:101; Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawllana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’, 64.

¹⁶⁴ ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa'il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyah-Masa'il Mu'amalat fi Qararat Majma' al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan’, 75. Nasir Abdullah al-Mayman, ‘al-Talfiq fi al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 15; al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, 1079; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*. 55-57.

contoh, seorang lelaki yang mengeluarkan mahar untuk berkahwin dengan seorang perempuan yang baligh, berakal dan tidak mempunyai suami dan ‘iddah. Lalu, perempuan ini menerima lamaran lelaki tersebut dengan bertaqlid mazhab Hanafi yang tidak mensyaratkan wali, dan bertaqlid dengan mazhab Maliki yang tidak mensyaratkan saksi. Ini merupakan hakikat sebenar amalan zina yang diharamkan syarak dan ia berpunca daripada amalan *talfiq* di antara mazhab Hanafi dan Maliki.¹⁶⁵ Bagi contoh arak pula, golongan ini berhujahkan kepada satu syair yang disampaikan oleh Abu Nuwwas tentang pendapat Imam Abu Hanifah yang menghalalkan tuak dan pendapat Imam al-Syāfi‘ī yang mengatakan bahawa arak dan tuak adalah benda yang sama. Kemudian, Abu Nuwwas telah mencampurkan kedua-dua pendapat tadi dengan mengatakan bahawa sekiranya tuak harus diminum di sisi Imam Abu Hanifah, maka arak juga harus diminum kerana kedua-duanya adalah sama di sisi Imam Syāfi‘ī.¹⁶⁶

Pengkritik terhadap dalil ini menolak bahawa amalan *talfiq* boleh membawa kepada zina seperti contoh di atas. Ini disebabkan, sekiranya permasalahan di atas dihukumkan sebagai zina, maka para ulama pasti akan menyatakan secara jelas tentang pengharamannya. Selain itu, para ulama juga akan menjelaskan bahawa perempuan tersebut tidak layak untuk mendapat mahar sekiranya berlaku persetubuhan, anak yang lahir tidak dinasabkan kepada bapanya dan mereka tidak boleh saling mewarisi. Sebaliknya, tidak berlaku penjelasan seperti di atas kerana ia hanya dianggap sebagai *syubhah* akad. Akad ini tetap dihukumkan sebagai haram di mana lelaki dan perempuan tersebut akan dikenakan hukum takzir. Akad ini juga dianggap haram disebabkan mereka berdua cuba mencari pendapat yang mudah daripada setiap mazhab.¹⁶⁷ Walau bagaimanapun, kritikan ini boleh dijawab semula dengan mengatakan sekalipun

¹⁶⁵ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭṭān al-Talfiq*, 171 & 172.

¹⁶⁶ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭṭān al-Talfiq*, 174 & 175; al-Hifnawi, *Tabṣīr al-Nujabā’ bi-Haqīqat al-Ijtihād wa al-Taqlīd wa al-Talfiq wa al-Iftā’*, 266 & 267.

¹⁶⁷ al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā’, 29.

permasalahan di atas tidak dianggap sebagai zina menurut pandangan pengkritik, ia masih lagi dihukumkan sebagai perkara haram sehingga mengakibatkannya boleh dikenakan hukum takzir. Justeru itu, ia masih tidak menafikan hujah golongan penentang bahawa *talfiq* tetap membawa kepada perkara yang haram.

Berkenaan dengan hujah syair Abu Nuwwas yang menghalalkan arak, pengkritik dalil ini mengatakan ia tidak boleh dijadikan hujah kerana Abu Nuwwas bukan seorang ulama sehingga perkataannya boleh dijadikan sebagai hujah. Mereka juga berpendapat, pengharaman arak merupakan hukum yang telah disepakati oleh para ulama dan tidak terdapat seorang pun yang menghalalkannya dengan menggunakan apa jua kaedah sekalipun.¹⁶⁸ Kritikan ini juga boleh dijawab semula oleh golongan yang mengharamkan *talfiq* dengan mengatakan sekiranya mereka membenarkan *talfiq* dilakukan dalam masalah lain, maka *talfiq* juga perlu dibenarkan dalam masalah ini juga (hukum arak). Kenyataan ini adalah berdasarkan kaedah fiqh (ما وَجَبَ لِلشَّيْءِ وَجَبَ لِمُثْلِهِ) iaitu sesuatu perkara itu, apabila telah diwajibkan ke atas sesuatu masalah, maka wajib juga ia digunakan dalam masalah yang seumpama dengannya.¹⁶⁹ Ia dikuatkan lagi dengan kaedah yang disebut oleh al-Safarini di dalam risalahnya:

(أَنَّ كُلُّ مَا أَدَى إِلَى مَحْظُورٍ فَهُوَ مَحْظُورٌ، وَكُلُّ قَوْلٍ يَلْزِمُ مِنْهُ إِتَاحَةً مُحَرَّمٍ فَهُوَ مَرْدُودٌ)

Ertinya: *Setiap perkara yang membawa kepada perkara yang haram, maka ia juga adalah haram. Dan tiap pendapat yang membawa kepada mengharuskan perkara yang haram, maka pendapat itu ditolak.*¹⁷⁰

Oleh itu, sekiranya kaedah *talfiq* boleh membawa kepada mengharuskan zina dan arak yang telah disepakati pengharamannya di sisi para ulama, maka kaedah *talfiq* juga dihukumkan sebagai haram berdasarkan kepada kaedah ini.

¹⁶⁸ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*. 87.

¹⁶⁹ al-Syatibi, *al-Muwâfaqât*, 5:101.

¹⁷⁰ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buḍān al-Talfiq*, 172.

Bahaya daripada amalan *talfiq* ini juga boleh dilihat daripada kemunculan individu-individu yang dikenali sebagai ‘mufti siber’ yang membenarkan kepada orang awam untuk memilih, mengambil dan menggabungkan mana-mana fatwa yang diberikan sehingga menghasilkan amalan *talfiq*. Fatwa-fatwa yang diberikan meliputi aspek perkahwinan dan perhubungan sebelum berkahwin. Terdapat juga laman web yang menyerupai perkhidmatan mencari pasangan tetapi memberi khidmat nasihat perkahwinan dalam Islam.¹⁷¹ Bahaya-bahaya daripada amalan *talfiq* seperti inilah yang mendorong para ulama untuk menghadkan pengeluaran fatwa kepada mereka yang berkelayakan sahaja. Ini merujuk kembali kepada kebanyakan ayat al-Quran yang mengandungi makna yang samar-samar (*mujmal* dan *mutasyābih*). Penafsiran ayat al-Quran juga perlu dikaitkan dengan sebab penurunan sesuatu ayat dan hadis-hadis daripada Rasulullah S.A.W. Jika tidak, sesuatu penafsiran ayat al-Quran tersebut boleh menyebabkan berlaku banyak penyelewengan dan terkadang boleh membawa kepada kekufuran.¹⁷²

Dalil seterusnya iaitu dalil ketiga bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah ijmak para ulama berkenaan pengharaman *talfiq*. Mereka mengatakan bahawa hukum yang terhasil daripada *talfiq* merupakan hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mujtahid. Oleh itu, hukum yang terhasil daripada *talfiq* merupakan hukum yang batil dengan ijmak ulama.¹⁷³ Dalil ini telah mendapat kritikan hebat daripada golongan yang mengharuskan *talfiq* kerana dakwaan ijmak ini tidak dapat diterima disebabkan masih terdapat ramai ulama yang berselisih pendapat berkenaan dengannya.¹⁷⁴ *Naqal* ijmak ini juga kemungkinan diiktibarkan daripada pendapat ahli mazhab tertentu sahaja, ataupun

¹⁷¹ Zaman, ‘Amrikan Shari'a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States’, 191.

¹⁷² Gesink, ‘Islamic Reformation : A History of Madrasa Reform and Legal Change in Egypt’, 340.

¹⁷³ Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’, 64; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhsiyah’, 67; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 55-57.

¹⁷⁴ al-Subki, ‘Fatawa al-Subki’, 1:152; Maszlee Malik, ‘Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab’, 56; al-Ruwayti, *al-Tamadhhub*, 2:1076.

mengambil kira pandangan sebahagian besar ulama pada ketika itu, ataupun berdasarkan pendengaran dan sangkaan. Ini dikuatkan lagi dengan kebanyakan para ulama tidak menyatakan secara jelas *naqal* bagi ijmak tersebut. Justeru itu, dalil ijmak ini adalah tertolak kerana ijmak tidak memadai dengan sekadar sangkaan dan kemungkinan semata-mata.¹⁷⁵

Para pendokong pengharaman *talfiq* agak berlembut ketika menjawab kritikan ini dengan mengakui bahawa sememangnya tidak terdapat ijmak yang jelas berkenaan pengharaman *talfiq*. Cuma mereka mengatakan dakwaan ijmak yang disebut oleh kebanyakan ulama *muta'akhkhirin* itu adalah disebabkan pendapat yang bertentangan dengannya adalah pendapat yang sangat lemah. Oleh itu, maksud ijmak di sini ialah persepakatan sebahagian besar para ulama mazhab tanpa menafikan bahawa masih terdapat pendapat-pendapat terpencil dalam setiap mazhab yang mengharuskan amalan *talfiq*. Ibn Hajar turut menyatakan amalan *talfiq* ini sebagai bertentangan dengan ijmak ulama, seolah-olah beliau menganggap pendapat lain yang bertentangan dengannya itu sebagai tidak wujud disebabkan kelemahan dan kenadirannya.¹⁷⁶ Al-Ruwayti¹⁷⁷ pula berpandangan maksud ijmak di sini ialah ijmak kedua-dua orang mujtahid bahawa amalan *talfiq* di antara kedua-dua mazhab ini akan menghasilkan satu hukum yang tidak dipersetujui oleh keduanya dan bukan bermaksud bahawa amalan *talfiq* ini tidak dibenarkan dengan ijmak ulama.¹⁷⁷

Dalil keempat pula ialah larangan pengeluaran pendapat ketiga sekiranya ulama hanya berselisih pendapat kepada dua pandangan sahaja. Pendapat yang melarang pengeluaran pendapat ketiga ini dalam perbincangan ilmu usul fiqh merupakan pendapat yang *rājiḥ* sekalipun para ulama usul fiqh masih berselisih pendapat. Sebagai

¹⁷⁵ Hasan al-Syatti, *Tajrīd Zawā'id al-Ghāyah wa al-Syarh* (Damsyik: t.p., 2000), 2:175

¹⁷⁶ al-Hilwani, *al-Wasm fi al-Wasym*, 55.

¹⁷⁷ al-Ruwayti¹⁷⁷, *al-Tamadhhub*, 2:1077.

contoh, ‘iddah perempuan hamil yang kematian suami, para ulama fiqh berselisih pendapat kepada dua pandangan sahaja. Pandangan pertama, ‘iddah perempuan yang kematian suami ini ialah sehingga melahirkan anaknya, manakala pandangan kedua ialah mana-mana tempoh yang lebih panjang di antara tempoh melahirkan anak ataupun tempoh empat bulan sepuluh hari. Rentetan daripada itu, mana-mana ulama fiqh selepas itu tidak lagi dibenarkan untuk mengeluarkan pendapat ketiga dengan mengatakan ‘iddah perempuan yang kematian suami adalah selama tiga bulan pula.¹⁷⁸ Berdasarkan larangan pengeluaran pendapat ketiga ini, amalan *talfiq* juga mempunyai persamaan dengan larangan di atas. Ini disebabkan, apabila seseorang mencampur adukkan pendapat mazhab yang pertama dan kedua, maka dia telah mengeluarkan satu pendapat baru yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Sekiranya seorang mujtahid pun tidak dibenarkan mengeluarkan pendapat yang ketiga, maka seorang *muqallid* juga lebih utama untuk dihalang daripada mengeluarkan pendapat baru yang tidak bertepatan dengan mana-mana mazhab.¹⁷⁹

Dalil keempat ini telah dikritik dengan mengatakan qiyas yang cuba dilakukan di antara masalah *talfiq* dan pengeluaran pendapat ketiga adalah qiyas yang tidak tepat (قياس مع الفارق). Ini disebabkan larangan pengeluaran pendapat ketiga adalah ditujukan kepada mujtahid, sedangkan *talfiq* berlaku di kalangan *muqallid* sahaja.¹⁸⁰ Sekiranya kita bersetuju bahawa qiyas ini tepat dan boleh digunakan, dalil ini masih boleh ditolak kerana larangan pengeluaran pendapat ketiga adalah merujuk kepada masalah yang sama, sedangkan amalan *talfiq* boleh berlaku dalam dua masalah yang berbeza. Kritikan

¹⁷⁸ al-‘Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 277; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*. 55 & 56; Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986), 2:1144.

¹⁷⁹ ’Abd al-Ghani bin Isma’il al-Nablusi, *Khulāsah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq* (Istanbul: Maktabah al-Haqiqah, 1986), 18; Pagani, ‘The Meaning of the Ikhtilaf al-Madhab in ’Abd al-Wahhab al-Sha’rani’s al-Mizan al-Kubr’, 189; Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatābbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-’Ibādāt wa al-Ahwāl al-Syakhṣiyah’, 67; Nur Syahirah Muhammad Nasir, ‘al-Naẓr fī Ma’ālāt al-Af’āl fī al-Ta’āmul ma’ā al-Syabakah al-‘Ankabūtiyyah: Dirāsah Maqāṣidiyyah Taṭbiqiyah’, 41.

¹⁸⁰ Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 10.

ini cuba dijawab dengan mengatakan *talfiq* juga boleh berlaku dalam masalah yang sama seperti dalam masalah wuduk sahaja sehingga boleh menyebabkan berlaku pengeluaran pendapat ketiga.

Dalil keempat ini turut dikritik dengan mengatakan larangan pengeluaran pendapat ketiga menurut pendapat yang paling *rajih* ialah apabila terdapat titik persamaan di antara kedua-dua pendapat. Sekiranya tidak terdapat titik persamaan di antara keduanya, pendapat yang paling *rajih* di kalangan ulama usul fiqh masih tidak menghalang pengeluaran pendapat ketiga. Contoh bagi masalah yang mempunyai titik persamaan ialah masalah harta pusaka bagi datuk dan saudara-saudara si mati. Para ulama berselisih pendapat sama ada datuk berhak mendapat keseluruhan harta ataupun datuk perlu berkongsi harta bersama saudara-saudara si mati. Di sini terdapat titik persamaan di antara pendapat pertama dan kedua iaitu datuk mesti mendapat habuan daripada harta pusaka si mati dalam mana-mana keadaan sekalipun. Sekiranya seorang mujtahid lain selepas perselisihan ini mengeluarkan pendapat yang ketiga dengan mengatakan harta pusaka diberikan keseluruhannya kepada saudara-saudara si mati, maka pendapat ini telah menafikan titik persamaan di antara kedua-dua pendapat yang sebelumnya dan pendapat ini ditolak. Contoh bagi masalah yang tidak mempunyai titik persamaan ialah masalah haiwan sembelihan yang tidak disebutkan nama Allah ketika penyembelihan. Para ulama berselisih pendapat kepada dua pandangan. Pandangan pertama, haiwan harus di makan dalam apa juu keadaan. Pandangan kedua pula haiwan ini tidak harus di makan dalam semua keadaan. Sekiranya seorang mujtahid mengeluarkan pendapat ketiga dengan mengatakan haiwan yang tidak disebutkan nama Allah secara sengaja ketika penyembelihan, haiwan ini tidak boleh dimakan, manakala haiwan yang tidak disebutkan nama Allah secara tidak sengaja, haiwan ini harus dimakan, maka pendapat ini diterima kerana ia tidak menafikan titik persamaan di antara kedua-dua pendapat

sebelumnya.¹⁸¹ Berdasarkan keterangan ini, terdapat perbezaan yang nyata di antara larangan pengeluaran ketiga seperti mana yang dikehendaki oleh pendapat yang *rājiḥ* dengan konsep *talfiq*. Ini disebabkan, tidak terdapat titik persamaan di antara pendapat mazhab pertama dan kedua ketika seorang *muqallid* cuba menggabungkan pendapat di antara keduanya. Oleh itu, meskipun *talfiq* cuba diqiyaskan dengan pengeluaran pendapat ketiga, ia masih lagi dihukumkan sebagai harus.¹⁸²

Dalil kelima bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah percampuran pendapat di antara mazhab yang pertama dan kedua akan menghasilkan satu hukum yang dianggap batal oleh kedua-dua mazhab. Ini disebabkan, pendapat yang digunakan oleh orang yang mengamalkan *talfiq* adalah tidak menepati mana-mana pendapat mazhab sebelumnya, seolah-olahnya dia telah mencipta satu mazhab baru yang khusus untuk dirinya.¹⁸³ Dalil ini telah dikritik dengan mengatakan sesuatu hukum hanya dianggap batal di sisi sesuatu mazhab apabila seseorang itu melakukan perkara-perkara yang dianggap batal oleh mazhabnya. Ini berbeza apabila seseorang itu bertaqlid kepada mazhab yang lain, maka ia tidak boleh dihukumkan batal pada ketika itu kerana dia sedang mengikut dan bertaqlid kepada pendapat mazhab yang lain. Kritikan ini cuba dijawab dengan mengatakan, dakwaan bahawa sesuatu hukum hanya dianggap batal apabila dia melakukan perkara yang membantalkan menurut mazhabnya dan tidak batal sekiranya dia melakukan perkara yang sama dengan bertaqlid mazhab yang berbeza adalah tidak tepat. Bahkan hukumnya tetap sama, seperti seorang yang bermazhab Syāfi‘ī, apabila dia menyentuh perempuan ajnabi tanpa alas, maka wuduknya adalah

¹⁸¹ al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, 2:1059 & 1060.

¹⁸² al-Hifnawi, *Tabṣīr al-Nujaba’ bi-Haqīqat al-Ijtihād wa al-Taqlīd wa al-Talfiq wa al-Iftā’*, 272.

¹⁸³ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhsiyah’, 68; ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhush fi Masa’il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah-Masa’il Mu’amalat fi Qararat Majma’ al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan’, 75; al-Ruwayti’, *al-Tamadhhub*, 2:1077.

batal menurut mazhab Syāfi‘ī sama ada dia bertaqlid dengan mazhab lain ataupun tidak.¹⁸⁴

Kritikan lain bagi dalil kelima ini ialah dakwaan yang mengatakan hukum yang terhasil daripada percampuran kedua-dua mazhab adalah hukum yang batal di sisi kedua-dua mazhab, juga tidak boleh diterima. Ini berdasarkan perkara asas dalam perselisihan pendapat-pendapat mazhab di mana mazhab Maliki tidak akan mengatakan pernikahan pengikut Mazhab Syāfi‘ī sebagai batal disebabkan ketiadaan mahar sehingga mengakibatkan pembatalan sebahagian besar pernikahan golongan Syafi‘iyah. Manakala Mazhab Syāfi‘ī juga tidak mengatakan pernikahan pengikut Mazhab Maliki sebagai batal disebabkan ketiadaan saksi sehingga membatalkan sebahagian besar pernikahan golongan Malikiyyah pula. Kritikan ini dijawab semula dengan mengatakan Mazhab Maliki tidak membatalkan pernikahan Mazhab Syāfi‘ī dan begitu juga sebaliknya dengan syarat apabila seseorang itu bertaqlid salah satu daripada mazhab dan memelihara semua syarat yang ditetapkan oleh mazhab itu. Ini berbeza dengan amalan *talfiq* di mana seseorang itu akan bertaqlid kepada sebahagian pendapat mazhab dalam perkara tertentu dan menyalahi pendapat mazhab tersebut dalam syarat-syarat yang ditetapkan di dalamnya.

Jawapan di atas telah dikritik semula dengan mengatakan bahawa menyalahi sebahagian pendapat mazhab seperti menyalahi syarat-syarat yang ditetapkan di dalam sesebuah mazhab adalah lebih ringan daripada menyalahi keseluruhan mazhab. Sedangkan, kita bersetuju bahawa sesuatu mazhab tidak akan membatalkan secara keseluruhan hukum yang dipegang oleh mazhab yang lain. Justeru itu, amalan *talfiq* yang hanya menyalahi sebahagian daripada mazhab adalah lebih utama untuk dianggap sebagai tidak batal. Kritikan ini dijawab semula dengan menolak dakwaan yang

¹⁸⁴ Muhammad ‘Abd al-‘Azim Ibn al-Mala Farukh, *al-Qawl al-Sadiq fī ba’d al-Masā’il al-Ijtihād wa al-Taqlīd* (Kuwait: Dar al-Da’wah, 1988), 95 & 96.

mengatakan menyalahi sebahagian mazhab adalah lebih ringan daripada menyalahi keseluruhan mazhab.¹⁸⁵

Dalil keenam bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah kebenaran di sisi Allah adalah satu seperti mana yang ditetapkan oleh para ulama usul fiqh. Apabila kebenaran di sisi Allah hanya satu, maka seseorang hanya boleh mengikut salah satu daripada pendapat mazhab sahaja dan tidak boleh mencampurkan pendapat kedua-duanya sekali. Ini kerana, seseorang yang bertaqlid kepada mazhab tertentu, maka dia telah berkeyakinan bahawa pendapat mazhabnya adalah pendapat yang *rājiḥ* dan pendapat mazhab lain pula adalah *marjūḥ*. Dia juga berkeyakinan bahawa pendapat mazhabnya adalah pendapat yang benar, manakala pendapat mazhab yang lain adalah salah sekalipun terdapat kemungkinan kecil bahawa ia adalah benar. Oleh itu, *talfiq* adalah tidak dibenarkan kerana apabila seseorang melakukan *talfiq*, maka dia telah mencampurkan perkara yang benar dan salah dalam satu masalah.¹⁸⁶

Perbincangan berkenaan kebenaran (الحق) di sisi Allah berada pada satu pendapat sahaja atau berada pada semua pendapat (ketika mana para ulama berselisih pendapat) merupakan permasalahan khilaf di kalangan para ulama usul fiqh. Sebahagian ulama berpendapat bahawa kebenaran berada pada semua pendapat kerana keharusan untuk beramal dengan mana-mana pendapat ulama menunjukkan bahawa kesemua pendapat adalah benar di sisi Allah. Sebahagian yang lain pula berpendapat bahawa kebenaran di sisi Allah hanyalah satu sekalipun ia tidak dapat dipastikan. Ini kerana, mustahil sesuatu perkara itu boleh dihukumkan halal dan haram serentak pada satu-satu masa dan pada individu yang tertentu. Pendapat yang kedua ini merupakan pendapat yang *rājiḥ* di kalangan ulama seperti Abu Hanifah, Malik, al- Syāfi‘ī dan para fuqaha yang lain. Al-Syāfi‘ī dan Malik juga berpandangan bahawa hanya seorang mujtahid sahaja yang

¹⁸⁵ Muhammad Amin Amir Badi Syah, *Taysir al-Tahrir* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 4:372.

¹⁸⁶ al-Safarini, *al-Taḥqiq fī Buḍān al-Talfiq*, 176.

berada di pihak benar (**المصيّب**) dan mujtahid-mujtahid yang lain dianggap sebagai salah (**المخطيء**). Ini berbeza dengan pendapat Abu Yusuf, di mana beliau berpandangan bahawa semua mujtahid berada di pihak yang benar sekalipun kebenaran di sisi Allah adalah satu sahaja. Hujah Abu Yusuf ialah setiap mujtahid menggunakan kaedah dan dalil tersendiri dalam mengeluarkan sesuatu hukum. Kaedah-kaedah dan dalil-dalil tersebut adalah kaedah yang diperakui keharusan penggunaannya di sisi syarak dalam proses pengeluaran hukum. Maka tidak harus untuk dikatakan bahawa kaedah ini lebih utama daripada kaedah yang lain atau dalil ini lebih utama dari yang lain. Bahkan semua mujtahid adalah sama sahaja dari sudut penggunaan kaedah dan dalil ini, lantas hukum yang dikeluarkan juga adalah sama dari sudut kesemuanya berada di pihak yang benar. Hujah ini dikritik kerana bilamana kebenaran di sisi Allah hanya satu, maka hanya seorang mujtahid sahaja yang akan berada di pihak yang benar. Sekiranya kesemua mujtahid berada di pihak yang benar nescaya tidak terdapat seorang mujtahid pun yang akan melakukan kesalahan. Sedangkan Nabi S.A.W pernah bersabda yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah R.A:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرٌ، وَإِذَا حَكَمَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ

Ertinya: *Apabila seorang hakim ingin menjatuhkan hukuman, maka dia berijtihad, lalu ijtihadnya betul, maka baginya dua ganjaran. Dan apabila dia menjatuhkan hukuman, lalu dia melakukan kesalahan (dalam ijtihadnya), maka baginya satu ganjaran.*¹⁸⁷

Selain itu, Allah S.W.T telah meletakkan tanda atau alamat bagi sesuatu kebenaran. Allah juga telah menjadikan satu jalan untuk kita mendapatkan kebenaran itu. Maka sesiapa yang menemui jalan tersebut, maka dia akan mendapatkan kebenaran. Manakala bagi sesiapa yang tidak menemuinya, maka dia tidak berdosa atas kesilapan tersebut

¹⁸⁷ Hadis riwayat al-Tirmidhi, Abwab al-Ahkam, Bab Ma Ja'a fi al-Qadi Yusibu wa Yukhti'u, Hadis 1326. Lihat Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa al-Tirmidhi, *al-Jāmi' al-Kabīr li al-Tirmidhī* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996). 3:8 & 9.

bahkan dia akan diberikan ganjaran kerana berusaha untuk mencari dan mendapatkannya.¹⁸⁸

Dalil bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ini boleh dikritik dengan mengatakan sekalipun kebenaran di sisi Allah adalah satu, akan tetapi ia tidak dapat ditentukan dengan tepat. Oleh itu, terdapat kemungkinan bahawa hukum yang terhasil daripada amalan *talfiq* merupakan hukum yang sebenar di sisi Allah. Kritikan ini disanggah semula kerana seorang yang bertaqlid kepada salah satu mazhab perlu berkeyakinan bahawa pendapat yang dipegang dalam mazhabnya itu merupakan pendapat yang tepat di sisi Allah dan pendapat yang bertentangan dengannya adalah salah. Maka tidak harus baginya untuk mencampurkan pendapat daripada kedua-dua mazhab itu kerana ia akan menghasilkan satu hukum yang bercampur di antara perkara yang benar dan salah berdasarkan keyakinannya.¹⁸⁹

2.3.1.2 Golongan yang Mengharuskan Penggunaan *Talfiq* berserta Dalil yang Digunakan

Pendapat yang mengharuskan *talfiq* merupakan pendapat daripada *tariqah al-mughārabah*¹⁹⁰ daripada golongan Malikiyyah.¹⁹¹ Pendapat ini juga turut disokong oleh Ibnu Nujaym (m.1563M), Amir Badi Syah (m.1565M), Ibnu Mulla Farrukh (m.1642M), Mar'i al-Hanbali (m.1624M), Hasan al-Syatti (m.1889M).¹⁹² Kebanyakan

¹⁸⁸ al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīṭ*, 6:241-243.

¹⁸⁹ al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīṭ*, 6:321; al-Nabusi, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq*, 6.

¹⁹⁰ Antara tokoh-tokoh daripada tariqah al-mugharabah daripada kalangan Malikiyyah adalah seperti Syaqrān al-Qayrawani (m.802M), Ibnu Farukh (m.792M), Ibnu Ziyad (m.799M), Ibnu Ghānim al-Rā'īni (m.788M), Asad bin al-Furat (m.828M) dan Sahnun bin Sa'id (m.854M). Sila rujuk ‘Ali Jum’ah, ‘al-Madkhāl ila Dirāsah al-Madhahib al-Fiqhiyyah’, 142 & 143.

¹⁹¹ al-Dusuqi, *Hāsiyyah al-Dusūqī ala al-Syarḥ al-Kabīr*, 1:20.

¹⁹² Muhammad Ahmad Siraj & ‘Ali Jum’ah, *Rasā’īl Ibnu Nujaym* (Kaherah: Dar al-Salam, 1999), 240; Amir Badi Syah, *Taysīr al-Tahrīr*, 4:254; Ibnu al-Mala Farukh, ‘al-Qawl al-Sadid fi Ba’d al-Masa’il al-Ijtihad wa al-Taqlid’, 94; al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buḍān al-Talfiq*, 160; al-Syatti, *Tajrīd Zawā’id al-Ghāyah wa al-Syarḥ*, 2:164-175.

ulama *mu'āsirīn* juga berpegang kepada pendapat yang mengharuskan *talfiq*, antaranya Al-Bani, Sa'd al-'Anzi, Wahbah Zuhayli, al-Ruwayti¹⁹³, Nasir 'Abdullah al-Mayman, 'Abdullah al-Sa'idi, al-Hifnawi dan ramai lagi.¹⁹³ Sungguhpun begitu, Kebanyakan ulama yang mengharuskan *talfiq* meletakkan beberapa syarat. Antaranya tidak melakukan *tatabbu' al-rukhas*, tidak merujuk semula hukum yang telah ditaqlidkan, tidak membawa sehingga ke tahap pembatalan hukuman yang dijatuhkan oleh hakim, terdapat darurat atau keperluan dalam melakukan *talfiq* dan tidak membawa kepada perkara yang haram secara jelas di sisi syarak.

Antara dalil yang digunakan oleh golongan ini bagi menyokong pendapat yang mengharuskan *talfiq* ialah firman Allah Taala di dalam surah al-Anbiya' ayat tujuh:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الْذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Ertinya: *Maka Bertanyalah kamu kepada Ahl al-Zikr jika kamu tidak mengetahui.*

Al-Anbiya' 21:7

Dalam ayat ini, Allah S.W.T mengarahkan kepada kita supaya bertanya kepada orang yang lebih mengetahui tentang perkara-perkara yang kita tidak tahu hukum-hakamnya. Allah S.W.T juga tidak mewajibkan kepada seseorang untuk beriltizam dengan satu pendapat atau satu individu sahaja tanpa mengambil pandangan yang lain. Justeru, dakwaan yang menghalang seseorang daripada melakukan *talfiq* dengan

¹⁹³ al-Bani, 'Umdah al-Tahqīq fi al-Taqlīd wa al-Talfiq, (Damsyik: Dar al-Qadiri, 1997), 188; al-'Anzi, "al-Talfiq fi al-fatawa," 286; al-Zuhayli, *Usul Al-Fiqh Al-Islami*. 1148; al-Ruwayti¹⁹³, *al-Tamadhhub*, 2:1084; al-al-Mayman, 'al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd', 16; al-Hifnawi, *Tabṣīr al-Nujabā'* bi-Haqīqat al-Ijtihād wa al-Taqlīd wa al-Talfiq wa al-Iftā', 272; al-Sa'idi, Abdullah bin Muhammad, 'al-Talfiq wa Hukmuhu fi al-fiqh al-Islami' dalam al-Mu'tamar al-'Ālamī li al-Fatwā wa Ḏawābituhā anjuran al-Majma' al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januarin 2009 di Mekah, Arab Saudi (Mekah, 2009) 47.

mengambil pendapat mazhab yang lain adalah bertentangan dengan ayat ini.¹⁹⁴ Dalil ini boleh dikritik semula kerana ayat ini hanya menyuruh seseorang supaya mengambil pendapat daripada orang-orang yang berilmu dan tidak pula menyuruh supaya mencampur adukkan pendapat-pendapat ahli ilmu ini. Ini kerana, pendapat yang terhasil daripada amalan *talfiq* ialah pendapat individu yang mencampurkan pendapat itu sendiri dan tidak boleh dinisbahkan lagi kepada pendapat para ahli ilmu. Justeru itu, amalan *talfiq* pada hakikatnya adalah tidak dibenarkan berdasarkan ayat di atas. Kritikan ini boleh ditolak dengan mengatakan dakwaan bahawa pendapat yang terhasil daripada amalan *talfiq* ini tidak boleh dinisbahkan kepada ahli ilmu adalah tidak tepat. Ini kerana pendapat-pendapat tersebut pada asalnya adalah berpunca daripada ahli ilmu tersebut dan bukan rekaan daripada individu yang mengambil dan mencampurkan adukkan pendapat-pendapat ini.

Dalil yang kedua, golongan yang mengharuskan *talfiq* berhujahkan kepada satu kaedah fiqh yang terkenal iaitu asal bagi segala permasalahan adalah harus selagi mana tidak terdapat dalil yang mengharamkannya. Kaedah ini bertepatan dengan konsep *talfiq* kerana tidak terdapat dalil yang menegah daripada penggunaan *talfiq*.¹⁹⁵ Dalil ini dikritik semula dengan mengatakan terdapat banyak dalil yang menjelaskan tentang pengharaman *talfiq*. Maka, dakwaan yang menyatakan tidak terdapat dalil yang menegah keharusan *talfiq* adalah ditolak.

Dalil yang ketiga ialah Allah tidak menjadikan kesukaran dan kesusahan dalam syariatNya yang Maha Suci. Bahkan Allah S.W.T telah menetapkan bahawa syariat Islam ini merupakan Syariat yang paling mulia dan diturunkan dengan segala jenis

¹⁹⁴ al-Zuhayli, *al-Rukhaṣ al-Syar'iyyah*, 60; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 64, 79 & 80.

¹⁹⁵ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfiq*, 168; al-Ruwayti, *al-Tamadhhub*, 2:1080; ‘Udaybat, ‘al-Tarakhhus fi Masa'il al-Ikhtilaf fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah-Masa'il Mu'amalat fi Qararat Majma' al-Fiqh al-Islami fi Jaddah Anmudhajan’, 74; Nasir Abdullah Al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 17; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab*, 63-74.

kemudahan seperti mana yang dirakamkan di dalam banyak ayat Al-Quran dan Hadis Nabi S.A.W. Justeru itu, larangan penggunaan *talfiq* akan memberi memberikan kesusahan kepada umatnya dalam melaksanakan segala tanggungjawab yang telah diamanahkan. Larangan *talfiq* juga akan menyebabkan seseorang hanya boleh bertaqlid kepada satu mazhab sahaja walaupun mazhab tersebut meletakkan syarat yang ketat dan rumit dalam pelaksanaan sesuatu hukum. Antara nas-nas yang menyatakan kemudahan dan kesenangan yang diberikan oleh syariat Islam kepada umatnya ialah firman Allah S.W.T:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Ertinya: *Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran.*

Al-Baqarah 2:85

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Ertinya: *Dan Dia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara Agama.*

Al-Hajj 22:78

Nas-nas daripada hadis S.A.W pula ialah:

بَعْثُتُ بِالْحَنْفِيَّةِ السَّمْنَحَةِ

Ertinya: *Aku dibangkitkan dengan agama yang suci dan bertolak ansur.*¹⁹⁶

¹⁹⁶ Hadis riwayat al-Haythami, Kitab al-Nikah Bab Haq al-Mar'ah 'ala al-Zawj, Hadis 7613. Lihat al-Hafiz Nur al-Din 'Ali bin Abi Bakr al-Haythami, *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 4:555.

مَا خُيِّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا

Ertinya: *Nabi S.A.W tidak akan diberi pilihan di antara dua perkara melainkan baginda akan memilih yang paling mudah di antara keduanya.*¹⁹⁷

Selain itu, banyak juga kaedah fiqh yang menyokong dalil ini antaranya kesusahan akan menarik kesenangan (**المشقة تجلب التيسير**) dan kaedah apabila sesuatu urusan menjadi sempit, maka ia akan menjadi luas kembali (**إذا ضيق الأمر اتسع**).

Kritikan terhadap dalil ini antara lain ialah alasan berkenaan kemudahan dan kesenangan yang diberikan oleh Syariat Islam ini akan membawa kepada pengguguran taklif secara keseluruhan. Kesemua taklifan yang ditetapkan oleh Allah kepada manusia sememangnya akan membawa kepada kesusahan dan memberatkan. Ia bersesuaian dengan perkataan taklif itu sendiri yang bermaksud bebanan dan kesusahan. Sekiranya setiap kesusahan yang terdapat pada taklif perlu diangkat, maka segala hukum *taklifi* seperti bersuci, solat, zakat, haji, jihad dan lain perlu diangkat juga. Semua ini adalah mustahil, adakah disebabkan Allah S.W.T sangat suka kepada perkara yang mudah sehingga menyebabkan segala taklif digugurkan? Sesungguhnya, mengambil perkara yang mudah tanpa bersandarkan kepada dalil-dalil syarak adalah perbuatan menurut hawa nafsu yang sangat ditegah oleh Islam. Keluasan yang diberikan oleh Islam hanya dibenarkan dalam ruang lingkup perkara-perkara yang bertepatan dengan usul syarak sahaja. Manakala, mengikut hawa nafsu dan tidak merujuk kepada dalil dalam melaksanakan sesuatu hukum pula adalah bertentangan sama sekali dengan *uṣūl* syarak.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Hudud, Bab Iqamah al-Hudud wa al-Intiqam li Hurmatillah, Hadis 6786. Lihat Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damsyik: Dar Ibn Kathir, 2002), 1680.

¹⁹⁸ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:105.

Jawapan terhadap kritikan ini ialah Syariat Islam secara keseluruhannya adalah taklif sama ada pelaksanaannya itu sangat memberatkan mukallaf ataupun tidak. Keharusan penggunaan *talfiq* dapat memberi kelonggaran kepada mukallaf untuk memilih pendapat yang lebih mudah untuk dirinya ketika melaksanakan segala tanggungjawab yang ditetapkan oleh Islam. Ini lebih bertepatan dengan nas-nas daripada Al-Quran dan Hadis di atas. Sebaliknya memilih pendapat yang lebih susah daripada pandangan-pandangan yang terdapat dalam sesuatu mazhab adalah bersandarkan kepada ijтиhad ulama semata-mata. Justeru itu, adalah lebih baik untuk kita mengutamakan nas-nas yang jelas daripada Al-Quran dan Hadis daripada ijтиhad para ulama. Mengambil pendapat yang mudah juga tidak bermaksud seseorang itu mengikut hawa nafsu. Hadis yang tersebut di atas jelas menunjukkan bahawa Nabi S.A.W lebih suka untuk memilih perkara yang lebih mudah dan terdapat banyak rukhsah yang dibenarkan oleh Al-Quran bagi memberikan kemudahan dan kesenangan kepada umat Islam.¹⁹⁹

Dalil keempat ialah pengharaman *talfiq* akan membawa kepada mudarat yang amat besar iaitu membatalkan sebahagian besar ibadat dan amalan yang dilakukan oleh orang awam. Mereka juga boleh dihukumkan sebagai fasik kerana melakukan ibadat yang batil, ibadat-ibadat yang telah dilakukan perlu *diqadā'* semula dan mereka berhak dikenakan azab di akhirat kelak. Perkara ini dapat kita saksikan secara jelas pada masa kini di mana amat sukar untuk kita menjumpai seorang awam yang melakukan solat atau perkara-perkara lain yang bertepatan dengan mana-mana mazhab. Bahkan, apa yang kita dapati ialah orang awam pada kebiasannya akan meninggalkan beberapa rukun dan syarat daripada mana-mana mazhab ataupun dia akan melakukan perkara yang merosakkan dari satu sudut dan melakukan perkara yang diharamkan dari sudut yang lain. Semua yang dia lakukan tersebut adalah hasil daripada percampuran

¹⁹⁹ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 88 & 89.

beberapa pendapat mazhab yang masih menghukumkan ibadat ataupun muamalat tersebut sebagai sah. Pengharaman *talfiq* akan menyebabkan kebanyakan ibadat dan juga muamalat yang dilakukan oleh orang awam dianggap sebagai terbatal. Ini akan menyebabkan kesusahan dan kesempitan yang amat sangat kepada umat Islam yang kebanyakannya dikategorikan sebagai orang awam.²⁰⁰

Dalil seterusnya adalah ketiadaan riwayat daripada para sahabat mahupun tabiin yang melarang amalan *talfiq*. Sedangkan mereka dikenali sebagai golongan salafus soleh yang mempunyai sifat warak yang tinggi. Sekalipun masih berlaku perselisihan pendapat di kalangan mereka, mereka tidak pernah memberitahu kepada sesiapa pun yang meminta fatwa daripada mereka supaya memelihara segala hukum yang terdapat dalam mazhab dan mengelakkan diri daripada melakukan *talfiq*. Sekiranya *talfiq* merupakan satu perkara yang dilarang, sudah pasti mereka tidak akan mengabaikan penerangan berkenaan hukum *talfiq* ini.²⁰¹

Dalil ini boleh dikritik dengan mengatakan sekalipun tidak terdapat *naqal* berkenaan larangan para sahabat dan tabiin daripada melakukan *talfiq* dan mengambil mana-mana pendapat daripada ulama yang diakui keilmuannya, akan tetapi terdapat satu perbincangan dalam ilmu usul fiqh yang menghalang amalan ini. Perbincangan tersebut ialah apabila berlaku perselisihan di antara para ulama, *mustafti* perlu memilih salah satu pendapat dan bukan mencampur adukkan di antara pendapat-pendapat tersebut.²⁰² Perbincangan ini menunjukkan sekalipun tidak terdapat larangan yang jelas daripada kalangan sahabat, tabiin dan para imam mujtahid yang lain berkenaan pengamalan *talfiq*, keperluan untuk memilih satu pendapat atau satu mazhab sahaja sememangnya

²⁰⁰ al-Syatti, *Tajrid Zawā'id al-Ghāyah wa al-Syarḥ*, 2:167; al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 160.

²⁰¹ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 167; al-'Anzi, 'al-Talfiq fī al-Fatāwā', 276 & 278; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 69, 82-85.

²⁰² al-Ghazali *al-Mustasfā*, 4:145; al-'Anzi, 'al-Talfiq fī al-Fatāwā', 153 & 154.

telah diketahui di kalangan mereka kerana tidak dinafikan bahawa para sahabat, tabiin dan para imam mujtahid sangat arif dalam bidang usul fiqh sekalipun ilmu tersebut masih belum ditulis dengan lengkap pada zaman tersebut.

Dalil keenam ialah salah satu perbincangan di dalam ilmu usul fiqh berkenaan keperluan untuk beriltizam dengan satu mazhab sahaja ataupun tidak. Pendapat yang *rajīḥ* di dalam masalah ini ialah tidak wajib bagi *muqallid* untuk bertaqlid dengan satu mazhab. Bahkan, harus baginya bertaqlid dengan salah satu mazhab dalam masalah tertentu kemudian bertaqlid dengan mazhab yang lain dalam masalah yang lain pula.²⁰³ Amalan *talfiq* juga berpunca daripada taqlid dan ia juga sebenarnya merupakan faedah daripada taqlid. Justeru itu, apabila amalan taqlid di antara beberapa mazhab adalah dibenarkan mengikut pendapat yang *rajīḥ*, maka amalan *talfiq* di antara mazhab juga adalah wajar untuk dibenarkan.²⁰⁴ Dalil ini boleh dikritik semula dengan mengatakan meskipun pendapat yang *rajīḥ* tidak mewajibkan untuk iltizam dengan satu mazhab sahaja, tetapi para ulama juga menetapkan syarat bahawa taqlid kepada mazhab yang lain hanya dibenarkan sekiranya ia tidak membawa kepada *talfiq*.²⁰⁵ Kritikan ini boleh dijawab semula kerana syarat tidak membenarkan taqlid yang boleh membawa kepada *talfiq* dengan mengikuti segala hukum yang telah ditetapkan oleh sesuatu mazhab sama ada hukum yang ‘azīmah mahupun rukhsah adalah bertentangan dengan faedah taqlid itu sendiri. Ia juga menafikan pendapat yang *rajīḥ* di atas berkenaan keharusan bertaqlid mana-mana pendapat mazhab tanpa perlu beriltizam dengan salah satu daripadanya.²⁰⁶

Dalil ketujuh bagi keharusan penggunaan *talfiq* ialah satu kaedah fiqh “Orang awam tidak ditetapkan mazhab bagi mereka, sebaliknya mazhab orang awam ialah mazhab

²⁰³ al-Nablusī, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq*, 8.

²⁰⁴ al-Safarīnī, *al-Tahqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 160-163; al-‘Anzī, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 278 & 279.

²⁰⁵ al-‘Atibī , ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā’, 31; al-Safarīnī, *al-Tahqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 175; al-Malibārī, ‘Fath al-Mu’īn’, 4:249 & 250; al-Subkī, *Fatawa al-Subkī*, 1:152.

²⁰⁶ al-Syāttī, *Tajrīd Zawā’id al-Ghāyah wa al-Syarḥ*, 2:167.

mufti mereka” (الْعَوَامُ لَا مُذَهِّبٌ لَهُمْ وَإِنَّمَا مُذَهِّبُهُمْ مُذَهِّبٌ مُفْتَيِّهِمْ). Kaedah ini menunjukkan keharusan penggunaan *talfiq* kerana orang awam tidak dikhususkan mazhab tertentu ketika melakukan sesuatu amalan. Bahkan mazhab mereka hanyalah keperluan untuk menepati salah satu pendapat imam mujtahid bagi sesuatu masalah dan menepati pendapat salah seorang imam mujtahid lagi dalam masalah yang lain pula. Ini merupakan hakikat pengamalan *talfiq*.²⁰⁷ Dalil ini dikritik semula oleh golongan yang mengharamkan *talfiq* kerana mereka berpendapat kaedah ini sebenarnya menyokong larangan penggunaan *talfiq*. Ini disebabkan nas kaedah ini sendiri yang menyatakan mazhab orang awam ialah mazhab mufti mereka. Persoalannya, mufti mazhab manakah yang akan mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan mazhab mereka sendiri dan membenarkan sesuatu ibadat atau muamalat yang terhasil daripada percampuran pendapat beberapa mazhab? Jikalau *muqallid* itu sendiri yang menghukumkan bahawa sesuatu ibadat atau muamalat itu sebagai sah, maka dia telah membuat satu mazhab yang baru bagi dirinya seperti para imam mujtahid yang lain dan ia sememangnya merupakan satu perkara yang batil.²⁰⁸

Dalil yang kelapan ialah para imam mujtahid sendiri melakukan *talfiq* dengan mengambil pendapat orang lain sekalipun ia bertentangan dengan pandangan yang dipegangnya. Sebagai contoh, Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat bahawa perbuatan berbekam adalah membatalkan wuduk. Walau bagaimanapun beliau telah ditanya tentang hukum bersolat di belakang imam yang baru selesai berbekam, adakah sah solat makmum di belakangnya?. Beliau lantas menjawab “Apakah tidak sah untuk aku bersolat di belakang Imam Malik dan Sa‘id bin al-Musayyib? Contoh yang lain pula ialah Imam Abu Hanifah turut berpendapat bahawa berbekam membatalkan wuduk. Imam Malik pula pernah mengeluarkan fatwa kepada Khalifah Harun al-Rasyid bahawa

²⁰⁷ al-Syatti, *Tajrīd Zawā’id al-Ghāyah wa al-Syarḥ*, 2:167.

²⁰⁸ al-Nablusi, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq*, 28; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 56.

berbekam tidak membatalkan wuduk. Lalu khalifah pernah pada suatu hari mendirikan solat selepas berbekam dan Abu Yusuf, anak murid kepada Imam Abu Hanifah telah menjadi makmum di belakangnya dan Abu Yusuf tidakpun mengulangi semula solat tersebut.

Contoh seterusnya ialah kisah Abu Yusuf pernah mandi di salah sebuah kolam. Selepas solat jumaat, beliau diberitahu bahawa terdapat bangkai tikus dalam kolam tersebut. Maka beliau tidak mengulangi semula dengan solat zuhur dan beliau berkata “kita berpegang kepada pendapat saudara-saudara kita di Madinah (pendapat mazhab Imam Malik), apabila air telah sampai dua kolah, maka ia tidak lagi menanggung najis”. Imam Syāfi‘ī juga pernah solat subuh di masjid yang berhampiran dengan makam Imam Abu Hanifah. Lalu beliau telah meninggalkan bacaan doa qunut kerana menghormati pandangan Imam Abu Hanifah.²⁰⁹

Contoh-contoh yang dikemukakan di atas telah dikritik semula oleh golongan yang mengharamkan *talfiq*. Ini kerana, semua contoh di atas telah dilakukan oleh imam-imam yang sampai tahap mujtahid. Kesemua mereka ini dibenarkan untuk berijtihad dan mereka juga tidak dibenarkan untuk mengikut pendapat mujtahid lain. Oleh itu, fatwa yang dikeluarkan oleh Ahmad bin Hanbal, Abu Yusuf dan al- Syāfi‘ī seperti contoh di atas adalah hasil daripada ijtihad mereka dan bukan kerana mereka mengikut pendapat mujtahid lain semata-mata. Fatwa ini juga kemungkinan dikeluarkan pada ketika itu sahaja, lalu mereka telah merujuk dan menarik semula fatwa tersebut dan digantikan dengan fatwa lain yang kekal sehingga kini. Justeru itu, dalil ini ditolak kerana amalan para mujtahid seperti dalam contoh-contoh di atas tidak boleh dinamakan sebagai *talfiq*. Selain itu, keharusan yang diberikan kepada mujtahid untuk mengeluarkan fatwa daripada pendapat mujtahid yang lain tidak boleh diberikan kepada

²⁰⁹ al-‘Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 276 & 277; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 80-82.

muqallid kerana mereka tidak mempunyai kemampuan untuk berijtihad pada dalil dan mengistinbatkan sesuatu hukum daripadanya.²¹⁰

2.3.2 PENDAPAT YANG DIPILIH

Penyelidik akan membuat kesimpulan berdasarkan perbincangan yang panjang berkenaan perselisihan pendapat dalam penetapan hukum *talfiq* dan juga dalil-dalil yang digunakan oleh kedua-dua belah pihak sama ada golongan yang mengharamkan ataupun golongan yang mengharuskan penggunaan *talfiq*. Kesimpulan ini akan menetapkan pendapat yang dipilih oleh penyelidik berkenaan hukum *talfiq* dan akan menjadi asas kepada perbincangan tesis ini dalam bab-bab yang seterusnya.

Merujuk kepada dalil-dalil yang digunakan oleh golongan yang mengharamkan *talfiq*, kebanyakannya dalil yang digunakan adalah kaedah-kaedah yang terdapat dalam ilmu usul fiqh yang masih diperselisihkan di kalangan para ulama. Kaedah seperti hukum pengeluaran pendapat ketiga dan kebenaran di sisi Allah satu sahaja atau berbilang-bilang adalah kaedah yang menjadi perdebatan di kalangan para ulama usul fiqh. Justeru itu, menjadikan kaedah-kaedah ini sebagai dalil bagi pengharaman *talfiq* akan menyebabkan hukum pengharaman *talfiq* juga menjadi agak lemah. Ini kerana pengkritik boleh mengatakan bahawa mereka lebih cenderung kepada pendapat yang mengharuskan pengeluaran pendapat ketiga dan pendapat yang mengatakan kebenaran di sisi Allah adalah berbilang-bilang. Lebih-lebih lagi, apabila kita merujuk kepada dalil-dalil yang digunakan oleh kedua-dua belah pihak yang berselisih pendapat pada kaedah-kaedah ini, kita akan dapati bahawa perselisihan pendapat tersebut merupakan perselisihan yang kuat.

²¹⁰ al-Nablusī, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq*, 25 & 26.

Dalil lain yang digunakan oleh golongan ini ialah dakwaan bahawa penggunaan *talfiq* akan membawa kepada perkara-perkara yang haram seperti menghalalkan zina, arak dan boleh membawa kepada kerosakan kepada Syariat Islam. Dakwaan ini juga merujuk kepada salah satu kaedah dalam ilmu usul fiqh iaitu menutup pintu-pintu yang boleh kepada kerosakan (سد الذرائع). Kaedah ini juga termasuk dalam kaedah atau dalil yang diperselisihkan di kalangan para ulama. Ulama yang mengiktiraf kaedah ini meletakkan syarat-syarat tertentu dalam penggunaannya sebagai salah satu dalil yang diiktiraf oleh syarak. Selain itu, dakwaan bahawa *talfiq* boleh membawa kepada penghalalan hukum zina dan arak adalah ditolak sama sekali kerana golongan yang mengharuskan *talfiq* turut tidak membenarkan penggunaan *talfiq* sehingga membawa kepada pembatalan hukum yang telah disepakati oleh para ulama. Dakwaan ini juga boleh dianggap sebagai terkeluar daripada tempat perselisihan ulama dalam permasalahan *talfiq* ini (خارج عن محل التزاع).

Bagi golongan yang mengharuskan *talfiq* pula, mereka banyak menggunakan dalil-dalil yang umum bagi menunjukkan keharusan penggunaan *talfiq*. Ayat-ayat Al-Quran dan Hadis-hadis yang menunjukkan kemudahan yang diberikan oleh Syariat Islam telah digunakan bagi mewajarkan penggunaan *talfiq*. Mereka juga berhujah dengan ayat Al-Quran yang menyuruh supaya bertanya kepada ahli ilmu tanpa mensyaratkan keperluan untuk mengikuti segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh ahli ilmu tersebut. Sifat umum yang terdapat pada dalil-dalil ini menyebabkan ia terdedah kepada penafsiran yang berbeza daripada golongan yang tidak bersetuju dengan penggunaan *talfiq*. Mereka boleh beranggapan bahawa pengharaman *talfiq* masih tetap memberikan kesenangan dan kemudahan dalam Syariat. Golongan yang melarang *talfiq* juga berpendapat bahawa larangan *talfiq* tidak bertentangan dengan suruhan supaya mengambil pandangan ahli ilmu berkenaan hukum hakam agama sekalipun mereka

mengehadkan pengambilan tersebut daripada seorang ahli ilmu sahaja dalam satu-satu permasalahan termasuk segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh ahli ilmu tersebut.

Golongan yang mengharuskan *talfiq* juga berhujahkan kepada beberapa kaedah dan satu permasalahan dalam ilmu usul fiqh bagi menyokong dakwaan mereka seperti asal sesuatu perkara adalah harus, orang awam tidak ditetapkan mazhab baginya dan hukum beriltizam dengan mazhab tertentu. Mereka menafsirkan kaedah-kaedah ini bagi menunjukkan keharusan penggunaan *talfiq*. Walau bagaimanapun, golongan yang mengharamkan *talfiq* tidak menafikan kebenaran kaedah-kaedah tersebut. Cuma, mereka berpandangan bahawa kaedah-kaedah ini pada hakikatnya lebih sesuai untuk dijadikan dalil bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* berdasarkan penafsiran mereka terhadap kaedah-kaedah tersebut. Justeru itu, ia kembali kepada penggunaan dalil-dalil yang terlalu umum sehingga menyebabkan amat mudah bagi pengkritik untuk menolak dalil-dalil yang digunakan oleh golongan yang mengharuskan *talfiq* ini.

Secara keseluruhannya, kedua-dua belah pihak mengemukakan dalil-dalil yang agak kuat sekalipun masih terdapat ruang untuk mengkritik dalil-dalil tersebut. Justeru itu, adalah sukar bagi penyelidik untuk memilih salah satu pendapat dengan hanya berdasarkan kepada dalil-dalil di atas kerana ciri-ciri pendapat yang lebih kuat adalah pendapat yang sunyi daripada segala kritikan dan dapat menjawab segala kritikan terhadapnya dengan sempurna. Sungguhpun begitu, berdasarkan keterangan di atas, penyelidik cenderung untuk mengambil jalan pertengahan dan berhati-hati (*ihtiyāt*) dalam memilih pendapat yang lebih tepat dan kuat dari sudut dalil-dalil yang digunakan. Menurut penyelidik, pendapat yang mengharamkan *talfiq* adalah lebih wajar untuk diutamakan dalam keadaan yang biasa atas beberapa faktor. Antaranya, kaedah-kaedah usul fiqh yang digunakan merupakan kaedah-kaedah yang *rajīḥ* di kalangan ulama usul fiqh sekalipun ia termasuk dalam kaedah-kaedah yang masih diperselisihan

di kalangan ulama. Manakala kaedah-kaedah yang digunakan oleh golongan yang mengharuskan *talfiq* tidak dinafikan kesahihannya oleh golongan yang mengharamkan *talfiq*. Sebaliknya, mereka mengiktiraf kaedah-kaedah tersebut serta mendakwa kaedah-kaedah ini sebenarnya lebih sesuai untuk digunakan sebagai dalil bagi pengharaman *talfiq*.

Faktor yang lain pula ialah kelonggaran yang diberikan dalam penggunaan *talfiq* akan memberi ruang kepada orang awam untuk bersifat terlalu mengambil mudah dalam melaksanakan segala hukum yang diperintahkan oleh Islam. Mereka akan sentiasa mengambil peluang untuk memilih pendapat yang lebih mudah dengan alasan bahawa pendapat tersebut turut disokong oleh para ulama yang diperakui keilmuannya dalam bidang ilmu Islam. Ia juga boleh menyebabkan orang awam tidak lagi berusaha untuk mendalami ilmu tentang hukum-hakam yang terdapat di dalam sesebuah mazhab sedangkan tradisi inilah yang menghasilkan para ilmuan Islam sama ada mereka yang mampu mencapai tahap yang tinggi sehingga mampu berijtihad ataupun sekurang-kurangnya menghasilkan individu yang peka dan mengambil berat dengan setiap hukum yang telah disyariatkan oleh Islam. Mereka juga tidak lagi mengambil peduli hikmah daripada pensyariatan sesuatu hukum yang mungkin dianggap agak susah dilaksanakan oleh seseorang sedangkan ia dapat memberi faedah yang lain kepada individu tersebut atau masyarakat muslim yang lain dari sudut dunia mahupun ukhrawi.

Perlu ditegaskan di sini juga, pilihan penyelidik untuk mengutamakan pendapat yang mengharamkan *talfiq* hanya dikhususkan kepada golongan *muqallid* dan tidak ditujukan kepada golongan mujtahid sama ada mujtahid tersebut merupakan mujtahid mutlak yang mampu berijtihad dalam semua bab atau mujtahid *mutajazzi'* yang hanya berijtihad dalam bab tertentu sahaja. Ini kerana para mujtahid tidak mengeluarkan hukum berdasarkan pendapat-pendapat yang dikeluarkan oleh mana-mana mazhab

sehingga boleh menyebabkan berlaku amalan *talfiq*. Mereka hanya mengeluarkan hukum berdasarkan dalil-dalil yang diiktiraf kesahihannya oleh syarak, sekalipun hukum yang dikeluarkan tersebut memberi gambaran bahawa ia merupakan gabungan hukum daripada beberapa mazhab.²¹¹ Sungguhpun begitu, para mujtahid perlu memastikan bahawa ijтиhad yang dilakukan itu tidak melanggar ijмak para ulama dan tidak menyebabkan berlaku pengeluaran pendapat ketiga (dan seterusnya) dengan syarat terdapat titik persamaan dalam permasalahan *khilafiyah* yang telah berlaku di kalangan para ulama sebelum ini. Sekiranya tidak wujud titik persamaan tersebut, maka pengeluaran pendapat ketiga adalah dibenarkan kepada para mujtahid.

Bagi golongan *muqallid* pula, mereka perlu berusaha untuk mengelak daripada berlaku amalan *talfiq* dengan mengikuti segala hukum yang ditetapkan di dalam sesebuah mazhab. Sekiranya terdapat kesempitan dan kesusahan dalam mengamalkan hukum-hukum yang ditetapkan di dalam sesebuah mazhab yang dipegang oleh seorang *muqallid*, sedangkan mazhab yang lain pula dapat memberikan lebih banyak kelonggaran kepada dirinya, maka dia diberi pilihan untuk menggunakan pendapat daripada mazhab yang lain dengan mengikuti segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh mazhab yang lain tersebut. Ini merujuk kepada pendapat yang membenarkan perpindahan mazhab yang mana ia dipersetujui oleh golongan yang mengharuskan *talfiq* dan sebahagian besar golongan yang mengharamkan *talfiq*. Pendapat yang mengharuskan perpindahan mazhab juga merupakan pendapat yang *rājiḥ* di kalangan para ulama usul fiqh.²¹² Sekiranya tidak terdapat pilihan yang terbaik selain daripada penggunaan *talfiq*, seperti terdapat darurat yang begitu mendesak atau hajat yang umum bagi penggunaan *talfiq*, maka penggunaan *talfiq* menurut penyelidik boleh dibenarkan dalam ruang lingkup yang diperlukan sahaja. Ini disebabkan, ketegasan dalam menegah

²¹¹ al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā’, 32.

²¹² al-Nablusi, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq*, 8.

amalan *talfiq* tidak sewajarnya mengakibatkan kesulitan yang bersangatan terhadap umat Islam dalam melaksanakan segala hukum yang ditetapkan oleh Syariat. Ini dikuatkan lagi dengan fakta bahawa hukum berkenaan *talfiq* masih dikategorikan sebagai permasalahan *khilafiyah* di mana pendapat yang mengharuskan *talfiq* juga mempunyai dalil-dalil tersendiri bagi menyokong pendapat tersebut.

Justeru itu, ketika mana penggunaan *talfiq* amat diperlukan bagi memberi kemaslahatan kepada masyarakat, ia hendaklah dilakukan oleh individu yang mempunyai kemahiran dan kefahaman tentang sesuatu permasalahan yang memerlukan kepada konsep *talfiq* dan tidak boleh sewenang-wenangnya dilakukan oleh sebarang individu yang tidak mempunyai kelayakan dalam bidang ini.²¹³ Ini bagi mengelakkan perbuatan mencari sesuatu yang mudah sahaja dalam Syariat Islam sehingga menyebabkan hilang sifat bebanan (كثيف) dalam pensyariatan sesuatu hukum. Ia juga bagi memastikan hikmah pensyariatan sesuatu hukum itu (مقاصد الشريعة) terpelihara meskipun setelah berlakunya amalan *talfiq* ini. Selain itu, para ulama juga dibenarkan menggunakan *talfiq* ketika mana hukum-hukum yang terdapat di dalam sesebuah mazhab terlalu sempit bagi memberikan penyelesaian terhadap permasalahan-permasalahan semasa. Walau bagaimanapun, para ulama perlu memastikan sesuatu permasalahan tersebut telah sampai ke tahap darurat ataupun merupakan satu keperluan/hajat yang bersifat umum sehingga memerlukan penyelesaian yang lebih komprehensif dengan melihat pendapat-pendapat daripada mazhab-mazhab yang berbeza. Ia juga hendaklah bersifat *case by case* dan bukan diumumkan kepada semua permasalahan semasa dan moden. Konklusinya, darurat yang benar-benar mendesak atau hajat yang umum sehingga menepati kedudukan darurat merupakan satu justifikasi yang amat kuat untuk mengharuskan penggunaan *talfiq* daripada asal hukum

²¹³ Ghazala Ghalib Khan, ‘Application of Talfiq in Modern Islamic Commercial Contracts’, *Policy Perspectives*, 10.2 (2013), 133.

pengharamannya sebagai contoh dalam proses penggubalan undang-undang, permasalahan ekonomi, politik dan lain-lain.

2.4 BAHAGIAN-BAHAGIAN *TALFIQ*

Penyelidik akan menerangkan di sini berkenaan bahagian-bahagian yang terdapat dalam konsep *talfiq*. Bahagian-bahagian ini dikeluarkan daripada takrif *talfiq* yang dipilih oleh penyelidik seperti di dalam perbincangan di atas. Sebagaimana yang diterangkan sebelum ini, *talfiq* telah dibahagiakan kepada dua bahagian iaitu *talfiq* di dalam satu permasalahan sahaja dan *talfiq* di dalam dua permasalahan berbeza. Penerangan tentang bahagian-bahagian ini adalah penting kerana wujud tanggapan yang mengatakan *talfiq* hanya berlaku dalam satu permasalahan sahaja dan tidak menganggap percampuran pendapat mazhab di antara dua permasalahan sebagai *talfiq*. Tanggapan ini perlu diperjelasan sebaiknya kerana dalam kedua-dua keadaan, *talfiq* tetap berlaku sehingga boleh menyebabkan hukum yang berhasil daripada percampuran mazhab tersebut tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab.

Walau bagaimanapun, penyelidik tidak membahagikan *talfiq* kepada *talfiq* dalam ijtihad, *talfiq* dalam taqlid dan *talfiq* dalam *tasyri*²¹⁴ (penggubalan undang-undang) seperti mana yang dilakukan oleh sebahagian penyelidik.²¹⁴ Ini kerana, penyelidik berpendapat *talfiq* hanya berlaku dalam taqlid. *Talfiq* pula tidak boleh berlaku dalam ijtihad kerana seorang mujtahid dilarang untuk melakukan taqlid sehingga boleh mengakibatkan berlaku amalan *talfiq*. Dalam penggubalan undang-undang pula, ia akan merujuk semula kepada penggubal undang-undang itu sendiri sama ada dia merupakan

²¹⁴ al-Sanhuri, ‘al-Talfiq bayn Aḥkām al-Madhāhib’, 124; Mustafa Kamal al-Tarzi, ‘al-Akhḍh bi al-Rukħas wa ḥukmuḥū: Tatabbu’ al-Rukħas-al-Talfiq wa Ra’y al-Fuqahā’ fihi’ Majallat al-Fiqh al-Islami, 8 (1994), 460-472; Nasir Abdullah al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 12, 23 & 28.

mujtahid ataupun *muqallid*.²¹⁵ Sekiranya dia seorang mujtahid, maka tidak timbul persoalan *talfiq*. Sebaliknya, sekiranya penggubal undang-undang tersebut adalah seorang *muqallid*, maka terdapat kemungkinan bahawa penggubalan undang-undang tersebut akan terlibat dengan konsep *talfiq*.

2.4.1 BAHAGIAN PERTAMA: *TALFIQ* DALAM SATU PERMASALAHAN

Talfiq dalam satu permasalahan bermaksud percampuran pendapat mazhab yang dilakukan dalam satu permasalahan tertentu sama ada percampuran itu dilakukan pada rukun bagi sesuatu permasalahan, syarat-syaratnya, perkara-perkara yang membatalkannya ataupun pada kesemuanya sekaligus. Sebagai contoh, *talfiq* yang dilakukan dalam masalah wuduk sahaja ataupun dalam masalah haji sahaja. Penyelidik akan memberikan beberapa contoh permasalahan bagi menjelaskan bahagian ini.

Permasalahan pertama yang akan dikemukakan di sini ialah *talfiq* dalam permasalahan wuduk. Antara contoh bagi permasalahan ini ialah seseorang berwuduk, lalu dia menyapu sebahagian kecil daripada kepalanya sahaja dengan bertaqlid mazhab Syafi'i, kemudian dia menyentuh kemaluannya dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi. Perbuatan ini dianggap sebagai *talfiq* dalam satu permasalahan sahaja iaitu *talfiq* dalam rukun dan perkara yang membatalkan wuduk.²¹⁶ Contoh kedua, seseorang yang berwuduk, lalu dia menyentuh kemaluannya dengan bertaqlid mazhab hanafi, kemudian dia berbekam dengan bertaqlid kepada mazhab Syafi'i yang berpendapat bahawa wuduk tidak batal dengan berbekam. Ini juga merupakan *talfiq* dalam permasalahan wuduk sahaja.²¹⁷ Contoh lain pula ialah seseorang yang berwuduk, lalu dia menyentuh perempuan yang bukan mahram tanpa syahwat dengan bertaqlid mazhab

²¹⁵ al-Ruwayti', *al-Tamadhhub*, 2:1086 & 1087.

²¹⁶ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 159; al-Hilwani, *al-Wasm fi al-Wasym*, 56.

²¹⁷ al-Hilwani, *al-Wasm fi al-Wasym*, 56 & 57.

Maliki, kemudian dia meninggalkan perbuatan menggosok anggota-anggota wuduk dengan bertaqlid mazhab Syāfi‘ī.²¹⁸

Permasalahan kedua bagi menjelaskan bahagian *talfiq* yang pertama ini ialah permasalahan solat. Antaranya, seorang yang meninggalkan solat selama sepuluh tahun sebagai contoh, kemudian dia bertaubat, maka hukum menqadā’kan semula solat yang ditinggalkan terdapat perselisihan di kalangan ulama. Jumhur ulama berpendapat bahawa dia tidak jatuh kafir dan dia perlu menqadā’kan semula solat yang telah ditinggalkan. Mazhab Hanbali pula berpendapat bahawa dia dihukumkan sebagai kafir. Oleh itu, dia tidak perlu menqadā’ semula solatnya tetapi akad nikah yang dilakukan dalam tempoh dia meninggalkan solat akan terbatal. Dia juga hendaklah memulangkan semula harta yang diwarisi dalam tempoh tersebut dan haji yang dilakukan dalam tempoh ini juga adalah tidak sah. Jika seseorang yang meninggalkan solat mengikut pendapat mazhab Hanbali yang tidak mewajibkan *qadā’* solat tetapi mengikut pendapat jumhur yang tidak menganggap dia sebagai kafir, maka dia telah melakukan *talfiq* dalam hukum meninggalkan solat ini.²¹⁹ Contoh yang lain pula ialah seorang yang melakukan solat dalam keadaan terdapat darah yang keluar daripada tubuhnya (selain daripada qubul dan dubur) dengan bertaqlid kepada mazhab Syāfi‘ī yang memaafkan darah tersebut. Dia juga solat dalam keadaan menanggung sedikit najis pada pakaianya dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi. Maka solatnya ini tidak sah di sisi kedua-dua mazhab. Mazhab Syāfi‘ī menganggap solatnya batal disebabkan terdapat najis pada pakaianya. Manakala, mazhab Hanafi juga menganggap solatnya batal kerana terdapat darah yang keluar daripada tubuhnya.²²⁰

²¹⁸ al-Malibari, *Fath al-Mu‘in*, 4:251; Al-Hifnawi, *Tabṣir al-Nujaba’ bi-Haqiqat al-Ijtihād wa al-Taqlid wa al-Talfiq wa al-Iftā’*, 262.

²¹⁹ Ayah ‘Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Ahwāl al-Syakhṣiyah’, 61 & 62.

²²⁰ al-Nablusi, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlid wa al-Talfiq*, 21.

Permasalahan seterusnya ialah seorang yang melaksanakan ibadah haji, lalu dia meninggalkan tawaf *qudūm* kerana ia adalah sunat di sisi jumhur ulama dan meninggalkan sa‘i di antara Safa dan Marwah dengan bertaqlid kepada Mazhab Hanafi yang mengatakan ia hanyalah wajib dan boleh diganti dengan membayar dam. Di sini telah berlaku *talfiq* di antara dua masalah yang berkaitan dengan haji kerana jumhur ulama yang mengatakan tawaf *qudūm* adalah sunat, turut menghukumkan bahawa sa‘i adalah rukun haji yang tidak boleh ditinggalkan sama sekali. Manakala Mazhab Hanafi yang menghukumkan sa‘i sebagai wajib haji pula, turut menghukumkan bahawa tawaf *qudūm* adalah wajib dan sesiapa yang meninggalkannya perlu membayar dam.²²¹

Antara contoh dalam permasalahan muamalat ialah seseorang yang menyewa tanah wakaf bagi tempoh 90 tahun dengan bertaqlid mazhab Syāfi‘ī yang membenarkan harta wakaf untuk disewa bagi satu tempoh yang panjang. Dia kemudian bertaqlid kepada mazhab Hanafi yang tidak mensyaratkan keperluan untuk melihat dan menyaksikan tanah yang ingin disewakan tersebut. Ini merupakan *talfiq* dalam masalah sewa di antara mazhab Syāfi‘ī dan Hanafi. Bagi permasalahan munakahat pula, antara contoh yang dapat dikemukakan di sini ialah seseorang yang melakukan akad nikah tanpa wali dengan bertaqlid mazhab Hanafi dan tanpa saksi dengan bertaqlid mazhab Maliki.²²² Contoh yang lain, seseorang yang bertaqlid kepada mazhab Syāfi‘ī yang berpendapat pengharaman nikah dengan sebab penyusuan tidak boleh berlaku sebelum lima kali susuan yang mengenyangkan. Kemudian dia ingin bertaqlid kepada mazhab Hanafi yang berpendapat bahawa penyaksian bagi perkara ini hanya boleh dilakukan oleh dua orang lelaki ataupun seorang lelaki dan dua orang perempuan. Ia tidak boleh dilakukan oleh saksi-saksi perempuan sahaja berdasarkan Mazhab Hanafi. Ini berbeza dengan

²²¹ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah’, 157.

²²² Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah’, 165; al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfiq*, 171.

pandangan Mazhab Syāfi‘ī yang membenarkan penyaksian bagi permasalahan penyusuan daripada empat orang saksi perempuan. Di sini berlaku *talfiq* di antara mazhab Syāfi‘ī dan Hanafi dalam masalah penyusuan iaitu tentang bilangan penyusuan yang mengharamkan nikah dan penyaksian terhadap penyusuan.²²³

2.4.2 BAHAGIAN KEDUA: *TALFIQ* DALAM DUA PERMASALAHAN

Bahagian kedua ialah *talfiq* dalam dua permasalahan bermaksud percampuran pendapat di antara dua mazhab dalam dua permasalahan yang mempunyai hubungan di antara permasalahan pertama dan kedua. Hubungan ini menyebabkan percampuran pendapat ini tetap dihukumkan sebagai *talfiq*. Sekiranya tidak terdapat hubungan di antara kedua-dua permasalahan ini, maka ia tidak dihukumkan sebagai *talfiq* sekalipun terdapat percampuran pendapat mazhab di sana.

Bagi menjelaskan bahagian kedua ini, penyelidik akan mengemukakan beberapa contoh lagi. Antaranya ialah permasalahan wuduk dan solat. Sekiranya seseorang berwuduk dengan mazhab Syāfi‘ī yang hanya mewajibkan menyapu sebahagian kepala dan mengikut mazhab Maliki yang mengatakan sah membawa anjing di dalam solat, maka percampuran ini dianggap sebagai *talfiq* kerana solat ini adalah batal mengikut mazhab Syāfi‘ī kerana anjing adalah najis dan turut batal menurut mazhab Maliki kerana menyapu sebahagian kepala sahaja menyebabkan wuduk bagi solat ini tidak sah.²²⁴ Contoh yang lain pula ialah seseorang yang berwuduk dengan air yang lebih daripada dua kolah tetapi telah bercampur dengan najis. Wuduk ini adalah sah menurut mazhab Syāfi‘ī. Kemudian, dia telah meninggalkan bacaan Fatihah di dalam solat

²²³ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhsiyah’, 177.

²²⁴ al-Hilwani *al-Wasm fi al-Wasym*, 57; al-Nablusi, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq*, 20.

jemaah di belakang imam dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi. Maka ini juga dianggap sebagai *talfiq* kerana solat di atas tidak diiktiraf oleh mazhab Syāfi‘ī dan juga mazhab Hanafi.²²⁵

Contoh bagi permasalahan muamalat pula ialah apabila seseorang membeli tanah dengan menuntut hak *Syuf‘ah* jiran berdasarkan Mazhab Hanafi. Kemudian, apabila dia ingin menjual semula tanah tersebut, jirannya pula menuntut kepadanya hak *Syuf‘ah* jiran. Cuma dia enggan memberikan hak tersebut kepada jirannya dengan alasan bahawa dia bertaqlid mazhab Syāfi‘ī yang tidak membenarkan hak *Syuf‘ah* jiran. Maka ini merupakan *talfiq* di dalam dua permasalahan iaitu ketika proses pembelian tanah individu di atas menggunakan hak *Syuf‘ah* jiran kepada dirinya dan dalam proses penjualan tanah dia enggan menggunakan hak ini kepada orang lain. Hubungan di antara kedua-dua masalah ini ialah hak individu tersebut untuk menjual tanah adalah hasil daripada pembelian tanah, sedangkan dia telah mencampurkan dua pendapat mazhab yang berbeza di dalam kedua-dua permasalahan ini.

Bagi permasalahan munakahat pula, terdapat beberapa contoh yang dapat dikemukakan di sini. Antaranya, seseorang yang melaksanakan akad nikah tanpa wali dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi. Kemudian, apabila dia melakukan talak dalam keadaan lupa, maka dia telah bertaqlid kepada mazhab Syāfi‘ī yang berpendapat bahawa talak tersebut tidak jatuh. Ini merupakan *talfiq* dalam permasalahan nikah dan talak.²²⁶ Contoh seterusnya, seorang lelaki yang telah menjatuhkan talak tiga kepada isterinya, kemudian lelaki tersebut telah berkahwin dengan seorang kanak-kanak berusia sembilan tahun dengan niat untuk menghalalkan isterinya yang pertama dengan bertaqlid kepada mazhab Syafi‘ī. Setelah berlaku persetubuhan dengan kanak-kanak

²²⁵ Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfiq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah’, 140.

²²⁶ al-Hilwani, *al-Wasm fi al-Wasym*, 57.

yang dikahwininya, dia telah menceraikan kanak-kanak tersebut dengan bertaqlid kepada mazhab Hanbali yang mengatakan talak tersebut adalah sah tanpa perlu menunggu sehingga selesai ‘Iddah. Lantas, dia terus berkahwin dengan isterinya yang pertama semula. Di sini juga berlaku percampuran pendapat di antara mazhab Syāfi‘ī dan Hanbali dalam permasalahan akad nikah dan talak.²²⁷

²²⁷ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 167; al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysir al-Fatwā’, 11.

BAB 3: KEPERLUAN PENGAMALAN KONSEP *TALFIQ* PADA MASA KINI DAN KESAN-KESAN NEGATIF YANG PERLU DIBENDUNG

3.1 PENGENALAN

Suasana kehidupan masyarakat pada ketika ini yang bergerak begitu pantas menyebabkan para ulama juga perlu bertindak dengan segera dalam memberikan penyelesaian-penyelesaian hukum yang terbaik. Sepertimana yang dinyatakan dalam bab sebelum ini, konsep *talfiq* dianggap sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum yang wajar digunakan berdasarkan khazanah fiqh yang begitu banyak ditinggalkan oleh para ulama silam. Khazanah ini perlu digunakan sebaik mungkin agar segala usaha murni yang ditinggalkan oleh generasi terdahulu dapat dimanfaatkan sepenuhnya dengan harapan kegemilangan Islam yang pernah dicapai sebelum ini dapat dikembalikan kepada umat Islam.

Sungguhpun begitu, penggunaan konsep *talfiq* ini masih lagi diperselisihkan oleh para ulama. Para ulama *muta'akhhirīn* merupakan golongan yang paling ramai menentang konsep ini daripada digunakan berdasarkan faktor-faktor tertentu yang akan dibincangkan dalam bab ketiga ini.¹ Manakala kebanyakan para ulama *mu'āsirīn* pula menyokong pengamalan konsep *talfiq* berdasarkan keperluan semasa pada ketika ini. Mereka juga cuba menolak segala alasan yang dikemukakan oleh para ulama

¹ Abu al-'Abbas al-Wansyarisi (الونشريسي) dalam kitabnya *al-Mi'yār al-Mu'arrab wa al-Jāmi' al-Mugharrab* menyatakan golongan ulama *muta'akhhirīn* adalah seperti Ibnu Basyir (meninggal dunia selepas tahun 1142M), Ibnu Syas (m.1219M) dan Ibnu al-Hajib (m.1249M). Sila rujuk Abu al-'Abbas Ahmad bin Yahya Al-Wansyarisi, *al-Mi'yār al-Mu'arrab wa al-Jāmi' al-Mugharrab* (Rabat: Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah bi al-Mamlakah al-Maghribiyah, 1981), 11:142. Manakala, Wahbah al-Zuhayli pula di dalam kitabnya *al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh* menyatakan kitab-kitab yang ditulis oleh golongan *muta'akhhirīn* merupakan kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama yang hidup di antara tahun 1295M sehingga 1810M. Sila rujuk Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1999), 19 & 20. Justeru itu, bagi tujuan kajian ini, penyelidik mengehadkan pandangan para ulama *muta'akhhirīn* untuk para ulama yang hidup pada kurun ke-7 sehingga kurun ke-13 hijrah iaitu di antara tahun 1203M sehingga 1882M.

muta'akhkhirīn kerana menurut mereka alasan-alasan tersebut hanya muncul pada era taqlid dan tidak berdasarkan dalil-dalil daripada al-Quran dan Sunnah.

Meskipun begitu, sewajarnya kita meneliti setiap faktor yang membawa kepada kepada pendapat yang membenarkan dan menentang pengamalan konsep *talfiq* ini. Ia bertujuan untuk mengelak faktor-faktor negatif yang mungkin terdapat dalam pengamalan konsep ini sehingga menyebabkan para ulama *muta'akhkhirīn* sangat cenderung untuk tidak membenarkannya. Dalam pada itu, pandangan para ulama *mu'āsirīn* juga wajar di ambil kira dari sudut keperluan pengamalan konsep *talfiq* pada masa kini. Justeru itu, penelitian menyeluruh terhadap aspek-aspek positif maupun negatif bagi konsep ini dapat memberikan panduan yang berguna kepada penyelidik ketika perbahasan tentang pengaplikasian konsep *talfiq* dalam bab-bab seterusnya.

Bagi melihat pandangan ulama *muta'akhkhirīn*, penyelidik akan melihat pandangan para ulama bermula daripada abad yang ketujuh hijrah sehingga abad ke-13 hijrah iaitu bermula daripada tahun 600 hijrah sehingga 1299 hijrah (bermula daripada tahun 1203 masihi sehingga 1882 masihi). Abad ketujuh hijrah dipilih kerana ia merupakan zaman permulaan perbincangan para ulama berkenaan konsep *talfiq*. Manakala bagi pandangan ulama *mu'āsirīn* pula, penyelidik akan melihat pandangan para ulama daripada permulaan abad ke-14 hijrah iaitu bermula daripada tahun 1300 hijrah (1883 masihi) sehingga kini.²

² Ini berdasarkan pandangan Baqir Amin yang menulis buku *Mujam al-'Ulama al-'Arab* di mana beliau telah menulis biografi ulama silam dan ulama *mu'āsirīn*. Bagi ulama *mu'āsirīn*, beliau telah mula menulis sejarah hidup para ulama *mu'āsirīn* ini bermula daripada penghujung abad ke-13 hijrah sehingga buku tersebut siap ditulis. Sila rujuk Baqir Amin al-Ward, *Mujam al-'Ulamā al-'Arab* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1986), 9.

3.2 KETEGASAN PARA ULAMA *MUTA'AKHKHIRIN* DALAM MENENTANG PENGAMALAN *TALFIQ*

Sebahagian besar ulama-ulama *muta'akhkhirin* pada era taqlid sangat konsisten dalam menentang pengamalan *talfiq* di samping peranan mereka dalam memperkuuhkan mazhab-mazhab yang telah dibentuk dan dipelopori oleh para pengasas mazhab sebelum mereka. Ketegasan mereka ini mempunyai sandaran-sandaran tersendiri menurut sisi pandangan para ulama yang hidup pada zaman tersebut. Setelah menganalisis beberapa penulisan daripada kalangan para ulama *muta'akhkhirin*, penyelidik telah menyimpulkan beberapa faktor yang mendorong ketegasan mereka dalam menentang penggunaan Talfiq di kalangan umat Islam. Antara faktor tersebut ialah:-

1. *Talfiq* akan membawa kepada satu hukum yang disepakati pembatalannya di kalangan para ulama.
2. *Talfiq* akan mendorong pelakunya kepada amalan *tatabbu' al-rukhas*.
3. *Talfiq* akan membawa kepada pelbagai kerosakan kepada agama.

3.2.1 TALFIQ AKAN MEMBAWA KEPADA SATU HUKUM YANG DISEPAKATI PEMBATALANNYA DI KALANGAN PARA ULAMA

Faktor pertama ini merupakan kenyataan yang sering kali digunakan bagi menjustifikasikan larangan penggunaan *talfiq*. Kebanyakan para ulama *muta'akhkhirin* berpandangan amalan *talfiq* akan membawa kepada percampuran hukum yang tidak boleh diterima oleh mana-mana ulama. Ia boleh membawa kepada persepakatan atau ijmak para ulama dalam menolak percampuran hukum tersebut. Justeru, hukum yang

dikeluarkan berdasarkan konsep *talfiq* akan dianggap sebagai batal di sisi semua mujtahid. al-Qarafi (m.1285M) ketika menerangkan syarat untuk bertaqlid dengan mazhab lain turut menjelaskan bahawa amalan bertaqlid tersebut perlu dipastikan tidak akan membawa kepada satu hukum yang disepakati pembatalannya di sisi imam mazhab yang terdahulu dan imam mazhab yang baru.³ Di sini, al-Qarafi telah menerangkan bahawa amalan perpindahan daripada satu mazhab kepada mazhab yang lain adalah dibenarkan. Akan tetapi, al-Qarafi secara tegas menegah amalan *talfiq* dengan bersandarkan bahawa kedua-dua mazhab iaitu mazhab yang terdahulu dan mazhab yang baru tidak akan dapat menerima satu hukum yang dicampur adukkan daripada dua mazhab yang berbeza. Pendapat ini turut dinyatakan secara jelas oleh al-Subki (m.1370M) di dalam kitab *fatāwānya* berkenaan syarat-syarat yang perlu dipatuhi sekiranya seseorang itu ingin bertaqlid kepada mazhab yang lain daripada mazhab asalnya.⁴

al-Syatibi (m.1388M) ketika menjelaskan hukum berkenaan *tatabbu' al-rukhas* turut menyatakan bahawa amalan berkenaan akan membawa kepada *talfiq* iaitu percampuran pendapat beberapa mazhab. Amalan *talfiq* pula boleh membawa kepada merosakkan ijmak para ulama sebelumnya. Maksud merosakkan ijmak di sini adalah sama dengan pandangan al-Qarafi dan al-Subki di atas iaitu hasil percampuran dua pendapat mazhab tidak dapat diterima oleh kedua-mazhab. Ini kerana, telah berlaku ijmak dan persepkatan daripada kedua-duanya untuk menolak hukum yang dikeluarkan berdasarkan percampuran mazhab ini.⁵ al-Syawsyawi (m.1494M) juga turut menggunakan ungkapan yang hampir sama dengan al-Syatibi. Beliau menjelaskan bahawa kesan daripada amalan *talfiq* akan membawa kepada satu hukum yang

³ Syihab al-Din Ahmad bin Idris Al-Qarafi, *Nafā'is al-Uṣūl* (Kaherah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1995), 9:3964; Kamal al-Din Muhammad bin Muhammad Ibn Imam al-Kamiliyyah, *Taysīr al-Wuṣūl* (Kaherah: Al-Faruq al-Hadithah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 2002), 6:347.

⁴ Al-Subki, 'Fatawa al-Subki', 152.

⁵ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:102

menyalahi ijmak ulama. Beliau memberi contoh seseorang yang berkahwin tanpa mahar, wali dan saksi dengan bertaqlid kepada beberapa mazhab yang berbeza. Hasilnya, perkahwinan ini tidak diiktiraf dan diakui oleh mana-mana ulama dan mazhab fiqh.⁶ al-San‘ani (m.1768M) turut tidak membenarkan amalan *talfiq* sekalipun beliau membenarkan orang awam untuk mengikut mana-mana pendapat para mujtahid yang dikehendaki. Kebenaran ini disyaratkan, tidak membawa kepada percampuran dua pendapat yang berbeza dalam satu masalah sehingga membawa satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana ulama. Beliau mengemukakan contoh yang hampir sama di atas iaitu seseorang berkahwin tanpa wali dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi dan tanpa saksi dengan bertaqlid kepada mazhab Maliki. Perkahwinan dianggap rosak atau fasid oleh mazhab Hanafi kerana ketiadaan saksi dan rosak juga di sisi mazhab Maliki kerana ketiadaan wali. Natijahnya, perkahwinan ini tidak diakui sama ada oleh mazhab Hanafi mahupun mazhab Maliki.⁷ Inilah kesan yang daripada amalan *talfiq* yang membawa kepada pengharamannya mengikut pandangan sebahagian besar para ulama *muta’akhkhirin*.

Bagi al-‘Attar (m.1835M) pula, beliau cenderung kepada pendapat yang mengharuskan amalan taqlid kepada mazhab yang lain sekalipun ia boleh membawa kepada amalan *tatabbu’ al-rukhas* dengan beberapa syarat tertentu. Antara syarat-syarat tersebut ialah memelihara pendapat mujtahid yang dia ingin bertaqlid kepadanya bagi memastikan kesahihan amalan taqlid tersebut. Syarat ini bertujuan supaya seseorang itu tidak mengamalkan satu hukum yang terdiri daripada dua ijtihad yang berbeza. Beliau memberi contoh seseorang yang berwuduk dengan bertaqlid kepada mazhab Syāfi‘ī yang hanya mewajibkan menyapu sebahagian daripada rambut, kemudian dia

⁶ Abu ’Ali Husayn bin ’Ali al-Syawsyawi, *Raf‘ al-Niqāb* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2004), 6:50-52.

⁷ Muhammad bin Ismail al-San‘ani, *Ijābah al-Sā'il Syarḥ Bughyah al-Amal* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1988), 413.

mendirikan solat setelah menyentuh perempuan tanpa syahwat dengan bertaqlid kepada mazhab Maliki. Contoh ini menurut beliau adalah amalan *talfiq* dalam bertaqlid iaitu dengan mencampur pendapat dua mazhab berbeza dalam pecahan sesuatu hukum (أجزاء الحكم). Manakala, bertaqlid kepada pendapat yang berbeza dalam masalah yang berlainan tidak dianggap sebagai *talfiq* menurut al-‘Attar. Oleh itu, kesimpulan pandangan al-‘Attar adalah taqlid kepada pendapat dua mazhab yang berbeza tetapi dalam masalah yang berlainan adalah dibenarkan sekalipun ia boleh membawa kepada amalan *tatabbu’ al-rukhas*. Walau bagaimanapun, taqlid dalam masalah yang sama ataupun taqlid dalam pecahan daripada masalah yang sama daripada mazhab yang berbeza seperti contoh di atas adalah tidak dibenarkan kerana ia termasuk dalam kategori *talfiq* di mana terdapat percampuran di antara dua ijihad mazhab yang berbeza.⁸

Berdasarkan pendapat-pendapat yang disebutkan di atas, sebahagian besar para ulama *muta’akhkhirin* berpendapat larangan penggunaan *talfiq* adalah merujuk kepada kesepakatan atau ijmak para ulama. Kesepakatan ini bukan bermaksud bahawa terdapat nas ijmak yang sahih bahawa amalan *talfiq* ini ditolak oleh sekalian ulama. Dakwaan ijmak seperti ini yang menjadi pertikaian sebahagian besar pengkaji bagi konsep *talfiq*. Sebaliknya kesepakatan atau ijmak di sini hanya bermaksud bahawa gabungan hukum di antara dua mazhab ataupun lebih ini akan menghasilkan satu hukum baru yang tidak diiktiraf dan tidak diakui oleh mana-mana mazhab.

⁸ Hasan al-‘Attār, *Hāsyiyah al-‘Attār* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah. t.t.), 2:442.

3.2.2 *TALFIQ AKAN MEMBAWA KEPADA AMALAN TATABBU‘ AL-RUKHAS*

Faktor kedua yang menyebabkan pengharaman *talfiq* di kalangan ulama *muta’akhkirin* ialah *talfiq* boleh membawa kepada amalan *tatabbu‘ al-rukhas*. Istilah *tatabbu‘ al-rukhas* telah muncul lebih awal daripada istilah *talfiq*. Kebanyakan penulisan dalam subjek usul fiqh pada kebiasaannya akan turut mebincangkan konsep *tatabbu‘ al-rukhas* secara khusus dalam bab membincangkan hukum taqlid. Ia telah mula dibincangkan oleh para ulama *mutaqaddimin* lagi dalam bidang usul fiqh sehinggalah di kalangan para ulama *mu‘āsirin* pada masa kini. Ini berbeza dengan istilah *talfiq* di mana ia hanya mula dikenali pada kurun ketujuh hijrah dan tidak menjadi satu kelaziman atau kewajipan bagi para ulama usul fiqh untuk membincangkan konsep *talfiq* ini dalam setiap penulisan mereka. Perbincangan berkenaan dengan *talfiq* juga kebanyakannya berada selepas perbincangan berkenaan hukum *tatabbu‘ al-Rukhas*. Justeru itu, penyelidik berpendapat bahawa konsep *tatabbu‘ al-rukhas* dan *talfiq* mempunyai hubungan yang amat rapat, sekalipun ia tetap mempunyai maksud yang berbeza. Hubungan ini bermaksud larangan amalan *talfiq* berkait rapat dengan larangan *tatabbu‘ al-rukhas* oleh sebahagian para ulama. Manakala terdapat juga sebahagian ulama yang mengharuskan *tatabbu‘ al-rukhas*, tetapi masih mensyaratkan *tatabbu‘ al-rukhas* tersebut tidak membawa kepada penggunaan *talfiq*.

Antara yang ulama yang melarang penggunaan *tatabbu‘ al-rukhas* sehingga membawa kepada *talfiq* adalah al-Syatibi. Beliau menyebut bahawa amalan *tatabbu‘ al-rukhas* sangat mudah membawa seseorang itu untuk mengikut hawa nafsu yang sangat ditentang oleh syarak. Ini disebabkan, perbezaan pandangan di kalangan para ulama adalah salah satu sebab yang boleh mengundang perbalahan dan perselisihan. Allah Taala berfirman di dalam surah al-Nisa’ ayat ke-59:

فَإِنْ تَنَزَّلْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Ertinya: *Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (Kitab) Allah (Al-Quran) dan (Sunnah) RasulNya.*

Al-Nisa' 4:59

Oleh itu, berdasarkan kepada ayat di atas, pemilihan pandangan-pandangan yang masih diperselisihkan oleh para ulama, tidak boleh dirujuk kepada hawa nafsu manusia. Sebaliknya, ia perlu dirujuk kembali kepada sumber-sumber yang diiktiraf oleh Syariat bagi menjelaskan pendapat mana yang lebih *rajīḥ* dan perlu diikuti, bukan mengikut mana-mana pandangan berdasarkan keinginan dan kehendak hawa nafsu semata-mata.

al-Syatibi juga menolak hujah bagi mengharuskan *tatabbu' al-rukhas* berdasarkan sebuah hadis Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh Abu Umamah, sabda Nabi S.A.W:

بَعْثُتُ بِالْحِنْفِيَّةِ السَّمْمُونِيَّةِ

Ertinya: *Aku dibangkitkan dengan agama yang sebenar dan bertolak ansur.⁹*

Hadis ini telah banyak dijadikan hujah kepada membenarkan amalan *tatabbu' al-rukhas* kerana ia dianggap sebagai salah satu bentuk kemudahan kepada umat Islam. Hadis ini juga disokong dengan prinsip umum Syariat Islam yang tidak pernah menghendaki sebarang kesusahan dan kesulitan kepada umatnya. Al-Syatibi mengkritik penghujahan berdasarkan dalil ini dengan mengatakan kemudahan yang diberikan oleh Syariat hanya merangkumi kemudahan yang diiktiraf oleh usul-usul atau kaedah-kaedah syarak. Oleh itu, amalan *tatabbu' al-rukhas* yang hanya menjerumuskan pelakunya

⁹ Hadis diriwayatkan oleh al-Haythami, Kitab al-Nikah Bab Haq al-Mar'ah 'ala al-Zawj, Hadis 7613. Lihat al-Haythami, *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*, 4:555.

kepada memilih pendapat berdasarkan hawa nafsu tidak boleh diterima dan diakui sama sekali oleh syarak.¹⁰

Hujah-hujah al-Syatibi yang lain dalam menentang amalan *tatabbu' al-rukhas* ini ialah *tatabbu' al-rukhas* boleh membawa kepada pelbagai kerosakan. Antaranya, seseorang itu akan terpisah daripada agamanya, apabila dia meninggalkan dalil dan mengikut khilaf-khilaf di kalangan ulama. Dia juga boleh dianggap sebagai mempermain-mainkan agamanya, apabila dia terlalu mudah untuk mengambil mana-mana pendapat tanpa satu panduan yang khusus. Selain itu, menurut al-Syatibi, *tatabbu' al-rukhas* juga akan membawa kepada amalan *talfiq* di antara mazhab-mazhab dalam satu bentuk yang boleh merosakkan ijmak para ulama sebelumnya.¹¹ Di sini, secara jelas al-Syatibi mengaitkan salah satu kesan-kesan buruk daripada amalan *tatabbu' al-rukhas* dengan konsep *talfiq*. Ini disebabkan, amalan *tatabbu' al-rukhas* pada kebiasaannya akan menyebabkan seseorang itu cuba mencari penyelesaian-penyelesaian yang lebih mudah daripada mazhab-mazhab yang berbeza. Sekiranya seseorang itu hanya mengambil pendapat yang boleh memberi kemudahan kepadanya dalam sesebuah mazhab, tanpa mengambil secara keseluruhan pendapat dalam mazhab tersebut, ia akan membawa seseorang itu kepada amalan *talfiq*. Justeru itu, menurut al-Syatibi kedua-dua amalan ini (mencari pendapat-pendapat yang mudah dan mengambil sebahagian sahaja daripada pendapat sesebuah mazhab) adalah tidak dibenarkan disebabkan kesan-kesan buruk yang boleh berlaku akibat daripada penggunaan kedua-dua amalan ini sepertimana yang telah disebutkan di atas.

al-Zarkasyi (m.1392M) turut mengaitkan amalan *tatabbu' al-rukhas* dengan konsep *talfiq*. Beliau berpegang kepada pandangan yang mengharuskan seseorang untuk mengambil pendapat mazhab yang lain. Walau bagaimanapun, beliau masih meletakkan

¹⁰ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:99.

¹¹ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:102-103.

syarat bahawa perbuatan tersebut tidak membawa kepada amalan *tatabbu' al-rukhas*.¹²

Amalan *tatabbu' al-rukhas* bermaksud seseorang itu memilih pendapat-pendapat yang mudah sahaja daripada setiap mazhab. Hasil daripada amalan *tatabbu' al-rukhas* akan menyebabkan seseorang itu melakukan *talfiq* kerana seseorang yang melakukan *tatabbu' al-rukhas* akan mengambil mana-mana pendapat yang mudah sahaja daripada mazhab-mazhab yang berbeza tanpa memelihara segala syarat yang ditetapkan oleh setiap mazhab. Ini disebabkan, seseorang yang melakukan *tatabbu' al-rukhas* hanya ingin mengambil pendapat yang mudah sahaja daripada sesuatu mazhab tanpa mematuhi segala syarat yang ditetapkan oleh mazhab tersebut kerana terdapat kemungkinan syarat-syarat tersebut dianggap sebagai memberatkan dan sukar untuk dilaksanakan. Sekiranya seseorang itu berpindah kepada mazhab yang lain kerana terdapat hukum yang lebih mudah di dalam mazhab tersebut, tetapi dalam masa yang sama, tetap memelihara syarat-syarat lain yang ditetapkan di dalamnya, maka ia tidak boleh dianggap sebagai mengamalkan *tatabbu' al-rukhas*. Ini kerana, dia telah mengambil keseluruhan pendapat-pendapat yang terdapat dalam mazhab tersebut tanpa membezakan pendapat yang mudah ataupun pendapat yang berat di dalamnya.

Pendapat di atas berhubung kebenaran untuk bertaqlid kepada mazhab yang lain dengan syarat tidak melakukan *tatabbu' al-rukhas* turut disokong oleh Ibn Imam al-Kamiliyyah (m.1469M). Beliau telah memetik perkataan al-Nawawi (m.1278M) yang menyokong pandangan beliau ini. Perkataan al-Nawawi tersebut menyatakan pendapat yang disokong dengan dalil (pendapat yang kuat) adalah tidak wajib bagi seseorang untuk bermazhab dengan mana-mana mazhab tertentu. Bahkan harus baginya untuk meminta fatwa daripada mana-mana ulama yang dia kehendaki dengan syarat dia tidak memilih-milih dan mencari-cari pendapat-pendapat yang mudah semata-mata. al-

¹² Badr al-Din Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *Tasynīf al-Masāni'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 2:230.

Nawawi juga menjelaskan antara kemungkinan yang mendorong sebahagian para ulama untuk mewajibkan amalan bermazhab adalah disebabkan para ulama tersebut tidak yakin seseorang yang bertaqlid ini dapat memelihara daripada amalan *tatabbu' al-rukhas*.¹³ Pandangan al-Nawawi ini telah menjelaskan kepada kita bahawa ketegasan para ulama *muta'akhkhirin* supaya berpegang kepada mazhab-mazhab tertentu dan melarang daripada melakukan *talfiq* di antara mazhab adalah disebabkan kerisauan para ulama bahawa amalan *talfiq* ini sekiranya dibenarkan akan membawa kepada amalan *tatabbu' al-rukhas* yang sangat ditentang oleh sebahagian besar para ulama.

Bagi al-Maradawi (m.1480M) dan Ibn al-Najjar (m.1564M), mereka menerangkan bahawa kebiasaan atau adat yang sering dilakukan oleh orang awam telah menjadi sandaran kepada pengharaman amalan *tatabbu' al-rukhas*. Kebiasaan tersebut ialah orang awam yang mengamalkan *tatabbu' al-rukhas* akan cuba mencari setiap rukhsah atau kelonggaran yang terdapat pada setiap mazhab untuk diamalkan dan tidak mengamalkan hukum-hukum yang lain yang terdapat dalam mazhab tersebut.¹⁴ Ini juga merupakan hakikat daripada amalan *talfiq* iaitu mencampuradukkan pendapat mazhab yang dipegang pada asalnya, dengan pendapat mazhab lain yang boleh memberi kemudahan kepadanya. Para ulama juga kerap mengemukakan satu kisah di sebalik larangan *tatabbu' al-rukhas* ini iaitu kisah berkenaan satu usaha untuk menghimpun sekalian rukhsah yang terdapat dalam mazhab dan pendapat para ulama. Lalu, kesemua rukhsah ini telah dihimpunkan dalam satu kitab dan dibentangkan di hadapan khalifah dan para ulama. Apabila para ulama melihat kitab tersebut, mereka berkata “Wahai Amirul Mukminin, ini merupakan perbuatan orang-orang *zindiq* dalam agama dan tidak

¹³ Ibn Imam al-Kamiliyyah, *Taysir al-Wuṣūl* 6:346.

¹⁴ Muhammad bin Ahmad bin ‘Abd al-‘Aziz Ibn al-Najjar, *Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*, (Beirut: Maktabah al-‘Ubayan, 1993), 4:577; Abu al-Hasan ‘Ala’ al-Din ‘Ali bin Sulayman al-Maradawi, *al-Taḥbīr Syarḥ al-Taḥrīr* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000), 1:4090.

terdapat seorangpun daripada kalangan orang Islam yang bersetuju untuk menghimpunkan keseluruhan pendapat-pendapat yang mudah ini”.¹⁵

3.2.3 *TALFIQ* AKAN MEMBAWA KEPADA PELBAGAI KEROSAKAN DALAM AGAMA

Faktor seterusnya yang menyebabkan ketegasan para ulama dalam menentang amalan *talfiq* adalah *talfiq* boleh membawa kepada pelbagai kerosakan dalam agama. al-Syatibi ketika menegaskan larangannya berkenaan amalan berpindah kepada mazhab yang lain, sekalipun bersandarkan kepada keperluan ataupun darurat, telah memetik perkataan al-Maziri (m.1141M), tatkala beliau diminta supaya mengeluarkan fatwa yang terkeluar daripada mazhab Maliki. al-Maziri menyatakan keengganan beliau untuk mengambil pendapat dalam mazhab lain adalah kerana masyarakat pada zaman ini telah hampir hilang sifat warak, kurang mengambil berat dalam urusan agamanya dan kebanyakannya hanya mengikut kehendak hawa nafsu. Ramai juga pada waktu ini mendakwa mempunyai ilmu pengetahuan dan berani untuk mengeluarkan fatwa sewenang-wenangnya. Justeru itu, sekiranya kebenaran diberikan untuk berpindah kepada mazhab lain, maka ia akan menyulitkan lagi permasalahan dalam masyarakat. Manakala, kehebatan mazhab pula akan mula terhakis dan terhapus sedikit demi sedikit. Ini akan menyebabkan kerosakan yang lebih besar kerana bila mana institusi mazhab tidak lagi mendapat penghormatan yang sewajarnya, maka penetapan hukum akan hanya bersandarkan kepada kehendak hawa nafsu dan ia tidak lagi diikat dengan satu peraturan yang dipandu dan diiktiraf oleh syarak.¹⁶

¹⁵ Ibid.

¹⁶ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:100.

al-Safarini (m.1774M) pula berpendapat amalan *talfiq* akan membawa kepada sikap mempermain-mainkan agama. Ini akan menyebabkan seseorang itu disamakan dengan golongan *Ibaḥiyyīn* yang sentiasa suka menghalalkan perkara-perkara yang telah diharamkan dalam Islam. Seseorang yang menggunakan konsep *talfiq* akan mencari jalan mudah yang terdapat dalam setiap mazhab bagi mengharuskan perkara-perkara yang haram seperti perkahwinan tanpa wali dan saksi, minum arak atau minum (المثلث) iaitu perahan anggur yang telah dimasak sehingga tinggal satu pertiga sahaja dan lain-lain lagi dengan cara menggabungkan pendapat-pendapat yang membenarkan perkara-perkara tersebut daripada mana-mana mazhab.¹⁷ Selain itu, *talfiq* juga akan menanggalkan ikatan taklif yang diletakkan di bahu setiap mukallaf. Ikatan taklif itu bermaksud kewajipan yang diberatkan ke atas mukallaf melalui setiap hukum yang diturunkan oleh Allah kepada umat manusia. Justeru itu, amalan *talfiq* boleh menyebabkan tertanggalnya ikatan taklif ini melalui pemilihan pendapat mazhab-mazhab yang mudah daripada setiap mazhab. Kemudian, pendapat ini akan dicantumkan menjadi satu gabungan hukum yang tidak terdapat lagi taklif atau keberatan di dalamnya. Ini disebabkan, gabungan hukum tersebut telah menjadi terlalu mudah untuk dilaksanakan bagi seorang mukallaf.¹⁸

Para ulama yang menentang *talfiq* juga membawa contoh-contoh permasalahan yang boleh dikeluarkan berdasarkan konsep *talfiq*. Contoh ini dikemukakan sebagai membuktikan kerosakan yang bakal berlaku daripada pengamalan *talfiq*. Permasalahan-permasalahan tersebut pada kebiasaannya telah disepakati oleh para ulama tentang hukum pengharamannya. Justeru itu, segala hukum yang dikeluarkan berdasarkan konsep *talfiq* adalah ditolak kerana ia akan menyebabkan kerosakan yang lebih besar. Kerosakan tersebut ialah hukum-hukum yang telah disepakati pengharamannya sebelum

¹⁷ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 57; al-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muhiṭ*, 6:326.

¹⁸ al-Bannani, *Hāsyiyah al-'Allāmah al-Bannāni* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 2:400; al-'Aṭṭār, *Hāsyiyah al-'Aṭṭār*, 2:442.

ini akan dianggap sebagai halal dan dibenarkan seperti hukum perkahwinan tanpa wali dan saksi dan hukum meminum arak. Ini merujuk kepada satu kaedah fiqh (ما وجَب لِلشَّيْءِ) ¹⁹ (إِنْ كُلَّ مَا أَدَى إِلَى مَحْظُورٍ فَهُوَ مَحْظُورٌ) dan kaedah (وجَب لِمُثْلِهِ)

Permasalahan hukum perkahwinan tanpa wali dan saksi adalah permasalahan yang paling kerap dikemukakan bagi memberi gambaran kerosakan yang boleh berlaku daripada amalan *talfiq*. Ibn Amir al-Haj (m.1474M), al-Syawsyawi dan al-San’ani telah memberi contoh amalan *talfiq* yang bertentangan dengan ijmak dan tidak diakui oleh mana-mana ulama iaitu perkahwinan tanpa mahar, wali dan saksi.²⁰ al-Safarini pula secara jelas mengatakan amalan *talfiq* akan mengharuskan perbuatan zina yang telah diharamkan dengan ijmak para ulama. Beliau memberi gambaran permasalahan ini dengan seseorang lelaki yang mengeluarkan wang sebagai mahar untuk berkahwin dengan seorang perempuan. Lantas, perempuan itu menerima wang tersebut untuk berkahwin dengannya tanpa wali dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi dan tanpa saksi dengan bertaqlid kepada mazhab Maliki. Berdasarkan amalan *talfiq* di antara dua mazhab ini, lelaki ini mampu untuk berzina dengan perempuan tersebut dan perbuatan zina ini tidak boleh dianggap sebagai satu perkara munkar dalam Islam. Justeru itu, amalan *talfiq* merupakan satu perkara yang tidak boleh diterima sama sekali oleh orang yang mempunyai akal fikiran kerana ia boleh mengubah hukum yang telah disepakati pengharamannya dalam Syariat Islam.²¹

al-‘Attar pula telah memetik perkataan al-Isnawi dengan mengatakan sekiranya seseorang yang bermazhab Syāfi‘ī berkahwin dengan seorang perempuan tanpa wali dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi atau berkahwin tanpa saksi dengan bertaqlid

¹⁹ al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, 5:101.

²⁰ al-Syawsyawi, *Raf‘ al-Niqāb*, 6:50; al-San’ani, *Ijabah al-Sa’il Syarh Bughyah al-Ama’*, 413; Muhammad bin Muhammad al-Hanbali Ibn Amir al-Haj, *al-Taqrīr wa al-Taħbīr* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 3:448.

²¹ Al-Safarini, *al-Taħqīq fī Buṭān al-Talfiq*, 171 & 172.

kepada mazhab Maliki, lalu dia bersetubuh dengan perempuan tersebut, maka dia tidak akan dijatuhkan dengan hukuman *hadd* atau hudud. Akan tetapi, sekiranya dia berkahwin tanpa wali dan tanpa saksi, lalu dia melakukan persetubuhan, maka dia hendaklah dijatuhkan hukuman *hadd* menurut pendapat al-Rafi'i kerana kedua-dua imam daripada mazhab Hanafi dan Maliki telah bersepakat dengan batalnya perkahwinan tersebut.²² Di sini kita dapat melihat ketegasan al-Isnawi yang berpendapat bahawa seorang yang melakukan perkara di atas boleh dijatuhkan hukuman *hadd* hasil daripada amalan *talfiq* yang dilakukannya. Memang tidak dinafikan bahawa hukuman *hadd* ini masih menjadi perselisihan di kalangan para ulama, cuma keberanian para ulama *muta'akhkhirin* untuk mengeluarkan fatwa sehingga menjatuhkan hukuman *hadd* terhadap individu yang melakukan perkara seperti ini menunjukkan ketegasan dan keingaran yang cukup kuat terhadap amalan *talfiq* serta kesan yang terhasil daripadanya.

al-Safarini mengemukakan contoh lain di mana *talfiq* boleh menyebabkan hukum minum arak yang telah diharamkan dengan ijmak para ulama berubah menjadi harus. Beliau memberi contoh hukum ini berdasarkan satu syair yang digubah oleh Abu Nuwwas berkenaan perkara ini. Syair itu telah menggabungkan pendapat Abu Hanifah yang mengharuskan tuak dan pendapat al-*Syāfi'i* yang menyamakan di antara arak dan tuak. Hasilnya, Abu Nuwwas menyimpulkan bahawa hukum meminum arak adalah harus dengan menggabungkan pendapat kedua-dua imam mazhab ini.²³ Hukum ini juga merupakan salah satu contoh kerosakan yang boleh berlaku dalam agama. Ini kerana, *talfiq* akan membawa kepada menghalalkan perkara yang telah diharamkan dalam Islam. Sekiranya hukum arak dikekalkan pengharamannya, manakala penggunaan *talfiq* masih dibenarkan, ia akan mengakibatkan ketiadaan konsistensi dalam kaedah

²² al-'Attar, *Hāsyiyah al-'Aṭṭār*, 2:442.

²³ al-Safarini, *al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq*, 174 & 175.

penetapan hukum syarak. Ia juga akan mendedahkan agama Islam kepada kritikan dan tanggapan buruk di kalangan mereka yang memusuhi Syariat ini.

Selain daripada tiga faktor yang telah disebutkan di atas, terdapat lagi faktor-faktor lain yang menyumbang kepada ketegasan para ulama *muta'akhkhirīn*. Akan tetapi, ia bukanlah faktor-faktor utama yang sentiasa dikaitkan dengan konsep *talfiq*. Ia juga termasuk dalam kategori perkara-perkara yang menjadi perselisihan di kalangan para ulama usul fiqh. Antara faktor tersebut ialah kebenaran di sisi Allah hanyalah satu. Justeru itu, menjadi kewajipan bagi seseorang itu untuk memilih salah satu pendapat ataupun satu mazhab sahaja. Dia juga tidak dibenarkan untuk mencampur adukkan pendapat mazhab agar tidak bercampur perkara yang benar dan salah secara pasti dalam sesuatu permasalahan.²⁴

Faktor yang lain pula ialah pemilihan mujtahid yang lebih afdal sekiranya terdapat dua orang mujtahid atau lebih dalam satu masa. Sebahagian para ulama mewajibkan seseorang untuk memilih pendapat mujtahid yang lebih afdal sama ada dari sudut keilmuan ataupun kewarakan seseorang. al-Ghazali menyebut di dalam *al-Mustasfā*, sesiapa di kalangan orang awam yang mendapat pendapat mazhab Syāfi'i lebih hampir kepada kebenaran, maka tidak harus baginya untuk berpegang kepada mazhab yang lain dengan semata mengikut hawa nafsunya. Tidak harus juga baginya untuk mengambil mana-mana pendapat yang disukai sahaja daripada setiap mazhab. Bahkan, dia hendaklah memilih salah satu mazhab atau salah seorang mujtahid yang lebih *rājiḥ* di sisinya, sepetimana seorang mufti yang perlu merājiḥkan salah satu daripada dua dalil yang saling bertentangan di antara keduanya. Dalam permasalahan ini, orang awam diberikan satu hak untuk memilih salah satu mazhab tersebut sama ada melalui kemasyhuran sesuatu mazhab ataupun melalui sebarang petanda atau petunjuk yang

²⁴ al-Safarini, *al-Taḥqīq fī Buṭṭān al-Talfiq*, 176.

boleh menguatkan sangkaannya bahawa mazhab tersebut lebih afdal, sekalipun sangkaan tersebut tidak tepat pada hakikatnya.²⁵ Walau bagaimanapun, orang awam tidak diberikan hak untuk mencampur adukkan pendapat daripada kedua-dua mazhab berdasarkan kewajipannya untuk memilih pendapat mujtahid yang lebih *rājiḥ* di sisinya dan bukan pendapat yang lemah ataupun *marjūḥ*.

Faktor seterusnya yang menjadi perselisihan di kalangan ulama usul fiqh ialah larangan pengeluaran pendapat yang ketiga sekiranya para ulama hanya berselisih pendapat kepada dua pendapat sahaja. Permasalahan ini menjadi asas kepada larangan *talfiq* sekalipun kedua-dua konsep ini tidak ditujukan kepada individu yang sama. Ini kerana, larangan pengeluaran pendapat ketiga adalah ditujukan kepada mujtahid. Manakala, larangan penggunaan *talfiq* ditujukan kepada *muqallid*. Selain itu, larangan terhadap mujtahid ini, mengikut pendapat yang paling kuat, tidak mencakupi semua permasalahan *ijtihādiyyah*. Sebaliknya ia hanya dikhususkan sekiranya terdapat titik persamaan di antara pendapat pertama dan kedua. Titik persamaan ini dianggap sebagai ijmak para ulama yang tidak harus ditolak oleh para ulama yang datang selepas daripada persepakatan itu.²⁶ Ini berbeza daripada *talfiq* di mana larangan melakukan *talfiq* kepada *muqallid* adalah umum kepada semua masalah. Sama ada terdapat titik persamaan di antara mazhab pertama dan kedua ataupun tidak, *talfiq* akan tetap dihukumkan sebagai haram bagi *muqallid*. Walau bagaimanapun, masih terdapat sebahagian ulama yang cuba mengecilkan ruang lingkup *talfiq* kepada percampuran pendapat dalam satu jenis permasalahan sahaja seperti dalam masalah wuduk. Sekiranya percampuran pendapat berlaku dalam dua jenis permasalahan yang berbeza,

²⁵ al-Ghazali, ‘*al-Mustasfā*’, 4:154 & 156.

²⁶ al-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muhiṭ*, 4:542 & 543.

maka ia tidak dihukum sebagai *talfiq* seperti amalan *talfiq* dalam masalah wuduk dan solat.²⁷

Ketiga-tiga faktor yang terakhir ini adalah sandaran yang digunakan oleh sebahagian ulama kepada pengharaman konsep *talfiq*, sekalipun ia masih dipertikaikan kerana perselisihan yang kuat di kalangan para ulama usul fiqh bagi setiap satu daripadanya. Walau bagaimanapun, menurut penyelidik, ia masih tetap boleh dianggap sebagai antara faktor yang menyumbang kepada pengharaman dan ketegasan para ulama *muta'akhkhirin* terhadap konsep *talfiq* ini. Justeru itu, amat wajarlah bagi para pengkaji konsep ini untuk mengambil kira faktor-faktor ini dan juga faktor sebelumnya dalam meneliti kecenderungan ulama *muta'akhkhirin* dalam menentang penggunaan *talfiq* dalam penetapan mana-mana hukum syarak.

Di penghujung perbincangan ini, penyelidik ingin mengemukakan pendapat sebahagian ulama *muta'akhkhirin* yang tidak sepandapat dengan majoriti para ulama *muta'akhkhirin* yang lain, di mana mereka berpendapat bahawa konsep *talfiq* adalah dibenarkan. Antara ulama *muta'akhkhirin* yang berpendapat sedemikian adalah Mar'i bin Yusuf al-Karmi. Beliau berpendapat bahawa amalan *talfiq* dalam taqlid adalah dibenarkan dengan syarat bukan bertujuan untuk melakukakan *tatabbu' al-rukhas* kerana menurut beliau amalan *tatabbu' al-rukhas* boleh menyebabkan seseorang itu menjadi fasiq. Walau bagaimanapun, *talfiq* hanya dibenarkan sekiranya ia berlaku secara kebetulan sahaja khususnya kepada masyarakat awam yang pada kebiasaannya tidak dapat melepaskan diri daripada melakukan *talfiq* ini. Beliau juga menyatakan bahawa *talfiq* merupakan faedah dan manfaat yang terhasil daripada keharusan taqlid. Beliau juga menegaskan bahawa tidak terdapat dalil yang menegah daripada amalan

²⁷ Abu Bakar Muhammad Syata al-Dumyati Al-Bakri, *I'ānah al-Tālibīn* (Kaherah: Matba'ah al-Maymaniyyah, t.t.), 4:220.

talfiq ini melainkan semata-mata dalil akal yang berkemungkinan benar atau salah tanpa mempunyai sandaran kukuh daripada sumber hukum yang asal.²⁸

al-Bahari (m.1707M) dan al-Laknawi (m.1810M) di dalam *Fawātiḥ al-Rahamūt* syarah bagi kitab *Muslim al-Thubūt* turut cenderung kepada mengharuskan *talfiq*. Ini kerana, mereka berpandangan bahawa amalan *talfiq* di antara mazhab berlaku dalam keadaan ketiadaan titik persamaan di antara mazhab-mazhab yang berselisih pendapat ini. Bagi keduanya, amalan *talfiq* adalah sama dengan pengeluaran pendapat yang ketiga di mana sekiranya tidak terdapat titik persamaan, maka pengeluaran pendapat ketiga adalah dibenarkan. Begitu juga amalan *talfiq* di antara mazhab turut dibenarkan kerana ia adalah sama dengan masalah pengeluaran pendapat ketiga dengan cara menggabungkan dua pendapat mazhab yang berlainan.²⁹

Sebagai kesimpulannya, majoriti para ulama *muta’akhkhirīn* sangat bertegas dalam melarang penggunaan *talfiq* sebagai salah satu cara untuk mengeluarkan hukum syarak. Ini merujuk kepada faktor-faktor yang telah dinyatakan di atas. Kebanyakan faktor tersebut adalah manifestasi kerisauan para ulama terhadap kesan negatif yang mungkin berlaku hasil daripada penggunaan konsep *talfiq*. Namun, masih terdapat sebahagian kecil para ulama *muta’akhkhirīn* yang membenarkan konsep *talfiq* ini. Pandangan daripada mereka inilah, khususnya pendangan Mar‘i, telah menjadi sumber rujukan penting kepada para ulama *mu’āsirīn* dalam membina pandangan mereka yang lebih cenderung kepada mengharuskan konsep *talfiq*.

²⁸ al-Safarini, 160, 163, 167 & 168.

²⁹ ’Abd al-Aliy bin Nidhamuddin al-Laknawi, *Fawātiḥ al-Rahamūt bi Syarḥ Musallam al-Thubūt* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2002), 2:438.

3.3 KETERBUKAAN PARA ULAMA MU'ĀSIRĪN DALAM PENGAMALAN *TALFIQ*

Setelah membincangkan pandangan ulama *muta'akhkirīn* berkenaan konsep *talfiq* berserta ketegasan pendirian mereka dalam menentang amalan ini, penyelidik ingin melihat pula pandangan ulama *mu'āsirīn* yang mana majoriti daripada kalangan mereka berpandangan bahawa amalan *talfiq* adalah harus dan dibenarkan. Justeru itu, penyelidik akan meneliti penulisan para ulama *mu'āsirīn* untuk menganalisis faktor-faktor penting yang mendorong kepada pendapat yang agak bertentangan dengan majoriti ulama *muta'akhkirīn* sebelumnya.

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

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

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

3.3.1 *TALFIQ* MERUPAKAN SATU KEPERLUAN DAN TUNTUTAN SEMASA

Faktor pertama sepertimana yang dinyatakan di atas ialah faktor tuntutan dan keperluan semasa. Kebanyakan penulis memfokuskan kepada keperluan penggunaan *talfiq* dalam penyelesaian isu-isu semasa yang boleh membawa kepada kemaslahatan dan kebahagian hamba-hamba Allah di muka bumi. Ini kerana penyelesaian hukum dengan berpandukan himpunan beberapa mazhab akan memberikan keluasan kepada para ulama untuk memilih pendapat yang lebih memenuhi tuntutan dan keperluan masyarakat moden. Selain itu, pemilihan pendapat yang bersesuaian dapat menggemarkan masyarakat Islam kembali berpegang teguh kepada agama mereka, lebih-lebih lagi pada zaman kebanyakan masyarakat telah rosak dan lemah dalam pegangan agama. Usaha untuk mendekatkan mazhab-mazhab fiqh dengan menggunakan konsep *talfiq* juga dapat menghilangkan ataupun sekurang-kurangnya mengurangkan kesan sikap taksub mazhab yang melampau.³⁰

Penggunaan *talfiq* juga merupakan satu usaha untuk memperkuatkan kemaslahatan yang sentiasa dituntut oleh syarak. Ini kerana, kemaslahatan manusia sentiasa berubah mengikut tuntutan masa, adat dan perkembangan tamadun manusia. Parameter masalah yang perlu dipelihara ialah tiap-tiap perkara yang menjamin kepada

³⁰ al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā’, 5; al-Bani, ‘Umdah al-Tahqīq fi al-Taqlīd wa al-Talfiq’, 189.

keselamatan usul yang lima iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Memelihara pekara-perkara ini sangat dituntut oleh syarak sepermata yang dinyatakan di dalam al-Quran, Sunnah dan ijmak ulama.³¹ Bagi melaksanakan kemaslahatan ini, para ulama menyatakan bahawa penyelesaian sesuatu hukum hendaklah memenuhi dan menepati tuntutan maslahat, sekalipun penyelesaian itu akan membawa kepada penggunaan konsep *talfiq*. Justeru itu, penggunaan *talfiq* perlu dilakukan ketika mana terdapat keperluan atau darurat kepada penggunaannya. Ia sebaliknya tidak boleh digunakan bagi sesuatu yang sia-sia ataupun untuk mencari-cari (*tatabbu'*) pendapat yang senang dan mudah tanpa wujudnya *masalahah* yang diiktiraf syarak. *Talfiq* juga hanya terhad kepada sebahagian permasalahan ibadat dan muamalat yang dikategorikan sebagai permasalahan *ijtihādiyyah* dan bukan permasalahan *qat'iyyah*.³² Permasalahan *ijtihādiyyah* pula merangkumi sebahagian besar keseluruhan permasalahan fiqh. Ini memberi ruang yang besar kepada para ulama untuk mengkaji setiap permasalahan tersebut bagi memastikan kesemuanya menepati kehendak syarak dalam memberikan kemaslahatan kepada manusia.

Para ulama *mu'āsirīn* bermula daripada kurun ke-20 masih telu mula memperkemaskan dan menyusun semula pengamalan perundangan Syariah. Gesaan supaya membuka semula pintu ijtihad, yang dipercayai telah ditutup sekian lama, kembali bergema. Mereka menyeru supaya amalan taqlid buta ditinggalkan, pembebasan daripada keterikatan kepada mazhab dan pelaksanaan ijtihad dalam bentuk baru. Keterikatan kepada mazhab pada kebiasaannya akan menyempitkan kehidupan muslim dan mengakibatkan Syariat Islam dianggap tidak relevan lagi pada zaman moden. Penggunaan ijtihad pada masa kini dianggap lebih mudah hasil daripada khazanah fiqh Islam yang telah tersebar luas, himpunan-himpunan hadis yang telah

³¹ Al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:1153.

³² Ibid.

dikumpulkan dengan sebaik mungkin dan perhubungan yang semakin mudah hasil daripada perkembangan teknologi. Individu-individu seperti Ibnu Taymiyyah (m.1328M), Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (m.1350M) dan al-San‘ani adalah antara ulama yang telah mempraktikkan semula metod ijtihad dan boleh dijadikan rujukan para ulama *mu‘āsirūn* dalam melakukan ijtihad.³³

Bagi memperkasakan penggunaan Ijtihad, mereka telah menggunakan pelbagai mekanisme bagi menyelesaikan beberapa permasalahan serta disesuaikan dengan keadaan dan suasana kehidupan yang moden dan berbeza daripada masa lalu. Antara mekanisme yang digunakan itu ialah penggunaan *talfiq* di antara pendapat-pendapat mazhab dengan menggabungkan pendapat fuqaha daripada beberapa mazhab, kemudian disatukan dalam permasalahan tertentu serta tidak bergantung kepada penyelesaian hukum yang terdapat dalam satu mazhab semata-mata.³⁴ Pembaharuan melalui konsep *talfiq* ini juga merupakan laungan golongan modenis yang menyeru kepada pembaharuan hukum Islam melalui permasalahan-permasalahan fiqh yang terdapat dalam karangan-karangan fiqh klasik. Sungguhpun begitu, pelaksanaan ijtihad dengan menggunakan mekanisme *talfiq* yang melangkaui sempadan mazhab perlu mengambil kira segenap aspek keperluan kehidupan masyarakat agar segala prinsip *maqāsid* Syariah dapat dipelihara dengan sebaik mungkin. Penggunaan *talfiq* wajar dibenarkan, sekiranya terdapat tuntutan hajat ataupun darurat untuk melakukan *talfiq* dalam memberi kemaslahatan kepada manusia,. Ini merujuk kepada satu kaedah fiqh لا ينكر تغيير (لا ينكر تغيير) iaitu tidak diingkari perubahan hukum disebabkan perubahan masa dan tempat. Terdapat kemungkinan ijtihad para ulama terdahulu tidak lagi sesuai dengan keadaan sekarang ataupun tidak relevan kerana perbezaan tempat, tradisi dan kehendak masyarakat. Justeru itu, amalan *talfiq* dengan menggabungkan pendapat para

³³ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 5 & 17.

³⁴ Abdullah@Alwi Hassan, ‘Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini’, 1 & 11.

ulama terdahulu secara teliti dan berhati-hati adalah satu alternatif yang boleh digunakan bagi memilih pendapat yang benar-benar memenuhi keperluan umat Islam dan tuntutan masyarakat kontemporari.³⁵

Proses ijтиhad juga perlu kepada persediaan yang mencukupi untuk diaplikasikan dalam permasalahan semasa. Persediaan ini menyebabkan para ulama *mu‘āsirīn* cuba memberi satu ruang yang lebih kondusif kepada mereka yang terlibat dalam memberikan penyelesaian hukum. Penyelesaian hukum yang merujuk kepada lokaliti tertentu adalah antara cadangan yang diutarakan oleh para pengkaji masa kini. Sebagai contoh di negara kita, terdapat pengkaji yang cuba mengemukakan data-data penting bagi Malaysia sama ada dari sudut sejarah, struktur sosial, politik, ekonomi dan lain-lain sebagai panduan kepada para ulama dalam mengeluarkan apa-apa penyelesaian hukum. Setelah itu, metodologi-metodologi penting yang kerap digunakan dalam ijтиhad seperti ‘urf, ijтиhad *jamā‘ī*, *tarjīh* dan termasuk juga *talfiq* diberikan penerangan khusus bagi membantu para ulama dalam memberikan penyelesaian hukum yang lebih bersifat semasa.³⁶ Konsep ini dikenali sebagai fiqh Malaysia di mana ia cuba menghidupkan kembali peranan ulama dengan menggunakan kembali metodologi-metodologi dalam bidang usul fiqh dengan lebih berkesan. Pandangan para ulama Islam terdahulu tidak ditolak sepenuhnya, akan tetapi cuba disesuaikan dengan realiti keperluan semasa dan permasalahan-permasalahan yang baru timbul pada waktu ini.³⁷

Bagi contoh negara Indonesia pula, para pengkaji di sana telah terlebih dahulu mengemukakan gagasan fiqh Indonesia bagi mengkaji semula hukum-hukum fiqh yang

³⁵ Jasni Sulong, ‘Kedudukan Mazhab Syafi‘I Dalam Amalan Pembahagian Pusaka Dan Wasiat Islam Di Malaysia’, *Jurnal Syariah*, 16.1 (2008), 182; Rahman, ‘Islamic Method Modernism: Its Scope, Method and Alternative’, 325; R. Michael Feener, ‘Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab’, 95.

³⁶ Rahimin Affandi *et. al.*, ‘Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam: Satu Pengenalan’, *Kajian Malaysia*, 28.2 (2010), 9.

³⁷ Rahimin Affandi Abdul Rahim, Paizah Ismail dan Nor Hayati Mohd Dahlal, ‘Ijtihad dalam Institusi Fatwa Di Malaysia: Satu Analisis’, *Jurnal Fiqh*, 17.1 (2009), 211 & 212.

telah diamalkan sebelum ini. Penetapan sesuatu hukum hendaklah bersandarkan kepada suasana, adat dan budaya masyarakat di Indonesia secara khusus dan keperluan masyarakat yang hidup di sana. Ini bagi memastikan agama Islam kekal sebagai tujuan utama bagi kehidupan orang-orang beriman di Indonesia. Perbandingan perlu dibuat terhadap segala pendapat di dalam mazhab bagi memilih pendapat yang bersesuaian dan memberi manfaat kepada rakyat Indonesia di zaman moden ini. Penggunaan konsep *talfiq* adalah salah satu pilihan utama dalam merealisasikan gagasan fiqh Indonesia ini sepetimana negara-negara umat Islam lain yang ingin melakukan pembaharuan dalam pelaksanaan undang-undang Islam.³⁸

Berbalik kepada Malaysia, pelaksanaan *talfiq* di negara ini masih mengalami kesukaran berdasarkan realiti masyarakat di Malaysia yang menetapkan bahawa mazhab Syāfi‘ī merupakan mazhab rujukan utama. Kedudukan mazhab Syāfi‘ī ini mempunyai pengaruh yang agak besar di kalangan masyarakat sehingga dalam perundangan negara. Mazhab Syāfi‘ī juga akan diutamakan sekiranya terdapat perselisihan pendapat di kalangan mazhab.³⁹ Jasni Sulong mengambil contoh keterikatan yang cukup kuat dalam mazhab di negara ini dalam masalah pewarisan *dhū al-arḥām*. Pandangan mazhab Syāfi‘ī dalam masalah ini yang tidak membenarkan *dhū al-arḥām* untuk mewarisi sentiasa diutamakan sekalipun waris *dhū al-arḥām* ini merupakan waris tunggal, miskin dan susah. Kesemua harta pusaka si mati pada ketika ini akan terus kembali kepada pihak baitulmal sepetimana yang ditetapkan dalam mazhab Syāfi‘ī.⁴⁰ Justeru itu, terdapat saranan daripada para pengkaji untuk melakukan penyelesaian hukum dalam ruang lingkup mazhab Syāfi‘ī sahaja termasuklah mengambil pendapat-pendapat yang lemah dalam mazhab. Ini bagi mengelakkan isu-isu

³⁸ R. Michael Feener, ‘Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab’, 96 & 98.

³⁹ Ahmad Hidayat Buang, ‘Analisis Fatwa-Fatwa Semasa Syariah di Malaysia’, *Jurnal Syariah*, 10:1 (2002), 41-42.

⁴⁰ Jasni Sulong, ‘Kedudukan Mazhab Syāfi‘ī dalam Amalan Pembahagian Pusaka dan Wasiat Islam di Malaysia’, 181.

seperti *talfiq*, *takhayyur* dan *taqlid* yang menjadi pertikaian besar dalam mazhab Syafi'i.⁴¹

Konsep *talfiq* turut mengundang kritikan daripada sebahagian golongan modenis. Ini kerana, pelaksanaan konsep ini secara menyeluruh akan mengorbankan prinsip golongan tersebut. Mereka hanya mengiktiraf autoriti al-Quran, Sunnah dan rujukan para ulama salaf sahaja dalam penetapan sesuatu hukum. Sebaliknya, penggunaan *talfiq* akan memberarkan pengambilan mana-mana pendapat ulama terdahulu tanpa mengambil kira pendapat yang lebih berautoriti dari sudut dalil yang digunakan. Konsep *talfiq* juga turut dikritik dari sudut hukum yang dikeluarkan berdasarkan konsep ini adalah tidak konsisten dengan realiti semasa. Sebagai contoh dalam kes isteri yang kehilangan suami dalam tempoh yang lama. Mazhab Hanafi menetapkan bahawa isteri perlu menunggu selama sembilan puluh tahun iaitu jangka hayat kehidupan manusia sebelum dia boleh berkahwin dengan orang lain. Walau bagaimanapun, sebahagian negara Islam telah mengambil pendapat mazhab Maliki iaitu isteri perlu menunggu selama empat tahun sebelum dia dibenarkan untuk berkahwin lagi. Tempoh empat tahun ini adalah berdasarkan tempoh kehamilan yang paling lama menurut mazhab Maliki. Pemilihan tempoh empat tahun ini dikritik oleh pengkaji barat kerana sekiranya tujuan pemilihan pendapat mazhab Maliki adalah untuk memberi keringanan kepada isteri, ia hendaklah bersandarkan kepada kajian terkini dalam bidang ginekologi bagi mengenalpasti tempoh paling lama kehamilan seorang perempuan.⁴²

Antara permasalahan penting yang memerlukan kepada penggunaan *talfiq* adalah permasalahan muamalat moden. Perkembangan industri kewangan Islam di Malaysia dan negara-negara umat Islam yang lain telah mengakibatkan penggunaan konsep *talfiq* secara meluas. Ini bagi memudahkan kehidupan umat Islam dalam menjalani urusan

⁴¹ Abdul Karim Ali, ‘Tajdid Fiqh Mazhab Syafi’i di Malaysia’, *Jurnal Fiqh*, 4 (2007), 77.

⁴² Rahman, ‘Islamic Method Modernism: Its Scope, Method and Alternative’, 326.

seharian dunia yang serba moden ini serta dalam masa yang sama menghindarkan umat Islam daripada terjebak dengan isu riba yang sangat dilarang dalam amalan kewangan konvensional.⁴³ Konsep *talfiq* telah menjadi salah satu kaedah penyelesaian hukum yang digunakan dalam industri kewangan Islam masa kini. Ini disebabkan, bentuk atau sifat semula jadi (*nature*) permasalahan muamalat yang sentiasa berkembang dan berubah seiring dengan kemajuan hidup manusia. Oleh itu, berpegang kepada satu mazhab sahaja atau mengenakan syarat yang ketat dalam penggunaan mazhab lain, akan membantutkan perkembangan industri kewangan Islam dan akan menyebabkan kesukaran dalam perjalanan sistem kewangan Islam di negara ini. Justeru itu, sekiranya terdapat pandangan daripada mana-mana mazhab yang lebih memudahkan urusan masyarakat dalam bidang ini, maka pendapat itulah yang sewajarnya dipegang. Ini berdasarkan prinsip memberikan kesenangan dan mengangkat kesusahan (التبسيير ورفع الحرج) kepada masyarakat yang menjadi indikator bagi para ulama dalam membuat sebarang keputusan. Walau bagaimanapun, penggunaan konsep *talfiq* bukan bermakna kita hanya mengambil pandangan yang mudah semata-mata. Alasan untuk bermudah-mudah masih tidak mencukupi untuk membenarkan penggunaan *talfiq*. Sebaliknya terdapat syarat-syarat lain yang mesti dipatuhi sebelum *talfiq* boleh diaplakasikan. *Talfiq* juga hanya boleh digunakan dalam permasalahan muamalat jika ia benar-benar diperlukan dalam memenuhi keperluan kewangan Islam itu sendiri.⁴⁴

⁴³ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 4 & 33.

⁴⁴ Muhammad Akram Laldin, Profesor Dr. (Timbalan Pengerusi, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Pengarah Eksekutif International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 13 Julai 2015.

; Hassan Ahmad, Datuk Seri (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual dengan penyelidik, 18 Ogos 2015; Shamsiah Mohamad, Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 24 Jun 2015; Muhamad Rahimi Osman, Profesor Dr. (Dekan Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA-UiTm; Ahli Jawatankuasa Syariah, Syarikat Takaful Malaysia Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 26 Ogos 2014.

Dalam permasalahan muamalat secara khusus juga, para ulama terkadang menggunakan pandangan yang agak lemah daripada menggunakan pandangan yang lebih kuat sekiranya pandangan yang lemah tersebut lebih praktikal untuk diaplikasikan dalam permasalahan muamalat moden. Ini disebabkan, kebanyakan permasalahan muamalat adalah permasalahan *ijtihādiyyah* dan bukan *qat'iyyah* di mana ia masih terbuka kepada perselisihan dan perbezaan pandangan. Perbahasan dalam bab muamalat juga lebih bersandarkan kepada dalil-dalil dan kaedah-kaedah umum sahaja. Ini menunjukkan keterbukaan yang diberikan oleh Syariat Islam dalam bab muamalat ini. Lantas, memberi ruang yang lebih luas kepada para ulama untuk terus berijtihad dalam menyelesaikan permasalahan terkini. Hukum-hukum yang dikeluarkan oleh para ulama juga akan menjadi lebih fleksibel kerana ia tidak disandarkan nas-nas yang khusus. Hikmah daripada keterbukaan Syariat Islam dalam bab muamalat, dapat dilihat dalam realiti permasalahan muamalat pada masa kini yang jauh berbeza dengan permasalahan pada masa silam. Keterikatan dan ketaksuban kepada pandangan mazhab-mazhab tertentu pula akan mengakibatkan hukum-hukum yang dikeluarkan para ulama tidak praktikal pada zaman moden serta bercanggah dengan kehendak Syariah.⁴⁵

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

⁴⁵ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin dan Shamsiah Mohamad.

pengantara di antara pihak-pihak yang berakad. Ini menyebabkan, ijtihad dalam bab muamalat telah banyak berubah melainkan beberapa permasalahan yang dianggap sebagai hukum yang bersifat *qat'i*. Justeru itu, tiada salahnya bagi ulama *mu'āsirīn* untuk berijtihad dan mengeluarkan hukum dengan melihat kepada realiti dan keperluan masyarakat pada masa kini serta tidak terikat dengan keputusan yang dikeluarkan oleh para ulama mazhab semata-mata. Realiti yang sedang berlaku juga menunjukkan bahawa fatwa-fatwa terkini dalam bidang muamalat di seluruh dunia adalah tidak terikat dengan mana-mana mazhab termasuklah negara-negara di rantau Asia Tenggara. Sekalipun negara-negara di Asia Tenggara ini lebih mengutamakan pandangan mazhab Syafi'i, akan tetapi dalam penyelesaian fatwa-fatwa muamalat, para ulamanya tidak terikat untuk mengikuti semua pandangan yang dikeluarkan oleh mazhab Syafi'i.⁴⁶ Sungguhpun begitu, sebelum sesuatu penyelesaian hukum diberikan, para ulama itu perlu melihat semua pendapat mazhab bagi mencari pendapat yang lebih kuat, bersesuaian dengan individu yang bertanyakan permasalahan dan situasi semasa di sesebuah tempat. Sesuatu penyelesaian hukum juga tidak boleh bersandarkan kepada kehendak hawa nafsu manusia semata-mata ataupun melanggar hukum yang telah diijmakkhan oleh para ulama sebelumnya.⁴⁷

Berdasarkan data temu bual yang diperoleh penyelidik, para responen berpandangan bahawa tuntutan dan keperluan semasa yang menjadi dasar bagi mengharuskan penggunaan konsep *talfiq* tidak perlu sampai ke tahap hajat atau darurat yang sangat mendesak. Ini disebabkan, Syariat Islam hanya meletakkan kaedah-kaedah umum sahaja bagi kebanyakan permasalahan muamalat. Oleh itu, mengapa perlu disempitkan penggunaan konsep *talfiq* dalam keadaan darurat semata-mata? Penggunaan konsep

⁴⁶ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin; Ashraf Md. Hashim, Profesor Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA) dalam temu bual dengan penyelidik, 01 Julai 2015.

⁴⁷ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 4 & 33.

talfiq ketika terdapat darurat juga sepatutnya tidak perlu dipertikaikan keharusannya berdasarkan kepada kaedah (الضرورة تبيح المحظورة) dan (الحاجة تنزل منزلة الضرورة). Adapun dalam keadaan selain daripada itu, penggunaan konsep *talfiq* masih dibenarkan terutamanya dalam permasalahan muamalat di mana ia dibenarkan setiap kali terdapat keperluan untuk menggunakan konsep *talfiq* dalam proses penyelesaian hukum dan penggunaannya dapat memberikan maslahat yang lebih besar kepada masyarakat dan ekonomi negara.⁴⁸

Penggunaan konsep *talfiq* atas dasar keperluan dan tuntutan semasa turut dikaitkan dengan perkembangan pengkodifikasian undang-undang Syariah pada awal abad ke-20 masih. Pada peringkat awal, pengkodifikasian ini hanya tertumpu kepada undang-undang Keluarga, Pusaka dan Wakaf. Justeru itu, undang-undang ini telah menjadi benteng terakhir kepada perundangan Syariah kerana undang-undang yang lain sebahagian besarnya telah dikuasai oleh pengaruh undang-undang dari negara-negara Eropah. Statut-statut perundangan Syariah ini telah diiktiraf oleh badan perundangan negara seperti Parlimen dan badan perundangan negeri bagi mengharmonikan sistem perundangan negara yang diperkenalkan oleh penjajah dari Barat dengan perundangan Islam. Negara-negara Islam telah mula menerima metod perundangan moden ini dengan bergerak menuju kepada perundangan Islam dalam bentuk statut daripada hanya bersandarkan kepada pendapat para ulama seperti mana yang berlaku pada zaman awal perkembangan Syariah. Pelbagai metod telah digunakan oleh pakar perundangan Islam yang berfahaman modenis bagi menjustifikasi undang-undang dalam bentuk statut ini. Antaranya ialah penggunaan konsep *talfiq* dengan mengambil pendapat secara

⁴⁸ Temu bual dengan Hassan Ahmad; Temu bual dengan Shamsiah Mohamad; Ahmad Basri Ibrahim, Profesor Madya Dr. (Timbalan Dekan, Kuliah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah Hong Leong Islamic Bank; Pengurus Jawatankuasa Syariah Great Eastern Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 7 Ogos 2015; Mohd. Saleh Ahmad, Dato' (Mantan ahli Majlis Pengawasan Syariah Bank Muamalat dan Bank Rakyat; Mantan Pensyarah di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual dengan penyelidik, 9 September 2015.

bebas daripada mana-mana mazhab fiqh tanpa terikat kepada satu-satu mazhab dan tanpa perlu mengemukakan satu bentuk hukum yang baru. Para penggubal undang-undang turut mengambil kira latar belakang masyarakat di sesuatu tempat dan mazhab fiqh yang terpakai dalam sistem perundangan sebelumnya dalam proses penggubalan tersebut.⁴⁹ Konsep *talfiq* ini juga hendaklah digunakan untuk mencapai kemasalahan awam dan bukan semata-mata pengambilan kesempatan perundangan. Hasilnya, undang-undang yang digubal tersebut merupakan himpunan hukum yang dicerok dari beberapa mazhab yang berbeza dan berjaya memberi penyelesaian yang boleh diterima oleh segenap lapisan masyarakat.⁵⁰

Proses penggubalan Undang-Undang Islam di Malaysia juga telah mendapat pujian daripada sebahagian pengkaji. Ini kerana, proses Islamisasi undang-undang dilakukan dengan secara sistematik dengan mengharmonikan di antara undang-undang Inggeris dan undang-undang Islam dalam bidang kuasa yang terhad. Proses ini dilaksanakan dengan arahan pemerintah supaya satu hukum yang terdapat dalam Syariat Islam digubal dan dilaksanakan dalam satu bentuk undang-undang bertulis dengan merujuk kepada sumber utama hukum Islam iaitu al-Quran dan Sunnah. Ia boleh dilaksanakan dengan teratur kerana kepelbagaian dan perbezaan pendapat yang terdapat dalam khazanah fiqh Islam dapat dikembangkan dan disesuaikan dengan realiti dan tuntutan semasa.⁵¹

Seterusnya, setelah menyedari bahawa perundangan Islam hanya merangkumi sebahagian kecil daripada keseluruhan sistem perundangan di kebanyakan negara Islam.

⁴⁹ Ruzman Md. Noor, ‘Kedudukan Bayyinah, Syahadah dan Qarinah dalam Penggubalan Undang-Undang Islam di Malaysia’, 346; Abdullah@Alwi Hassan, ‘Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini’, 1, 2 & 6; Mohammad Hashim Kamali, ‘Shari’ah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization’, 391.

⁵⁰ Abdullah@Alwi Hassan, ‘Shari’ah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization’, 12; al-‘Anzi, “al-Talfiq fi al-fatawa,” 286.

⁵¹ Ruzman Md. Noor, ‘Kedudukan Bayyinah, Syahadah dan Qarinah dalam Penggubalan Undang-Undang Islam di Malaysia’, 347; Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruan?’, 296.

Terdapat usaha untuk mengkodifikasikan perundangan Islam secara menyeluruh berlandaskan kepada Syariah bagi memenuhi setiap cabang perundangan serta dalam masa yang sama memenuhi aspirasi masyarakat moden. Usaha ini merujuk kepada kestabilan politik yang dimiliki oleh masyarakat Islam pada masa kini agar sistem perundangan yang dicerok secara borong daripada barat dapat digantikan dengan sistem perundangan yang mementingkan warisan Islam dan adat masyarakat Islam itu sendiri. Selain itu, terdapat pandangan yang mengatakan kita tidak boleh bergantung dan meminjam kepada perundangan Inggeris, Perancis dan Jerman selama-lamanya bagi mencari penyelesaian terhadap masalah perundangan kita.⁵²

Antara contoh penggunaan *talfiq* dalam penggubalan undang-undang ialah undang berkenaan harta wakaf yang diperkenalkan pada 1946 di Mesir. Undang-undang Wakaf Mesir nombor 48 tahun 1946 ini menyatakan bahawa wakaf keluarga boleh dibubarkan selepas tamat tempoh tertentu berdasarkan pendapat sebahagian kecil para ulama. Wakaf masjid pula dihukumkan sebagai kekal sepertimana pendapat jumhur ulama, manakala, wakaf-wakaf kebajikan yang lain selain daripada masjid dianggap tidak kekal dengan merujuk kepada pendapat sebahagian ulama yang lain. Di sini jelas terdapat penggunaan konsep *talfiq* dalam menerima pendapat sebahagian ulama dalam satu aspek, kemudian mengguna pakai pendapat ulama yang lain dalam aspek yang berbeza sekalipun masih berada dalam permasalahan yang sama iaitu wakaf.⁵³

Selain undang-undang wakaf, undang-undang keluarga juga telah banyak mengaplikasikan konsep *talfiq* dalam proses penggubalannya di kebanyakan negara Islam bagi menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.

⁵² J. N. D. Anderson, ‘The Shari'a Today’, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 31.3 (1949), 24; Hallaq, ‘Juristic Authority vs . State Power: The Legal Crises of Modern Islam’, 257; Krawietz, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq’, 5.

⁵³ Abdullah@Alwi Hassan, ‘Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini’, 12; Anderson, ‘The Shari'a Today’, 12; Mohammad Hashim Kamali, ‘Shari'ah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization’, 408.

Antara yang dapat disebutkan di sini sebagai contoh penggunaan *talfiq* ialah undang-undang keluarga Islam ‘Uthmaniyyah nombor 25 tahun 1920. Dalam undang-undang keluarga Islam ‘Uthmaniyyah ini, kebanyakan pendapat yang digunakan adalah merujuk kepada mazhab Hanafi. Walau bagaimanapun, pendapat mazhab Syāfi‘ī telah digunakan bagi mewajibkan suami untuk memberi nafkah yang tertunggak kepada isteri atau bekas isteri yang baru diceraikan. Dalam undang-undang nombor 25 tahun 1929, pendapat mazhab Maliki pula digunakan dalam tuntutan fasakh isteri terhadap suami yang tidak memberi nafkah atau suami yang menderita sakit yang serius ataupun mengalami kecacatan. Pendapat mazhab Hanafi sekali lagi ditinggalkan dalam masalah isteri yang diceraikan dalam keadaan suami yang terpaksa melafazkan talak, mabuk ataupun samar-samar. Lafaz talak yang dilafazkan suami pada ketika ini dianggap tidak sah dan tidak berlaku berdasarkan Mazhab Maliki dan Syafi‘ī. Manakala lafaz talak tiga dalam satu pernyataan pula dikira sebagai satu talak sahaja dengan merujuk kepada pendapat Ibn Taymiyyah dan meninggalkan pendapat keempat-empat mazhab.⁵⁴

Bagi undang-undang wasiat, permasalahan *wasiyyah wājibah* adalah salah satu contoh penggunaan *talfiq* dalam penggubalan undang-undang di kebanyakan negara Islam.⁵⁵ Wasiat ini diberikan kepada cucu si mati sekiranya bapanya telah meninggal dunia sebelum datuknya. Bahagian yang sepatutnya diberikan kepada bapanya yang telah meninggal dunia, akan diberikan kepada cucu si mati ini sekiranya dia tidak mendapat sebarang wasiat daripada datuknya, sekalipun bapa-bapa saudaranya masih hidup dan menghalangnya daripada mendapat harta pusaka berdasarkan pendapat jumhur ulama. Akan tetapi, pendapat jumhur yang menghalang cucu daripada mendapat harta pusaka telah ditinggalkan dan digantikan kepada pendapat-pendapat minoriti

⁵⁴ Anderson, ‘The Shari‘a Today’, 22.

⁵⁵ Lihat Seksyen 27, Enakmen Wasiat Orang Islam (Negeri Sembilan), 2004, (En. 5/04) dan Seksyen 27, Enakmen Wasiat Orang Islam (Selangor), 1999, (En. 4/99).

dalam permasalahan ini seperti pendapat Sa‘id bin Musayyib, Hasan al-Basri, Dawud al-Zahiri dan Ibn Hazm al-Zahiri.⁵⁶

Sungguhpun penggunaan *talfiq* dalam proses penggubalan undang-undang mendapat sokongan daripada kebanyakan ulama *mu‘āsim* dan pengkaji moden, terdapat juga di sana kritikan-kritikan terhadap penggunaan konsep ini. Antara yang dikritik ialah sikap sebahagian para ulama yang menggunakan konsep *talfiq* apabila mereka merasakan bahawa penggunaan *talfiq* pada zaman moden ini tidak dapat dielakkan. Akan tetapi, ia dilakukan semata-mata bagi memastikan pengaruh dan kepentingan peribadi mereka tidak terjejas. Mereka juga sampai ke satu tahap yang berbahaya dengan membuat ketetapan hukum yang berbeza di antara hukum agama dan hukum yang diputuskan di mahkamah. Sebagai contoh, satu perkahwinan yang telah dimansuhkan oleh mahkamah, masih dianggap sah menurut hukum agama. Manakala, sebahagian perkahwinan yang dianggap sah oleh mahkamah pula dianggap tidak lebih daripada persetubuhan zina menurut hukum agama.⁵⁷

Selain itu, kritikan juga diberikan kepada sebahagian reformis yang menggunakan konsep *talfiq* tanpa mengambil kira prinsip *maqāṣid* Syariah dan tidak berunding dengan para ulama lain yang berada di sesuatu tempat. Sekalipun para reformis berjaya memenuhi keperluan masyarakat dengan mengaplikasikan konsep *talfiq* dalam ketetapan hukum atau undang-undang yang diberikan, masih terdapat kekurangan dan ketidak sepadan pada asas fiqh Islam yang mereka gunakan sehingga mengakibatkan ketetapan-ketetapan yang dibuat mudah terdedah kepada pelbagai kritikan. Sebahagian reformis juga gagal mengambil kira prinsip-prinsip penting perundangan, penaakulan dan intelektual integriti yang sepatutnya diletakkan sebagai tunjang utama dalam

⁵⁶ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 27.

⁵⁷ J. N. D. Anderson, ‘Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East’, *The International and Comparative Law Quarterly*, 20.1 (1971), 20 & 21.

penetapan sesuatu undang-undang. Pendekatan sembarang ini juga tidak mempedulikan hubungan yang halus, rumit dan kompleks di antara kawalan sosial dan konflik penyelesaian perundangan. Pertimbangan ini walau bagaimanapun dapat dilihat di dalam minda para ulama tradisional dan sistem perundangan yang mereka hasilkan di mana ia dapat menjadi satu bukti dan fakta penting kepada kestabilan dan kesetiaan para pengikut mereka bagi satu tempoh yang signifikan sepanjang 12 kurun yang lalu.⁵⁸

3.3.2 TALFIQ DAPAT MENGAPLIKASIKAN PRINSIP KEMUDAHAN DAN KERINGANAN DALAM SYARIAT ISLAM

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

Justeru itu, penggunaan *talfiq* dalam penyelesaian hukum syarak merupakan salah satu kaedah bagi memberi kemudahan pada manusia ketika melaksanakan segala tuntutan-tuntutan Syariat. Ini bertepatan dengan firman Allah Taala dalam surah al-Baqarah ayat 185, al-Nisa’ ayat 28 dan al-Haj ayat 78. Prinsip kemudahan ini juga bertepatan dengan sebuah Hadis daripada Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh Abu Umamah yang bererti “Sesungguhnya aku dibangkitkan dengan agama yang suci lagi

⁵⁸ Hallaq, ‘Juristic Authority vs . State Power: The Legal Crises of Modern Islam’, 257.

bertolak ansur”.⁵⁹ Penggunaan *talfiq* juga bertetapan dengan kenyataan bahawa perselisihan pendapat di kalangan para ulama ada satu rahmat. Larangan kepada penggunaan *talfiq* pula merupakan larangan untuk menggunakan sebahagian pendapat ini dan menafikan rahmat di sebalik perselisihan tersebut. Oleh itu, sekiranya penggunaan *talfiq* dapat memberi kemudahan kepada masyarakat awam atau sebahagian besar umat Islam, maka penggunaan *talfiq* di antara beberapa mazhab amat wajar digunakan dan diutamakan berbanding berpegang kepada pendapat satu mazhab semata-mata.⁶⁰ Penggunaan *talfiq* juga hendaklah dengan tujuan untuk mengukuhkan dan memelihara Syariat ini di mana ia termasuk salah satu darurat yang lima iaitu memelihara agama. Akan tetapi, penggunaannya perlu dikawal dan dilakukan secara sederhana dan tidak berlebih-lebihan bagi memastikan prinsip-prinsip Syariah tidak saling bertentangan di antara satu dengan yang lain.⁶¹

Antara contoh penggunaan konsep *talfiq* bagi memberi kemudahan kepada umat Islam ialah persoalan yang dikemukakan kepada Jabatan Mufti Negeri Sembilan berkenaan hukum aurat di antara perempuan Islam dan perempuan bukan Islam yang tinggal dalam satu bilik di Kolej Matrikulasi Kuala Pilah. Jawapan mengikut mazhab Syāfi‘ī adalah aurat perempuan Islam dengan perempuan bukan Islam adalah sama dengan aurat di antara perempuan Islam dan lelaki ajnabi melainkan apa-apa yang terzahir ketika melakukan pekerjaan sehari-hari. Walau bagaimanapun, di sini terdapat keperluan untuk mengambil pendapat mazhab yang lain kerana pendapat mazhab Syāfi‘ī sedikit sebanyak memberi kesulitan kepada para pelajar dalam melakukan kerja sehari-hari sebagai seorang pelajar. Justeru itu, jawatankuasa fatwa Negeri Sembilan telah

⁵⁹ Hadis riwayat al-Haythami, Kitab al-Nikah Bab Haq al-Mar’ah ‘ala al-Zawj, Hadis 7613. Lihat al-Haythami, *Majma‘ al-Zawa’id wa Manba‘ al-Fawa’id*, 4:555.

⁶⁰ al-‘Anzi, ‘al-Talfiq fī al-Fatāwā’, 280 & 288; al-Zuhayli, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, 2:1145 & 1148; al-Bani, ‘Umdah al-Tahqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq’, 193; Nasir Abdullah al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 16.

⁶¹ Abdullah bin Muhammad al-Sa‘idi, ‘al-Talfiq wa Ḥukmuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, dalam *Garis Panduan Fatwa anjuran al-Majma‘ al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januarin 2009 di Mekah, Arab Saudi* (Mekah, 2009), 44.

menbenarkan untuk mengambil pendapat mazhab Hanbali yang tidak membezakan aurat sesama perempuan sama ada Islam atau bukan Islam. Akan tetapi, dalam keadaan biasa yang tidak menyulitkan, pelajar tetap digalakkan untuk menutup aurat mereka. Cuma dalam keadaan darurat sahaja, pelajar dibenarkan untuk *bertalfiq* kepada pendapat mazhab Hanbali. Di sini, kita dapat melihat tujuan penggunaan *talfiq* dan alasan bagi membenarkannya adalah untuk memberi kemudahan dan mengangkat kesulitan daripada para pelajar. Ini juga bermaksud, amalan *talfiq* tetap tidak dibenarkan dalam keadaan yang normal.⁶²

al-Bani pula memberi contoh beberapa golongan yang perlu diberi perhatian agar penyelesaian-penyelesaian hukum yang diberikan tidak menyebabkan mereka merasakan bahawa Syariat Islam amat berat untuk dilaksanakan. Beliau menegaskan, amalan *talfiq* hendaklah dibenarkan dan digunakan bagi memberi keringinan dan berlemah-lembut terhadap sesetengah golongan agar mereka dapat membiasakan diri dengan segala hukum syariat sedikit demi sedikit. Ini kerana, sekiranya hukum-hukum yang diberikan terlalu ketat, dikhuatiri mereka akan meninggalkan terus segala pengamalan dan tuntutan agama tersebut. Antara golongan yang perlu diambil perhatian itu ialah golongan yang dikenakan musibah dengan pelbagai penyakit, golongan yang melakukan kerja berat seperti askar dan pekerja buruh, golongan yang rendah taraf pendidikan seperti petani, pekerja kilang, golongan jahil yang jauh daripada ulama, golongan yang mempunyai penyakit hati seperti mereka yang sentiasa bergelumang dengan perkara syubhat dan menuruti kehendak hawa nafsu, dan juga golongan yang berhati keras seperti pemimpin angkatan tentera, polis, ahli politik, para pemimpin dan seumpama dengannya.⁶³

⁶² Noor Naemah Abd. Rahman, ‘Amalan Fatwa di Malaysia: Antara Keterikatan Mazhab dan Keperluan Tarjih’, *Jurnal Fiqh*, 4 (2007), 99.

⁶³ al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā’, 39.

al-Bani juga memberikan contoh amalan *talfiq* yang menurut beliau tidak terdapat sama sekali larangan yang boleh diterima akal yang waras. Apakah yang menghalang seorang Muslim untuk mempelajari permasalahan bersuci, wuduk, mandi dan solat daripada beberapa orang faqih? Lalu, dia pun mandi dengan air yang kurang daripada dua kolah dan telah terkena dengan setitik arak berdasarkan mazhab Maliki. Dia juga mandi tanpa menggosok dengan merujuk kepada mazhab Hanafi. Setelah berhadas, dia telah berwuduk dengan menyapu beberapa helai rambut sahaja dengan bertaqlid kepada mazhab Syafi'i. Dia juga telah melakukan solat sekalipun telah keluar sedikit darah daripada tubuhnya dengan mengikut mazhab Hanbali. Maka, adakah tidak boleh untuk dikatakan bahawa solatnya sah dan diterima oleh Allah? Bahkan solatnya adalah sah dengan darurat kerana tidak dapat diterima akal bahawa seseorang itu diwajibkan untuk mengambil hukum agamanya daripada seorang alim sahaja. Sedangkan para sahabat tidak pernah menghalang perkara ini dan mereka bersolat di belakang sahabat di antara satu dengan yang lain sekalipun terdapat perbezaan daripada sudut ijтиhad dan hukum-hukum yang dikeluarkan.⁶⁴

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

⁶⁴ al-Bani, 'Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq, 188.

solat daripada mazhab yang lain pula. Perletakan syarat kepada orang awam supaya meraikan perbezaan pendapat di antara mazhab adalah satu perkara amat rumit dan menyusahkan sama ada dalam permasalahan ibadat ataupun muamalat. Ia juga bertentangan dengan beberapa prinsip Syariah seperti toleransi, memberi kemudahan dan mengutamakan kemaslahatan manusia.⁶⁵

Larangan *talfiq* dalam perkara ini secara khusus akan memberikan kesusahan dan kepayahan yang bersangatan kepada masyarakat awam. Para ulama telah menyatakan bahawa masyarakat awam tidak mempunyai mazhab yang tertentu. Oleh kerana itu, mereka tidak mampu untuk melakukan mana-mana ibadat ataupun muamalat melainkan hasil daripada penggunaan *talfiq* di antara mazhab. Pendapat yang mengharamkan *talfiq*, selain daripada menyebabkan pembatalan ibadat orang awam, akan menyebabkan mereka dihukumkan sebagai fasik kerana melakukan ibadat yang batil, perlu *menqadā'* semula ibadat yang telah dilakukan sebelum ini dan mereka berhak dikenakan azab di akhirat yang sekaligus akan memberikan kesempitan dan keresahan kepada mereka.⁶⁶ Ini bertentangan dengan tradisi para ulama yang sentiasa berusaha untuk mengesahkan ibadat masyarakat awam melalui penyelesaian yang terdapat dalam ilmu fiqh, sumber-sumber dan kaedah-kaedah Syariah selagi mana terdapat jalan untuk mengesahkan ibadat tersebut. Ini juga yang sering dilakukan oleh para ulama masa kini dengan berusaha untuk mencari penyelesaian terbaik sama ada dengan memberi penyelesaian baru bersandarkan dalil-dalil syarak, melakukan helah fiqh, mengambil pendapat lemah dalam mazhab ataupun mengambil pendapat daripada mazhab yang lain. Justeru itu, boleh disimpulkan bahawa di sini bahawa kebanyakan kesempitan dan kesusahan di

⁶⁵ al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:1146; al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysir al-Fatwā’, 39; Nasir Abdullah al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd’, 16 & 17; al-Sa’idi, ‘al-Talfiq wa Ḥukmuhū fī al-Fiqh al-Islāmī’, 38.

⁶⁶ al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysir al-Fatwā’, 28; al-Bani, ‘Umdah al-Tahqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq’, 192.

kalangan masyarakat awam dalam hal-hal agama adalah terhasil daripada keterikatan para ulama terhadap pandangan sesebuah mazhab sahaja.⁶⁷

Sebahagian ulama *mu‘āsirīn* seperti al-Ruwayti⁶⁸ turut berpendapat tidak mungkin untuk kita menghalang orang awam daripada menggunakan *talfiq* kerana ia merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh orang awam tanpa mereka sedari. Larangan *talfiq* akan hanya menyebabkan orang awam berada kesusahan dan kesulitan yang bersanggatan dalam melaksanakan ibadat yang dituntut kepada mereka. Tambahan pula, tidak terdapat sebarang catatan daripada ulama salaf yang menganjurkan orang awam supaya meraikan semua pendapat para ulama supaya tidak berlaku *talfiq* di antara pendapat-pendapat tersebut. Larangan terhadap *talfiq* juga akan membawa kepada perkara haram yang lain iaitu usaha untuk mencari segala helah dalam sesuatu mazhab bagi mengelak daripada berlaku *talfiq*. Sekiranya para ulama membenarkan *talfiq*, maka orang awam tidak akan terjebak dalam mencari-cari helah-helah yang terdapat dalam mazhab ini.⁶⁸ Pendapat al-Ruwayti⁶⁹ ini dilihat agak kontradik dengan pendapat al-‘Atibi sebelumnya di mana beliau memberi ruang seluas-luasnya kepada para ulama untuk menggunakan segala cara bagi memberi kemudahan kepada masyarakat awam. Akan tetapi pendapat al-Ruwayti⁷⁰ lebih menggalakan amalan *talfiq* daripada menggunakan helah-helah dalam mazhab yang menurut beliau adalah satu perkara yang haram.

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

Faktor terakhir yang ingin disebutkan di sini adalah pandangan sebahagian besar ulama *mu‘āsirīn* yang mengatakan amalan *talfiq* adalah sama dengan amalan taqlid.

⁶⁷ al-‘Atibi, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā’, 39 & 40.

⁶⁸ al-Ruwayti, *al-Tamadhhub*, 2:1084.

Oleh kerana itu, sekiranya taqlid adalah satu-satunya pilihan bagi masyarakat awam dalam melaksanakan tuntutan agama, maka amalan *talfiq* juga hendaklah dibenarkan kerana hakikat kedua-duanya adalah perkara yang sama.⁶⁹

Hubungan di antara konsep *talfiq* dan taqlid dapat dilihat dari sudut sejarah permulaan kedua-dua konsep ini. Larangan amalan *talfiq* telah mula dikesan daripada tersebarnya fikrah taqlid pada zaman kemunduran fiqh iaitu lebih kurang pada kurun keempat hijrah. Ini mengakibatkan kebanyakan ulama pada kurun kesepuluh hijrah telah mengetatkan keharusan bertaqlid kepada mazhab yang berbeza dengan syarat tidak membawa kepada *talfiq* di antara mazhab. Konsep *talfiq* juga tidak pernah dibincangkan sebelum daripada kurun ketujuh hijrah. Para imam mazhab berserta anak-anak murid yang utama tidak pernah menyebut berkenaan konsep ini di dalam penulisan-penulisan mereka. *Talfiq* juga tidak pernah tercatat di dalam kitab-kitab rujukan asal mazhab (أمهات الكتب). Justeru itu, boleh dikatakan bahawa *talfiq* hanyalah satu istilah baru yang dihasilkan dan direka oleh golongan ulama *khalaq* semata-mata.⁷⁰

Sekalipun istilah *talfiq* tidak pernah dibincangkan oleh ulama salaf, para ulama *mu'āsirīn* berpendapat konsep *talfiq* merupakan amalan yang sentiasa dilakukan sejak daripada zaman salaf lagi iaitu sekitar tiga kurun yang pertama hijrah. Para qadi dan mufti pada zaman tersebut mengistinbat sesuatu hukum daripada nas al-Quran dan Sunnah. Mereka yang berkelayakan untuk berijtihad dan diiktiraf oleh masyarakat pada waktu tersebut telah berijtihad pada tempat-tempat yang dibenarkan untuk berijtihad. Pada ketika itu, tidak pernah muncul perbahasan berkenaan konsep *talfiq* sama ada melalui perkataan para ulama ataupun melalui penulisan-penulisan pada waktu itu.

⁶⁹ Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam Di Malaysia: Sejarah Dan Aliran* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 238.

⁷⁰ al-'Anzi, 'al-Talfiq fī al-Fatāwā', 272 & 280; al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:1142 & 1145; al-Bani, 'Umdah al-Tahqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq', 187 & 190; Krawietz, 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiqq', 11.

Amalan berijtihad ini juga tidak pernah diperdebatkan mahupun dipertikaikan sehingga penghujung kurun keempat hijrah. Pada waktu itu, setiap mazhab telah mula diperkuuhkan oleh para pengikutnya melalui *pentarjīḥan* pendapat-pendapat imam mereka dan penulisan-penulisan yang dihasilkan.

Setelah berakhirnya zaman para ulama salaf dan *mutaqaddimīn*, pintu ijтиhad telah ditutup dan ia telah berkekalan di zaman para ulama *muta'akhkhirīn*. Sebahagian pengkaji mengatakan ia berlaku pada kurun kelima hijrah ketika mana sikap taksub mazhab semakin kuat dan terdapat pengaruh politik dalam pemilihan sesuatu mazhab. Pengikut-pengikut mazhab telah mula dilantik ke jawatan-jawatan penting kerajaan sama ada sebagai tenaga pengajar di institusi-intitusi pengajian yang utama ataupun sebagai qadi atau mufti yang dilantik oleh kerajaan. Para pengikut mazhab giat memenangkan mazhab yang dipegang hasil daripada sikap taksub yang melampau di kalangan sebahagian daripada mereka. Gerak kerja yang dilakukan pula telah terkeluar daripada tujuan utama untuk mencari kebenaran bagi sesuatu perkara. Sebaliknya, lebih kepada tujuan untuk memenangi perdebatan di antara mazhab-mazhab ataupun dengan tujuan untuk mendapatkan atau memelihara jawatan yang diberi oleh pihak kerajaan.⁷¹

Justeru itu, konsep *talfiq* yang bermaksud mengambil pendapat beberapa mazhab untuk disatukan dalam satu permasalahan tertentu telah dianggap sebagai satu perkara biasa yang sentiasa menjadi amalan para ulama salaf sekalipun istilah *talfiq* itu sendiri belum lagi digunakan pada ketika itu. Pada zaman sahabat, mereka saling bertanya dan mengeluarkan fatwa tanpa mewajibkan seseorang untuk mengikut pendapatnya, memperincikan keperluan untuk mengikut segala pendapat yang dikeluarkan ataupun menghalang daripada mengikut fatwa sahabat-sahabat yang lain, sekalipun mereka

⁷¹ al-'Anzi, 'al-Talfiq fī al-Fatāwā', 286; Ayah 'Abd al-Salam, 'al-Talfiq wa Tatabbu' al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah', 63; Anderson, 'Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East', 14; Krawietz, 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq', 29.

menyedari kewujudan pandangan-pandangan dan mazhab-mazhab yang berbeza di kalangan mereka. Sekiranya *talfiq* adalah haram, maka para sahabat yang mempunyai sifat warak yang sangat tinggi, tidak akan sama sekali mengabaikan keterangan berkenaan pengharaman ini untuk disampaikan kepada seluruh umat Islam. Seterusnya, dalam kalangan imam-imam mujtahid juga, tidak terdapat satu kenyataan jelas yang mengatakan mereka melarang pengikutnya daripada beramal dengan mazhab yang lain. Mereka juga sentiasa menjadi maknum di belakang imam daripada mazhab lain, dalam keadaan mereka mengetahui bahawa ijтиhad-ijтиhad mereka dalam setiap permasalahan adalah berbeza. Ini semua menunjukkan keharusan untuk mengambil beberapa pendapat mujtahid sama ada dalam satu permasalahan ataupun lebih daripada satu permasalahan. Perbuatan seperti ini tidak boleh dikatakan sebagai amalan *talfiq* yang boleh membawa kepada penghasilan satu hukum yang tidak diakui oleh semua mujtahid. Sebaliknya, ia hanya perlu dianggap sebagai satu penggabungan pendapat beberapa mujtahid yang tidak disengajakan bagi individu tertentu seperti mana penggabungan bahasa-bahasa asing di dalam bahasa Arab.⁷²

Keterangan-keterangan di atas menunjukkan hubungan yang amat rapat di antara konsep taqlid dan *talfiq*. Ini menyebabkan para ulama *mu'āsirīn* cuba untuk menyamakan maksud kedua-dua konsep ini sebagai sandaran bagi membenarkan amalan *talfiq*. Mereka menyatakan bahawa para ulama usul fiqh telah bersepakat untuk mewajibkan amalan taqlid bagi orang awam yang tidak mampu untuk berijtihad. Ini telah disepakati oleh sebahagian besar ulama sama ada ulama *muta'akhkhirīn* mahupun ulama *mu'āsirīn*. Kewajipan ini telah dijadikan sebagai salah satu faktor di kalangan ulama *mu'āsirīn* untuk mengharuskan amalan *talfiq*. Ini kerana, menurut mereka,

⁷² al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:1145; al-'Anzi, 277 & 280; Sa'ad bin Nasir al-Syathri, *al-Taqlīd wa Alqāmūhū* (Riyadh: Dar al-Watan, 1995), 148; al-Bani, 'Umdah al-Tahqīq fi al-Taqlīd wa al-Talfiq', 184-186; al-Ruwāyi, *al-Tamadhhūb*, 2:1080; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 68 & 69; Krawietz, 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq', 29.

amalan *talfiq* tidak terdapat perbeaan sama sekali dengan amalan taqlid. Oleh itu, sekiranya para ulama boleh bersepakat untuk mengharuskan taqlid, sewajarnya mereka juga hendaklah mengharuskan amalan *talfiq*. Kaedah qiyas mantik turut digunakan untuk menyokong pendapat para ulama *mu'āsirīn* ini iaitu setiap orang awam yang tidak mampu untuk mencari dalil hendaklah bertaqlid kepada mana-mana mujtahid. Setiap orang awam juga, tidak mampu untuk *merajihkan* salah seorang mujtahid daripada mujtahid yang lain. Natijahnya, orang awam diharuskan untuk bertaqlid dengan mana-mana mujtahid disebabkan keuzuran mereka untuk *merajihkan* mana-mana mujtahid. Berdasarkan qiyas mantiq ini, tidak wajib bagi orang awam untuk berpegang kepada mazhab-mazhab tertentu. Dia boleh bertanya kepada mana-mana mujtahid tanpa sebarang sekatan, sebagai contoh dia boleh bertanya tentang permasalahan ibadat kepada mujtahid yang berfatwa dengan mazhab Syāfi'i dalam satu waktu. Dalam waktu yang lain, dia boleh meminta fatwa dalam permasalahan yang sama daripada mujtahid yang berfatwa dengan mazhab Maliki atau Hanbali pula. Ini mengakibatkan, dia akan melakukan satu ibadat yang terhasil daripada amalan *talfiq* di antara beberapa mazhab tanpa dia sedari.⁷³

Di penghujung subtajuk ini, penyelidik dapat simpulkan bahawa ketiga-tiga faktor ini sering dijadikan dasar kepada para ulama *mu'āsirīn* dalam mengharuskan *talfiq*. Mereka menolak pendekatan ulama *muta'akhkhirīn* yang seolah-olahnya menyempitkan kaedah penyelesaian hukum kepada sesebuah mazhab sahaja. Pendekatan yang agak tertutup ini dianggap tidak lagi relevan dengan keadaan semasa umat Islam. Ia juga bertentangan dengan salah satu prinsip utama Syariah Islam iaitu memberi kemudahan dan mengangkat kesusahan. Selain itu, larangan *talfiq* juga tidak bertepatan dengan

⁷³ al-'Atibi, 'al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa 'Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā', 28; al-Bani, 'Umdah al-Tahqīq fi al-Taqlīd wa al-Talfiq', 187; Nasir Abdullah al-Mayman, 'al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd', 16; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab*, 34.

realiti yang berlaku dalam zaman awal permulaan Islam dan menafikan kewajipan bertaqlid kepada majoriti masyarakat awam di kalangan umat Islam.

3.4 FAKTOR-FAKTOR POSITIF DAN NEGATIF DARIPADA PENGGUNAAN KONSEP *TALFIQ* PADA MASA KINI

Setelah penyelidik menganalisis faktor-faktor utama yang mendorong pengharaman *talfiq* di kalangan ulama *muta'akhkhirin* dan keharusan amalan *talfiq* bagi ulama *mu'asirin*, penyelidik akan membuat kesimpulan daripada faktor-faktor tersebut bagi memberi cadangan penyelesaian, sekiranya konsep *talfiq* perlu digunakan dalam sebarang penyelesaian hukum syarak pada waktu ini. Pandangan ulama *muta'akhkhirin* akan mewakili aspek-aspek negatif yang terdapat di dalam amalan *talfiq*. Manakala pandangan ulama *mu'asirin* mewakili aspek-aspek positif di dalam amalan *talfiq*.

Pandangan ulama *muta'akhkhirin* yang majoritinya menentang amalan *talfiq* adalah hasil daripada faktor-faktor negatif yang dapat dikesan daripada penggunaan konsep ini. Faktor-faktor negatif ini perlu diambil perhatian kerana ia telah menjadi asas kepada kebanyakan ulama *muta'akhkhirin* dalam menjustifikasi pengharaman bagi konsep *talfiq*. Sekiranya faktor-faktor ini gagal diberikan perhatian sewajarnya, ia akan mengakibatkan perkara-perkara negatif ini akan meresap di dalam hukum-hukum Syariat sehingga boleh mengundang kritikan daripada pihak-pihak yang sering mencari titik kelemahan di dalam agama ini. Oleh kerana itu juga, para ulama *muta'akhkhirin* sangat bertegas dalam isu *talfiq* serta mensyaratkan sekiranya seseorang ingin bertaqlid kepada mana-mana mazhab perlu memastikan bahawa amalan taqlid tersebut tidak membawa kepada *talfiq*.

Antara faktor negatif yang telah dijelaskan oleh penyelidik seperti mana huraiann dalam subtajuk-subtajuk di atas ialah amalan *talfiq* akan membawa kepada satu hukum

yang disepakati pembatalannya oleh semua mazhab. Faktor ini adalah faktor paling utama yang sentiasa disebutkan sebagai alasan pengharaman *talfiq*. Boleh dikatakan, semua ulama *muta'akhkhirin* yang membincangkan konsep *talfiq* tidak pernah meninggalkan faktor ini sebagai alasan bagi pengharaman *talfiq*. Faktor ini memberi amaran bahawa penggunaan konsep *talfiq* akan menghasilkan satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Ia dianggap sebagai satu bentuk hukum yang baru tanpa boleh disandarkan lagi kepada mana-mana mazhab yang telah disusun dengan begitu rapi oleh para ulama terdahulu. Para ulama *muta'akhkhirin* amat menentang perkara ini kerana konsep *talfiq* ini pada kebiasaannya dilakukan oleh golongan *muqallid* yang masih tidak mencapai tahap mujtahid. Sekiranya golongan *muqallid* ini boleh mencipta satu hukum yang baru melalui amalan *talfiq* di antara mazhab, maka dia telah menyamatarafkan dirinya dengan mujtahid. Inilah perkara yang dikhawatiri oleh para ulama *muta'akhkhirin* kerana golongan *muqallid* tidak dapat memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh para ulama usul fiqh untuk menjadi mujtahid bagi melayakkan mereka untuk mengeluarkan satu hukum yang baru yang tidak menepati mana-mana mazhab fiqh sebelum ini.

Selain daripada menyebabkan terhasilnya satu hukum yang baru, penggunaan *talfiq* juga bertentangan dengan amalan bermazhab yang telah sebatи dengan di kalangan para ulama *muta'akhkhirin*. Setiap ulama pada zaman tersebut akan mempunyai pegangan mazhab masing-masing yang kemudianya diikuti secara teratur oleh para pengikut dan anak muridnya. Pengikut-pengikut mazhab ini akan berusaha sedaya upaya untuk mempertahankan pegangan mazhab masing-masing melalui penulisan-penulisan yang dihasilkan dan perdebatan-perdebatan ilmiah yang dianjurkan pada waktu itu. Justeru itu, bagi mengelakkan sikap taksub yang melampau kepada mazhab, kebanyakan para ulama telah memberi kebenaran untuk bertaqlid kepada mazhab yang lain tetapi dengan syarat mereka hendaklah mematuhi sepenuhnya segala rukun dan syarat yang

ditetapkan oleh mazhab tersebut bagi mengelakkan berlakunya *talfiq* dalam mazhab. Bagi penyelidik, ini merupakan satu bentuk sistem yang disusun rapi oleh para ulama *muta'akhkhirin* bagi masyarakat ketika itu dalam mengurus perselisihan mazhab yang begitu memuncak di kalangan mereka. Justeru itu, mereka telah meletakkan syarat taqlid yang tidak membawa kepada *talfiq* untuk memelihara sistem bermazhab telah berakar umbi di kalangan mereka. Ia juga bertujuan bagi memelihara kehebatan setiap mazhab yang telah diasaskan oleh individu-individu yang tidak dapat dipertikaikan lagi kehebatannya. Sekiranya sistem ini tidak disusun sebaik mungkin, kehebatan setiap mazhab yang telah berkembang sekian lama kemungkinan besar akan hilang, ditelan oleh peredaran zaman dan perkembangan semasa.

Faktor kedua yang dinyatakan oleh golongan ulama *muta'akhkhirin* ialah amalan *talfiq* akan membawa kepada amalan *tatabbu' al-rukhas*. Amalan *tatabbu' al-rukhas* merupakan satu perkara yang ditolak oleh sebahagian besar ulama termasuklah di kalangan para ulama *mu'āsirin* yang membenarkan amalan *talfiq*. Sekalipun tidak dinafikan terdapat sebahagian kecil ulama *muta'akhkhirin* yang membenarkan *tatabbu' al-rukhas*, walau bagaimanapun, ini tidak dapat menafikan majoriti pendapat para ulama yang amat menentang amalan *tatabbu' al-rukhas*. Terdapat sebahagian ulama yang menyifatkan mereka yang melakukan *tatabbu' al-rukhas* sebagai golongan fasik dan lebih dahsyat lagi sebahagian ulama yang lain pula menyifatkan mereka sebagai golongan zindik.⁷⁴ Amalan *talfiq* digambarkan oleh ulama *muta'akhkhirin* boleh membawa kepada pengamalan *tatabbu' al-rukhas* melalui pemilihan pendapat-pendapat yang mudah daripada setiap mazhab, lalu disatukan dalam satu permasalahan tertentu. Dari sudut istilah, *talfiq* dan *tatabbu' al-rukhas* adalah dua istilah yang berbeza, akan

⁷⁴ al-'Atibi, 'al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa 'Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā', 28; Abu al-Hasan 'Ala' al-Din 'Ali bin Sulayman al-Maradawi, *al-Taḥbīr Syarḥ al-Tahrīr* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000), 1:4090.

tetapi kedua-duanya boleh berlaku dalam waktu yang sama seperti mana yang telah dijelaskan sebelum ini.

Faktor yang ketiga pula ialah amalan *talfiq* akan membawa kepada pelbagai kerosakan di dalam agama. Para ulama *muta'akhkhirin* memberikan beberapa contoh kerosakan yang akan terhasil daripada amalan *talfiq*. Antara contoh yang dikemukakan adalah amalan *talfiq* akan menghalalkan hukum zina dan arak yang telah diharamkan secara ijmak ulama. Sekalipun hukum menghalalkan zina dan arak ini turut tidak dipersetujui oleh para ulama *mu'asirin*, akan tetapi, ia akan mengakibatkan ketiadaan konsistensi di dalam pengeluaran hukum-hukum Syariat Islam. Ini disebabkan, sekiranya hukum-hukum lain yang telah dikeluarkan berdasarkan konsep *talfiq* boleh diterima, maka hukum zina dan arak yang menjadi halal berdasarkan konsep *talfiq* juga hendaklah diterima. Selain itu, pengharaman *talfiq* dapat mengelak kritikan-kritikan terhadap hukum-hukum yang dikeluarkan dalam Syariat Islam kerana membenarkan sebahagian hukum untuk menggunakan konsep *talfiq* dan tidak membenarkan penggunaan *talfiq* dalam hukum yang lain. Justeru itu, para ulama *muta'akhkhirin* berpendapat amalan *talfiq* ini perlu diharamkan agar Syariat Islam dapat terpelihara daripada kecaman-kecaman yang boleh merosakkan kedudukan dan martabat Syariat yang mulia ini.

Setelah melihat aspek-aspek negatif pada penggunaan *talfiq*, masih terdapat juga aspek-aspek positif yang perlu diambil kira daripada dalam penggunaan *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum syarak. Para ulama *mu'asirin* telah memberikan pelbagai sandaran bagi menjustifikasi pendapat yang mengharuskan *talfiq*. Penyelidik telah menjelaskan tiga perkara sebelum ini yang boleh dijadikan sebagai antara faktor utama yang mendorong para ulama *mu'asirin* untuk mengharuskan *talfiq*. Faktor pertama adalah keperluan dan tuntutan semasa dijadikan sebagai satu alasan

untuk mengharuskan *talfiq* sekalipun ia ditentang dengan sangat kuat oleh kebanyakan ulama *muta'akhkhirin*. Para ulama *mu'asirin* memberikan pelbagai contoh bagi menguatkan lagi hujah mereka bahawa amalan *talfiq* hendaklah dibenarkan pada waktu ini, lebih-lebih lagi tidak terdapat persepkatan atau ijmak daripada ulama sebelumnya berkenaan pengharaman konsep ini. Mereka berpendapat bahawa hukum-hukum dalam Syariat Islam boleh berubah dengan perubahan tuntutan semasa selagi ia masih berada dalam permasalahan *ijtihādiyyah* dan *khilāfiyyah*.

Antara contoh utama yang dikemukakan oleh para ulama *mu'asirin* bagi menunjukkan keperluan penggunaan *talfiq* dalam zaman moden ini ialah proses pengkodifikasian undang-undang di kebanyakan negara-negara Islam. Kebanyakan undang-undang yang dikemukakan pada dasarnya mengikut kepada majoriti pengikut mazhab utama yang tinggal di sesebuah negara. Walau bagaimanapun, terdapat contoh-contoh tertentu di mana undang-undang dalam permasalahan tersebut telah dihasilkan bukan merujuk kepada mazhab utama di sesebuah negara, sebaliknya hasil percampuran pendapat pelbagai mazhab bagi memenuhi keperluan dan masalah manusia. Undang-undang tersebut adalah seperti undang *waṣīyyah wājibah*, undang-undang wakaf dan undang-undang keluarga Islam.

Faktor kedua yang mewakili aspek positif dalam penggunaan *talfiq* adalah pengaplikasian prinsip kemudahan dan keringan dalam syariat Islam. Ini merupakan prinsip utama Syariah dalam setiap pensyariatan hukum yang dipertanggungjawabkan terhadap umatnya. Ia juga bagi memastikan tidak terdapat sebarang kesulitan dan kesusahan yang berlaku kepada umat Islam dan juga kepada masyarakat umum yang lain. Ini merujuk kepada sejumlah ayat al-Quran dan Hadis yang menganjurkan supaya memberikan kemudahan dan mengangkat kesusahan daripada manusia. Amalan *talfiq*, menurut ulama *mu'asirin* dapat memberikan kesan positif daripada sudut ini. Manakala,

keterikatan dengan pendapat sesebuah mazhab sahaja akan mengakibatkan kesempitan dan kesusahan kepada umat Islam dalam melaksanakan segalan tuntutan agamanya dan bertentangan dengan satu kaedah penting yang mengatakan perselisihan pendapat di kalangan para ulama adalah merupakan rahmat kepada masyarakat. Perselisihan pendapat di kalangan mazhab ini hanya menjadi rahmat kepada masyarakat sekiranya semua pendapat ini dapat digunakan bersesuaian dengan keperluan masyarakat di sesuatu tempat dan masa.

Faktor ketiga yang mendorong kepada para ulama *mu'āsirīn* untuk mengharuskan *talfiq* adalah amalan *talfiq* merupakan manifestasi kepada amalan taqlid yang menjadi satu keperluan dan kewajipan bagi masyarakat awam. Amalan taqlid adalah satu-satunya pilihan kepada masyarakat awam dalam melaksanakan tuntutan agamanya kerana mereka tidak mampu berijtihad untuk mengeluarkan hukum daripada sumber-sumber utama Syariah. Justeru itu, mereka dibenarkan untuk mengikut mana-mana pendapat ulama yang sampai ke tahap mujtahid sebagai ganti daripada mengambil hukum secara langsung daripada al-Quran, Sunnah dan sumber-sumber hukum Islam yang lain. Masyarakat awam juga tidak mampu untuk mentarjih atau memilih di antara pendapat mujtahid yang lebih kuat atau lemah. Oleh itu, sewajarnya mereka dibenarkan untuk mengambil mana-mana pendapat mujtahid, sekalipun akan membawa kepada *talfiq* di antara mazhab. Para ulama *mu'āsirīn* juga menyamakan konsep *talfiq* dan taqlid serta mengatakan bahawa kedua-duanya adalah perkara yang sama. Sekiranya para ulama telah bersepakat bahawa masyarakat awam diwajibkan untuk bertaqlid, maka sewajarnya mereka juga hendaklah bersepakat untuk mengharuskan amalan *talfiq* yang merupakan pecahan daripada amalan taqlid. Ditambah dengan fakta bahawa tidak terdapat nas khusus yang melarang taqlid yang boleh membawa kepada *talfiq*.

Berdasarkan tiga faktor negatif dan tiga faktor positif ini, penyelidik menyenaraikan faktor-faktor tersebut berserta penyelesaian dan pertimbangan yang dicadangkan sekiranya konsep *talfiq* perlu digunakan *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum syarak melalui jadual 3.1 di bawah:

Jadual 3.1: Faktor Positif dan Negatif daripada Penggunaan Konsep *Talfiq*

BIL	FAKTOR NEGATIF	PENYELESAIAN	FAKTOR POSITIF	PERTIMBANGAN
1	<i>Talfiq</i> akan menghasilkan satu hukum yang disepakati pembatalannya	Amalan bermazhab perlu dipelihara dengan meraikan pendapat mazhab sebaik mungkin	<i>Talfiq</i> merupakan satu keperluan dan tuntutan semasa	Keperluan semasa yang hendak diaplikasikan oleh konsep <i>talfiq</i> perlu dipastikan tahap keperluan dan darurat serta bukan semata-mata memenuhi tuntutan hawa nafsu manusia
2	<i>Talfiq</i> akan membawa kepada amalan <i>tatabbu' al-rukhas</i>	Amalan <i>tatabbu' al-rukhas</i> perlu dielak sama sekali dalam penyelesaian hukum syarak	<i>Talfiq</i> dapat mengaplikasikan prinsip kemudahan	Prinsip kemudahan yang ingin diaplikasikan perlu dipertimbangkan dengan bahaya kehilangan kehebatan mazhab dan ketidaaan konsistensi di dalam Syariat
3	<i>Talfiq</i> akan menyebabkan pelbagai kerosakan dalam agama.	Perlu dinyatakan secara jelas bahawa penggunaan <i>talfiq</i> adalah kerana tuntutan darurat dan terkeluar daripada kaedah asal.	<i>Talfiq</i> adalah taqlid dan kedua-duanya amat diperlukan masyarakat awam.	Secara konsepnya, kedua-dua istilah ini telah diperakui mempunyai maksud yang berlainan. Para ulama telah menetapkan bahawa masyarakat awam hanya dibenarkan untuk bertaqlid dengan syarat tidak membawa kepada <i>talfiq</i> .

Sumber: Penyelidikan

Jadual 3.1 di atas merupakan kesimpulan yang dapat dilakukan oleh penyelidik daripada faktor-faktor negatif dan positif daripada penggunaan *talfiq*. Tidak dapat dinafikan bahawa penggunaan konsep *talfiq* merupakan keperluan mendesak bagi para

ulama pada masa kini bagi memberikan penyelesaian yang pantas dan tuntas terhadap semua permasalahan yang berbangkit. Sungguhpun begitu, faktor-faktor negatif yang dibangkitkan oleh para ulama *muta'akhkhirīn* perlu diambil kira sebelum konsep *talfiq* ini digunakan dalam sesuatu penyelesaian hukum. Bagi memastikan kehebatan mazhab yang telah dipertahankan sekian lama oleh para ulama Islam sama ada daripada zaman salaf mahupun khalaf terus terpelihara, konsep *talfiq* tidak boleh dijadikan sebagai pilihan utama dalam proses penyelesaian sesuatu hukum. Ia hanya boleh digunakan sekiranya penyelesaian hukum daripada satu mazhab akan memberi kesulitan yang bersanggatan kepada masyarakat Islam. Penggunaan konsep *talfiq* pada ketika ini, hendaklah dinyatakan sebagai terkeluar daripada hukum asal yang mensyaratkan seseorang yang ingin bertaqlid kepada mana-mana mazhab hendaklah mematuhi segala ketetapan yang terdapat di dalamnya. Sekiranya tiada sebarang kesulitan dalam penyelesaian hukum dengan merujuk kepada satu mazhab, maka penyelesaian hukum yang diberikan hendaklah memenuhi segala syarat, rukun dan perincian-perincian lain seperti mana yang ditetapkan dalam sesebuah mazhab. Ini bertujuan untuk mengelakkan daripada terhasilnya satu penyelesaian hukum yang tidak diakui dan diiktiraf oleh mana-mana mazhab.

Dalam memenuhi tuntutan dan keperluan semasa, para ulama pada masa kini perlu membuat pertimbangan terhadap sesuatu keperluan. Adakah keperluan tersebut untuk memenuhi tuntutan beberapa individu tertentu sahaja ataupun keperluan tersebut meliputi sebahagian besar masyarakat yang hidup di sesuatu tempat? Keperluan itu juga perlu dilihat sama ada ia mencapai tahap hajat yang umum sehingga menepati kedudukan darurat atau hanya merupakan satu keperluan bagi beberapa individu tertentu sahaja. Konsep *talfiq* menurut penyelidik hanya boleh dilakukan sekiranya keperluan tersebut adalah bertujuan untuk memenuhi tuntutan masyarakat umum. Keperluan itu juga perlu sampai ke tahap yang mendesak iaitu satu bentuk

keperluan/hajat yang menepati kedudukan darurat(الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة). Ini bagi mengelak penggunaan konsep *talfiq* bagi memenuhi tuntutan hawa nafsu semata-mata. Penggunaan *talfiq* juga perlu merujuk kepada pendapat-pendapat utama dan masyhur dalam mazhab. Ini kerana, pendapat-pendapat utama yang menjadi pilihan dalam sesuatu mazhab tersebut mempunyai sandaran dalil yang kuat dan berbeza dengan pendapat-pendapat yang *syaz* dan lemah di dalam mazhab. Ia juga bertujuan untuk mengelakkan penggunaan konsep *tatabbu' al-rukhas* yang ditentang oleh sebahagian besar ulama.

Pandangan ulama *mu'āsirīn* bahawa amalan *talfiq* bertujuan untuk mengaplikasikan prinsip kemudahan dan keringanan yang mana ia merupakan salah satu prinsip utama Syariah Islam perlu mempertimbangkan kesan-kesan negatif daripada penggunaan *talfiq*. Kesan negatif terhadap kehebatan mazhab dan ketiadaan konsistensi dalam hukum syariat Islam adalah satu perkara yang amat penting untuk dipelihara. Sekiranya kehebatan mazhab ini hilang, maka tiada lagi penghormatan yang akan diberikan kepada mazhab-mazhab fiqh yang memberi sumbangan yang besar kepada perkembangan Syariat Islam daripada zaman awal Islam sehingga kini. Ketiadaan konsistensi dalam Syariat Islam pula akan mendedahkan Syariat ini kepada pertikaian terhadap kesahihan setiap hukum yang dikeluarkan. Justeru itu, pengaplikasian prinsip kemudahan dan keringanan dalam konsep *talfiq* hanya boleh dilakukan dalam keadaan yang benar-benar mendesak supaya ia boleh dianggap sebagai satu pengecualian daripada kaedah yang umum yang masih melarang penggunaan konsep *talfiq* ini.

Pandangan penyelidik ini agak bertentangan dengan pandangan beberapa responen yang telah ditemui bual oleh penyelidik di mana mereka mengatakan bahawa penggunaan konsep *talfiq* tidak terhad ketika mana wujud keperluan dan darurat yang sangat mendesak sahaja. Penyelidik bertegas untuk mengatakan bahawa penggunaan

konsep *talfiq* perlu diletakkan syarat-syarat yang agak ketat agar ia tidak disalah gunakan. Penggunaan konsep *talfiq* sangat mudah disalah gunakan bagi memenuhi kehendak individu ataupun pihak-pihak tertentu dan bukan dengan tujuan untuk memastikan pelaksanaan segala tuntutan yang ditetapkan oleh syarak. Selain itu, ia juga boleh mengakibatkan pelbagai faktor-faktor negatif seperti mana yang disebutkan sebelum ini iaitu penggunaan *tatabbu' al-rukhas*, kehilangan kehebatan mazhab dan ketiadaan konsistensi dalam agama. Ruang-ruang seperti ini wajar ditutup agar tidak mengakibatkan kerosakan yang lebih besar daripada penggunaan konsep *talfiq* ini. Justeru itu, *talfiq* sebagaimana yang ditegaskan oleh penyelidik sebelum ini, hanya boleh digunakan pada peringkat darurat ataupun pada peringkat hajat yang menepati tahap darurat sahaja bagi memastikan ia tidak disalah gunakan untuk tujuan-tujuan yang tidak dibenarkan oleh syarak.

Seterusnya, usaha sebahagian ulama *mu'āsirīn* untuk menyamakan konsep *talfiq* dan taqlid pula boleh dianggap sebagai salah satu pandangan ulama yang perlu kita hormat dan raikan. Walau bagaimanapun, ia tidak dapat menafikan pandangan sebahagian besar ulama lain yang tetap membezakan kedua-dua perkara ini. Kedua-dua konsep ini telah disepakati merupakan antara istilah-istilah yang telah dihasilkan oleh para ulama usul fiqh. Istilah taqlid telah mula diperkenalkan terlebih dahulu sebelum istilah *talfiq* dipopularkan oleh ulama pada kurun ketujuh hijrah. Penyelidik cenderung berpendapat bahawa kedua-dua istilah ini mempunyai makna yang tersendiri dan berbeza di antara satu dengan yang lain. Oleh kerana itu, dalam keadaan yang biasa, masyarakat awam dianjurkan agar sentiasa mengikut pendapat mazhab yang bersesuaian dengan suasana negara masing-masing dan mengelak daripada melakukan *talfiq*. Masyarakat awam juga digalakkan supaya mendalami ilmu agama melalui pengajian-pengajian umum yang boleh didapati secara mudah di negara ini. Sekiranya berlaku amalan *talfiq* dalam kedaan yang tidak disengajakan oleh masyarakat awam, ia hendaklah dikategorikan

sebagai termasuk perkara-perkara yang dimaafkan, selagi mana mereka masih dalam keadaan berusaha untuk menambah pengetahuan mereka dalam bidang agama.

Dalam mendepani permasalahan-permasalahan semasa yang kompleks, para ulama perlu mempersiapkan diri dengan nas-nas di dalam al-Quran dan Sunnah serta ilmu-ilmu yang berkaitan dengan keduanya agar penyelesaian hukum yang ingin dibuat mempunyai sandaran yang kuat daripada dua sumber hukum Islam yang utama ini. Para ulama juga perlu menggunakan sumber-sumber hukum Islam yang lain sama ada sumber tersebut disepakati ataupun diperselisihkan oleh ulama. Mereka juga boleh merujuk kepada penulisan para ulama terdahulu bagi melihat sandaran-sandaran dan dalil-dalil yang digunakan dalam penyelesaian hukum yang dicatat dalam penulisan-penulisan tersebut. Ketika mana penyelesaian sesuatu permasalahan perlu diputuskan bersandarkan pendapat mazhab terdahulu, usaha perlu dilakukan agar segala syarat dan rukun yang ditetapkan dalam sesuatu mazhab tersebut dipelihara sebaik mungkin. Akan tetapi, sekiranya usaha untuk memelihara segala rukun dan syarat yang ditetapkan mazhab ini akan membawa kepada kesempitan dan kesusahan, para ulama boleh melihat kepada penyelesaian di dalam mazhab lain sekalipun akan menyebab berlaku amalan *talfiq* di antara mazhab. Amalan *talfiq* ini perlu didasari dengan satu bentuk keperluan yang benar-benar mendesak sehingga mencapai ke tahap hajat yang umum ataupun darurat. Ia juga perlu mengambil kira keperluan masyarakat umum dan tidak boleh berdasarkan kepada keperluan individu tertentu sahaja.

Amalan terbaik menurut penyelidik dalam penggunaan konsep *talfiq* ini wajar dikhurasukan kepada para mufti atau pihak-pihak yang dipertanggungjawabkan di dalam pengeluaran fatwa. Ini kerana, mereka lebih arif dan mempunyai gambaran yang jelas dan lengkap terhadap tahap keperluan sesuatu permasalahan tersebut bagi memastikan sama ada sesuatu permasalahan tersebut berhajat ataupun tidak untuk menggunakan

konsep *talfiq*. Pengeluaran fatwa di kalangan pihak-pihak yang mempunyai autoriti ini sangat sistematik di mana mereka mempunyai satu standard yang tinggi yang perlu dipatuhi dan menggunakan metod-metod yang yang diiktiraf oleh syarak. Setiap fatwa yang hendak dikeluarkan perlu melalui satu proses penyelidikan terlebih dahulu sebelum diperbincangkan dengan lebih terperinci oleh pihak jawatankuasa fatwa tertinggi. Ini bagi memastikan setiap fatwa yang dikeluarkan bertepatan dengan kehendak syarak dan mampu memenuhi segala keperluan dan tuntutan masyarakat pada masa kini.

BAB 4: KADEAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI-INSTITUSI KEWANGAN ISLAM PADA MASA KINI

4.1 PENGENALAN

Penyelesaian hukum syarak bagi institusi kewangan Islam (IKI) di kawal selia oleh sebuah badan pengawasan Syariah sama ada di tubuhkan oleh bank pusat, institusi-institusi kewangan atau pihak-pihak yang lain. Badan pengawasan Syariah ini menjadi lambang atau *trademark* bagi IKI di mana ketiadaan badan seperti ini akan menyebabkan amalan perbankan atau produk-produk yang ditawarkan tidak dapat diiktiraf sebagai memenuhi keperluan dan tuntutan Syariah. Justeru, tanggungjawab badan pengawasan ini adalah untuk memastikan segala perkhidmatan dan perniagaan yang ingin ditawarkan oleh pihak IKI menepati kehendak syarak agar nama kewangan Islam atau perbankan Islam yang hendak digunakan tidak dicemarkan dengan unsur-unsur yang diharamkan oleh Islam. Ketidakpatuhan kepada prinsip-prinsip Syariah akan mengakibatkan sistem kewangan Islam tidak mempunyai daya tahan yang mencukupi bagi menghadapi sebarang kejutan dan ketidakstabilan ekonomi seperti mana yang dihadapi oleh sistem kewangan konvensional. Puncanya kembali kepada keengganannya institusi-institusi kewangan Islam untuk mengadaptasi sepenuhnya segala ketetapan yang ditetapkan oleh para ulama, fuqaha dan sarjana Islam dalam bidang kewangan Islam ini.⁷⁵

Justeru itu, dalam bab keempat ini, penyelidik akan memberi fokus kepada badan-badan pengawasan Syariah dan pihak-pihak yang mempunyai hubungan langsung

⁷⁵ Aznan Hassan, Mohammad Azam Hussain & Rusni Hassan, ‘Resolusi Syariah Oleh Majlis Penasihat Shariah Bank Negara Malaysia: Tinjauan Perspektif Undang-Undang’, *Universiti Islam Antarabangsa Malaysia*, 25.2 (2013), 221 & 222. Mohammad Taqiuddin Mohamad, Joni Tamkin Borhan dan Ahmad Azam Sulaiman@Mohamad, ‘Krisis Kewangan Global: Kestabilan dan Karakteristik Unik Perbankan Islam’, *Jurnal Syariah*, 22.1 (2014), 81.

dengannya bagi memberi gambaran umum berkenaan perjalanan sistem kewangan Islam di Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Penumpuan diberikan kepada perkara-perkara yang bersangkutan dengan Syariah serta proses-proses yang perlu dilalui dalam pengeluaran hukum syarak di negara-negara tersebut. Penyelidik juga ingin mengkaji kaedah penyelesaian hukum yang digunakan oleh badan-badan pengawasan Syariah ini bagi memastikan amalan perbankan yang dilaksanakan di sesebuah IKI adalah bertepatan dengan tuntutan Syariah. Penyelidik akan melihat sumber-sumber hukum utama yang menjadi sandaran kepada penyelesaian hukum yang diberikan termasuk penggunaan konsep *talfiq* sama ada ia dijadikan sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum ataupun tidak. Penyelidik akan mengkaji perkara-perkara ini di tiga buah negara tersebut dengan tujuan untuk melihat kelebihan dan kekurangan daripada kaedah penyelesaian hukum syarak yang digunakan di sana.

4.2 KAEADAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI MALAYSIA

Pihak berkuasa tertinggi yang bertanggungjawab untuk mengeluarkan hukum berkaitan urusan perbankan Islam dan takaful di Malaysia adalah Majlis Penasihat Syariah (MPS) Bank Negara Malaysia (BNM). Badan ini telah ditubuhkan di bawah seksyen 51 Akta Bank Negara Malaysia.⁷⁶ MPS BNM ditubuhkan pada tahun 1997 dengan tujuan untuk menyatukan dan menyelaraskan fatwa-fatwa bagi semua institusi perbankan Islam dan takaful yang berada di bawah pengawalseliaan Bank Negara. MPS BNM merupakan badan rujukan dan penasihat kepada Bank Negara di mana ia dipertanggungjawabkan untuk mengesahkan mana-mana produk perbankan Islam dan takaful sebagai patuh syariah. MPS BNM perlu membuat ketetapan hukum dan

⁷⁶ Seksyen 51, Akta Bank Negara Malaysia, 2009.

memberikan nasihat kepada pihak Bank Negara dan institusi-institusi kewangan Islam berkenaan isu-isu Syariah yang berhubung kait dengan sebarang operasi, aktiviti atau transaksi kewangan Islam. Ia juga bertanggungjawab dalam penetapan hukum syarak secara umum bagi mana-mana perniagaan perbankan Islam dan takaful, pembangunan sistem kewangan Islam dan lain-lain.⁷⁷

Kedudukan MPS BNM sebagai pihak berkuasa tertinggi dalam penetapan hukum berkaitan kewangan Islam di Malaysia memberikan banyak kelebihan. Ini kerana bidang kewangan dan perbankan memerlukan kepada kepastian, kestabilan dan keseragaman. Ini berbeza dengan permasalahan fiqh yang membenarkan perselisihan pendapat. Kalau semua pihak dalam bidang kewangan Islam dibenarkan untuk memberi pandangan-pandangan yang berbeza, ia boleh mengakibatkan kekeliruan dan ketidakpastian di kalangan orang ramai. Perkara seperti ini tidak boleh dibenarkan berlaku dalam bidang kewangan kerana ia amat memerlukan kestabilan.⁷⁸ Pasaran kewangan juga sangat sensitif dengan sebarang isu yang timbul disekitarnya. Oleh itu, kewujudan MPS BNM dianggap sebagai satu kelebihan kepada negara ini di mana ia boleh menyatukan semua pandangan-pandangan yang berbeza dalam bidang kewangan Islam.⁷⁹

Walau bagaimanapun, masih terdapat isu berkenaan kedudukan MPS BNM dibandingkan dengan kedudukan Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan di bawah kelolaan Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI). Zulkifli Mohamad al-Bakri bersetuju untuk meletakkan kedudukan MPS BNM sebagai pihak berkuasa

⁷⁷ *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions* (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2011), 1; Angelo M. Venardos, *Islamic Banking & Finance in South East Asia: Its Development & Future* (Singapura: World Scientific, 2012), 198 & 199.

⁷⁸ Mohammad Taqiuddin, Joni Tamkin dan Ahmad Azam, ‘Krisis Kewangan Global: Kestabilan dan Karakteristik Unik Perbankan Islam’, 66.

⁷⁹ Muhammad Akram Laldin, Profesor Dr. (Timbalan Pengurus, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Pengarah Eksekutif International Shari’ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 13 Julai 2015.

tertinggi dalam permasalahan kewangan Islam. Cuma, ruang masih perlu diberikan kepada Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan untuk membatalkan mana-mana keputusan yang tidak bertepatan dengan Syariah atau sekurang-kurangnya mempunyai kapasiti untuk memberi pandangan ataupun komen terhadap keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Perkara seperti ini merupakan amalan di negara Arab Saudi di mana Majlis Tertinggi Ulama Arab Saudi diberikan kuasa untuk membatalkan mana-mana fatwa yang dikeluarkan badan-badan fatwa yang berada di bawah pengawalannya. Oleh itu, Kewujudan dua badan fatwa tertinggi di Malaysia iaitu Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan yang berada di bawah Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam (MKI) dan Majlis Penasihat Syariah di bawah Bank Negara Malaysia merupakan satu kelebihan sekiranya kewujudah kedua-duanya dapat diuruskan dengan sebaik mungkin. MPS BNM seharusnya diberikan keutamaan untuk mengeluarkan fatwa-fatwa muamalat yang berkaitan secara langsung dengan permasalahan kewangan Islam. Sekiranya fatwa yang dikeluarkan menyebabkan berlaku kekeliruan kepada orang ramai, maka ia perlu dibawa semula kepada Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan untuk diperbincangkan dengan lebih lanjut.⁸⁰

Muhammad Rahimi turut melihat isu dua badan yang mempunyai autoriti untuk mengeluarkan fatwa ini sebagai satu kelebihan. MPS BNM dikhkususkan kepada fatwa-fatwa dalam isu kewangan Islam melalui kehadiran individu yang berpengalaman dan berkepakaran dalam bidang tersebut. Ini secara tidak langsung membantu pihak Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan yang mempunyai lebih banyak isu-isu lain yang perlu diselesaikan. Justeru itu, kewujudan kedua-dua badan ini akan memberi manfaat dan kebaikan kepada pihak industri dan masyarakat. Walau bagaimanapun, keputusan atau fatwa yang dikeluarkan oleh MPS BNM masih tidak dianggap sebagai fatwa di

⁸⁰ Zulkifli Mohamad Al-Bakri, Sahibul Samahah Datuk Dr. (Mufti Wilayah Persekutuan), dalam temu bual dengan Prof. Dato' Dr Ahmad Hidayat Buang pada 11 Ogos 2014.

peringkat negara. Ia hanya mengikat pihak mahkamah dan penimbang tara dalam memutuskan sesuatu kes. Ini berbeza dengan fatwa Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan di mana ia boleh dibawa ke peringkat Jawatankuasa Fatwa di peringkat negeri, kemudian fatwa boleh digazetkan sekiranya dipersetujui oleh jawatankuasa fatwa negeri. Muhammad Rahimi berpandangan sekiranya terdapat usaha untuk menggazetkan fatwa-fatwa MPS BNM, maka ia merupakan satu usaha yang wajar dan akan memberi manfaat yang lebih besar kepada negara ini serta mengiktiraf kedudukan MPS BNM sebagai pihak berkuasa teringgi dalam isu kewangan Islam.⁸¹

Merujuk kepada seksyen 51(2) Akta Bank Negara Malaysia 2009, MPS BNM mempunyai hak untuk menentukan tatacaranya yang tersendiri dalam proses penentuan dan pengeluaran hukum syarak. MPS BNM juga mempunyai tanggungjawab untuk memastikan setiap hukum yang dikeluarkan adalah berwibawa dan berintegriti. Justeru itu, MPS BNM sentiasa menitikberatkan aspek *maqāṣid* Syariah dengan mendokong prinsip-prinsip yang terdapat padanya melalui keputusan-keputusan hukum yang dikeluarkan berdasarkan proses perbincangan yang mendalam dan perundingan yang teliti. Tafsiran Syariah yang lebih tepat dan pertimbangan terhadap hukum-hukum fiqh yang diperbincangkan oleh para ulama silam turut dititikberat ketika proses pengeluaran hukum. Ahli MPS BNM pula merupakan cendiakawan dan pakar dalam bidang Syariah dan kewangan Islam yang terkemuka serta mempunyai kelayakan, pengalaman dan pengetahuan yang mendalam dalam pelbagai bidang. Mereka telah menggunakan konsep ijtihad secara bersama (*ijtihad jamā‘ī*) yang dikatakan sebagai fenomena baru

⁸¹ Muhamad Rahimi Osman, Profesor Dr. (Dekan Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA-UiTm; Ahli Jawatankuasa Syariah, Syarikat Takaful Malaysia Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 26 Ogos 2014.

dalam pembaharuan hukum Islam sejak abad ke-20 masih ketika membincangkan perkara-perkara Syariah di dalam bidang kewangan dan perbankan Islam.⁸²

Kaedah-kaedah yang digunakan MPS BNM dalam proses penyelesaian hukum adalah berdasarkan sumber-sumber hukum Islam yang utama iaitu al-Quran dan Sunnah. MPS BNM seterusnya amat menitikberatkan pandangan para ulama mazhab terdahulu dalam sesuatu isu dan kemudiannya akan disesuaikan dengan keperluan semasa. Setelah itu, pandangan para ulama kontemporari akan turut dianalisis bagi melihat kesesuainnya untuk diaplikasikan dalam realiti masyarakat di negara ini. Semua pandangan para ulama ini akan dianalisis dengan terperinci bagi mengenalpasti pandangan yang lebih kuat atau pandangan yang *rājiḥ* berdasarkan dalil-dalil yang digunakan. Selain daripada merujuk kepada dalil-dalil, MPS BNM turut melihat dari sudut kebolehgunaan sesuatu pandangan tersebut dalam permasalahan semasa. Justeru itu, pandangan yang *rājiḥ* boleh ditinggalkan sekiranya pandangan tersebut tidak sesuai untuk diaplikasikan dalam permasalahan semasa. Sebagai ganti, pandangan yang *marjūḥ* pula akan digunakan dan ia dianggap sebagai *makhraj*/jalan keluar yang bersifat sementara disebabkan wujud pelbagai halangan daripada menggunakan pandangan yang lebih *rājiḥ* tersebut.⁸³

Halangan-halangan itu terkadang berpunca daripada rangka kerja pengawalseliaan (*regulatory framework*) yang dikeluarkan oleh pihak Bank Negara sendiri. Rangka kerja ini perlu dipatuhi kerana kedudukan sistem kewangan Islam yang berada di bawah pengawalseliaan Bank Negara sebagai bank pusat. Walau bagaimanapun, sekiranya

⁸² *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua* (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2010). xii-xiii.

⁸³ Temu bual dengan Muhammad Akram; Hassan Ahmad, Datuk Seri (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual dengan penyelidik, 18 Ogos 2015; Ashraf Md. Hashim, Profesor Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA) dalam temu bual dengan penyelidik, 01 Julai 2015; Shamsiah Mohamad, Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 24 Jun 2015.

terdapat arahan-arahan di dalam rangka kerja ini yang bertentangan dengan nas syarak yang jelas, maka ia tidak akan dipatuhi oleh MPS BNM. Manakala, arahan-arahan yang masih bersifat *ijtihādiyyah* dan berlaku perselisihan pendapat ulama padanya, akan dipatuhi oleh MPS BNM selagi mana ia tidak menggadaikan mana-mana prinsip syarak yang jelas. Selain daripada itu, halangan perundangan (*legal requirement*) juga boleh dijadikan sandaran bagi penggunaan *makhārij*. Ini merujuk kepada realiti di Malaysia yang tidak mempunyai undang-undang khusus bagi produk-produk yang ditawarkan oleh IKI. Kontrak ijarah sebagai contoh perlu menggunakan Akta Sewa Beli 1967. Akta ini sekalipun tidak bertentangan sepenuhnya dengan syarak, akan tetapi ia digubal bukan dengan tujuan untuk digunakan dalam sistem kewangan Islam. Sekiranya kes berkaitan produk ijarah dibawa ke mahkamah, undang-undang yang paling dekat untuk dijadikan rujukan kepada pihak mahkamah adalah Akta Sewa Beli. Oleh itu, sebarang keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM perlu mengambil kira keperluan untuk mematuhi undang-undang yang sedang berkuatkuasa ini.⁸⁴

Sungguhpun begitu, terdapat usaha pada ketika ini untuk mengemaskini undang-undang sedia ada agar ia dapat memenuhi keperluan sistem kewangan Islam. Pihak Bank Negara telah menubuhkan *Law Harmonization Community* yang dipengerusikan oleh Tun Abdul Hamid Mohamad, bekas Ketua Hakim Negara bagi mengkaji undang-undang perbankan yang perlu kepada pindaan dan penambahbaikan. Komuniti ini telah berusaha untuk mengkaji keperluan menambah peruntukan-peruntukan khusus tertentu bagi produk-produk yang ditawarkan oleh IKI. Cadangan untuk membuat pindaan dan penambahbaikan seperti ini dilihat lebih mudah untuk dilaksanakan daripada mewujudkan satu undang-undang khusus untuk produk-produk kewangan Islam. Walau bagaimanapun, perbincangan dan kajian berhubung perkara ini masih lagi sedang

⁸⁴ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin.

berjalan dan diharapkan dapat direalisasikan dalam tempoh masa yang terdekat. Selain daripada dua halangan di atas, masih banyak lagi halangan-halangan lain yang wajar dipertimbangkan oleh MPS BNM dalam membuat sebarang keputusan seperti permasalahan perakaunan, penarafan dan lain-lain di mana ia boleh dijadikan sebagai sandaran bagi penggunaan *makhārij*.⁸⁵

Tujuan sebenar penggunaan *makhārij* dengan meninggalkan pendapat yang lebih kuat dan mengambil pendapat yang agak lemah adalah semata-mata untuk memastikan kelangsungan sistem kewangan Islam pada waktu ini. Penggunaan *makhārij* pula tidak boleh bersifat kekal. Ini bermaksud, apabila halangan-halangan di atas tidak lagi wujud, maka penggunaan *makhārij* akan ditarik balik dan pendapat yang lebih kuat perlu diutamakan. Penggunaan *makhārij* dapat dikesan apabila pihak-pihak yang berkontrak memasukkan perkara-perkara tidak perlu dalam produk-produk kewangan Islam. Sebagai contoh produk pembiayaan perumahan yang menawarkan kemudahan untuk memiliki rumah bagi pelanggan kewangan Islam, akan tetapi, dalam kontrak pembiayaan tersebut dimasukkan komoditi minyak sawit yang perlu diurusniagakan sebelum kemudahan pembiayaan dapat diteruskan. Ini merupakan penunjuk jelas kepada penggunaan *makhārij* di mana ia digunakan dengan tujuan untuk menghasilkan sifat keberhutangan pelanggan produk kewangan Islam kepada pembiaya iaitu IKI. Justeru itu, menjadi harapan pemain-pemain utama dalam bidang kewangan Islam agar produk-produk seperti ini dapat dikurangkan atau dihapuskan sama sekali pada masa akan datang. Cuma, pada ketika ini, ia masih diperlukan disebabkan keperluan dan halangan-halangan yang masih wujud, bagi memastikan sistem kewangan Islam mampu terus bergerak dan maju seiring dengan sistem kewangan konvensional di negara ini.⁸⁶

⁸⁵ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin dan Ashraf Md Hashim.

⁸⁶ Temu bual dengan Ashraf Md. Hashim.

Berbalik kepada kaedah penyelesaian hukum yang digunakan oleh MPS BNM, semua pandangan para ulama sama ada daripada kalangan ulama mazhab maupun ulama kontemporari akan diperbincangkan secara tuntas oleh ahli-ahli MPS BNM bagi memilih pandangan yang lebih *rajīḥ* untuk diaplikasikan pada masa kini. Ahli-ahli MPS BNM juga dalam keadaan-keadaan tertentu akan membuat keputusan berdasarkan gabungan pelbagai pandangan sehingga menyebabkan berlakunya penggunaan konsep *talfiq* dalam keputusan yang dikeluarkan. Proses pemilihan pandangan-pandangan dilakukan berdasarkan pandangan yang paling *rajīḥ* atau pandangan yang paling sesuai diaplikasikan pada masa kini. Sekiranya semua pandangan para ulama, sama ada ulama silam dan kontemporari, mempunyai kekuatan yang sama dari sudut dalil yang digunakan dan juga dari sudut kebolehgunaan dalam permasalahan semasa, maka penggunaan dalil *maṣlaḥah* atau ‘urf akan menjadi pilihan ketika membuat pemilihan di antara pandangan-pandangan tersebut.⁸⁷

Penggunaan *maṣlaḥah* walau bagaimanapun, perlu dikawal dengan memastikan hukum yang dikeluarkan tidak bertentangan dengan dalil-dalil yang umum dan jelas daripada al-Quran dan Sunnah. Penggunaan ‘urf pula sememangnya menjadi satu keperluan untuk meraikan *zurūf* dan suasana masyarakat setempat sebelum sesuatu keputusan atau fatwa dikeluarkan. Ini merujuk kepada perbezaan adat dan kebiasaan sesuatu masyarakat yang pasti berbeza di antara satu tempat dengan tempat yang lain. Hukum yang dikeluarkan pada zaman silam berdasarkan keperluan masyarakat pada ketika itu, sudah pasti jauh berbeza dengan keperluan masyarakat yang hidup pada zaman serba moden dan kompleks pada waktu ini. Zulkifli al-Bakri telah menjelaskan

⁸⁷ Temu bual dengan Ashraf; Temu bual dengan Shamsiah; Ahmad Basri Ibrahim, Profesor Madya Dr. (Timbalan Dekan, Kuliah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah Hong Leong Islamic Bank; Pengerusi Jawatankuasa Syariah Great Eastern Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 7 Ogos 2015; Mohd. Saleh Ahmad, Dato’ (Mantan ahli Majlis Pengawasan Syariah Bank Muamalat dan Bank Rakyat; Mantan Pensyarah di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual dengan penyelidik, 9 September 2015.

bahawa sesuatu keputusan atau fatwa tidak seharusnya hanya merujuk kepada kekuatan dalilnya (قُوَّةُ الْأَدَلَّةِ) semata-mata. Sebaliknya, perkara yang lebih penting adalah memahami tujuan sebenar sesuatu dalil tersebut (فَهْمُ مَرَادِ الْأَدَلَّةِ) agar ia dapat menjadi satu sandaran dan hujah yang kukuh bagi keputusan yang dikeluarkan.⁸⁸

Seterusnya, proses pengeluaran hukum berdasarkan dalil-dalil dan kaedah-kaedah yang disebutkan di atas adalah melalui satu konsep ijтиhad yang dikenali sebagai ijтиhad *jamā'i*. Ijтиhad ini wajar diterima pakai dan diiktiraf kerana individu-individu yang berada di dalam MPS BNM merupakan individu yang berkelayakan dan berpengalaman luas dalam bidang kewangan Islam. Kemampuan untuk melakukan ijтиhad pada masa kini juga telah dipermudahkan dengan kemudahan untuk memperoleh semua rujukan-rujukan penting daripada kitab-kitab yang muktabar dalam bidang al-Quran, tafsir, hadis, fiqh dan lain-lain. Penggunaan teknologi sebagai contoh dalam proses untuk mengesahkan dan mengenalpasti sesuatu hadis juga telah banyak membantu para ulama pada masa kini dalam mempercepatkan lagi proses pengeluaran sesuatu keputusan.⁸⁹

Sungguhpun begitu, terdapat pandangan yang mengatakan para ulama sekarang tidak lagi mengamalkan ijтиhad dengan erti kata sebenarnya. Para ulama masa kini hanya merujuk pandangan para ulama dan imam mazhab terdahulu, kemudian memilih mana-mana pandangan yang sesuai dilaksanakan di Malaysia. Kedudukan para ulama pada masa kini diklasifikasikan sebagai berada dalam kedudukan mujtahid mazhab dan bukannya mujtahid mutlak. Justeru itu, amalan ijтиhad yang berlaku hanya dalam ruang lingkup yang disempitkan iaitu di dalam ruang lingkup yang terikat dengan disiplin sesebuah mazhab. Para ulama juga tidak bebas menggunakan akal fikirannya untuk mengeluarkan hukum berdasarkan ijтиhadnya yang tersendiri.

⁸⁸ Temu bual dengan Zulkifli Mohamad Al-Bakri dan Muhamad Rahimi Osman.

⁸⁹ Temu bual dengan Shamsiah Mohamad dan Ahmad Basri Ibrahim.

Selain itu, para ulama masa kini juga dikatakan tidak menggunakan sepenuhnya ruang untuk berijtihad dalam bidang kewangan Islam. Ini merujuk kepada keputusan-keputusan yang dikeluarkan hanya bersandarkan kepada pandangan mazhab-mazhab terdahulu. Tidak dinafikan bahawa sebahagian elemen ijihad masih wujud dalam proses membuat keputusan. Akan tetapi, ia tidak digunakan sepenuhnya dalam penyelesaian isu-isu semasa khususnya dalam bidang muamalat dan kewangan Islam. Justeru itu, ia merupakan satu kerugian kerana ruang untuk berijtihad dalam bidang ini amat terbuka luas disebabkan terlalu banyak isu baru yang tidak pernah diperbincangkan lagi oleh para ulama silam. Selain itu, terdapat juga pandangan bahawa amalan ijihad telah digunakan di Malaysia, cuma bukan dalam bentuk ijihad mutlak. Ijtihad di Malaysia berlaku dalam bentuk analisis terhadap pandangan-pandangan ulama mazhab di mana pandangan-pandangan ini tertakluk kepada perbincangan dan penilaian para ulama masa kini untuk disesuaikan dengan permasalahan semasa yang sedang dihadapi oleh masyarakat.⁹⁰

Penyelidik secara peribadi berpandangan bahawa penggunaan ijihad *jamā'i* masih boleh dilakukan sama ada ahli-ahli MPS BNM tersebut dikategorikan sebagai mujtahid mahupun muqallid. Sekiranya terdapat di kalangan ahli MPS BNM yang sampai tahap mujtahid, maka dia sendiri boleh mengeluarkan ijihad walaupun bukan secara berkumpulan. Manakala penglibatan dirinya sebagai salah ahli MPS BNM mampu menguatkan lagi ijihad yang dikeluarkan kerana ia dikeluarkan dengan persetujuan semua atau sebahagian besar ahli-ahli MPS BNM yang lain. Sekiranya ahli-ahli MPS BNM yang dilantik masih dikategorikan sebagai muqallid, pada ketika ini, setiap ahli boleh memainkan peranan bagi memenuhi sebahagian syarat-syarat mujtahid. Hasil daripada gabungan kepakaran di kalangan ahli-ahli MPS BNM akan menyebabkan

⁹⁰ Temu bual dengan Hassan Ahmad; Temu bual dengan Mohd. Saleh Ahmad; Temu bual dengan Muhammad Rahimi Osman; Temu bual dengan Zulkifli Mohamad Al-Bakri.

ijtihad masih boleh dilakukan secara kolektif tanpa mengabaikan keperluan untuk memenuhi syarat-syarat yang ketat bagi ijtihad seperti mana yang ditetapkan oleh para ulama usul fiqh.

Berhubung keahlian MPS BNM, Seksyen 53(1) Akta Bank Negara Malaysia 2009 menetapkan bahawa anggota-anggota MPS BNM hendaklah dilantik oleh Yang di-Pertuan Agong dengan nasihat menteri setelah perbincangan dengan pihak Bank Negara. Kelayakan yang ditetapkan dalam seksyen ini ialah setiap anggota yang dilantik hendaklah mempunyai pengetahuan dan pengalaman dalam bidang Syariah, perbankan, kewangan, undang-undang atau apa-apa disiplin yang berkaitan dengan fungsi MPS BNM. Setiap anggota MPS BNM yang dilantik adalah terikat dengan apa-apa syarat yang terkandung dalam surat pelantikan dan mereka berhak untuk dilantik semula setelah tamat tempoh pelantikan. Mereka juga berhak mendapat bayaran saraan atau elauan daripada dana Bank Negara sebagaimana yang ditentukan oleh pihak lembaga pengarah.

Ahli-ahli MPS BNM yang dilantik tidak dibenarkan untuk menjadi penasihat Syariah di institusi-institusi kewangan Islam atau mana-mana agensi yang berada di bawah pengawalan Bank Negara. Larangan ini disebabkan, kemungkinan untuk berlaku konflik kepentingan ketika membuat sebarang keputusan. Perkara ini telah termaktub di dalam terma rujukan pelantikan ahli-ahli MPS BNM. Pihak Bank Negara juga amat berkehendakkan ahli-ahli MPS BNM untuk memberi sumbangan yang signifikan setiap kali mesyuarat MPS BNM dijalankan. Oleh itu, ahli-ahli MPS BNM perlu membuat kajian awal terlebih dahulu terhadap sesuatu isu yang dibangkitkan agar mereka

mendapat gambaran yang tepat sebelum ia diperbincangkan secara lebih mendalam di dalam mesyuarat MPS BNM.⁹¹

Seterusnya, seksyen 54 Akta Bank Negara Malaysia 2009 menyatakan bahawa Bank Negara boleh menubuhkan urusetia daripada kalangan pegawai-pegawai yang berkhidmat di bawahnya untuk membantu kelancaran MPS BNM dalam melaksanakan segala tanggungjawab yang diberikan. Selain itu, sekiranya terdapat keperluan untuk menubuhkan jawatankuasa-jawatankuasa lain di bawah MPS BNM, pihak Bank Negara hendaklah menyediakan segala keperluan bagi penubuhan jawatankuasa-jawatankuasa ini termasuk menyediakan pegawainya sebagai salah seorang anggota jawatankuasa tersebut. Seksyen 55 pula menyatakan Bank Negara berkewajipan untuk merujuk kepada MPS BNM dalam perkara-perkara yang bersangkutan dengan perniagaan kewangan Islam serta perkara-perkara lain yang memerlukan penentuan hukum syarak. Seksyen 55 juga menyatakan mana-mana IKI boleh merujuk kepada MPS BNM bagi mendapat satu keputusan ataupun meminta nasihat daripada pihak MPS BNM dalam memastikan semua aktiviti kewangan yang dilakukan adalah bertepatan dengan kehendak syarak.

Bank Negara berhak untuk mengeluarkan sebarang pekeliling, garis panduan atau notis berkaitan perniagaan kewangan Islam berdasarkan nasihat dan keputusan MPS BNM seperti mana yang dinyatakan dalam seksyen 59. Sebagai tambahan, Bank Negara juga boleh menetapkan sendiri sebarang standard atau garis panduan yang tidak menghendaki penentuan hukum syarak seperti tadbir urus Syariah dan apa-apa perkara lain yang berhubungan dengan perniagaan, hal-ehwal dan aktiviti IKI bagi maksud pematuhan Syariah.⁹² Bagi tujuan memenuhi peruntukan ini, Bank Negara telah mengeluarkan satu rangka kerja tadbir urus Syariah bagi IKI di Malaysia yang mula

⁹¹ Temu bual dengan Ashraf Md. Hashim.

⁹² Seksyen 29, Akta Perkhidmatan Kewangan Islam, 2013.

berkuatkuasa pada 1 Januari 2011. Rangka kerja ini secara umum bertujuan untuk menetapkan tanda aras yang perlu dicapai oleh sesebuah IKI dalam operasi dan aktiviti perniagaannya agar bertepatan dengan kehendak Syariah. Rangka kerja ini juga telah menetapkan garis panduan kepada pihak lembaga pengarah, jawatankuasa Syariah dan pihak pengurusan sesebuah institusi kewangan ketika mana melaksanakan tanggungjawabnya dalam hal-hal yang berkaitan dengan Syariah. Rangka kerja ini seterusnya menjelaskan fungsi yang perlu dimainkan oleh unit *review* Syariah, unit audit Syariah, unit pengurusan risiko Syariah dan unit kajian Syariah.

Setelah membincangkan berkenaan MPS BNM sebagai pihak berkuasa tertinggi dalam penetapan hukum kewangan Islam Malaysia, penyelidik akan menjelaskan pula berkenaan Jawatankuasa Syariah yang ditubuhkan di peringkat IKI sebagai pihak yang bertanggungjawab untuk memastikan pematuhan Syariah di peringkat IKI. Jawatankuasa Syariah ini dianggotai oleh individu-individu yang berkelayakan untuk menghuraikan segala isu yang dikemukakan di peringkat IKI, dan mampu memberikan keputusan yang tepat berdasarkan prinsip-prinsip Syariah. Oleh itu, jawatankuasa Syariah ini perlu dianggotai oleh individu-individu yang mempunyai latar belakang dalam bidang Syariah secara majoriti, dan telah mempelajari secara formal subjek usul fiqh dan fiqh al-Muamalat serta berkemampuan untuk bertutur dan menulis dalam bahasa Arab dan dapat memahami bahasa Malaysia dan Inggeris dengan baik. Walau bagaimanapun, jawatankuasa Syariah ini juga masih boleh dianggotai oleh pakar-pakar dalam bidang lain seperti bidang ekonomi atau undang-undang bagi menyokong perbincangan Syariah yang lebih luas dan mendalam serta membantu jawatankuasa ini dalam membuat keputusan yang lebih tepat. Jawatankuasa ini perlu mempunyai sekurang-kurangnya lima orang anggota yang dilantik oleh lembaga pengarah IKI selepas dicadangkan oleh jawatankuasa pelantikan. Pihak lembaga pengarah juga digalakkan untuk melantik salah seorang ahli jawatankuasa Syariah sebagai ahli

lembaga pengarah supaya dia boleh memberi khidmat sebagai penghubung di antara jawatankuasa Syariah dengan pihak lembaga pengarah.⁹³

Sebarang pelantikan ahli jawatankuasa Syariah termasuk lantikan semula, perletakan jawatan dan pemecatan hendaklah dilakukan oleh lembaga pengarah IKI dan masih tertakluk kepada kelulusan pihak Bank Negara dan MPS BNM. Kelayakan yang diperlukan untuk menjadi seorang ahli jawatankuasa Syariah ialah pengetahuan yang mencukupi dalam bidang kewangan secara umum dan bidang kewangan Islam secara khusus. Ahli jawatankuasa Syariah juga digalakkan supaya sentiasa menambahkan pengetahuan dalam bidang Syariah dan kewangan termasuklah dengan menghadiri program-program latihan yang bersesuaian. Ahli jawatankuasa Syariah yang dilantik perlu memenuhi kriteria-kriteria dan syarat-syarat minimum yang ditetapkan oleh pihak Bank Negara. IKI boleh menetapkan kriteria atau keperluan tambahan bagi menjadi ahli jawatankuasa Syariah sekiranya pihak pengurusan IKI berpendapat bahawa ia perlu dilakukan. Pihak IKI perlu juga membawa pakar-pakar dalam bidang lain seperti peguam, akauntan dan ahli ekonomi untuk memberi bantuan dan nasihat kepada jawatankuasa Syariah khususnya ketika menangani isu-isu berkaitan kewangan, perundangan, perakaunan dan lain-lain.

Pihak IKI diwajibkan untuk mewujudkan satu sistem penilaian terhadap pencapaian ahli jawatankuasa Syariah. Sistem penilaian tersebut perlu dibentuk bagi tujuan untuk menilai pencapaian setiap individu dalam jawatankuasa Syariah dari sudut kompetensi, pengetahuan dan sumbangannya terhadap perjalanan jawatankuasa tersebut. Ia perlu dilakukan dengan tujuan untuk mengenal pasti kekurangan dan kelemahan yang wujud bagi membolehkan pendedahan dan latihan lanjutan diberikan kepada ahli jawatankuasa Syariah terbabit. Pihak IKI juga perlu membangunkan program bakat-bakat baru bagi

⁹³ Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 10 & 30.

mengenal pasti, melantik dan membimbing ahli-ahli baru dalam jawatankuasa Syariah dengan tujuan untuk memberi kepercayaan kepada bakat-bakat baru ini untuk memegang tanggungjawab yang lebih besar di masa akan datang.⁹⁴

Pihak jawatankuasa Syariah di IKI perlu bertanggungjawab terhadap semua keputusan dan pandangan yang diberikan dalam permasalahan berkaitan Syariah. Pihak lembaga pengarah hendaklah berpegang sepenuhnya kepada keputusan jawatankuasa Syariah bagi segala aktiviti perniagaan yang hendak dilaksanakan. Oleh kerana keputusan jawatankuasa Syariah bakal mengikat segala aktiviti dan operasi di sesebuah IKI, jawatankuasa Syariah diminta untuk memperhalusi dengan terperinci segala isu yang dikemukakan kepadanya sebelum membuat sebarang keputusan muktamad. Jawatankuasa Syariah juga perlu berperanan sebagai pengawas terhadap segala aktiviti perniagaan yang berkaitan dengan Syariah di IKI. Ini boleh dilakukan melalui unit *review* Syariah dan unit audit Syariah yang akan memberikan laporan terus kepada jawatankuasa Syariah berkenaan hasil *review* dan audit yang dilakukan bagi menjelaskan penemuan mana-mana aktiviti yang boleh diklasifikasikan sebagai pelanggaran kepada Syariah. Berdasarkan laporan tersebut, jawatankuasa Syariah boleh mengenalpasti apa-apa isu yang memerlukan perhatian pihak jawatankuasa dan mencadangkan langkah-langkah pemberian sekiranya perlu. Peranan unit risiko Syariah juga boleh membantu jawatankuasa Syariah dalam mengenalpasti, menilai dan mengawal risiko pelanggaran prinsip Syariah serta mengurangkan sebarang kemungkinan yang boleh membawa kepada pelanggaran tersebut. Pendekatan yang sistematis ini akan membolehkan IKI mampu meneruskan segala operasi dan aktiviti

⁹⁴ Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 17,18 & 29.

secara efektif tanpa terdedah kepada risiko pelanggaran Syariah pada tahap yang tidak dapat diterima.⁹⁵

Sebelum sesuatu isu dikemukakan kepada jawatankuasa Syariah, pihak IKI perlu memperhalusi sesuatu isu tersebut di bawah satu unit yang dipanggil sebagai unit kajian Syariah. Unit ini akan dianggotai oleh pegawai-pegawai di IKI yang berkelayakan dalam bidang Syariah untuk menguruskan proses memohon kelulusan sesuatu produk daripada jawatankuasa Syariah. Unit ini perlu membuat penelitian dan pemeriksaan terhadap isu-isu yang mungkin timbul serta melakukan tugas-tugas pentadbiran dan kesetiausahaan yang berkaitan dengan jawatankuasa Syariah. Unit ini juga perlu melakukan kajian yang mendalam dan terperinci terhadap sesuatu isu Syariah dan juga memberi khidmat nasihat dan perundingan Syariah kepada pihak yang berkaitan termasuklah pihak yang terlibat dalam pembangunan produk.⁹⁶

Bagi memastikan keputusan yang dikeluarkan oleh jawatankuasa Syariah berkualiti dan konsisten, jawatankuasa Syariah diminta untuk membangunkan satu aturan proses yang perlu dilalui sebelum satu keputusan dikeluarkan. Aturan ini perlu didokumenkan, diaplikasi dan dikekalkan pada setiap masa bagi memastikan kredibiliti dalam proses pembuatan keputusan serta memelihara jawatankuasa daripada pengaruh yang tidak wajar. Justeru itu, pihak IKI telah menyediakan *Syariah Manual* atau *Syariah Compliance Manual* bagi menjelaskan aturan proses tersebut. Pada kebiasaananya, apabila sesebuah bank membentuk Jawatankuasa Syariah, maka *Syariah Manual* turut diwujudkan dalam masa yang sama. *Syariah Manual* ini akan menjelaskan secara umum dalil-dalil yang menjadi sandaran jawatankuasa Syariah IKI dan kaedah-kaedah dalam mentarjihkan mana-mana pandangan ketika membuat sebarang keputusan berkenaan hal-hal Syariah. Walau bagaimanapun, ia masih tidak menjelaskan secara

⁹⁵ Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 11 & 25.

⁹⁶ Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 26 & 27.

terperinci aplikasi dalil-dalil dan kaedah-kaedah tersebut di dalam proses penyelesaian hukum. *Syariah Manual* ini juga turut menjelaskan kaedah pengurusan mesyuarat Jawatankuasa Syariah, bilangan mesyuarat yang perlu dihadiri dan kemahiran yang perlu dimiliki oleh ahli-ahli jawatankuasa Syariah. Terkadang, etika pemakaian turut dimasukkan di dalam *Syariah Manual* ini di mana etika tersebut tidak terhad kepada ahli-ahli Jawatankuasa Syariah sahaja bahkan meliputi seluruh kakitangan bagi sesebuah IKI.⁹⁷

Ahli jawatankuasa Syariah juga tidak dibenarkan melakukan satu tindakan yang boleh dianggap sebagai menjejaskan keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM serta keputusan jawatankuasa Syariah yang diwakilinya. Setiap ahli perlu menghormati dan memelihara semua keputusan tersebut dan tidak membuat kenyataan yang bertentangan kepada masyarakat awam. Selain itu, jawatankuasa Syariah juga dibenarkan untuk membuat satu keputusan yang lebih ketat daripada keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Jawatankuasa Syariah juga boleh memberi nasihat kepada IKI supaya merujuk kepada MPS BNM sekiranya terdapat isu berkaitan Syariah yang tidak dapat diselesaikan di peringkat IKI. Dalam situasi di mana terdapat ketidakpastian dan perbezaan pandangan dengan keputusan jawatankuasa Syariah, pihak institut kewangan Islam berhak meminta nasihat dan merujuk MPS BNM bagi mendapat keputusan yang muktamad. Laporan bertulis bagi semua keputusan yang dikeluarkan oleh pihak jawatankuasa Syariah juga perlu disediakan bagi memudahkan pihak IKI sekiranya terdapat keperluan untuk membuat perbincangan lanjut dengan MPS BNM dan juga ketika proses permohonan kepada pihak pihak Bank Negara bagi mendapatkan kelulusan untuk produk baru yang ingin ditawarkan oleh pihak IKI.⁹⁸

⁹⁷ Temu bual dengan Ashraf Md. Hashim, Shamsiah Mohamad dan Ahmad Basri Ibrahim.

⁹⁸ Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 20, 21 & 35.

Sungguhpun jawatankuasa Syariah diberikan kuasa untuk mengawal perjalanan IKI yang berkait dengan permasalahan Syariah, jawatankuasa ini masih tertakluk dan terikat dengan segala keputusan yang dibuat oleh MPS BNM sebagai pihak berkuasa tertinggi dalam bidang kewangan Islam di negara ini. Oleh itu, jawatankuasa Syariah bertanggungjawab untuk memastikan IKI mematuhi semua keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM dalam segala aktiviti dan urusan perniagaannya. Pematuhan terhadap keputusan MPS BNM dianggap sebagai pematuhan kepada Syariah seperti mana yang dinyatakan Seksyen 28(2) Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013. Sekiranya terdapat perselisihan di antara keputusan MPS BNM dengan keputusan jawatankuasa Syariah di peringkat IKI, keputusan yang terpakai hanyalah keputusan MPS BNM sahaja.

Di sebalik keterikatan ini, jawatankuasa Syariah di peringkat IKI tetap diperlukan bagi memastikan segala urusan perniagaan yang dilakukan adalah bertepatan dengan Syariah. Ini kerana pihak MPS BNM tetap memberi ruang kepada jawatankuasa Syariah di IKI untuk berijtihad serta memilih pandangan-pandangan berbeza dalam situasi tertentu. Seperti contoh dalam isu bay‘ Inah, sekalipun padangan MPS BNM membenarkan akad ini, MPS BNM masih membenarkan pihak IKI untuk tidak bersetuju menggunakannya. Jawatankuasa Syariah IKI juga dibenarkan untuk menggunakan pandangan yang lebih ketat daripada apa yang diputuskan oleh MPS BNM. Cuma, jawatankuasa Syariah IKI tidak dibenarkan untuk membuat keputusan yang lebih ringan daripada keputusan MPS BNM. Selain itu, ahli-ahli jawatankuasa Syariah juga masih perlu berijtihad dan melakukan inovasi ketika menawarkan satu produk baru atau menambah baik sesuatu produk agar dapat menarik minat para pelanggan untuk menggunakan produk yang ditawarkan oleh IKI. Semua keterangan ini menunjukkan bahawa MPS BNM tidak memaksa jawatankuasa Syariah IKI untuk mematuhi semua keputusan MPS BNM tanpa sebarang ruang untuk berselisih pendapat.

Kebiasaan yang dilakukan oleh pihak MPS BNM bilamana menerima permohonan untuk meluluskan sesuatu produk ialah MPS BNM akan cuba untuk memantapkan lagi produk yang hendak ditawarkan oleh pihak IKI. Sekiranya terdapat beberapa isu yang mungkin tidak dapat dikenal pasti atau terlepas pandang oleh jawatankuasa Syariah IKI, maka MPS BNM akan mencadangkan beberapa perubahan atau penambahbaikan bagi sesuatu produk tersebut. Kesimpulannya, jawatankuasa Syariah IKI masih dibenarkan untuk berijtihad tetapi ijтиhad tersebut mesti berada dalam ruang lingkup yang dibenarkan oleh MPS BNM.⁹⁹

Pihak MPS BNM juga telah memperkenalkan beberapa standard Syariah bagi kontrak-kontrak perbankan Islam. Dalam standard-standard Syariah ini terdapat dua simbol iaitu simbol ‘S’ dan simbol ‘G’ yang menerangkan maksudnya yang tersendiri. Standard yang ditanda dengan simbol ‘S’ perlu dipatuhi sepenuhnya oleh IKI. Manakala standard Syariah yang ditanda dengan simbol ‘G’ pula bermaksud IKI diberikan pilihan sama ada untuk mematuhi sepenuhnya standard tersebut, menolak sepenuhnya ataupun mengubahsuai standard tersebut. Terdapat juga perkara-perkara yang tidak dinyatakan dalam standard yang bertujuan untuk memberi kebebasan kepada IKI dalam mengemukakan ijtihad sendiri. Standard-standard ini bersifat dinamik dan tidak rigid. Ia boleh dinilai semula untuk tujuan penambahbaikan dan mempertingkatkan lagi keberkesannya dari semasa ke semasa. Proses penetapan standard ini akan melalui satu kajian yang teliti terlebih dahulu sebelum dibawa ke dalam mesyuarat MPS BNM. Bahagian Sekretariat Syariah di Bank Negara akan melakukan kajian terperinci ini serta dibantu oleh pihak Akademi Penyelidikan Syariah Antarabangsa bagi Kewangan Islam

⁹⁹ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin; Temu bual dengan Shamsiah Mohamad; Temu bual dengan Hassan Ahmad; Azman Md Noor, Profesor Madya (Ketua Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah, Al Rajhi Banking & Investment Corporation (Malaysia) Berhad; Ahli Jawatankuasa, Bank Kerjasama Rakyat Malaysia Berhad; Pengerusi Jawatankuasa Syariah, AmMetLife Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 21 Ogos 2015.

(ISRA). Justeru itu, pendekatan sederhana yang digunakan oleh MPS BNM pada ketika ini merupakan pendekatan terbaik di mana ia tidak terlalu rigid sehingga IKI terpaksa mematuhi semua keputusan MPS BNM dan juga tidak terlalu longgar sehingga boleh menyebab ketidakstabilan dalam industri kewangan Islam. Penyelarasan seperti ini adalah satu pekara yang amat diperlukan bagi tujuan untuk mengharmonisasikan semua fatwa yang berbeza di antara jawatankuasa-jawatankuasa Syariah IKI yang terdapat di Malaysia.¹⁰⁰

Selain daripada peranan penting yang dimainkan jawatankuasa Syariah dalam perjalanan kewangan Islam di peringkat IKI, pihak pengurusan tertinggi IKI juga mempunyai peranan yang penting dalam menyokong tugas-tugas yang dipertanggungjawabkan kepada jawatankuasa Syariah seperti mana yang dinyatakan di dalam Rangka Kerja Tadbir Urus Syariah. Rangka kerja ini menyatakan bahawa pihak pengurusan IKI berperanan untuk memantau dan melaksanakan segala ketetapan dan keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM dan jawatankuasa Syariah di peringkat IKI. Pihak pengurusan juga bertanggungjawab untuk mengenalpasti dan merujuk kepada jawatankuasa Syariah terhadap sebarang isu berkaitan Syariah bagi mendapat pandangan dan keputusan daripada jawatankuasa tersebut. Bagi memastikan tanggungjawab yang diberikan kepada jawatankuasa Syariah dapat dilakukan secara efektif, pihak pengurusan perlu menyediakan maklumat yang tepat dan lengkap kepada jawatankuasa Syariah serta bersikap telus bagi setiap persoalan yang dikemukakan. Pihak pengurusan juga bertanggungjawab untuk memperuntukkan sumber dan tenaga kerja yang mencukupi bagi menyokong rangka kerja tadbir urus Syariah yang termasuk di dalam ruang lingkup gerak kerja jawatankuasa Syariah. Justeru itu, pihak pengurusan hendaklah menyediakan program latihan yang berterusan kepada pemain utama industri

¹⁰⁰ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin, Ashraf Md Hashim dan Shamsiah Mohamad.

ini termasuklah di kalangan ahli-ahli jawatankuasa Syariah agar mereka dapat didedahkan dengan perkembangan terkini dalam isu-isu berkaitan Syariah.¹⁰¹

Seterusnya, pihak pengurusan IKI perlu mengambil tindakan proaktif sekiranya mereka dapat mengenalpasti operasi perniagaan yang boleh diklasifikasikan sebagai tidak patuh Syariah. Pihak pengurusan hendaklah memaklumkan perkara tersebut dengan segera kepada pihak lembaga pengarah, jawatankuasa Syariah dan juga kepada pihak Bank Negara. Selain itu, pihak pengurusan perlu menghentikan dengan serta merta operasi perniagaan tersebut yang telah dikenal pasti sebagai tidak patuh Syariah. Dalam masa tiga puluh hari atau mana-mana tempoh yang dibenarkan oleh pihak Bank Negara, pihak pengurusan perlu menyediakan perancangan untuk membetulkan semula perkara-perkara yang dianggap sebagai tidak patuh Syariah tersebut agar ia boleh diluluskan semula oleh pihak lembaga pengarah dan disahkan oleh pihak jawatankuasa Syariah.¹⁰²

Kebebasan jawatankuasa Syariah dalam membuat keputusan merupakan salah satu perkara yang dititikberatkan dalam sebarang keputusan yang dibuat oleh jawatankuasa Syariah. Pihak lembaga pengarah IKI perlu mengiktiraf kebebasan jawatankuasa Syariah dan memastikan ia bebas daripada pengaruh yang tidak wajar yang akan menjelaskan jawatankuasa Syariah daripada melaksanakan pertimbangan yang objektif ketika menghuraikan sebarang isu yang dikemukakan kepada mereka. Selaras dengan tanggungjawab jawatankuasa Syariah untuk membuat keputusan yang tepat dalam suasana yang bebas dan objektif, jawatankuasa ini perlu memberi laporan secara terus kepada lembaga pengarah IKI tentang segala keputusan yang telah dibuat serta memaklumkan kepada pihak lembaga pengarah secara berkala bagi segala isu berkaitan Syariah. Pihak lembaga pengarah pula perlu memastikan segala keputusan

¹⁰¹ Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 12.

¹⁰² Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 13 & 14.

jawatankuasa Syariah dipatuhi sewajarnya dan dilaksanakan oleh IKI. Keputusan jawatankuasa Syariah tidak boleh diketepikan atau dipinda tanpa keizinan daripada pihak jawatankuasa sendiri. Jawatankuasa Syariah juga berhak untuk mendapat maklumat yang tepat dan terperinci daripada pihak pengurusan IKI. Sekiranya maklumat yang diminta oleh jawatankuasa Syariah tidak diberikan dengan sepenuhnya, perkara tersebut hendaklah dimaklumkan kepada pihak lembaga pengarah dan tindakan bersesuaian perlu dikenakan bagi memperbetulkan semula keadaan. Pihak lembaga pengarah juga boleh mempertimbangkan untuk mengenakan hukuman kepada pihak-pihak yang dengan sengaja gagal memberikan maklumat yang diperlukan.

Sekiranya jawatankuasa Syariah mendapati terdapat bukti kukuh yang menunjukkan bahawa sesbuah IKI telah melaksanakan aktiviti yang bertentangan dengan Syariah, jawatankuasa Syariah hendaklah memaklumkan kepada pihak lembaga pengarah dan mencadangkan tindakan yang bersesuaian untuk memperbetulkan situasi tersebut. Dalam keadaan di mana aktiviti yang bertentangan dengan Syariah ini masih tidak ditangani sewajarnya dan tiada langkah pembetulan dilakukan oleh pihak IKI, maka pihak jawatankuasa Syariah boleh melaporkan perkara tersebut kepada pihak Bank Negara. Ini bagi memastikan tindakan yang lebih tegas boleh diambil terhadap IKI yang masih enggan mematuhi arahan yang dikeluarkan oleh pihak jawatankuasa Syariah.¹⁰³

Jawatankuasa Syariah dalam melaksanakan tugasnya akan diberikan akses terhadap fail-fail, rakaman-rakaman dan draf-draf perbincangan termasuklah perkara-perkara yang dikategorikan sebagai rahsia di IKI. Perkara-perkara ini perlu diserahkan kepada jawatankuasa Syariah bagi memastikan keputusan atau pandangan yang diberikan adalah berdasarkan fakta yang tepat. Oleh kerana itu, tanggungjawab setiap ahli jawatankuasa Syariah bertanggungjawab untuk memelihara prinsip kerahsian pada

¹⁰³ Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 15 & 16.

setiap masa. Maklumat sensitif dan rahsia yang diperolehi bagi tujuan melicinkan tugasnya sebagai ahli jawatankuasa Syariah, tidak boleh digunakan dalam keadaan yang boleh membawa kepada kerugian pihak IKI. Walau bagaimanapun, anggota Jawatankuasa Syariah di IKI diberi keistimewaan untuk tidak dikenakan sebarang tindakan undang-undang sekiranya berlaku kemungkiran terhadap tanggungjawab menyimpan rahsia dengan syarat kemungkiran itu dilakukan dengan tujuan untuk membuat laporan pelanggaran terhadap prinsip-prinsip Syariah yang dilakukan oleh oleh pihak IKI kepada pihak Bank Negara ataupun sebab-sebab lain dalam melaksanakan tanggungjawabnya sebagai ahli jawatankuasa Syariah. Akan tetapi, kemungkiran ini tidak boleh dilakukan kepada masyarakat umum dan juga di luar ruang lingkup tugas dan tanggungjawab sebagai seorang ahli jawatankuasa Syariah.

IKI juga tidak dibenarkan untuk melantik ahli jawatankuasa Syariah yang telah menjawat sebarang jawatan di mana-mana IKI atau telah menjadi ahli jawatankuasa Syariah di institut kewangan Islam yang lain dalam industri yang sama. Ini bertujuan agar ahli jawatankuasa Syariah lebih fokus dalam melaksanakan tugasnya, mengelak daripada konflik kepentingan dan yang paling penting memelihara prinsip kerahsian maklumat bagi IKI. Bagi maksud ini, ahli jawatankuasa Syariah juga tidak boleh mempunyai pertalian kekeluargaan dengan ketua pegawai eksekutif, ahli lembaga pengarah tidak bebas, pemegang saham, rakan kongsi, pegawai eksekutif atau pengarah di IKI termasuk anak-anak syarikat yang bernaung di bawahnya.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Seksyen 36(a)(i) dan (ii), Akta Perkhidmatan Kewangan Islam; Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 19, 20, 31, 32.

4.3 KAEADAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI INDONESIA

Sistem kewangan Islam di Indonesia bermula pada tahun 1992 melalui pindaan undang-undang nombor 7 tahun 1992 tentang perbankan yang memperuntukkan kebenaran penubuhan bank yang beroperasi berdasarkan prinsip *musyārakah* atau perkongsian dan juga melalui penubuhan Bank Muamalat Indonesia sebagai bank pertama yang memenuhi segala prinsip dan kehendak Syariah. Ia kemudian diikuti dengan kemunculan bank-bank lain yang berteraskan Syariah sama ada bank yang mengamalkan sepenuhnya sistem kewangan Islam atau bank-bank yang mempunyai cawangan kewangan Islam yang dikenali sebagai unit usaha Syariah. Kemudian, muncul pula syarikat-syarikat dalam industri lain yang mengamalkan prinsip Syariah seperti syarikat-syarikat insurans dan pelaburan. Sistem kewangan Islam mendapat perhatian yang lebih khusus apabila industri kewangan Islam yang berteraskan sektor yang hakiki dan sistem yang berteraskan perkongsian untung dan rugi mampu bertahan dengan baik dan berjaya keluar daripada krisis ekonomi yang melanda dunia pada tahun 1997. Ini memberi keyakinan kepada ramai pihak bahawa sistem kewangan Islam mampu memberi sumbangan yang signifikan kepada pembangunan ekonomi negara Indonesia.¹⁰⁵

Bagi memenuhi kehendak dan hasrat masyarakat yang mula berjinak-jinak dengan sistem kewangan Islam, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai sebuah organisasi agama yang penting di Indonesia serta menggabungkan ramai ulama daripada aliran dan pemikiran yang berbeza, telah memainkan peranan tersebut dalam memastikan

¹⁰⁵ Venardos, *Islamic Banking & Finance in South East Asia: Its Development & Future*, 225-226; Hikmahanto Juwana, Yeni Salma Barlanti & Yetty Komalasari Dewi, ‘Sharia Law as a System of Governance in Indonesia : The Development of Islamic Financial Law’, *Wisconsin International Law Journal*, 25.4 (2008), 776-778.

masyarakat Islam di sana dapat mengamalkan ajaran Islam dalam suasana aman dan damai serta diredai Allah berdasarkan Pancasila. MUI merupakan organisasi yang paling kompeten di Indonesia untuk memberi jawapan dalam bentuk fatwa bagi menjawab segala persoalan yang berhubung hal ehawal agama Islam di Indonesia. Tambahan pula, MUI telah mendapat mendapat kepercayaan penuh bagi melaksanakan tanggungjawab itu sama ada daripada pihak pemerintah maupun daripada pihak masyarakat. Justeru itu, pada tahun 1999 MUI telah menujuhkan Dewan Syariah Nasional (DSN) secara rasmi bagi melaksanakan salah satu peranan MUI dalam memberi khidmat kepada salah satu cabang ilmu Islam iaitu bidang muamalat dan ekonomi Islam.¹⁰⁶

MUI melantik ahli-ahli DSN MUI bagi tempoh empat tahun dan boleh dipertimbangkan untuk dilantik semula sebanyak dua kali lagi apabila tamat tempoh perkhidmatan. Ahli-ahli DSN MUI ini merupakan pakar-pakar dalam bidang fiqh Islam serta digabung jalin dengan pakar-pakar dalam bidang ekonomi. Mereka ditugaskan untuk memajukan ekonomi masyarakat di Indonesia serta memberi alternatif kepada sistem kewangan konvensional sedia ada kepada sistem yang berteraskan kepada prinsip Syariah. DSN MUI juga dipertanggungjawabkan untuk membuat kajian terperinci terhadap nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang terdapat dalam Syariah bagi memberi panduan kepada institusi kewangan Islam atau lebih dikenali di Indonesia sebagai Lembaga Keuangan Syariah (LKS) dalam melaksanakan aktiviti perniagaannya. DSN MUI seterusnya perlu mengawasi pelaksanaan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Syariah tersebut agar ia diimplementasi sepenuhnya oleh LKS. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI ini adalah mengikat semua LKS di Indonesia. Justeru itu, sangat penting untuk dipastikan bahawa fatwa-fatwa ini dikeluarkan

¹⁰⁶ Ahmad Hidayat Buang & M. Cholis Nafis, ‘Peranan MUI dan Metodologi Istintbat Fatwa dalam Undang-Undang Perbankan Syariah di Indonesia’, 58; Hikmahanto Juwana, et. al., ‘Sharia Law as a System of Governance in Indonesia: The Development of Islamic Financial Law’, 789 & 790.

berdasarkan kaedah-kaedah yang tepat sebagaimana yang digariskan oleh para ulama dalam proses pengeluaran fatwa bagi menghasilkan satu fatwa yang memelihara segala nilai-nilai yang terdapat dalam Syariah dan tidak diragukan lagi kesahihannya. Sekiranya terdapat ketidak patuhan yang dilakukan oleh LKS terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI, amaran boleh dikeluarkan kepada pihak LKS agar memberhentikan ketidak patuhan tersebut dengan segera. Jika amaran tersebut masih tidak diendahkan, pihak DSN MUI berhak mengusulkan kepada pihak Bank Indonesia agar tindakan lanjut dapat dikenakan kepada pihak LKS terlibat.¹⁰⁷

Tanggungjawab besar yang diberikan kepada DSN MUI membawa kepada inisiatif penubuhan Badan Pelaksana Harian (BPH) DSN. Anggota BPH DSN ini dipilih dan dilantik oleh MUI daripada kalangan pakar perundangan Islam dan pakar ekonomi dan kewangan Islam sama ada dalam bidang perbankan, insurans, pasaran modal, pergadaian dan perniagaan-perniagaan lain.¹⁰⁸ BPH DSN dipertanggungjawabkan untuk membuat kajian dan penelitian terlebih dahulu terhadap isu-isu berkaitan kewangan Islam yang memerlukan perhatian dan tindakan DSN MUI. Setelah sesuatu isu itu diperhalusi, hasil kajian itu akan dikemukakan dalam bentuk Rancangan Fatwa DSN yang akan dibawa dalam mesyuarat pleno DSN MUI untuk diperbincangkan sebelum diputuskan sebagai fatwa DSN MUI. Mesyuarat pleno ini diadakan sekurang-kurang sekali dalam tempoh tiga bulan ataupun berdasarkan keperluan. Fatwa-fatwa ini seterusnya akan diterbitkan agar dapat dijadikan panduan kepada mereka yang terlibat secara langsung dengan industri kewangan Islam serta sebagai bahan rujukan kepada masyarakat terutamanya kepada ahli akademik, pelajar dan mereka yang berminat untuk

¹⁰⁷ Nik Norzul Thani, Mohamed Ridza Abdullah dan Megat Hizaini Hassan, *Law and Practice of Islamic Banking and Finance* (Petaling Jaya, Selangor: Sweet & Maxwell Asia, 2010), 302. Cholil Nafis, ‘Fatwa Fiqh Muamalah Majelis Ulama Indonesia: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan’ (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2010), 105 & 106.

¹⁰⁸ Cholil Nafis, ‘Fatwa Fiqh Muamalah Majelis ulama Indonesia: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan’, 103, 104 & 107.

mengetahui dengan lebih lanjut berkenaan sistem kewangan Islam di Indonesia.¹⁰⁹

Selain itu, fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI ini sebagaimana dasar yang ditetapkan sendiri oleh DSN MUI adalah bersumberkan cadangan atau pertanyaan daripada LKS ataupun terdapat permintaan daripada masyarakat. Dasar ini sedikit sebanyak boleh mengganggu dan mengehadkan kebebasan DSN MUI serta mendedahkan DSN MUI kepada pengaruh luar. Ini kerana, setiap kali DSN MUI hendak mengeluarkan sesuatu fatwa, DSN MUI akan didampingi oleh pihak LKS ataupun pihak pembuat dasar atau peraturan yang mana ia akan mempengaruhi secara langsung atau secara tidak langsung terhadap fatwa yang dikeluarkan.¹¹⁰

Metod fatwa yang digunakan oleh DSN MUI adalah berdasarkan pedoman penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang ditetapkan dalam Ijtimu Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia pada 14-16 Disember 2003. Pedoman ini menetapkan bahawa seluruh fatwa yang dikeluarkan oleh MUI sama ada di pusat ataupun di daerah perlu berdasarkan pedoman fatwa yang telah dikeluarkan ini. Tujuan pedoman ini dikeluarkan adalah untuk meningkatkan kualiti dan gerak kerja MUI dalam proses pengeluran fatwa bagi setiap permasalahan agar memenuhi segala keperluan masyarakat yang bersifat kritis dan mempunyai tahap kesedaran agama yang tinggi. Dasar umum dalam pedoman ini menetapkan bahawa sebarang penetapan fatwa hendaklah berdasarkan al-Quran, Sunnah, ijmak dan qiyas serta dalil-dalil lain yang muktabar. Manakala proses pengeluaran fatwa dilakukan secara kolektif di bawah satu lembaga yang dinamakan komisi fatwa. Metod penetapan fatwa pula dimulakan dengan meninjau terlebih dahulu pendapat para imam mazhab dan para ulama muktabar berserta dalil-dalil yang digunakan. Masalah yang mempunyai hukum yang jelas

¹⁰⁹ M. Ichwan Sam dan M. Ag Hasanuddin, ed., Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI (Jakarta: Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia, 2006), xi-xxiv.

¹¹⁰ Cholil Nafis, 'Fatwa Fiqh Muamalah Majelis ulama Indonesia: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan', 112.

hendaklah dikeluarkan seadanya. Masalah yang mempunyai khilaf di kalangan mazhab pula hendaklah menggunakan salah satu daripada dua metod yang telah ditetapkan. Pertama, *al-jam' wa al-tawfiq* iaitu dengan mencari titik pertemuan bagi semua pendapat mazhab yang berlainan tersebut. Metod kedua ialah metod *tarjih*. Ia dilakukan sekiranya usaha untuk mencari titik pertemuan berdasarkan metod pertama tidak berhasil. Maka, pada ketika ini, metod *tarjih* akan digunakan dengan membuat perbandingan dan memilih salah satu pendapat tersebut dengan menggunakan kaedah-kaedah dalam usul fiqh *muqaran*. Bagi masalah yang tidak mempunyai ketetapan hukum daripada ulama-ulama mazhab, metod yang akan digunakan ialah dengan cara ijihad *jamā'i* melalui metod *bayani* (istinbat hukum melalui kaedah-kaedah bahasa arab), *ta'lili* (qiyyas, istihsan, *ilhaq*), *istislahi* dan *sadd al-zari'ah*. Penetapan fatwa dalam semua keadaan perlu mengambil kira kemaslahatan umum dan *maqāsid* Syariah.¹¹¹

Keberadaan DSN MUI dalam arus perdana industri kewangan Islam di Indonesia mendapat pengiktirafan daripada undang-undang. Ini dapat dilihat melalui peruntukan undang-undang yang mengiktiraf bahawa prinsip Syariah yang dimaksudkan dalam undang-undang Perbankan Syariah 2008 merupakan prinsip hukum Islam dalam kegiatan kewangan Syariah yang berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI.¹¹² Peraturan-peraturan yang dikeluarkan oleh Bank Indonesia (BI) juga telah mengiktiraf peranan DSN MUI. Antara contoh-contoh peraturan tersebut adalah Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang ditubuhkan oleh LKS bagi mengawal selia semua aktiviti kewangan di LKS perlu meminta fatwa daripada DSN MUI bagi sesuatu produk

¹¹¹ Ahmad Hidayat Buang & M. Cholis Nafis, ‘Peranan MUI dan Metodologi Istintabat Fatwa dalam Undang-Undang Perbankan Syariah di Indonesia’, 58 & 59.

¹¹² Pasal 26(2), *Undang-Undang Republik Indonesia No. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah*; Pasal 1(5), Peraturan Bank Indonesia Tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance Bagi Bank Umum Syariah Dan Unit Usaha Syariah, 2009.

sekiranya masih belum terdapat fatwa berkenaan hukum produk tersebut.¹¹³ DPS juga perlu mengawasi pengembangan sesuatu produk baru di LKS agar sentiasa selaras dengan fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI.¹¹⁴ Perlantikan anggota DPS di LKS juga perlu mendapat sokongan daripada DSN MUI terlebih dahulu sebelum LKS dapat mengemukakan cadangan pelantikan tersebut kepada pihak Bank Indonesia dan mendapat persetujuan pemegang saham LKS di dalam rapat umum pemegang saham.¹¹⁵ Selain itu, surat keterangan daripada DSN MUI bahawa individu tertentu telah mendapat latihan dalam bidang muamalat daripada DSN MUI boleh dijadikan sebagai salah satu dokumen penting bagi menunjukkan tahap kompetensi seseorang individu untuk dilantik sebagai anggota DPS di sebuah LKS di Indonesia.¹¹⁶

Peranan penting yang dimainkan oleh DSN MUI dalam industri kewangan Islam ini diperkuatkan lagi dengan hubungan yang akrab di antara DSN MUI dengan Bank Indonesia (BI) sebagai bank pusat yang mengawal selia semua aktiviti kewangan dan perbankan di Indonesia. Hubungan dua badan utama ini diibaratkan sebagai hubungan rakan perniagaan. Ini kerana kedua-duanya memainkan peranan masing-masing dalam ruang lingkup yang dibenarkan oleh undang-undang. BI diberi tanggungjawab untuk mengawal selia aktiviti kewangan dan perbankan di Indonesia termasuk perbankan Syariah seperti mana DSN MUI diberi peranan untuk mengawal selia pengeluaran fatwa dalam bidang kewangan Islam serta bertanggungjawab untuk memutuskan sama ada sesuatu produk yang hendak ditawarkan di LKS dan segala aktiviti perniagaan yang dilakukan bertepatan dengan prinsip Syariah atau tidak. Dengan itu, sebelum pihak BI

¹¹³ Pasal 35(2)(c), Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah, 2009; Pasal 10(2)(d), Peraturan Bank Indonesia Tentang Unit Usaha Syariah, 2009.

¹¹⁴ Perkara E(3)(b), Surat Edaran Pelaksanaan Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah 2009.

¹¹⁵ Perkara II(3)(o), Surat Edaran Bank Umum Syariah 2009. Fasal 12(2), Peraturan Bank Indonesia Tentang Unit Usaha Syariah; Fasal 12 & 13, Peraturan Bank Indonesia Tentang Unit Usaha Syariah.

¹¹⁶ Perkara II(A)(3)(h), Surat Edaran Unit Usaha Syariah 2009. Ahmad Hidayat Buang & M. Cholis Nafis, ‘Peranan MUI dan Metodologi Istinbat Fatwa dalam Undang-Undang Perbankan Syariah di Indonesia’, 65.

membenarkan pihak LKS untuk meneruskan aktiviti perniagaannya, BI perlu merujuk kepada fatwa DSN MUI terlebih dahulu atau mendapatkan pandangan langsung daripada DSN MUI. Sebarang peraturan yang hendak ditetapkan oleh BI, di mana ia mempunyai kaitan dengan aspek Syariah, perlu juga mendapat pengesahan daripada DSN MUI. Hubungan ini menunjukkan pengiktirafan tinggi yang diberikan oleh BI kepada DSN MUI. Manakala, pengasingan kedua-dua badan ini dalam menjalankan tanggungjawab masing-masing, dengan tidak meletakkan salah satu pihak di bawah pihak yang lain, dapat memberikan kebebasan kepada DSN MUI ketika menetapkan sebarang pendirian terhadap sesuatu fatwa yang ingin dikeluarkan.

Hubungan yang sangat rapat di antara BI dan DSN MUI ini dilihat agak berbeza dengan hubungan di antara DSN MUI dengan Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam-LK) serta Kementerian Kewangan Indonesia. Hubungan DSN MUI dengan kedua-dua pihak di atas hanya terhad kepada hubungan untuk bertukar-tukar informasi apabila terdapat keperluan untuk perkara tersebut.¹¹⁷ Sungguhpun begitu, kedudukan DSN MUI yang berasingan dengan Bank Indonesia telah dikritik dari sudut gerak kerja di mana prosedur pengeluaran sesuatu fatwa mengambil masa yang agak lama. Ini merujuk kepada struktur DSN MUI itu sendiri kerana terdapat banyak peringkat yang perlu dilalui sebelum sesuatu fatwa dapat dikeluarkan. Kekangan bersifat birokrasi ini telah melambatkan proses pengeluaran fatwa muamalat sebelum ia dapat diaplikasikan dan dilaksanakan dalam sistem kewangan Islam di Indonesia. Walau bagaimanapun, pengamalan di Indonesia ini wajar dihormati kerana ia mungkin berdasarkan keperluan dan maslahat perjalanan sistem kewangan Islam di sana.¹¹⁸

¹¹⁷ Cholil Nafis, ‘Fatwa Fiqh Muamalah Majelis ulama Indonesia: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan’, 113-116.

¹¹⁸ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin dan Azman Md Noor.

Selain DSN MUI yang memainkan peranan penting dalam penetapan hukum dan pengeluaran fatwa bagi hal-hal berkaitan muamalat, Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang ditubuhkan di LKS juga memainkan peranan tersendiri bagi melicinkan perjalanan sistem kewangan Islam di Indonesia. Pembentukan DPS di LKS merupakan satu perkara yang wajib berdasarkan undang-undang Perbankan Syariah 2008 sama ada di bank Syariah atau bank konvensional yang memiliki unit usaha Syariah (UUS).¹¹⁹ Pihak Bank perlu mengemukakan cadangan untuk melantik mana-mana individu kepada DSN MUI terlebih dahulu. Tertakluk kepada persetujuan DSN MUI, pihak bank seterusnya perlu mengemukakan cadangan kepada Bank Indonesia bagi mendapat kelulusan untuk melantik individu terbabit sebagai anggota DPS. Setelah mendapat kelulusan daripada pihak Bank Indonesia, pihak bank akan membawa cadangan tersebut dalam rapat umum pemegang saham bagi tujuan untuk melantik individu tersebut sebagai anggota DPS. Pihak bank perlu memaklumkan semula perlantikan anggota DPS kepada Bank Indonesia tidak melebihi sepuluh hari daripada tarikh perlantikan tersebut. Sekiranya individu yang dicadangkan tidak dilantik dalam rapat umum melebihi daripada 30 hari daripada tarikh kelulusan yang diberikan oleh pihak Bank Indonesia, maka kelulusan daripada Bank Indonesia ini dianggap terbatal. Dalam keadaan rapat umum melantik anggota DPS sebelum mendapat kelulusan daripada Bank Indonesia, perlantikan tersebut hanya berkuatkuasa setelah mendapat kelulusan daripada Bank Indonesia. Selain itu, sebarang pemberhentian dan perletakan jawatan anggota DPS setelah mendapat persetujuan rapat umum perlu dimaklumkan kepada pihak Bank Indonesia dalam tempoh sepuluh hari dan ia juga hanya berkuatkuasa setelah mendapat persetujuan daripada Bank Indonesia.¹²⁰

¹¹⁹ Pasal 32, *Undang-Undang Republik Indonesia No. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah*.

¹²⁰ Pasal 37, 38 & 39, Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah; Perkara E(1), Surat Edaran Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah 2010.

Sekurang-kurang, dua individu perlu dilantik oleh sebuah bank sebagai anggota DPS. Manakala maksimum bilangan ahli lembaga pengarah (Direksi) bank adalah tidak melebihi 50 peratus daripada bilangan ahli lembaga pengarah (Direksi) bank. DPS perlu diketuai oleh seorang ketua yang merupakan salah seorang anggota DPS. Anggota DPS di sebuah bank juga boleh memegang jawatan yang sama sehingga had maksimum di empat buah LKS yang lain.¹²¹ Anggota DPS dikehendaki untuk memiliki integriti yang tinggi, akhlak yang baik serta mempunyai komitmen untuk mematuhi semua peraturan perbankan Syariah dan peraturan-peraturan lain yang sedang berkuatkuasa. Selain itu, anggota DPS juga perlu memiliki pengetahuan dan pengalaman dalam bidang Syariah, muamalat, perbankan dan sistem kewangan secara umum. Antara peranan yang digariskan untuk dilaksanakan oleh DPS ialah untuk memberi nasihat dan saranan kepada lembaga pengarah bank serta mengawasi segala kegiatan bank agar bersetujuan dengan prinsip Syariah. Bagi tujuan ini, anggota DPS perlu memastikan operasi bank dan produk-produk yang ditawarkan kepada pelanggan memenuhi prinsip Syariah dengan melakukan *review* secara berkala serta meminta segala maklumat mengenainya daripada pihak pengurusan bank. Seterusnya, DPS perlu mengawasi proses pengembangan produk baru yang ingin ditawarkan oleh pihak Bank. DPS juga perlu meminta fatwa daripada DSN MUI bagi produk baru yang masih belum mempunyai fatwa daripada DSN MUI. Pendapat DPS juga boleh dijadikan panduan yang bersifat sementara kepada pihak bank selagi mana belum terdapat ketetapan daripada DSN MUI.¹²²

Seterusnya, DPS bertanggungjawab untuk menyerahkan laporan hasil pengawasan kepada pihak Bank Indonesia bagi tempoh enam bulan pertama dan enam bulan terakhir

¹²¹ Pasal 36 & 37, Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah; Grassa, ‘Sharia Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models’, 346.

¹²² Pasal 34 & 35, Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah; Cholil Nafis.120.

setiap tahun.¹²³ Laporan itu merangkumi kertas kerja pengawasan terhadap pengembangan produk baru dan kertas kerja pengawasan terhadap kegiatan bank. Mesyuarat DPS wajib dilaksanakan sekurang-kurang sekali dalam sebulan. Penetapan keputusan dalam mesyuarat dilakukan secara muafakat dan keputusan DPS merupakan keputusan bersama seluruh anggota DPS. Walau bagaimanapun, sekiranya terdapat perselisihan pendapat, pendapat yang berbeza ini boleh digabungkan dalam keputusan mesyuarat berserta alasan bagi pendapat tersebut. DPS boleh meminta pandangan DSN MUI bagi menyelesaikan sebarang permasalahan terutamanya ketika berlaku perselisihan pandangan sesama anggota DPS dalam sebuah bank. Bagi meningkatkan keberkesanan anggota DPS, bank perlu menyediakan ruang kerja, perabot, dan telefon bagi memudahkan pelaksanaan tugas anggota DPS. Sekurang-kurangnya seorang pegawai bank perlu ditugaskan untuk membantu pelaksanaan tugas dan tanggungjawab DPS. Anggota DPS seterusnya dilarang menjadi konsultan atau penasihat di mana-mana bank umum Syariah atau unit usaha Syariah. Dalam keadaan anggota DPS tidak melaksanakan tugasnya dengan baik sehingga pihak bank memutuskan untuk memecatnya, anggota DPS tersebut boleh dikenakan hukuman dengan dilarang daripada menjadi anggota DPS selama sepuluh tahun bermula daripada tarikh pemecatannya.¹²⁴

Perkembangan terkini dalam sistem kewangan di Indonesia ialah pembentukan undang-undang Nombor 21 Tahun 2011 berkenaan Otoritas Jasa Keuangan (OJK). OJK merupakan satu badan bebas yang ditubuhkan bagi mengawal selia semua sektor kewangan Indonesia mencakupi sektor perbankan, pasaran modal, insurans dan institusi-institusi kewangan yang lain. Ia ditubuhkan dengan tujuan untuk memastikan pertumbuhan sistem kewangan yang berterusan dan stabil serta melindungi kepentingan

¹²³ Pasal 47(3), Peraturan Bank Indonesia Tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance Bagi Bank Umum Syariah Dan Unit Usaha Syariah.

¹²⁴ Perkara E(7-14) Surat Edaran Pelaksanaan Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah.

pengguna dan masyarakat.¹²⁵ OJK telah menggantikan peranan Menteri Kewangan Indonesia dan Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan (Bapepam-LK) dalam pengawasan sektor pasaran modal, insurans dan institusi-institusi kewangan yang lain bermula daripada tanggal 31 Disember 2012. OJK juga telah menggantikan peranan Bank Indonesia dalam pengaturan dan pengawasan kegiatan kewangan dalam sektor perbankan bermula daripada tanggal 31 Disember 2013.¹²⁶

Justeru itu peranan Bank Indonesia dalam perbankan Syariah sepetimana yang disebutkan oleh penyelidik dalam keterangan-keterangan sebelum ini telah diambil secara beransur oleh pihak OJK. Undang-undang yang berkait dengan pengambilalihan peranan Bank Indonesia telah dinyatakan secara terperinci di dalam Pasal 69 Undang-Undang Nombor 21 Tahun 2011 di mana pasal ini telah menyatakan peranan Bank Indonesia dalam peruntukan-peruntukan dalam undang-undang terdahulu telah diambil alih oleh pihak OJK. Walau bagaimanapun, sebelum berlaku pengambil alihan sepenuhnya peranan Bank Indonesia oleh pihak OJK, Bank Indonesia masih tetap memainkan peranan sebagai pengawal selia sektor perbankan sehingga proses peralihan ini disempurnakan dan segala tatacara dan peraturan berkenaan OJK ini dimuktamadkan sepenuhnya. Cuma, Bank Indonesia berkewajipan melaporkan segala tugas dan gerak kerja yang dilakukan sepanjang tempoh peralihan tersebut kepada pihak OJK.¹²⁷

¹²⁵ Pasal 4, *Undang-Undang Republik Indonesia No. 21 Tahun 2011 Tentang Otoritas Jasa Keuangan*.

¹²⁶ Pasal 55, *Undang-Undang Republik Indonesia No. 21 Tahun 2011 Tentang Otoritas Jasa Keuangan*.

¹²⁷ Pasal 66(1)(a) & Pasal 66(2), *Undang-Undang Republik Indonesia No. 21 Tahun 2011 Tentang Otoritas Jasa Keuangan*.

4.4 KAEADAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK DI INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI BAHRAIN

Bahrain merupakan salah sebuah negara Majlis Kerjasama Teluk (*Gulf Co-Operation Council/GCC*). Negara ini telah menetapkan bahawa Syariah merupakan sumber utama bagi perundangan seperti mana yang dinyatakan di dalam artikel 2 Perlembagaan Bahrain. Peruntukan ini memberi cabaran kepada perkembangan institusi kewangan Islam secara umum kerana segala transaksi yang berdasarkan riba akan diisyiharkan sebagai tidak sah. Walau bagaimanapun, dalam masa yang sama, penetapan ini juga boleh dijadikan sebagai satu asas yang kuat bagi perkembangan sistem kewangan dan perbankan Islam di sana. Bahrain boleh dianggap sebagai salah sebuah negara utama dan terawal dalam industri kewangan Islam yang mengiktiraf dan menyokong kepentingan perkembangan industri kewangan Islam. Ia bermula dengan penubuhan Bank Islam Bahrain (Bahrain Islamic Bank) pada tahun 1979 sebagai bank Islam pertama di negara tersebut yang diberikan lesen untuk menjalankan perniagaannya.¹²⁸ Bahrain juga telah menjadi tuan rumah bagi dua institusi penting yang menjadi sumber rujukan bagi kebanyakan institusi kewangan Islam di seluruh dunia iaitu *Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution* (AAOIFI) dan *International Islamic Financial Market* (IIFM).¹²⁹

Pihak berkuasa utama dalam sektor kewangan di Bahrain adalah Bank Pusat Bahrain (*Central Bank of Bahrain/CBB*). Ia bertanggungjawab untuk mengurus dan mengawal

¹²⁸ Zulkifli Hasan, ‘Regulatory Framework of Shari’ah Governance System in Malaysia , GCC Countries and the UK’, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3.2 (2010), 88 & 89.

¹²⁹ AAOIFI merupakan sebuah organisasi antarabangsa yang menjadi peneraju utama dalam penetapan pelbagai standard bagi industri kewangan dan perbankan Islam, manakala IIFM pula adalah organisasi bebas yang tidak berdasarkan keuntungan, ditubuhkan dengan tujuan untuk memastikan kelangsungan perkembangan sistem perbankan dan kewangan Islam sebagai alternatif kepada sistem konvensional. Lihat ‘‘An al-Hai’ah (AAOIFI)’, dicapai 28 Februari 2016, <http://aoofi.com/about-aoofi/>; ‘Corporate Profile-International Islamic Financial Market’ dicapai 28 Februari 2016, http://www.iifm.net/about_iifm/corporate-profile.

selia semua institusi kewangan, insurans dan pasaran modal.¹³⁰ Semua institusi Kewangan Islam di Bahrain ditabdir di bawah Undang-Undang Bank Pusat Bahrain dan Institusi-Institusi Kewangan. Undang-undang ini telah menetapkan bahawa CBB perlu mengurus dan mengawal selia segala perkhidmatan yang ditawarkan oleh pihak Bank. Pihak CBB juga perlu mengeluarkan peraturan bagi setiap perkhidmatan yang hendak ditawarkan dan mengawal selia pihak-pihak yang melaksanakan perkhidmatan kewangan tersebut.¹³¹ CBB telah menukuhkan *National Shariah Board* (NSB) bagi tujuan untuk mengesahkan sebarang polisi yang hendak ditetapkan oleh CBB berkaitan kewangan Islam. Badan ini juga bertanggungjawab untuk mengesahkan segala produk yang ingin ditawarkan oleh CBB. Walau bagaimanapun ia tidak mempunyai kuasa untuk mengesahkan mana-mana produk atau perkhidmatan di institusi kewangan Islam yang lain. Ahli-ahli NSB juga tidak mempunyai halangan untuk berkhidmat di mana-mana institusi kewangan yang lain serta tidak terdapat halangan untuk berkhidmat di lebih daripada satu institusi.¹³²

AAOIFI pula boleh dianggap sebagai pihak berkuasa utama dalam penetapan hukum-hukum dan prinsip-prinsip Syariah. Ini berdasarkan peraturan-peraturan CBB yang mewajibkan semua institusi kewangan Islam untuk mematuhi semua standard yang dikeluarkan oleh AAOIFI.¹³³ AAOIFI sememangnya mempunyai kedudukan yang agak istimewa di Bahrain. Ia merupakan satu organisasi bebas yang bukan berteraskan keuntungan yang ditubuhkan bagi menyediakan standard Syariah, perakaunan, audit,

¹³⁰ Zulkifli Hasan, ‘Regulatory Framework of Shari’ah Governance System in Malaysia , GCC Countries and the UK’, 90.

¹³¹ Artikel 39(a) dan (b), Central Bank of Bahrain and Financial Institutions Law, 2006.

¹³² Nik Norzul Thani *et. al.*, *Law and Practice of Islamic Banking and Finance*, 332-333; Rafisah Mat Radzi dan Nurul Aini Muhammed, ‘An International Comparative Study on Shariah Governance Supervision of Sukuk Defaults’, *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 8.3 (2012), 32; Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin.

¹³³ HC-9.2.1, CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part A, 2005; Surat bertarikh 19 Februari 2014 daripada Pengarah Eksekutif Pengawal Seliaan Perbankan kepada semua pengurus lembaga pengarah bank-bank Islam; Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin.

tadbir urus dan etika bagi institusi-institusi kewangan Islam.¹³⁴ Organisasi ini ditubuhkan pada tahun 1990 oleh beberapa institusi kewangan Islam daripada beberapa buah negara di Algeria. Kemudian, ia telah didaftarkan secara rasmi pada 27 Mac 1991 di negara Bahrain. Sebagai tuan rumah bagi organisasi ini, Bahrain merupakan negara pertama yang mewajibkan pelaksanaan standard AAOIFI di dalam sistem kewangan Islam. Ini diikuti oleh negara Sudan, Jordan, Qatar, Syria, Lubnan dan Pusat Kewangan Antarabangsa Dubai. Pihak berkuasa di Australia, Indonesia, Malaysia, Pakistan, Arab Saudi dan Afrika Selatan turut mengeluarkan garis panduan yang berdasarkan kepada standard-standard dan ketetapan-ketetapan daripada AAOIFI.¹³⁵ Setakat ini, sebanyak 88 standard telah dikeluarkan merangkumi 48 dalam standard Syariah, 26 standard perakuanan, lima standard audit, tujuh standard tadbir urus dan dua kod etika. Standard-standard baru terus dibangunkan oleh pihak AAOIFI, manakala standard-standard terdahulu turut diteliti dan dikaji semula bagi tujuan penambahbaikan.¹³⁶

Institusi-institusi kewangan Islam yang ditubuhkan di Bahrain, setelah mendapat lesen untuk memberikan perkhidmatan kewangan, adalah bertanggungjawab untuk memastikan setiap perkhidmatan yang ditawarkan adalah bertepatan dengan prinsip Syariah. Bagi tujuan itu, setiap institusi perlu menubuhskan Lembaga Pengawasan Syariah atau *Shari'a Supervisory Board* (SSB) iaitu satu badan bebas yang diberi kepercayaan untuk mengeluarkan arahan, melakukan *review* dan mengawal selia segala aktiviti yang dilakukan oleh institusi kewangan Islam bagi memastikan semua hukum dan prinsip Islam dipenuhi sepenuhnya. Lembaga ini perlu dianggotai oleh sekurang-kurangnya tiga orang yang berkepakaran dalam bidang Syariah. Penubuhan

¹³⁴ Rasyid Sabih, ‘al-Lajnah al-Syar‘iyyah li al-Māliyyah al-Tasyārūkiyyah’, 64.

¹³⁵ Zulkifli Hasan, ‘Regulatory Framework of Shari’ah Governance System in Malaysia , GCC Countries and the UK’, 83 & 110.

¹³⁶ Nik Norzul Thani, *et. al.*, *Law and Practice of Islamic Banking and Finance*, 29 & 333. Syrin Muhammad Salim, ‘al-Handasah al-Māliyyah al-Islāmiyyah: Dawābituhā al-Syar‘iyyah wa Asasuhā al-Iqtīṣādiyyah’ (Tesis Kedoktoran, The World Islamic Science & Education University, Amman, Jordan, 2014), 216.

SSB ini perlu memenuhi segala ketetapan di dalam Standard Tadbir Urus bagi Institusi Kewangan Islam (*Governance Standards for Islamic Finance Institutions/GSIFI*) yang dikeluarkan oleh pihak AAOIFI.¹³⁷ Sepertimana yang dinyatakan di atas, semua institusi kewangan Islam di Bahrain juga diwajibkan untuk memenuhi semua standard yang ditetapkan oleh AAOIFI. SSB memainkan peranan penting dalam memastikan bahawa setiap institusi kewangan Islam mematuhi sepenuhnya segala ketetapan dan standard Syariah yang dikeluarkan oleh AAOIFI. Ketetapan dan standard ini bukan sekadar garis panduan, sebaliknya ia merupakan peraturan yang mesti dipatuhi sepenuhnya. Kejayaan sesebuah institusi kewangan Islam di Bahrain juga bergantung kepada sejauh mana kepatuhan terhadap ketetapan dan standard tersebut. Sekiranya berlaku ketidak patuhan terhadap perkara-perkara di atas, SSB, pihak pengurusan dan unit *review* Syariah perlu bekerjasama dalam menyelesaikan ketidakpatuhan tersebut bagi menjaga semua pihak yang berkepentingan tetapi masih dalam ruang lingkup yang dibenarkan oleh syarak. Jawatankuasa audit dengan kerjasama SSB dan juruaudit luar pula perlu memastikan penjelasan yang sewajarnya telah diberikan kepada para pemegang saham berkenaan isu ketidakpatuhan tersebut dan bagaimana isu ini telah atau akan diuruskan.¹³⁸

Antara standard yang perlu dipatuhi oleh institusi kewangan dan perbankan Islam di Bahrain ialah standard nombor 1 bagi GSIFI AAOIFI. Standard ini menggariskan tadbir urus bagi Lembaga Pengawasan Syariah (SSB) sepertimana yang dikehendaki oleh AAOIFI. Ia menyatakan bahawa setiap institusi kewangan Islam perlu mempunyai SSB yang dilantik oleh pemegang saham di dalam mesyuarat agung tahunan berdasarkan cadangan daripada pihak lembaga pengarah. Para pemegang saham boleh memberi

¹³⁷ HC-9.2.1, CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part A; Glossary of Defined Terms [S], CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part B, 2005.

¹³⁸ Surat bertarikh 19 Februari 2014 daripada Pengarah Eksekutif Pengawal Seliaan Perbankan kepada semua pengurusi lembaga pengarah bank-bank Islam; Zulkifli Hasan, ‘Regulatory Framework of Shari’ah Governance System in Malaysia , GCC Countries and the UK’, 90 & 91.

kuasa kepada lembaga pengarah untuk menetapkan imbuhan yang perlu diberikan kepada SSB. Institusi kewangan Islam serta SSB perlu bersetuju dengan terma-terma yang menetapkan keterlibatan dan perhubungan di antara kedua-dua pihak. Terma-terma ini perlu dinyatakan dengan jelas dalam surat pelantikan ahli-ahli SSB. Dalam surat pelantikan itu juga, perlu dinyatakan secara umum bahawa institusi kewangan Islam akan memenuhi dan mematuhi sepenuhnya segala hukum dan prinsip Syariah.

Komposisi SSB pula seperti mana yang ditetapkan dalam standard ini, hendaklah terdiri daripada sekurang-kurangnya tiga orang ahli. SSB perlu melantik salah seorang daripada ahli-ahlinya ataupun mana-mana pihak yang lain sebagai ketua bagi lembaga pengawasan Syariah ini. SSB juga boleh meminta nasihat daripada pakar-pakar dalam bidang ekonomi, undang-undang, perakaunan dan lain-lain. Walau bagaimanapun, SSB tidak boleh terdiri daripada pengarah-pengarah atau pemegang-pemegang saham penting di sesebuah institusi kewangan dan perbankan Islam tersebut. Manakala, pemberhentian mana-mana ahli SSB perlu mendapat sokongan daripada lembaga pengarah serta bergantung kepada kelulusan pemegang-pemegang saham dalam mesyuarat agung tahunan.

SSB juga perlu mengemukakan satu laporan tahunan yang perlu ditandatangan oleh semua ahli SSB. Berdasarkan standard yang ditetapkan oleh AAOIFI terdapat beberapa elemen asas yang perlu disertakan dalam laporan tersebut. Antaranya, laporan tersebut perlu menyatakan tajuk yang bersesuaian bagi laporan tersebut berserta alamat SSB bagi tujuan sebarang rujukan semula yang hendak dibuat terhadap laporan yang dikeluarkan. Laporan ini dimulakan dengan satu pendahuluan yang antara lain menyatakan produk-produk dan kontrak-kontrak bagi mana-mana transaksi yang telah disemak oleh SSB serta kenyataan umum sama ada atau tidak sesebuah institusi

kewangan Islam itu mematuhi segala hukum dan prinsip Syariah serta fatwa dan garis panduan khusus yang dikeluarkan oleh SSB.

Seterusnya, laporan ini perlu menyatakan skop pengawasan yang telah dilakukan dengan menjelaskan penilaian dan *review* yang telah dilakukan terhadap transaksi-transaksi tertentu yang dipilih sebagai sampel serta prosedur-prosedur yang dilakukan bagi menjalankan penilaian tersebut. Ia perlu menjelaskan bahawa prosedur-prosedur tersebut dilakukan bagi memastikan semua maklumat dan penerangan yang diperlukan telah diperolehi secukupnya sebelum satu keputusan diberikan bahawa sesuatu transaksi itu adalah bertepatan dengan hukum dan prinsip Syariah. Setelah itu, satu bahagian khusus diperuntukkan untuk menyatakan dalil-dalil dan keterangan-keterangan bagi menyokong serta memperakukan bahawa semua transaksi yang dipilih sebagai sampel, adalah bertepatan dengan kehendak syarak. Dalam bahagian ini juga perlu dinyatakan bahawa sesebuah institusi kewangan Islam telah memperuntukkan keuntungan yang berpatutan bagi pemegang saham dan pemilik akaun pelaburan. Seterusnya, perlu dijelaskan bahawa sebarang pendapatan yang diperoleh daripada sumber yang diharamkan oleh syarak telah dikeluarkan dan diagihkan untuk tujuan kebajikan. Penerangan tentang zakat yang dikeluarkan oleh institusi kewangan Islam juga perlu diletakkan dalam laporan ini dengan perakuan daripada SSB bahawa perkiraan zakat yang dilakukan adalah bertepatan dengan kehendak syarak. Sekiranya SSB mendapati sebarang perlanggaran terhadap hukum dan prinsip Syariah ataupun berlaku perlanggaran terhadap fatwa, keputusan atau garis panduan yang dikeluarkan oleh SSB, maka ia juga perlu dilaporkan dan dinyatakan dalam bahagian ini. Laporan ini perlu

diluluskan dan ditandatangani oleh semua ahli SSB selepas penyata kewangan diluluskan pihak pengurusan bank.¹³⁹

AAOIFI telah mengeluarkan satu standard Syariah berkenaan syarat-syarat dan etika-etikan dalam proses pengeluaran fatwa di institusi kewangan Islam. Standard Syariah yang ke-29 ini menyatakan bahawa institusi kewangan Islam wajib meminta fatwa daripada SSB atau mana-mana jawatankuasa Syariah yang ditubuhkan oleh institusi kewangan Islam. Sekalipun pada asalnya *mustafti* perlu mencari orang yang paling alim dan bertakwa di kalangan para mufti, akan tetapi berdasarkan peraturan dan garis panduan yang ditetapkan, institusi kewangan Islam terikat untuk hanya meminta fatwa daripada SSB sahaja. Institusi kewangan Islam wajib meminta fatwa daripada SSB bagi mendapatkan pandangan syarak terhadap sebarang operasi yang hendak dijalankan oleh institusi kewangan Islam serta apa-apa isu yang berbangkit sama ada ia telah berlaku atau dijangka akan berlaku.

Terdapat beberapa syarat yang diletakkan oleh AAOIFI bagi seorang mufti yang merupakan anggota SSB di institusi kewangan Islam. Antaranya, seorang mufti itu perlu mempunyai kemampuan dan kemahiran yang mencukupi dalam bidang fiqh (*malakah fiqhiyyah*). Dia juga perlu berkemampuan untuk memahami perkataan para mujtahid serta mampu mengeluarkan dan mengistinbat hukum fiqh bagi permasalahan-permasalahan baru berdasarkan kaedah-kaedah yang ditetapkan oleh para ulama. Seorang mufti juga perlu bijaksana memahami keadaan dan adat resam masyarakat setempat serta menyedari helah yang mungkin dilakukan seperti penipuan dan penyembunyian perkara yang batil di sebalik perkara yang hak. Keahlian seseorang mufti dalam bidang fiqh boleh dikenal pasti melalui kemasyhuran seseorang individu tersebut atau bukti-bukti lain seperti pengajian formal dalam bidang pengajian Islam

¹³⁹ Nombor 1, Standard Perakaunan dan Tadbir Urus Syariah AAOIFI.

khususnya pengajian dalam bidang fiqh muamalat kontemporari. Walau bagaimanapun, tidak disyaratkan seseorang mufti itu berkemahiran dalam semua bidang fiqh, sebaliknya harus seorang mufti di SSB itu berkemahiran untuk mengeluarkan fatwa dalam bidang fiqh muamalat semata-mata tanpa mempunyai kemahiran yang mendalam dalam cabang fiqh yang lain (*al-tajazzu' fi al-ijtihād*). Seorang mufti juga disyaratkan untuk tidak mempunyai sebarang kepentingan khusus bagi sebarang permasalahan yang perlu dikeluarkan fatwa.¹⁴⁰

Fatwa yang dikeluarkan oleh SSB wajib dipatuhi oleh institusi kewangan Islam dan ia tidak tergantung pada persetujuan pihak pengurusan institusi kewangan Islam. Fatwa perlu dikeluarkan semula sekiranya terdapat perkembangan terbaru bagi sebarang produk atau operasi yang telah difatwakan sebelumnya. Pihak pengurusan bertanggungjawab untuk meminta fatwa terbaru daripada SSB serta mengemukakan laporan berkenaan perkembangan terbaru itu bagi membolehkan SSB membuat kajian semula sebelum satu fatwa baru dikeluarkan. Pihak pengurusan tidak boleh menggunakan fatwa selain daripada fatwa yang dikeluarkan oleh SSB yang dilantik pihak institusi kewangan Islam tersebut melainkan dengan kebenaran daripada SSB. Pihak pengurusan juga tidak boleh meminta SSB supaya mengeluarkan fatwa dalam mazhab tertentu sahaja sekalipun mazhab tersebut merupakan mazhab rasmi di sesebuah negara. Pengecualian hanya boleh diberikan sekiranya ia berkaitan secara langsung dengan sistem perundangan sesebuah negara yang mewajibkan semua keputusan mahkamah terikat dengan pandangan mazhab tertentu.¹⁴¹

Standard Syariah AAOIFI ini seterusnya menetapkan kaedah-kaedah yang perlu diikuti dalam proses pengeluaran sesuatu fatwa. Sandaran utama bagi setiap fatwa

¹⁴⁰ *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah* (Manama, Bahrain: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), 2010), 400.

¹⁴¹ *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 400-401.

adalah petunjuk yang jelas (*al-dilālah al-ṣariḥah*) daripada al-Quran dan Sunnah serta hukum yang telah diijmakkān oleh para ulama. Peringkat seterusnya adalah hukum yang dikeluarkan bersandarkan kepada qiyas, kemudian hukum yang bersandarkan dalil-dalil yang lain seperti istihsan, *al-maṣāliḥ al-mursalah* dan lain-lain. SSB dengan kerjasama institusi kewangan Islam boleh meminta fatwa daripada lembaga pengawasan Syariah yang mempunyai bilangan anggota yang lebih ramai ataupun lembaga tersebut mempunyai pakar-pakar daripada pelbagai bidang seperti Akademi-Akademi Fiqh atau Lembaga Syariah AAOIFI.

Antara kaedah yang boleh digunakan bagi memudahkan proses pengeluaran fatwa seperti mana yang dinyatakan dalam standard ini ialah pengetahuan dan pemahaman yang mendalam dan terperinci terhadap permasalahan yang hendak difatwakan. Ia boleh dilakukan melalui perbincangan dengan pihak yang meminta fatwa, perbincangan dengan lembaga-lembaga pengawasan Syariah yang lain ataupun dengan merujuk kepada pakar-pakar dalam bidang-bidang tertentu. Sesuatu fatwa juga perlu melihat dari sudut adat dan kebiasaan masyarakat ketika mana fatwa tersebut hendak dikeluarkan. Seterusnya, mufti boleh merujuk kepada hukum-hukum yang terdapat di dalam kitab-kitab mazhab yang berlainan. Ijtihad perlu dilakukan sekiranya dalil bagi sesuatu hukum itu agak bertentangan dengan beberapa dalil yang lain ataupun ketika mana tiada nas atau pendapat para ulama terdahulu berkenaan permasalahan yang perlu difatwakan. Mufti juga boleh mengambil kira pandangan yang dikeluarkan berdasarkan konsep ijtihad secara kolektif (*ijtihad jamā'i*) seperti ketetapan yang dibuat oleh akademi-akademi fiqh, fatwa-fatwa lembaga pengawasan Syariah yang lain ataupun ketetapan yang dibuat dalam seminar-seminar dan persidangan-persidangan fiqh.¹⁴²

¹⁴² Syirin Muhammad Salim, ‘Al-Handasah al-Maliyyah al-Islamiyyah: Dawabituhā al-Syar‘iyyah wa Asasuhā al-Iqtisadiyyah’ 217.

Setiap permintaan untuk mengeluarkan fatwa perlu diberikan jawapan oleh pihak SSB melainkan sekiranya pihak SSB merasakan fatwa yang dikeluarkan mungkin boleh disalahguna untuk tujuan-tujuan yang tidak dibenarkan syarak. Pada ketika ini, SSB boleh membuat keputusan untuk tidak mengeluarkan fatwa ataupun pengeluaran fatwa dilakukan dengan syarat ia hanya diedarkan kepada pihak-pihak tertentu sahaja. Sekiranya tidak terdapat kesan-kesan negatif seperti di atas, SSB perlu menerbitkan fatwa-fatwa tersebut kepada masyarakat umum serta dikongsikan dengan institusi-institusi kewangan Islam serta pihak-pihak berkepentingan yang lain.

Setelah menerangkan kaedah-kaedah untuk pengeluaran fatwa, Standard Syariah AAOIFI meletakkan beberapa syarat dalam pengeluaran fatwa. Antaranya ialah mufti perlu mengelak daripada menafsirkan ayat dengan satu makna yang tidak bertepatan dengan maksud sebenar ayat tersebut. Mufti juga perlu mengelak daripada berhujah dengan hadis yang tidak dapat dipastikan riwayatnya daripada Nabi S.A.W serta sentiasa mengambil berat untuk mencari sumber asal atau *mentakhrīj* mana-mana hadis yang dijadikan sebagai hujah. Penggunaan ijmak dan pendapat para ulama mujtahid juga perlu dipastikan bahawa ia diambil daripada sumber yang diiktiraf oleh para ulama. Sekiranya dalam satu permasalahan berlaku pertembungan di antara dalil-dalil, mufti perlu memilih dalil yang dapat memberi satu hukum yang lebih mudah pelaksanaannya. Manakala, sekiranya salah satu dalil itu akan menghasilkan satu hukum yang dapat memberi maslahat dan dalil yang lain pula akan mengeluarkan hukum yang dapat menolak kemudaratannya, maka hukum yang dapat menolak kemudaratannya hendaklah diutamakan, serta dalam masa yang sama, tetap berusaha untuk memberi penyelesaian terbaik bagi permasalahan tersebut. Syarat seterusnya, tidak harus mengeluarkan fatwa berdasarkan rukhsah-rukhsah yang terdapat dalam fiqh dengan tujuan untuk memberikan pandangan yang paling mudah kepada masyarakat. Rukhsah hanya boleh digunakan, sekiranya berdasarkan penelitian mufti, terdapat dalil-

dalil sahih yang menyokong penggunaan rukhsah tersebut. Penggunaan rukhsah juga disyaratkan tidak menghasilkan satu hukum yang ditolak oleh sekalian fuqaha dan juga tidak membawa kepada dua hukum berbeza bagi masalah yang hampir sama di mana ia dianggap sebagai *talfiq* yang dilarang.

Pengeluaran fatwa juga disyaratkan supaya tidak menggunakan helah-helah yang dilarang oleh syarak dan merosakkan maksud sebenar pensyariatan sesuatu hukum. Fatwa perlu dikeluarkan dalam keadaan tenang dan berhati-hati. Seseorang mufti tidak boleh bersegera untuk menetapkan sesuatu permasalahan baru yang menjadi kebiasaan masyarakat sebagai haram selagi mana ia tidak bertentangan dengan mana-mana hukum dan prinsip asas Syariah. Mufti juga tidak boleh bersegera menghalalkan sesuatu perkara, semata-mata berdasarkan perkara tersebut merupakan kebiasaan masyarakat atau bertepatan dengan undang-undang sesebuah negara. Setiap fatwa juga perlu disertakan dengan peringatan bahawa fatwa yang dikeluarkan bukan bertujuan untuk memberi sokongan atau promosi terhadap mana-mana produk yang ditawarkan oleh institusi kewangan Islam.¹⁴³

Nas atau penulisan fatwa juga telah diletakkan beberapa standard yang mesti dipatuhi. Fatwa hendaklah ditulis dengan jelas agar ia tidak disalah tafsir oleh mereka yang tidak mempunyai kepakaran dalam bidang Syariah dan tidak pula disalah guna oleh mereka yang mempunyai niat yang tidak baik. Berdasarkan kaedah asal, tidak disyaratkan sesuatu fatwa itu dinyatakan dengan dalil. Pihak institusi kewangan Islam juga tidak berhak untuk menolak sesuatu fatwa dengan alasan ia tidak disertakan dengan dalil. Walau bagaimanapun, SSB tetap perlu memberikan apa-apa sandaran bagi setiap fatwa yang dikeluarkan. Penulisan fatwa hendaklah dalam bentuk yang ringkas tanpa penambahan syarahan-syarahan yang tidak diperlukan sehingga boleh mengubah

¹⁴³ *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 401-402.

maksud yang dikehendaki daripada fatwa tersebut. Pengecualian diberikan sekiranya terdapat keperluan untuk huraian tambahan terhadap sesuatu fatwa dengan tujuan untuk memenuhi masalah umum ataupun untuk meyakinkan pihak pengurusan institusi kewangan Islam terhadap fatwa yang dikeluarkan. SSB berhak memberikan jawapan yang melebihi daripada soalan yang dikemukakan untuk menghilangkan kesamaran pada fatwa ataupun bagi memenuhi keperluan pihak yang meminta fatwa pada masa akan datang. Penulisan fatwa perlu dimulakan dengan lafaz bismillah, pujian kepada Allah dan selawat dan salam kepada rasulNya. Penutup juga hendaklah menggunakan lafaz yang sama atau lafaz *wallahu'a'lam* atau lafaz-lafaz yang lain bagi menunjukkan pengakhiran fatwa. Fatwa perlu ditulis atau dicetak dengan jelas serta ditanda tangan pada setiap muka surat fatwa. Pertalian di antara fatwa dan soalan fatwa juga perlu dinyatakan dengan jelas. Sebaik-baiknya, setiap fatwa hendaklah merangkumi ringkasan bagi soalan fatwa.¹⁴⁴

Standard AAOIFI seterusnya menjelaskan bahawa pihak SSB perlu menarik semula fatwa yang telah dikeluarkan sekiranya terdapat sebarang kesalahan yang dikenal pasti dalam proses *review* atau ketika fatwa ini diserahkan kepada pihak yang lembaga fatwa yang lebih tinggi. Pihak SSB perlu memaklumkan perkara tersebut secepat mungkin kepada pihak institusi kewangan Islam serta memperbetulkan fatwa dan kesan-kesan yang terhasil daripada fatwa tersebut. Pihak institusi kewangan Islam perlu memperbetulkan semula semua operasi yang dijalankan berdasarkan fatwa yang salah serta tidak mengulanginya semula dalam operasi-operasi akan datang. Pihak SSB juga boleh, atas inisiatif sendiri atau daripada permintaan daripada institusi kewangan Islam, melakukan *review* terhadap mana-mana fatwa yang telah dikeluarkan sekalipun ia boleh

¹⁴⁴ *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 402.

membawa kepada penghasilan satu fatwa yang baru yang bertentangan dengan fatwa sebelumnya.

Standard Syariah AAOIFI berkenaan proses pengeluaran fatwa ini diakhiri dengan adab-adab yang perlu dipelihara oleh mufti. Seorang mufti perlu sentiasa bersikap tenang dan berhati-hati ketika proses memahami dan meneliti sebarang persoalan yang dikemukakan kepadanya. Mufti tidak boleh bersegera dalam mengeluarkan fatwa. Mufti perlu mengelak daripada mengeluarkan fatwa yang berbeza bagi permasalahan yang sama dalam suasana dan keadaan yang sama. Pengeluaran fatwa perlu dielak ketika hati dan pemikiran mufti dalam keadaan yang gelisah sehingga menggangunya dalam memberikan penilaian yang tepat. Seorang mufti juga perlu bersifat amanah dengan menyimpan segala rahsia institusi kewangan Islam dan individu-individu yang terlibat di dalamnya termasuk perisian-perisian komputer yang didedahkan kepada SSB bagi tujuan untuk mengetahui hakikat sebenar sesuatu produk dan operasi yang dijalankan di sesebuah institusi kewangan Islam.¹⁴⁵

4.5 ANALISIS PERBANDINGAN TERHADAP KAEDAH PENYELESAIAN HUKUM SYARAK INSTITUSI KEWANGAN ISLAM DI MALAYSIA, INDONESIA DAN BAHRAIN

Perbincangan-perbincangan sebelum ini memberi fokus berkenaan badan-badan pengawasan Syariah yang ditubuhkan di Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Ini dapat memberi gambaran umum berkenaan amalan pengawasan Syariah yang diaplikasikan di negara-negara terbabit. Dalam subtajuk ini pula, penyelidik akan menganalisis beberapa perkara penting dari aspek pengawasan Syariah bagi tujuan perbandingan untuk mengenalpasti kelebihan dan kekurangan daripada amalan pengawasan Syariah di

¹⁴⁵ *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 403.

ketiga-tiga negara di atas. Perbandingan ini juga dapat menjelaskan aspek-aspek yang memerlukan penamaian dalam amalan pengawasan Syariah di Malaysia khususnya serta negara-negara lain yang mengamalkan sistem kewangan Islam agar segala ketetapan hukum dan fatwa yang dikeluarkan oleh salah satu organisasi penting dalam sistem kewangan Islam ini di pandang tinggi dan dihormati oleh masyarakat.

4.5.1 PIHAK BERKUASA TERTINGGI DALAM PENENTUAN HUKUM SYARAK BAGI SISTEM KEWANGAN ISLAM

Perkara pertama yang ingin diteliti di sini ialah pihak berkuasa tertinggi dalam penentuan hukum syarak bagi sistem kewangan Islam di ketiga-tiga negara-negara ini. Dalam konteks Malaysia, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM) merupakan pihak berkuasa utama dalam penetapan hukum Syarak yang berkaitan dengan sistem kewangan Islam di Malaysia dan ia berada di bawah penyeliaan dan kawalan Bank Negara Malaysia (BNM). MPS BNM ditubuhkan oleh BNM sebagai bank pusat yang bertanggungjawab untuk menggalakkan dan membentuk sektor kewangan yang stabil, kukuh dan progresif di Malaysia. BNM juga dipertanggungjawabkan untuk menjadikan Malaysia sebagai Pusat Kewangan Islam bersepadu yang terunggul. BNM mengiktiraf peranan MPS BNM sebagai pihak yang paling berautoriti dalam penentuan hukum syarak bagi segala aktiviti kewangan di negara ini. MPS BNM juga bertindak sebagai penasihat dan tempat rujukan BNM bagi segala urusan kewangan Islam yang dilaksanakan oleh BNM serta pihak-pihak berkaitan yang lain. Kedudukan MPS BNM dalam sistem kewangan Islam di Malaysia ini mendapat pengiktirafan dari sudut undang-undang seperti mana yang dinyatakan di dalam seksyen 53 hingga seksyen 59 Akta Bank Negara 2009 dan seksyen 29 Akta Perkhidmatan Kewangan Islam 2013.

Bagi Indonesia, pihak berkuasa utama dalam bidang ini bagi penentuan hukum syarak ialah Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI). Dewan ini ditubuhkan oleh Mejelis Ulama Indonesia bagi menjalankan tanggungjawabnya dalam menghuraikan permasalahan ekonomi dan kewangan berlandaskan tuntutan Syariah. Keberadaan DSN MUI sebagai pihak berkuasa utama dalam penentuan hukum syarak mendapat pengiktirafan daripada pihak kerajaan dan juga daripada masyarakat. Ini merujuk kepada kedudukan MUI itu sendiri yang merupakan organisasi yang kompeten di Indonesia dalam memberikan penjelasan dan fatwa berhubung ajaran agama Islam di sana.¹⁴⁶ Dari sudut undang-undang, sepertimana yang disebutkan dalam subtajuk sebelumnya, kedudukan DSN MUI sememangnya diiktiraf berdasarkan peruntukan dalam Pasal 26(2) Undang-Undang Perbankan Syariah 2008. Manakala, beberapa peraturan yang dikeluarkan oleh Bank Indonesia pula menyatakan keperluan Dewan Pengawas Syariah yang ditubuhkan oleh institusi kewangan Islam di Indonesia mematuhi fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI serta sebarang pelantikan anggota DPS juga perlu mendapat sokongan daripada DSN MUI.¹⁴⁷

Negara Bahrain pula memberikan peranan yang besar kepada AAOIFI, sebuah organisasi Antarabangsa yang berpusat di Bahrain, dalam menetapkan hukum-hukum berkaitan industri kewangan Islam. Penubuhan AAOIFI adalah bertujuan untuk menyelaraskan institusi-institusi kewangan Islam yang bernaung di bawahnya. Peranan yang dimainkan oleh AAOIFI merangkumi aspek memandu pasaran modal Islam, menyediakan model pelaporan kewangan yang bertepatan dengan hukum dan prinsip Syariah serta meletakkan standard-standard yang perlu dipatuhi institusi-institusi

¹⁴⁶ Ahmad Hidayat Buang & M. Cholis Nafis, ‘Fatwa Fiqh Muamalah Majelis Ulama Indonesia: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan’, 58.

¹⁴⁷ Pasal 35(2)(c), *Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah*; Pasal 10(2)(d), *Peraturan Bank Indonesia Tentang Unit Usaha Syariah*; Perkara II(3)(o), Surat Edaran Bank Umum Syariah 2009; Fasal 12(2), *Peraturan Bank Indonesia Tentang Unit Usaha Syariah*; Fasal 12 & 13, *Peraturan Bank Indonesia Tentang Unit Usaha Syariah*.

kewangan Islam bagi membawa kepada kemajuan dan perkembangan industri ini. Kedudukan AAOIFI yang berpusat di Bahrain memberi kesan yang amat signifikan kepada organisasi ini sehingga ia diiktiraf sebagai pihak berkuasa utama dalam penentuan hukum Syarak di negara teluk tersebut. Bank Pusat Bahrain (CBB) telah menetapkan semua institusi kewangan Islam di Bahrain supaya mematuhi semua standard yang dikeluarkan oleh AAOIFI. Pematuhan kepada standard-standard ini diiktiraf oleh CBB sebagai pematuhan kepada hukum dan prinsip Syariah yang merupakan salah satu tanggungjawab institusi kewangan Islam kepada para pelanggannya.¹⁴⁸ CBB juga telah menujuhkan *National Shariah Board* (NSB) sebagai pihak yang bertanggungjawab untuk mengesahkan segala perkhidmatan dan produk yang ditawarkan oleh pihak CBB. Sekalipun NSB ditubuhkan oleh CBB yang merupakan pihak berkuasa utama yang mengawal selia sektor kewangan secara keseluruhan di Bahrain, NSB tidak mempunyai kuasa untuk menentukan hukum syarak bagi pihak institusi-institusi kewangan Islam yang lain di Bahrain.¹⁴⁹

Berdasarkan tiga model pihak yang paling berautoriti dalam mengeluarkan hukum syarak dalam industri kewangan Islam, kita dapat lihat bahawa Malaysia melantik MPS BNM yang berada di bawah pengawal seliaan Bank Negara sebagai bank pusat, Indonesia pula melantik DSN MUI yang merupakan satu organisasi yang mendapat dokongan penuh daripada kerajaan Indonesia, manakala Bahrain melantik AAOIFI yang merupakan sebuah organisasi bebas bertaraf antarabangsa dan mendapat sokongan daripada bank-bank pusat dan institusi-institusi kewangan Islam di beberapa buah negara. Ketiga-tiga pihak berkuasa utama dalam penentuan hukum syarak ini tidak

¹⁴⁸ HC-9.2.1, *CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part A.*; Surat bertarikh 19 Februari 2014 daripada Pengarah Eksekutif Pengawal Seliaan Perbankan kepada semua pengurusi lembaga pengarah bank-bank Islam; Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin.

¹⁴⁹ Nik Norzul Thani *et. al.*, *Law and Practice of Islamic Banking and Finance*, 29, 332 & 333; Rafisah Mat Radzi dan Nurul Aini Muhammed, ‘An International Comparative Study on Shariah Governance of Sukuk Defaults’, 32; Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin.

menghadapi masalah dari sudut kewangan kerana pihak yang menaungi mereka adalah merupakan organisasi yang begitu kukuh di negara masing-masing. Walau bagaimanapun kedudukan MPS BNM di bawah payung BNM ini mengundang kritikan dari sudut kebebasan MPS BNM dalam membuat sebarang keputusan penting. Ini kerana, fakta yang tidak dapat dinafikan bahawa sistem kewangan konvensional jauh lebih terkehadapan daripada sistem kewangan Islam. Rentetan daripada itu, kebanyakan garis panduan dan peraturan yang dikeluarkan oleh bank negara bagi institusi-institusi kewangan Islam masih merujuk kepada sistem konvensional. Ini mengakibatkan kebanyakan produk atau perkhidmatan yang ditawarkan oleh institusi kewangan Islam tidak dapat dibezakan sepenuhnya daripada perkhidmatan-perkhidmatan yang ditawarkan oleh institusi kewangan konvensional.¹⁵⁰ Walaupun tidak dinafikan terdapat perbezaan ketara di antara kedua-dua sistem ini, masyarakat awam yang hanya melihat dari sudut luaran, masih tidak dapat melihat dengan jelas perbezaan tersebut. Menjadi harapan semua umat Islam untuk melihat sistem kewangan Islam ini berbeza sepenuhnya daripada sistem kewangan konvensional. Akan tetapi, akibat pengawalan ketat pihak Bank Negara, ia telah menyebabkan MPS BNM masih terikat dengan ‘benchmark’ atau penanda aras yang ditetapkan dalam sistem kewangan konvensional sama ada dalam konteks produk, bentuk pelaburan, penentuan kadar keuntungan dan sebagainya. Perjalanan sistem kewangan Islam pada masa kini boleh dikatakan sebagai tidak bebas sepenuhnya dalam menonjolkan kelebihan dan kebaikan sistem kewangan Islam yang sepatutnya perlu bebas daripada sebarang elemen riba, *gharar* dan tekanan kepada pelanggan sistem kewangan Islam.

Permasalahan ini perlu ditangani secara bijaksana oleh MPS BNM dengan menggunakan kuasa yang telah diberikan oleh undang-undang. Ahli-ahli MPS BNM

¹⁵⁰ Temu bual dengan Muhamad Rahimi Osman.

perlu bertegas untuk menyatakan hukum asal yang mesti dipertahankan dalam industri kewangan Islam agar ia bebas sepenuhnya daripada unsur yang diharamkan secara jelas oleh syarak. Pengecualian-pengecualian yang terpaksa dibuat dengan tujuan untuk menjaga kemaslahatan yang lebih besar perlu dinyatakan dengan jelas agar masyarakat memahami keperluan penggunaan konsep maslahat dalam suasana industri kewangan Islam di Malaysia dan di seluruh dunia masih ketinggalan jika dibandingkan dengan industri kewangan konvensional.¹⁵¹ Penggunaan prinsip *maṣlaḥah* juga perlu dihadkan bagi keadaan atau tempoh tertentu sahaja sehingga ke satu tahap di mana hukum asal boleh diaplikasikan kembali. Ini bagi mengelakkan penyalahgunaan prinsip *maṣlaḥah* serta memastikan penggunaan *maṣlaḥah* dalam keadaan terkawal dan mempunyai syarat-syarat ketat yang perlu dipatuhi.¹⁵² Penubuhan Suruhanjaya Majlis Penasihat Syariah Kebangsaan juga merupakan salah satu alternatif yang boleh dicadangkan agar pihak berkuasa tertinggi dalam penetapan hukum Syarak di Malaysia ini menjadi sebuah badan yang bebas sepenuhnya dan tidak terikat dengan ketetapan dan tekanan daripada mana-mana pihak.¹⁵³

Sungguhpun begitu, cadangan penubuhan Suruhanjaya Majlis Penasihat Syariah Kebangsaan ini tidak dipersetujui oleh sebahagian besar informan yang ditemu bual oleh penyelidik. Kerisauan yang ditimbulkan oleh banyak pihak hanyalah dari sudut sama ada ahli-ahli MPS BNM mampu bersikap *impartial* atau tidak menyebelahi mana-mana pihak semasa membuat sesuatu keputusan. Ini merujuk kepada kedudukan MPS BNM yang berada di bawah pentadbiran Bank Negara sehingga memberi satu tanggapan bahawa pihak Bank Negara mempunyai pengaruh dalam penentuan sebarang keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Muhammad Akram telah menegaskan

¹⁵¹ Temu bual dengan Muhammad Rahimi Osman.

¹⁵² Temu bual dengan Zulkifli Mohamad al-Bakri.

¹⁵³ Ruzian Markom, Profesor Madya Dr. (Timbalan Dekan-Prasiswazah, Alumni dan Perhubungan Masyarakat, Fakulti Undang-Undang, Universiti Kebangsaan Malaysia), dalam temu bual dengan Puan Nora'in Bahari dan Puan Fadziani Yaakub pada 19 Ogos 2014.

bahawa tanggapan tersebut merupakan satu persepsi semata-mata. Pelantikan ahli-ahli MPS BNM oleh Yang di-Pertuan Agong menunjukkan sememangnya ahli-ahli MPS BNM adalah tidak berpihak, bebas dan tidak dipengaruhi mana-mana pihak. Berdasarkan pengalaman Muhammad Akram dan Ashraf sebagai ahli MPS BNM selama lima tahun pula, mereka telah menyaksikan sendiri kebebasan tersebut dan ahli-ahli MPS BNM tidak menerima sebarang tekanan dalam membuat sebarang keputusan. Isu-isu yang perlu dibicangkan dalam mesyuarat MPS BNM akan dibuat kajian terlebih dahulu oleh sekretariat Syariah yang ditubuhkan oleh pihak Bank Negara. Sekiranya MPS BNM tidak berpuas hati dengan hasil kajian yang dibuat, pihak MPS BNM akan meminta kepada sekretariat Syariah tersebut untuk membuat kajian semula terhadap isu tersebut. Setelah ahli MPS BNM berpuas hati dengan kajian yang dibuat, ahli-ahli MPS BNM akan memberi pandangan dan membincangkan isu tersebut sebelum sesuatu keputusan dikeluarkan. Proses perbincangan yang berlaku juga adalah berkenaan hal-hal Syariah secara keseluruhannya, berdasarkan metod ijтиhad dengan merujuk kepada pandangan ahli-ahli MPS BNM. Mereka juga bebas untuk bersetuju atau tidak bersetuju dengan sesuatu keputusan sehingga menyebabkan berlaku pengundian di kalangan ahli-ahli MPS BNM sendiri ketika membuat sesuatu keputusan.¹⁵⁴

Sekalipun pihak Bank Negara, yang pada kebiasaannya diwakili oleh Timbalan Gabenor Bank Negara, sentiasa hadir dalam setiap mesyuarat MPS BNM, , Timbalan Gabenor mahupun wakilnya tidak pernah mempengaruhi sebarang perbincangan yang dibuat oleh ahli-ahli MPS BNM. Cuma, terkadang Timbalan Gabenor akan membetulkan beberapa fakta sekiranya beliau mendapati gambaran atau fakta yang diperoleh oleh MPS BNM adalah tidak tepat. Teguran ini bukan bertujuan untuk mempengaruhi, sebaliknya bagi memastikan keputusan yang akan dikeluarkan nanti

¹⁵⁴ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin dan Ashraf Md Hashim.

tidak berdasarkan fakta yang salah. Beberapa pegawai Bank Negara juga turut menyertai mesyuarat MPS BNM daripada pelbagai bidang kepakaran. MPS BNM mungkin meminta pandangan pihak Bank Negara dalam isu-isu tertentu seperti isu-isu teknikal dan pasaran, tetapi ia tidak mengikat MPS BNM dalam membuat sebarang keputusan.¹⁵⁵

MPS BNM juga bertanggungjawab sepenuhnya terhadap segala keputusan yang dibuat. Tugas Bank Negara lebih kepada pemudah cara bagi melaksanakan tanggungjawabnya sebagai pihak yang mengawal selia urusan perbankan Islam dan takaful di Malaysia. Pemisahan di antara Majlis Penasihat Syariah peringkat pusat daripada Bank Negara Malaysia melalui penubuhan satu suruhanjaya bebas masih boleh menyebabkan berlaku permasalahan yang sama seperti mana ketika MPS BNM berada di bawah pengawasan pihak Bank Negara. Ini kerana, suruhanjaya bebas ini tetap perlu berada di bawah pengawasan atau kawalan pihak-pihak tertentu yang akan menguruskan segala perjalanan dan aktiviti suruhanjaya ini. Permasalahan-permasalahan ini mungkin boleh diselesaikan sekiranya wujud satu undang-undang khas berkenaan Suruhanjaya Majlis Penasihat Syariah Kebangsaan ini. Walau bagaimanapun, perjalanan ke arah untuk mewujudkan satu undang-undang khas itu bukan satu perkara yang mudah dan pasti memakan masa yang amat panjang. Setakat ini, peruntukan yang terdapat dalam Akta Bank Negara 2009 adalah cukup baik di mana terdapat peruntukan-peruntukan khusus yang memberikan hak kepada MPS BNM untuk membuat keputusan serta mewajibkan pihak Bank Negara untuk mengimplementasikan segala keputusan tersebut. Selain itu, ahli-ahli MPS BNM telah diberikan kebebasan penuh dalam melaksanakan segala tanggungjawab yang diberikan dengan dibantu entiti-entiti lain seperti jawatankuasa Syariah di peringkat IKI, unit *review* Syariah, unit

¹⁵⁵ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin dan Ashraf Md Hashim.

audit Syariah dan lain-lain yang saling membantu dan menyokong MPS BNM dalam melaksanakan segala gerak kerja yang diberikan. Sekalipun tadbir urus sistem kewangan Islam ini tidak boleh dikatakan tadbir urus yang paling sempurna dari segala sudut, akan tetapi, tidak dapat dinafikan lagi bahawa ia merupakan satu tadbir urus yang terbaik bagi mengelolakan perjalanan sistem kewangan Islam dan mendapat pendapat pengiktirafan di peringkat antarabangsa. Sungguhpun begitu, sekiranya kebebasan yang dimiliki oleh MPS BNM pada ketika ini dicerobohi dan diganggu gugat oleh mana-mana pihak pada masa hadapan, maka, pilihan-pilihan lain seperti penubuhan suruhanjaya di atas mungkin boleh digunakan dan difikirkan dengan lebih serius bagi memelihara perjalanan sistem kewangan Islam di negara ini.¹⁵⁶

Kritikan dari sudut kebebasan dalam membuat keputusan ini tidak dihadapi oleh DSN MUI dan AAOIFI kerana kedua-duanya merupakan organisasi bukan kerajaan. Kedudukan ini memungkinkan kedua-dua organisasi ini mengeluarkan hukum dengan bebas atau sekurang-kurangnya kelihatan sebagai bebas daripada pengaruh bank pusat. Sungguhpun begitu, masih terdapat kritikan terhadap proses pengeluaran fatwa DSN MUI di mana apabila sesuatu fatwa itu hendak dikeluarkan, DSN MUI akan dirapati oleh pihak-pihak yang berkepentingan dengan fatwa tersebut sama ada daripada pihak bank pusat ataupun institusi kewangan Islam. Mereka ini akan dipanggil dalam mesyuarat DSN MUI bagi menerangkan sesuatu permasalahan yang memerlukan kepada fatwa. Keberadaan mereka di dalam mesyuarat ini memberi persepsi bahawa mereka dapat mempengaruhi keputusan fatwa yang dikeluarkan sama ada secara langsung maupun tidak langsung.¹⁵⁷ Kedudukan DSN MUI yang berasingan dengan Bank Indonesia juga mengakibatkan prosedur pengeluaran fatwa memakan masa yang lebih lama sebelum sesuatu fatwa itu boleh dikeluarkan. Struktur DSN MUI sendiri

¹⁵⁶ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin, Ashraf Md Hashim dan Ahmad Basri Ibrahim.

¹⁵⁷ Cholil Nafis, ‘Fatwa Fiqh Muamalah Majelis ulama Indonesia: Studi Analisis ke atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundangan’, 112.

yang mempunyai pelbagai peringkat juga menyebabkan berlaku bermacam-macam kerentak birokrasi yang turut menyumbang kepada kelewatan pengeluaran sesuatu fatwa dalam bidang muamalat ini.¹⁵⁸

Kedudukan DSN MUI dan AAOIFI yang dinaungi oleh pihak yang mempunyai sumber kewangan yang kukuh tidak dapat mengatasi kedudukan MPS BNM yang berada terus di bawah Bank Negara yang merupakan Bank Pusat di Malaysia. Bank Negara merupakan sebuah badan berkanun di Malaysia di mana kedudukannya diiktiraf oleh undang-undang dan sentiasa diberikan peruntukan khusus setiap tahun daripada pihak kerajaan Malaysia. Ini berbeza dengan DSN MUI kerana ia berada di bawah MUI yang dianggap sebagai organisasi bukan kerajaan. Sekalipun MUI sentiasa mendapat bantuan daripada pihak kerajaan Indonesia, akan tetapi ia bukan bersifat tetap dan wajib bagi kerajaan Indonesia untuk memberikan bantuan tersebut. AAOIFI pula merupakan organisasi bukan kerajaan bertaraf antarabangsa. Sumber dana yang diperolehi merangkumi dana-dana daripada penyumbang di negara-negara yang berbeza. Negara Bahrain secara khusus tidak mempunyai apa-apa tanggungan terhadap AAOIFI melainkan persetujuan yang dibuat oleh bank pusat negara tersebut untuk menjadi salah sebuah negara penyumbang bagi organisasi AAOIFI. Di sini dapat dilihat kekuatan yang dimiliki oleh MPS BNM kerana ia berada terus di bawah Bank Negara yang diiktiraf sebagai badan yang mengawal selia sektor perbankan Islam dan takaful di Malaysia. Bank Negara ditubuhkan di bawah undang-undang yang dirangka khas untuknya iaitu Akta Bank Negara Malaysia 2009 serta terdapat peruntukan yang menyatakan kerajaan Malaysia bertangungjawab memberikan modal sebanyak seratus juta ringgit serta apa-apa amaun tambahan yang diperlukan oleh Bank Negara.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin dan Azman Md Noor.

¹⁵⁹ Seksyen 6, Akta Bank Negara Malaysia.

4.5.2 KADEAH PENYELESAIAN HUKUM YANG DIGUNAKAN DI INSTITUSI-INSTITUSI KEWANGAN ISLAM

Perkara kedua yang ingin dianalisis di sini ialah kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di ketiga-tiga negara terbabit. Malaysia agak ketinggalan dari sudut penetapan satu kaedah khusus yang mesti dipatuhi dalam proses pengeluaran hukum bagi industri kewangan Islam. DSN MUI dan AAOIFI mempunyai satu kaedah yang agak lengkap bagi proses pengeluran hukum dalam industri ini melalui pedoman penetapan fatwa yang dikeluarkan oleh MUI Pusat dan Standard Syariah AAOIFI ke-29 yang menetapkan kedah-kaedah dalam proses pengeluaran fatwa. Berdasarkan keterangan dalam subtajuk-subtajuk di atas, sumber utama dalam proses pengeluaran hukum di ketiga-tiga buah negara ini adalah al-Quran dan Sunnah. MPS BNM menitikberatkan tafsiran yang tepat bagi mana-mana nas al-Quran dan Hadis yang digunakan. Ini bermaksud, setiap penafsiran dan huraihan bagi nas al-Quran dan Sunnah perlu merujuk kepada pendapat *mufassirin* dan *muhaddithin* yang muktabar sebelum disesuaikan dengan keadaan semasa. AAOIFI pula menyatakan penggunaan al-Quran dan Sunnah hendaklah berdasarkan petunjuk yang jelas (*al-dilālah al-sariḥah*) daripada nas-nas tersebut. DSN MUI dan AAOIFI juga menyatakan penggunaan ijmak, qiyas serta sumber-sumber muktabar yang lain sebagai sandaran hukum selepas al-Quran dan Sunnah.¹⁶⁰

Selain sumber-sumber hukum di atas, konsep *maqāsid* Syariah turut menjadi perhatian ketiga-tiga organisasi ini. Mereka menyatakan dengan jelas bahawa setiap fatwa yang dikeluarkan mestilah meraikan prinsip-prinsip yang terdapat dalam konsep *maqāsid* Syariah ini. Di dalam pedoman fatwa MUI, fatwa perlu meraikan masalah

¹⁶⁰ *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Pertama Tahun 2003* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2003), 716; *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 401.

umum dan kebiasaan masyarakat di sesuatu tempat dan masa. Standard AAOIFI pula menyatakan, sekiranya terdapat pilihan, mufti hendaklah memilih pendapat yang lebih mudah kepada masyarakat. Walau bagaimanapun, mufti tidak boleh hanya mengambil pendapat yang mudah sahaja atau terlalu bersegera untuk mengharamkan dan menghalalkan sesuatu perkara hanya kerana ia telah menjadi adat sesebuah masyarakat atau undang-undang di sesebuah negara. Sebaliknya hukum halal atau haram bagi sesuatu permasalahan hendaklah berdasarkan kepada prinsip-prinsip yang kukuh di dalam Syariah. Merujuk kepada pengamalan di Malaysia pula, MPS BNM turut mendukung konsep *maqāṣid* Syariah dan memelihara kemurniannya. Konsep ini diaplikasikan dalam setiap keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM di mana keputusan-keputusan ini perlu melalui proses perbincangan yang mendalam, perundingan yang teliti dan tidak dilakukan secara semberono seperti mana yang ditetapkan di dalam rangka kerja tadbir urus Syariah di Malaysia.¹⁶¹

Penggunaan pendapat-pendapat mazhab terdahulu juga menjadi salah satu kaedah yang digunakan dalam proses penyelesaian hukum. MPS BNM mengiktiraf penggunaan pendapat-pendapat para ulama mazhab dan ulama kontemporari sebagai sandaran bagi sesuatu fatwa. Pandangan para ulama mazhab dan ulama kontemporari ini akan diperbincangkan dengan teliti bagi melihat pandangan mana yang lebih kuat untuk dijadikan sandaran bagi permasalahan yang sedang diperbincangkan.¹⁶² DSN MUI pula dikehendaki untuk meneliti pendapat para ulama mazhab terlebih dahulu sebagai langkah pertama dalam proses pengeluaran fatwa seperti mana yang dinyatakan di dalam pedoman penetapan fatwa. Sekiranya hukum yang dikeluarkan oleh para ulama mazhab itu adalah jelas dan tidak mempunyai perselisihan, maka fatwa DSN MUI hendaklah dikeluarkan berdasarkan hukum tersebut. Manakala, sekiranya terdapat

¹⁶¹ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, xii; Keputusan Ijtimā' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Pertama Tahun 2003, 716; *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 402.

¹⁶² Temu bual dengan Ashraf Md. Hashim.

perselisihan pendapat di kalangan para ulama, mufti dikehendaki cuba mencari titik persamaan di antara pendapat-pendapat yang berbeza ataupun mentarjih mana-mana pandangan berdasarkan kaedah-kaedah dalam ilmu usul fiqh. Lembaga Syariah AAOIFI turut mengiktiraf penggunaan pendapat para ulama daripada mazhab-mazhab yang berbeza Sekiranya berlaku perselisihan pendapat, mufti perlu memilih pendapat yang lebih mudah. Kaedah (رَزْعُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جُنْبِ الْمَنَافِعِ)¹⁶³ turut digunakan sebagai salah satu kaedah yang perlu dipegang sekiranya berlaku pertembungan di antara pendapat-pendapat para ulama. Mufti juga tidak boleh menggunakan rukhsah-rukhsah yang terdapat di dalam karangan para ulama mazhab terdahulu melainkan ia disokong oleh dalil yang sahih. Selain itu, mufti juga tidak dibenarkan menggunakan helah-helah yang boleh merosakkan tujuan sebenar pensyariatan sesuatu hukum.¹⁶⁴

Sememangnya, penelitian terhadap pendapat-pendapat para ulama terdahulu daripada pelbagai mazhab adalah wajar untuk dilakukan sebelum sesuatu fatwa dikeluarkan. Sekiranya sesuatu pendapat atau gabungan beberapa pendapat tersebut dilihat sesuai dan mempunyai dalil yang kukuh, maka pendapat tersebut hendaklah digunakan dan diaplikasikan dalam penyelesaian hukum masa kini. Perlu diakui bahawa penggunaan pendapat daripada satu mazhab sahaja mungkin agak sukar untuk menyelesaikan permasalahan kewangan yang kompleks pada masa kini. Gabungan pendapat daripada beberapa mazhab juga akan memberi ruang yang lebih luas kepada para ulama dalam memberikan penyelesaian terbaik. Rujukan terhadap pendapat daripada pelbagai mazhab juga dapat membantu para ulama masa kini dalam memahami sebab atau punca di sebalik pengeluaran sesuatu hukum itu dengan lebih jelas. Selain itu, ia juga amat

¹⁶³ Izat 'Ubayd al-Da'as, *al-Qawā'id al-Fiqhīyyah ma'a al-Syarḥ al-Mūjiz* (Damsyik: Dar al-Tirmizi, 1989), 34.

¹⁶⁴ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, xii; Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Pertama Tahun 2003, 716; *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 401,402.

membantu dalam mempertingkatkan kemahiran dalam disiplin ilmu fiqh (*al-malakah al-fiqhiyyah*) yang sangat diperlukan bagi para ulama dan fuqaha dalam bidang ini.

Penggunaan pendapat daripada pelbagai mazhab juga akan menyebabkan fatwa yang dikeluarkan terdedah kepada penggunaan *talfiq* iaitu ketika mana berlaku gabungan pendapat beberapa mazhab yang berbeza dalam permasalahan yang sama sehingga menghasilkan satu hukum baru yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Justeru itu, para ulama perlu menitikberatkan perkara ini kerana penggunaan *talfiq* tidak boleh dilakukan sewenang-wenangnya sebaliknya mereka perlu meraikan dan memelihara segala syarat-syarat yang ditetapkan bagi penggunaan konsep *talfiq*. Sekiranya syarat-syarat ini mampu dipelihara sebaik mungkin, penggunaan konsep *talfiq* mampu menjadi salah satu kaedah penyelesaian hukum yang penting untuk digunakan dalam proses penyelesaian hukum bagi permasalahan kewangan Islam masa kini.

Seterusnya, perkara yang turut dijelaskan dalam keadah penyelesaian hukum ketigatiga organisasi ini ialah penggunaan konsep ijтиhad *jamā‘ī*. Ijтиhad seperti ini boleh ditakrifkan sebagai perbincangan di kalangan ahli ilmu pada sesuatu permasalahan khususnya yang berkaitan dengan kepentingan umum dan keperluan sebahagian besar manusia.¹⁶⁵ Aplikasi konsep ini bagi MPS BNM adalah melalui pelantikan ahli-ahlinya yang merupakan pakar-pakar dalam bidang Syariah, kewangan Islam dan bidang-bidang lain yang berkaitan. Setiap hukum yang dikeluarkan adalah hasil daripada perbincangan sesama ahli MPS BNM dan juga khidmat nasihat daripada pakar-pakar dalam bidang kewangan, perundangan dan lain-lain.¹⁶⁶ Tanggungjawab untuk mengeluarkan hukum tetap dipegang oleh pakar-pakar dalam bidang Syariah, manakala pakar-pakar dalam bidang lain berperanan membantu pakar-pakar Syariah dalam memahami sesuatu

¹⁶⁵ Sya’ban Muhammad Ismail, ‘al-Ijtihād al-Jamā‘ī wa Dawr al-Majāmi‘ al-Fiqhiyyah fī Taṭbiqihī’ (Beirut: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah, 1998), 21.

¹⁶⁶ Seksyen 53, Akta Bank Negara Malaysia; *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, xiii.

permasalahan dengan lebih tepat dan terperinci. Perbincangan yang agak komprehensif inilah yang boleh ditafsirkan sebagai penggunaan konsep ijтиhad *jamā‘ī* dalam kalangan ahli MPS BNM. Sungguhpun terdapat perbezaan pandangan sama ada ahli-ahli MPS BNM menggunakan ijтиhad dengan erti kata sebenarnya ataupun ijтиhad yang masih dalam ruang lingkup mazhab, akan tetapi fakta yang tidak dinafikan bahawa semua ahli MPS BNM telah menggunakan segala kepakaran dan ilmu yang dimiliki untuk membuat analisis dan penilaian terhadap semua pandangan yang dikemukakan kepada mereka. Pandangan-pandangan ini akan dianalisis dengan sumber-sumber dan kaedah-kaedah yang diiktiraf oleh syarak sebelum sesuatu keputusan dikeluarkan secara konsensus ataupun secara majoriti oleh ahli-ahli MPS BNM.

Pedoman penetapan fatwa MUI pula menyatakan dengan jelas bahawa konsep ijтиhad *jamā‘ī* akan digunakan ketika mana permasalahan yang ingin diselesaikan merupakan permasalahan baru dan tidak terdapat bandingan hukum daripada para ulama mazhab yang lepas. Para ulama dikehendaki sama ada menggunakan metod *bayānī*, *ta’līfī* atau *istiṣlāḥī* daripada mana-mana sumber hukum yang diiktiraf syarak. Ini merupakan langkah kedua yang perlu diambil oleh para ulama selepas merujuk kepada pendapat ulama-ulama mazhab.¹⁶⁷ Standard AAOIFI juga turut menjelaskan bahawa ijтиhad perlu dilakukan apabila dalil-dalil bagi sesuatu hukum agak bertentangan dan tiada pendapat para ulama terdahulu yang boleh dijadikan sandaran. Standard ini juga menjelaskan keperluan untuk berbincang dengan pihak-pihak yang boleh membantu dalam memahami permasalahan tersebut seperti pihak *mustaftī* sendiri dan pakar-pakar dalam bidang tertentu. Pandangan daripada pihak-pihak yang menggunakan konsep ijтиhad *jamā‘ī* seperti akademi-akademi fiqh, lembaga-lembaga pengawasan Syariah serta resolusi-resolusi daripada persidangan-persidangan fiqh turut dititikberatkan. Ini kerana,

¹⁶⁷ Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Pertama Tahun 2003, 716.

pandangan-pandangan seperti ini adalah hasil daripada perbincangan yang mendalam dan kehadiran ramai individu daripada latar belakang yang berbeza.¹⁶⁸

Sekalipun terdapat beberapa persamaan dalam kaedah pengeluaran hukum ketiga-tiga organisasi ini, keterangan berkenaan kaedah tersebut tidak diperincikan dalam secara bertulis oleh MPS BNM. Ini berbeza dengan DSN MUI dan AAOIFI di mana kedua-duanya mempunyai tatacara pengeluaran fatwa yang perlu dipatuhi. Pengeluaran tatacara atau kaedah pengeluaran fatwa secara bertulis, walaupun hanya secara umum, mampu memberi panduan kepada pihak yang bertanggungjawab untuk mengeluarkan fatwa agar mematuhi peraturan asas dalam proses pengeluaran fatwa. Ini bagi memastikan fatwa yang dikeluarkan adalah tepat, konsisten dan diyakini umum. Ia juga merupakan satu pengiktirafan kepada tahap keilmuan masyarakat moden pada hari ini yang turut mempunyai pengetahuan secara umum berkenaan perkara-perkara yang berkait dengan Syariah. Tanpa penjelasan terperinci berkenaan kaedah penyelesaian hukum, ia boleh dianggap sebagai satu penafian terhadap hak masyarakat untuk mengetahui dengan lebih jelas bagaimana sesuatu keputusan atau fatwa itu dikeluarkan oleh badan-badan yang telah diberikan autoriti dalam perkara ini.

Walau bagaimanapun, merujuk kepada temu bual penyelidik dengan beberapa informan sebelum ini, MPS BNM sebenarnya telah mempunyai panduan khusus dalam proses pengeluaran sebarang keputusan. Panduan ini boleh dikatakan sebagai lengkap, terperinci dan mampu memastikan setiap keputusan yang dibuat adalah tepat dan konsisten. Justeru itu, wajarlah masyarakat awam untuk meyakini setiap keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Ini kerana, di samping mempunyai individu-individu yang mempunyai pengalaman luas dalam bidang kewangan Islam, kaedah-kaedah pengeluaran hukum yang digunakan oleh MPS BNM juga adalah bertepatan dengan

¹⁶⁸ *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 401; Syirin Muhammad Salim, ‘Al-Handasah al-Maliyyah al-Islamiyyah: Dawabituhu al-Syar'iyyah wa Asasuha al-Iqtisadiyyah’, 219 & 220.

kaedah-kaedah umum yang terdapat di dalam perbincangan ilmu usul fiqh. Sungguhpun begitu, MPS BNM hendaklah melangkah setapak lagi dengan menjelaskan kaedah-kaedah tersebut secara bertulis agar dapat dinilai dan dikaji oleh pihak-pihak lain yang berada di luar MPS BNM. MPS BNM juga perlu bersedia untuk memperjelaskan dengan lebih lanjut bagaimana mereka mengaplikasikan kaedah-kaedah tersebut di dalam setiap keputusan yang dikeluarkan.

Selain daripada persamaan-persamaan yang disebutkan di atas, standard AAOIFI mempunyai keistimewaan tambahan dengan menjelaskan beberapa syarat penting yang perlu dipatuhi dalam pengeluaran sesuatu fatwa. Standard ini juga menggariskan tatacara penulisan fatwa seperti perkara yang perlu dan tidak perlu ditulis dalam nas fatwa. Keperluan sama ada untuk meletakkan dalil ataupun tidak turut diperjelaskan di sini. Di penghujung standard ini, dinyatakan adab-adab yang perlu dipelihara oleh mufti semasa dan juga selepas proses pengeluaran fatwa di institusi-institusi kewangan Islam.¹⁶⁹

4.5.3 BADAN-BADAN PENGAWASAN SYARIAH DI PERINGKAT INSTITUSI-INSTITUSI KEWANGAN ISLAM

Setelah menjelaskan berkenaan kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di ketiga-tiga buah negara, fokus ketiga yang ingin dianalisis oleh penyelidik adalah perihal badan-badan pengawasan Syariah yang ditubuhkan di peringkat institusi-institusi kewangan Islam. Badan-badan ini turut memainkan peranan penting dalam penetapan hukum dalam bidang kewangan Islam kerana hubungannya yang lebih rapat dengan institusi-institusi kewangan Islam. Setiap institusi kewangan Islam perlu mempunyai satu jawatankuasa Syariah khusus yang menjadi pihak yang paling

¹⁶⁹ *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 401-403.

berautoriti di peringkat institusi kewangan Islam dalam mengesahkan mana-mana produk atau aktiviti perniagaan yang ingin ditawarkan kepada para pelanggannya. Pelantikan jawatankuasa ini (yang dikenali sebagai jawatankuasa Syariah di Malaysia, DPS di Indonesia dan SSB di Bahrain) perlu mendapat kelulusan daripada bank pusat dan diperakui oleh penyelaras fatwa di peringkat pusat iaitu MPS BNM, DSN MUI dan Lembaga Syariah AAOIFI.¹⁷⁰

Ahli-ahli bagi jawatankuasa ini dilantik daripada kalangan pakar-pakar dalam bidang Syariah dan ekonomi Islam sambil dibantu oleh pakar-pakar dalam bidang ekonomi, perundangan dan lain-lain. Bilangan minimum ahli jawatankuasa ini agak berbeza di antara ketiga-tiga buah negara di mana Malaysia mensyaratkan sekurang-kurang lima orang ahli perlu dilantik. Rangka Kerja Tadbir Urus Syariah yang dikeluarkan oleh Bank Negara membenarkan pelantikan pakar-pakar daripada bidang selain Syariah sebagai ahli jawatankuasa Syariah. Akan tetapi, disyaratkan bilangan pakar dalam bidang Syariah adalah majoriti daripada keseluruhan ahli-ahli jawatankuasa Syariah. Bagi Indonesia pula, disyaratkan sekurangnya dua orang perlu dilantik sebagai anggota SSB oleh sesebuah institusi kewangan Islam. Manakala, sekurang-kurangnya tiga orang ahli lembaga Syariah disyaratkan bagi SSB di Bahrain.¹⁷¹ Standard AAOIFI turut memperincikan syarat-syarat yang mesti dipenuhi bagi seorang ahli SSB seperti kepakaran dalam bidang fiqh, kemampuan untuk mengistinbat hukum (berijtihad), memahami adat resam dan tipu helah dalam masyarakat dan mempunyai kelulusan dalam bidang Syariah atau pengajian Islam.¹⁷²

¹⁷⁰ *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutionsm* 29; Fasal 37, Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah; HC-9.2.1, CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part A.

¹⁷¹ *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions*, 10 & 30; Pasal 36(1), Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah; HC-9.2.2, CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part A.

¹⁷² *al-Ma'āyir al-Syar'iyyah*, 400.

Walau bagaimanapun, jawatankuasa ini mempunyai ruang fatwa yang agak terhad kerana fatwa atau ketetapan hukum yang dikeluarkan tidak boleh bertentangan dengan fatwa yang dikeluarkan di peringkat pusat. Sekiranya fatwa yang dikeluarkan oleh jawatankuasa di institusi kewangan Islam ini merupakan fatwa yang baru serta belum diputuskan di peringkat pusat, fatwa ini tidak boleh dilaksanakan selagi mana belum mendapat pengesahan daripada organisasi di peringkat pusat. Bagi kes di Indoensia secara khusus, fatwa DPS boleh dijadikan sandaran yang bersifat sementara untuk dilaksanakan di institusi kewangan Islam. Setelah itu, DPS perlu memohon kepada DSN MUI agar membincangkan fatwa tersebut bagi mendapatkan kata putus sama ada fatwa DPS ini boleh terus dilaksanakan atau perlu ditarik semula.¹⁷³

Keterikatan terhadap fatwa di peringkat pusat bagi semua jawatankuasa Syariah di peringkat institusi kewangan Islam, menyebabkan proses pengeluaran fatwa hanya berlaku di peringkat pusat. Ini kerana, mana-mana fatwa yang dikeluarkan oleh jawatankuasa ini akan dianggap terbatal sekiranya bertentangan dengan fatwa di peringkat pusat. Ini tidak memberi galakan yang positif kepada ahli-ahli jawatankuasa ini dalam mengaplikasikan konsep ijтиhad serta hanya bertaqlid kepada pendapat dan fatwa di peringkat pusat semata-mata. Seharusnya, jawatankuasa ini hendaklah diberikan kebebasan dan ruang yang lebih luas dalam membuat keputusan dan mengeluarkan fatwa sendiri agar perkembangan ijтиhad dapat terus rancak dengan kepelbagaiannya fatwa daripada jawatankuasa-jawatankuasa Syariah di institusi-institusi kewangan Islam. Justeru itu, terdapat cadangan supaya seksyen 57 dan 58 Akta Bank Negara Malaysia 2009 dipinda agar dapat memberi kebebasan kepada ramai pihak

¹⁷³ Seksyen 57 & 58, Akta Bank Negara Malaysia; Pasal 35, Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah; Surat bertarikh 19 Februari 2014 daripada Pengarah Eksekutif Pengawal Seliaan Perbankan kepada semua pengurus lembaga pengarah bank-bank Islam.

dalam mengeluarkan fatwa muamalat dan kewangan Islam bagi kes di Malaysia secara khusus.¹⁷⁴

Sungguhpun begitu, masih ramai yang menyokong keterikatan fatwa seperti ini bagi tujuan penyeragaman fatwa dalam industri kewangan Islam. Keterikatan ini tidak menyekat kebebasan ahli jawatankuasa Syariah di peringkat institusi kewangan Islam untuk mengeluarkan fatwa atau pandangan. Bahkan organisasi di peringkat pusat sangat mengalu-alukan fatwa-fatwa terkini khususnya ketika pengenalan produk-produk baru untuk ditawarkan kepada pelanggan. Organisasi di peringkat pusat akan meneliti semula fatwa-fatwa baru tersebut dan sekiranya tidak terdapat sebarang percanggahan dengan prinsip asas Syariah, pasti fatwa tersebut akan disokong untuk diaplikasikan dalam institusi kewangan Islam terbabit.¹⁷⁵ Tambahan pula, jawatankuasa Syariah di institusi-institusi kewangan Islam di Malaysia turut dibenarkan untuk mengeluarkan fatwa yang lebih ketat daripada fatwa yang dikeluarkan oleh MPS BNM.¹⁷⁶ Selain itu, keterikatan ini juga amat penting bagi memastikan penyeragaman fatwa di antara kedua-dua belah pihak. Ini bertujuan agar tidak berlaku perselisihan dan percanggahan di antara kedua-duanya sehingga mengakibatkan berlaku ketidakpastian berkenaan fatwa pihak mana yang perlu digunakan dalam sistem kewangan Islam di sesebuah negara.¹⁷⁷

Aspek kebebasan jawatankuasa Syariah daripada pengaruh luar sama ada daripada pihak institusi kewangan Islam mahupun pihak yang lain, merupakan antara perkara yang dititikberatkan oleh Bank Negara Malaysia dengan menyenaraikan aspek ini sebagai salah satu tujuan utama penetapan Rangka Kerja Tadbir Urus Syariah. Antara perkara yang dijelaskan dalam rangka kerja tersebut ialah lembaga pengarah perlu

¹⁷⁴ Temu bual dengan Muhamad Rahimi Osman dan Ruzian Markom.

¹⁷⁵ Pandangan Muhammad Akram Laldin yang disampaikan dalam sesi Ask The Scholars di Kuala Lumpur Islamic Finance Forum 2014 pada 11 November 2014.

¹⁷⁶ *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions*, 21.

¹⁷⁷ Sa'd bin Abdullah al-Ahmadi, Dr. (Pensyarah di Fakulti Syariah, Universiti Islam Madinah, Arab Saudi), dalam temu bual dengan penyelidik melalui email, 15 Mei 2015.

mengiktiraf kebebasan jawatankuasa Syariah serta memastikan ia bebas daripada sebarang pengaruh yang boleh mengganggu pertimbangan jawatankuasa Syariah ini. Jawatankuasa Syariah perlu melaporkan secara terus kepada lembaga pengarah dan ia perlu dilakukan secara berkala. Pihak lembaga pengarah juga perlu memastikan pengurusan institusi kewangan Islam mematuhi sepenuhnya ketetapan yang dibuat oleh jawatankuasa Syariah. Perkara yang sama berlaku di Indonesia dan Bahrain di mana DPS bertanggungjawab untuk membuat laporan terus kepada direksi (lembaga pengarah) dan dewan komisaris (pemegang amanah), manakala SSB pula perlu menyediakan laporan lengkap kepada lembaga pengarah institusi kewangan Islam di Bahrain.¹⁷⁸

Hak eksklusif ahli jawatankuasa Syariah bagi sesebuah institusi kewangan Islam turut menjadi salah satu penunjuk aras kebebasan jawatankuasa ini dalam melaksanakan tanggungjawab yang diberikan. Di Malaysia, ahli jawatankuasa Syariah bagi sesebuah institusi kewangan Islam tidak dibenarkan untuk menjawat jawatan yang sama di institusi kewangan Islam yang lain. Pengecualian diberikan sekiranya jawatan tersebut disandang dalam industri yang berbeza seperti dalam industri perbankan dan industri takaful. Ahli MPS BNM juga tidak dibenarkan untuk menjadi ahli jawatankuasa Syariah di peringkat IKI.¹⁷⁹ Tujuan syarat ini ditetapkan adalah untuk mengelak konflik kepentingan dan memelihara prinsip kerahsiaan di antara sesama institusi kewangan Islam di Malaysia. Perkara ini tidak diperlakukan di Indonesia di mana anggota DPS dibenarkan untuk menjawat sehingga empat jawatan yang sama di institusi-institusi kewangan Islam dalam satu-satu masa. Ahli DPS hanya dilarang untuk menjadi

¹⁷⁸ *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions*, 15; E(6)(g), Surat Edaran Pelaksanaan Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah; Standard No. 1, Accounting, Auditing & Governance Standards (Manama, Bahrain: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), 2010).

¹⁷⁹ Grassa, ‘Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models’, 346; Hamza, ‘Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model’, 234.

konsultan yang memberi khidmat nasihat Syariah di institusi-institusi kewangan Islam yang lain. Bahrain juga tidak meletakkan sebarang halangan dan had kepada ahli jawatankuasa Syariah untuk menjawat jawatan tersebut lebih daripada satu institusi kewangan Islam. Di sini, dapat dilihat kelebihan yang dimiliki oleh industri kewangan Islam di Malaysia, kerana selain mendokong prinsip kebebasan bagi ahli-ahli jawatankuasa Syariah, ia juga dapat membantu perkembangan industri kewangan Islam dengan memberi peluang kepada bakat-bakat baru yang ingin mencebur入 bidang yang semakin berkembang pesat dan mencabar ini.¹⁸⁰

Selain daripada kelebihan di atas, intitusi-institusi kewangan Islam di Malaysia juga diwajibkan untuk memiliki sistem penilaian terhadap pencapaian ahli-ahli jawatankuasa Syariah masing-masing. Ia bukan sahaja bertujuan untuk menilai tahap kemampuan ahli jawatankuasa Syariah terbabit, bahkan ia juga bertujuan agar institusi kewangan Islam mampu mengenal pasti latihan-latihan lanjutan dan pendedahan-pendedahan yang diperlukan agar potensi yang dimiliki ahli-ahli jawatankuasa Syariah dapat diperkembangkan bagi memajukan lagi industri kewangan Islam ke tahap yang lebih tinggi. Ini selaras dengan hasrat Bank Negara Malaysia untuk menjadikan Malaysia sebagai pusat kewangan Islam antarabangsa bersepadu yang terunggul.¹⁸¹

Sungguhpun begitu, satu perkara yang perlu diberi perhatian oleh ahli-ahli jawatankuasa Syariah di Malaysia ialah mereka tidak boleh terlalu bergantung dengan fatwa-fatwa daripada timur tengah dalam penetapan sesuatu hukum. Ini kerana, Malaysia mempunyai uruf yang tersendiri yang berbeza dengan uruf masyarakat di timur tengah. Sekalipun dalam keadaan tertentu kita memerlukan fatwa yang dapat

¹⁸⁰ *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions*, 18, 20; Pasal 36(3), Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah; Pasal 51(4) Peraturan Bank Indonesia Tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance Bagi Bank Umum Syariah Dan Unit Usaha Syariah.

¹⁸¹ Seksyen 60, Akta Bank Negara Malaysia; *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions*, 18.

diterima oleh masyarakat di timur tengah, akan tetapi fatwa tersebut perlu dikeluarkan berdasarkan pertimbangan dalil-dalil hasil daripada penggunaan ijтиhad dan metod-metod istinbat hukum. Ia tidak boleh hanya bersandarkan kepada pendapat para ulama di timur tengah semata-mata yang mendorong kepada pengeluaran fatwa yang sama dengan pendapat para ulama tersebut. Penggunaan konsep ijтиhad, sama ijтиhad secara mutlak atau ijтиhad dalam ruang lingkup mazhab sedia ada juga perlu diperkasakan, lebih-lebih lagi bidang muamalat dan ekonomi Islam yang sentiasa berkembang pantas sehingga membuka ruang yang amat luas untuk para ulama berijтиhad. Pandangan para ulama terdahulu dan para ulama di timur tengah boleh dijadikan sebagai panduan, tetapi para ulama di negara ini tidak boleh terikat dengan pandangan tersebut, bahkan mereka perlu berani mengemukakan fatwa tersendiri yang menepati keperluan semasa dan situasi setempat kerana sesuatu ijтиhad itu tidak akan membantalkan ijтиhad lain, lebih-lebih lagi apabila ijтиhad-ijтиhad tersebut dilakukan di tempat dan masa yang berbeza.

4.5.4 CADANGAN-CADANGAN PENAMBAHBAIKAN BAGI SISTEM KEWANGAN ISLAM DI MALAYSIA

Di penghujung ini, penyelidik ingin menyatakan beberapa cadangan lagi yang telah diutarakan oleh beberapa orang informan yang ditemui bual oleh penyelidik bagi memajukan dan menambah baik sistem kewangan Islam di negara ini. Muhammad Akram mencadangkan kajian-kajian berkenaan impak produk-produk kewangan Islam kepada masyarakat perlu diperbanyakkan. Sebagai contoh, produk kewangan Islam berbentuk kad kredit telah banyak ditawarkan oleh institusi-institusi kewangan Islam. Produk-produk ini telah mendapat pengesahan bahawa ia adalah menepati kehendak-kehendak syarak. Persoalannya, adakah produk-produk seperti kad kredit ini menyebabkan orang lebih banyak berhutang dan menyebabkan orang berbelanja melebihi kemampuan? Kajian empirikal seperti ini dilihat masih tidak banyak

dilakukan. Data-data ini diperlukan bagi menilai semula produk-produk yang ditawarkan dalam institusi-institusi kewangan Islam. Sekalipun dari sudut syarak, prinsip-prinsip yang digunakan bagi mengharuskan produk-produk ini adalah jelas, akan tetapi, sekiranya produk-produk ini memberi lebih banyak kerosakan daripada kebaikan, maka kita boleh meletakkan syarat-syarat tambahan atau tidak membenarkannya sama sekali penggunaannya bagi tempoh tertentu. Inilah yang dipanggil sebagai gabungan di antara prinsip Syariah dan isu sebenar yang terjadi di lapangan. Dari sudut Syariah, kajian-kajian kita memang telah mantap. Cuma, dari sudut impak dan implikasinya kepada masyarakat, kita perlu lihat semula keputusan-keputusan yang telah kita lakukan setelah kita berjaya melangkaui 30 tahun perjalanan yang cemerlang dalam sistem kewangan Islam di negara ini.¹⁸²

Beberapa responen yang lain turut mencadangkan keperluan untuk melakukan kajian yang benar-benar mantap dalam bidang kewangan Islam. Kebanyakan pegawai-pegawai yang ditugaskan dalam bidang kewangan Islam ini sama ada di Bank Negara, IKI-IKI dan institusi-institusi kajian dalam bidang kewangan Islam sangat sibuk dengan bebanan tugas sedia ada. Malaysia telah mempunyai ramai penasihat-penasihat Syariah yang mempunyai ilmu dan pengalaman luas dalam bidang kewangan Islam. Cuma, penghasilan kajian-kajian berkenaan produk-produk kewangan Islam dan sebagainya masih sangat kurang. Justeru itu, individu-individu yang mempunyai kemahiran dalam melakukan kajian ini perlu terus dilantik dan diramaikan lagi. Tugas hakikinya perlu difokuskan kepada melakukan kajian semata-mata agar mampu menghasilkan satu kajian yang baik dan dapat memberikan impak kepada industri ini. Kajian yang baik juga akan membantu pihak jawatankuasa Syariah dan MPS BNM dalam membuat sebarang keputusan. Pihak Bank Negara wajar melaburkan lebih banyak wang bagi

¹⁸² Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin.

tujuan pelaksanaan kajian-kajian dalam bidang kewangan Islam ini. Keputusan-keputusan yang dikemukakan oleh jawatankuasa-jawatankuasa Syariah dan MPS BNM juga perlu dibuat kajian semula agar keputusan yang dibuat benar-benar mantap dan kekurangan-kekurangan yang terdapat padanya dapat diperbaiki dan ditambah baik lagi.¹⁸³

Shamsiah pula menyarankan generasi muda lebih terkehadapan dan bersedia untuk mengisi ruang-ruang yang disediakan dalam bidang kewangan Islam ini. Mereka perlu menguasai ilmu-ilmu turath seperti ilmu usul fiqh dan perbahasan para ulama mazhab berkenaan hal-hal muamalat. Mereka juga perlu memahami dengan mendalam isu-isu kewangan semasa. Pendedahan kepada isu-isu kewangan semasa ini amat penting bagi memastikan mereka mampu memberi sumbangan yang lebih bermakna kepada industri kewangan Islam. Kepakaran dari sudut ilmu turath akan menghasilkan individu yang mahir dalam bidang teori semata-mata. Akan tetapi, dari sudut praktikal, kemungkinan penyelesaian yang dikemukakan adalah tidak bertepatan dengan realiti semasa. Penyelesaian seperti ini juga akan menghasilkan hukum yang tidak bertepatan dengan *maqāṣid* Syariah iaitu mengangkat kesusahan dan memberikan kemudahan kepada manusia. Selain itu, generasi muda yang ingin menceburi bidang ini tidak dapat mengelak daripada menguasai bahasa Inggeris dan bahasa Arab dengan baik. Penguasaan bahasa Inggeris secara khusus memang sangat diperlukan. Tanpa penguasaan bahasa Inggeris yang baik, pasti terdapat sekatan untuk mereka pergi lebih jauh dan maju dalam bidang ini. Tidak dapat dinafikan bahawa industri kewangan banyak menggunakan bahasa Inggeris dan bukannya bahasa Arab sebagai bahasa pengantaranya. Oleh itu, generasi muda wajib menguasai dengan baik bahasa pengantara dunia ini. Peluang untuk menguasai bahasa Inggeris pada waktu ini lebih

¹⁸³ Temu bual dengan Shamsiah Mohamad, Ahmad Basri Ibrahim dan Azman Md Noor.

mudah berbanding zaman dahulu. Cuma, ia kembali kepada keinginan dan *himmah* tinggi seseorang individu tersebut untuk melihat dirinya lebih maju dan terkehadapan.¹⁸⁴

Ashraf pula memberikan satu harapan agar pada satu hari nanti sistem kewangan Islam akan berbeza sepenuhnya daripada sistem kewangan konvensional. Ini kerana, MPS BNM pada ketika ini telah memahami sepenuhnya peranan IKI sebagai pengantara dan pengendali kewangan di negara ini. Peranan IKI sebagai pengantara dan pengendali kewangan ini telah menyebabkan perbahasan muamalat moden sangat berbeza dengan perbahasan muamalat yang diperbincangkan dalam kitab-kitab klasik. Perbincangan dalam kitab klasik, pada kebiasaannya, hanya menjurus kepada hubungan di antara dua pihak yang berakad sahaja. Manakala pada hari ini, sekurang-kurang pihak-pihak yang melakukan akad atau kontrak adalah melibatkan tiga pihak yang berbeza. Oleh itu, sekiranya kita hanya mengambil pendapat dalam kitab-kitab terdahulu, kemudian diaplikasi dalam sistem kewangan Islam pada masa kini, maka sebahagian keputusan yang dibuat kemungkinan besar masih tidak bertepatan dengan kehendak syarak disebabkan ketidakfahaman dengan realiti semasa pada ketika ini.

Pada fasa permulaan perkembangan sistem kewangan Islam di negara ini, pakar-pakar kewangan Islam pada ketika itu tetap memperkenalkan sistem ini kepada masyarakat disebabkan keperluan yang amat mendesak, sekalipun masih ramai - termasuklah di kalangan para ulama- yang tidak memahami sepenuhnya peranan sebenar IKI dalam sistem kewangan Islam. Rentetan daripada itu, ia telah menyebabkan produk-produk yang ditawarkan oleh IKI mempunyai banyak persamaan dengan produk-produk yang ditawarkan oleh institusi kewangan konvensional sehingga tidak dapat dibezakan secara jelas di antara produk-produk tersebut. Ia juga telah

¹⁸⁴ Temu bual dengan Shamsiah Mohamad.

menimbulkan satu persepsi, yang masih kekal sehingga ke hari ini, bahawa produk-produk kewangan Islam adalah sama sahaja dengan produk-produk kewangan konvensional.

Setelah berlalu satu tempoh masa sehingga menyaksikan semakin ramai pihak-pihak yang berkepentingan memahami peranan sebenar IKI sebagai pengantara kewangan, barulah terdapat usaha-usaha untuk membezakan secara jelas di antara produk-produk kewangan Islam dan konvensional. Usaha murni ini pula tidak mungkin dapat dilaksanakan dalam masa yang singkat. Antara langkah awal yang dikemukakan adalah pembaharuan yang diperkenalkan dalam IFSA 2013 bagi akaun deposit dan pelaburan.¹⁸⁵ Ini bertujuan untuk mengelak pendeposit dalam IKI membuat tuntutan yang berlebih-lebihan dengan menuntut kecairan, jaminan modal dan keuntungan bagi setiap deposit yang diberikan. Ini bertentangan dengan kehendak Syariah yang menyatakan bahawa sekiranya kita inginkan keuntungan, maka modal tidak boleh dijamin. Sebaliknya, kalau kita inginkan jamiman modal, maka keuntungan tidak boleh dijanjikan kerana deposit itu dianggap sebagai qard yang mana sebarang keuntungan yang dijanjikan akan membawa kepada riba. Setelah perkara ini dibetulkan, barulah bank dalam sistem perbankan Islam akan menerima sumber dalam dua bentuk yang berbeza iaitu dalam bentuk hutang dan dalam bentuk pelaburan. Sumber yang diperoleh ini boleh digunakan untuk pembiayaan-pembiayaan mengikut kesesuaian yang lebih bertepatan dengan tujuan penubuhan sistem kewangan Islam.

Justeru itu, IFSA 2013 ini merupakan satu permulaan bagi perjalanan yang masih panjang. Kita tidak boleh terlalu bersemangat untuk memperbaiki semua perkara dalam satu hari. Perubahan akan berlaku sedikit demi sedikit agar satu hari nanti orang awam pun akan nampak kelebihan sistem kewangan Islam dan manfaatnya kepada umat

¹⁸⁵ Seksyen 2(1) *Akta Perkhidmatan Kewangan Islam*.

sejagat. Sekarang ini, orang yang tidak mendalami perbahasan berkenaan kewangan Islam pasti tidak dapat membezakannya dengan sistem kewangan konvensional. Masyarakat awam juga masih tidak dapat merasai nikmat kewangan Islam. Perbezaan antara keduanya hanya seperti ayam yang disembelih dan ayam yang tidak disembelih. Orang Islam disuruh supaya menggunakan sistem kewangan Islam, akan tetapi manfaat dari sudut kadar keuntungan yang lebih rendah dan lain-lain masih belum dapat dirasai. Ini hanya boleh berlaku bilamana bahagian liabiliti yang ditanggung oleh IKI dapat diperbetulkan. Apabila IKI menerima sumber dalam bentuk *qard*, tiada liabiliti bagi pihak IKI untuk membayar sebarang keuntungan kepada pendeposit. Kos bagi sumber yang diperoleh ini adalah sifar. Rentetan daripada itu, IKI boleh menawarkan pembiayaan dengan keuntungan satu atau dua peratus sahaja dan tidak tertakluk kepada kadar keuntungan semasa yang mungkin mencapai tujuh atau lapan peratus. Inilah cita-cita dan harapan kita untuk direalisasikan pada satu masa nanti.

Pada ketika ini, kita boleh nyatakan dengan yakin bahawa kita telahpun mengenalpasti apakah hala tuju kita. Kita juga telah berada pada landasan yang tepat untuk menyaksikan sistem kewangan Islam dapat dibezakan sepenuhnya dengan sistem kewangan konvensional. Perkhidmatan yang ditawarkan oleh institusi-institusi kewangan Islam masih sama dengan konvensional. Akan tetapi, kedua-duanya akan dilihat dalam bentuk yang sangat berbeza. Perkara itu dijangka akan berlaku tidak lama lagi, lebih kurang dalam sepuluh ke 15 tahun sahaja lagi. Malaysia sangat bernasib baik kerana pihak berkuasa mempunyai keinginan yang kuat untuk merealisasikan perkara tersebut. Penguatkuasaan IFSA 2013 memang dilihat agak memaksa institusi-institusi kewangan Islam untuk mematuhi peruntukan-peruntukan yang terdapat di dalamnya. Tanpa penguatkasaan seperti ini, mungkin perjalanan untuk merealisasikan hasrat yang murni ini akan memakan masa yang lebih panjang. Kebanyakan IKI mengeluh apabila dipaksa untuk membezakan di antara akaun deposit dan akaun

pelaburan. Keluhan ini memang dijangkakan kerana IKI terpaksa mengubah sistem semasa yang sedang digunakan di mana ia boleh mencapai kos ribuan atau ratusan ribu ringgit Malaysia. Perkara ini sangat difahami oleh pihak MPS BNM. Oleh itu, segala penambahbaikan yang ingin diimplementasikan dalam sistem kewangan Islam tetap akan dilaksanakan bagi melaksanakan tanggungjawab yang diletakkan di bahu MPS BNM. Akan tetapi, ia akan dilakukan secara berperingkat demi menjaga maslahat semua pihak yang berkepentingan dan demi memastikan perjalanan sistem kewangan Islam berjalan lancar dan terus berkembang di negara ini.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Temu bual dengan Ashraf Md Hashim.

BAB 5: APLIKASI *TALFIQ* DALAM RESOLUSI SYARIAH MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA

5.1 PENGENALAN

Perbincangan dalam bab sebelum ini telah menyatakan kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di Malaysia serta perbandingannya dengan negara Indonesia dan Bahrain. Dalam bab kelima ini, penyelidik memberi fokus kepada resolusi dan keputusan yang dibuat oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM) sebagai pihak berkuasa utama di negara ini dalam penentuan hukum syarak yang berkaitan dengan perbankan Islam dan takaful. Penyelidik akan menjelaskan terlebih dahulu latar belakang MPS BNM serta penerbitan-penerbitan yang dikeluarkan oleh MPS BNM yang menjadi rujukan utama penyelidik bagi menghuraikan penggunaan konsep *talfiq* dalam resolusi Syariah MPS BNM. Seterusnya, penyelidik akan menyatakan hasil kajian penyelidik terhadap aplikasi konsep *talfiq* dalam resolusi-resolusi dan keputusan-keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Huraian secara terperinci bagi kesemua resolusi dan keputusan tersebut juga akan diberikan bagi menjelaskan bagaimana konsep *talfiq* telah diaplikasikan sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum bagi memberi penyelesaian terbaik yang dapat menepati kehendak masyarakat serta tuntutan semasa.

5.2 LATAR BELAKANG MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA

MPS BNM merupakan pihak berkuasa utama bagi menentukan hukum syarak dalam sistem kewangan Islam bagi sektor perbankan Islam dan takaful di Malaysia. MPS BNM juga berperanan sebagai penasihat dan tempat rujukan utama Bank Negara bagi

segala hal berkenaan perkara-perkara yang menyentuh tentang Syariah. Ahli MPS BNM pada ketika ini dianggotai seramai 11 orang yang diketuai oleh seorang pengurus. Individu yang dipertanggungjawabkan sebagai pengurus MPS BNM ketika ini adalah Datuk Dr. Mohd Daud Bakar dan timbalannya adalah Profesor Dr. Mohamad Akram Laldin. Semua ahli MPS BNM dilantik oleh Yang di-Pertuan Agong dengan nasihat Menteri setelah berunding dengan pihak Bank Negara.

Akta Bank Negara 2009 telah mengiktiraf kewujudan dua sistem kewangan di negara ini iaitu sistem kewangan Islam dan sistem kewangan konvensional. Kedua-dua sistem ini bergerak seiring dalam memberi perkhidmatan kewangan terbaik kepada para pelanggannya. Walau bagaimanapun, tidak dapat dinafikan bahawa sistem kewangan Islam masih agak ketinggalan di negara ini kerana kewujudan sistem kewangan konvensional yang telah bertapak lebih lama semenjak negara ini belum mencapai kemerdekaan. Sungguhpun begitu, sistem kewangan Islam di Malaysia sentiasa bergerak ke arah yang lebih positif dengan merujuk kepada pemilikan aset industri perbankan Islam di Malaysia yang telah mencecah USD65.6 bilion dengan purata peningkatan sebanyak 18 peratus sehingga 20 peratus setiap tahun. Ini semua disokong oleh suasana perniagaan yang kondusif sehingga menghasilkan pelbagai inovasi dalam produk yang ditawarkan, kepelbagaian institusi kewangan Islam ingin yang menjalankan perniagaan di negara ini sama ada daripada dalam atau luar negara, sehinggalah kepada pengadaptasian peraturan-peraturan dan sistem perundangan yang terbaik sehingga dapat diterima di peringkat global. Semua perkembangan ini telah mentransformasikan Malaysia sebagai salah sebuah negara yang termaju dalam pasaran kewangan Islam di dunia.¹

¹ ‘BNM Malaysian Financial Sector’, dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=fs_mfs&pg=fs_mfs_bank.

Akta Bank Negara ini juga telah menambah baik mandat yang diberikan kepada MPS BNM bagi menggalakkan konsistensi dalam semua peraturan dan perundangan yang ingin ditetapkan bagi sistem kewangan Islam di Malaysia. Ini selaras dengan hasrat Bank Negara untuk mempromosi dan memposisikan Malaysia sebagai pusat kewangan Islam di dunia. Bagi merealisasikan hasrat tersebut, Bank Negara dengan kerjasama rapat dengan MPS BNM telah berusaha untuk menyediakan perkhidmatan perundangan yang lengkap bagi memudah cara semua transaksi kewangan Islam. Seterusnya, pihak Bank Negara dan MPS BNM berperanan memberi pemahaman terhadap masyarakat umum berkenaan hal-hal yang berkait dengan sistem kewangan Islam serta menjuarai isu-isu perundangan yang berkait dengan hal-ehwal kewangan Islam ke arah mencapai satu standard dan tahap yang boleh dibanggakan dan mendapat pengiktirafan di peringkat antarabangsa.²

Setelah bergerak daripada perkhidmatan kewangan yang bersifat tempatan kepada tahap yang lebih global, sistem kewangan Islam memerlukan inovasi dan penyelesaian baru bagi memberi penjelasan terbaik kepada setiap permasalahan yang dihadapi oleh pemain-pemain utama dalam bidang ini. Melalui peruntukan-peruntukan yang terdapat dalam akta Bank Negara 2009, Bank Negara telah menaikkan taraf kedudukan MPS BNM ke satu kedudukan yang istimewa dengan kuasa unik yang menyerupai dengan kuasa badan kehakiman. Ini merupakan satu pengiktirafan yang tinggi terhadap peranan tadbir urus Syariah dan peranan pakar-pakar Syariah dalam membangunkan industri kewangan Islam di Malaysia.

Bank Negara turut menyahut seruan terhadap usaha untuk memberi tumpuan terhadap pemahaman yang tepat dan mendalam bagi segala teori dan konsep yang diguna pakai dalam bidang kewangan Islam dengan menyediakan pelbagai platform

² Asyraf Wajdi Dusuki, *Islamic Financial System: Principles & Operations*, 646-647.

bagi memberikan pemahaman terhadap masyarakat berkenaan kepentingan sistem kewangan Islam. Selain itu, pertimbangan terhadap aspek praktikal dan perkembangan semasa turut diperkasakan melalui perhubungan yang lebih aktif dan dialog ilmiah di kalangan pakar, pengamal, pembuat dasar dan ahli-ahli akademik dalam bidang kewangan Islam di peringkat global. Disebabkan iklim ekonomi dunia pada ketika ini lebih bersifat saling berhubung kait dan saling bergantungan antara satu dengan yang lain, usaha untuk memperkenalkan standard kewangan Islam yang bersifat universal dan mendapat pengiktirafan bersama sangat diperlukan bagi memudahkan integrasi dalam sistem kewangan Islam yang boleh diaplikasikan merentasi bidang kuasa dan pentadbiran yang berbeza.³

Satu perkara penting yang perlu dijelaskan di sini juga adalah hubungan MPS BNM dengan institusi kehakiman dan penimbang tara di negara ini. MPS BNM telah diberikan peranan penting apabila ia telah diberikan tugas sebagai tempat rujukan utama bagi institusi kehakiman dan timbang tara sekiranya berlaku sebarang perselisihan dalam isu-isu berkaitan kewangan Islam. Dalam sebarang prosiding Mahkamah atau timbang tara, sekiranya terdapat sebarang isu berkaitan Syariah, pihak mahkamah atau penimbang tara perlu mengambil kira segala keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Pihak mahkamah atau penimbang tara boleh mengemukakan persoalan awal dan keterangan lanjut berkenaan keputusan-keputusan tersebut kepada sekretariat MPS BNM terlebih dahulu.⁴ Sekiranya masih terdapat keperluan untuk merujuk sebarang isu Syariah kepada MPS BNM, pihak yang terlibat perlu mengemukakan permohonan kepada pihak sekretariat MPS BNM. Keputusan bagi rujukan yang dibuat ini perlu diberikan oleh pihak MPS BNM dalam tempoh 90 hari daripada tarikh rujukan lengkap diterima daripada pihak sekretariat. Keputusan yang dibuat hasil daripada rujukan ini

³ Asyraf Wajdi Dusuki, *Islamic Financial System: Principles & Operations*, 649.

⁴ Nik Norzul Thani *et. al.*, *Law and Practice of Islamic Banking and Finance*, 110-111.

juga hendaklah mengikat pihak-pihak yang berkaitan. Sungguhpun begitu, MPS BNM hanya memainkan peranan dalam menjawab segala isu yang berkaitan penentuan hukum syarak sahaja. Manakala, pihak Mahkamah atau penimbang tara masih merupakan pihak yang berkuasa untuk memutuskan aplikasi hukum syarak tersebut berdasarkan fakta kes yang sedang dibicarakan.⁵

Sekiranya terdapat perbezaan pendapat di antara keputusan MPS BNM dengan keputusan jawatankuasa Syariah di IKI, pihak mahkamah atau penimbang tara perlu menerima pakai keputusan yang dibuat oleh MPS BNM. Perbezaan pandangan di antara jawatankuasa Syariah di IKI dan MPS BNM boleh berlaku kerana jawatankuasa Syariah berhak untuk membuat keputusan yang lebih ketat daripada MPS BNM. Walau bagaimanapun bagi tujuan untuk memberi keadilan bagi semua pihak di Mahkamah atau penimbang tara, keputusan MPS BNM akan lebih diutamakan atas sifatnya sebagai pihak berkuasa utama dalam hal-hal yang berkaitan dengan hukum hakam kewangan Islam di Malaysia.⁶

Walau bagaimanapun, kedudukan tinggi yang diberikan oleh Bank Negara terhadap MPS BNM bagi memenuhi kehendak akta Bank Negara 2009 tidak dapat diterima sepenuhnya oleh pihak mahkamah di Malaysia. Merujuk kepada penghakiman yang dibuat selepas akta Bank Negara 2009 dikuatkuasakan, mahkamah tidak bersetuju bahawa MPS BNM ini boleh dianggap sebagai satu badan yang menyerupai badan kehakiman disebabkan proses penetapan hukum yang dilakukan oleh MPS BNM tidak mempunyai ciri-ciri sebagai satu keputusan kehakiman. Mahkamah juga tidak mengiktiraf keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM sebagai fatwa dalam konteks pentadbiran undang-undang Islam di Malaysia. MPS BNM hanya diperlukan untuk

⁵ Manual Rujukan Mahkamah dan Penimbang Tara kepada Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia, 3, 6 & 7.

⁶ Seksyen 56 dan 57, Akta Bank Negara Malaysia; Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions, 21.

membuat ketetapan hukum bukan keputusan muktamad terhadap sebarang persoalan yang dikemukakan kepada pihak mahkamah. Ia juga tidak berada dalam posisi untuk mengeluarkan hukum yang baru, sebaliknya hanya berperanan untuk memastikan hukum mana yang paling sesuai untuk diaplikasikan di negara ini. Pihak mahkamah masih memainkan peranan penting dalam memutuskan isu-isu utama yang dibangkitkan oleh pihak-pihak di mahkamah.⁷

Keberatan pihak mahkamah dalam memberi pengiktirafan sepenuhnya terhadap kedudukan MPS BNM masih terdapat rasionalnya. Ini kerana, kedudukan MPS BNM di bawah penyeliaan Bank Negara telah menjadikannya sebahagian daripada badan eksekutif. Justeru itu, sekiranya MPS BNM diberikan kuasa seperti badan kehakiman, maka ini akan menyebabkan berlaku campurtangan badan eksekutif terhadap kuasa badan kehakiman sehingga boleh mengakibatkan gangguan terhadap prinsip pembahagian dan pengasingan kuasa di negara ini.⁸ Sekalipun begitu, kedudukan MPS BNM masih mendapat pengiktirafan tinggi khususnya melalui peruntukan-peruntukan yang terdapat dalam Akta Bank Negara 2009, justeru terus mengekalkan kedudukannya sebagai pihak berkuasa utama dan tertinggi di dalam penetapan hukum yang berkaitan dengan bidang kewangan Islam di Malaysia. Kedudukan yang tinggi ini juga merujuk kepada ahli-ahli MPS BNM yang dilantik oleh Yang di-Pertuan Agong di mana ia bersamaan dengan kedudukan para hakim yang turut dilantik oleh Yang di-Pertuan Agong. Ia sebenarnya bertujuan agar tidak berlaku pertikaian bagaimana individu-individu yang dilantik oleh Yang di-Pertuan Agong iaitu para hakim terpaksa merujuk

⁷ Mohd Alias Ibrahim lwn RHB Bank Bhd & Anor [2011] 4 CLJ 654 dan Tan Sri Abdul Khalid Ibrahim lwn Bank Islam Malaysia Bhd [2012] 3 CLJ 248; Mohammad Azam Hussain, *et. al.*, ‘Analysis on the Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia’, 337.

⁸ Adnan Trakic, ‘Application and Development of Ibra’ in Islamic Banking in Malaysia’, 262.

dan patuh kepada keputusan pihak lain yang berkedudukan lebih rendah daripada mereka.⁹

Sebagai memenuhi peranan yang diberikan oleh pihak Bank Negara kepada MPS BNM dalam melaksanakan tanggungjawabnya untuk menyelesaikan segala isu yang berbangkit dalam bidang kewangan Islam di Malaysia, MPS BNM telah mengeluarkan banyak ketetapan hukum yang disebut sebagai resolusi Syariah. Resolusi Syariah ini hendaklah dipatuhi sepenuhnya oleh pihak institusi kewangan Islam (IKI) di Malaysia ketika memberikan sebarang perkhidmatan kewangan Islam kepada para pelanggannya. Pihak Bank Negara telah menerbitkan beberapa buah buku yang menghimpunkan resolusi-resolusi yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Antara buku yang pernah diterbitkan ialah Ringkasan Keputusan Majlis Penasihat Syariah Kebangsaan untuk Perbankan Islam dan Takaful pada 2007 dan Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Edisi Pertama pada tahun 2007.

Seterusnya pada tahun 2010, pihak Bank Negara telah menerbitkan Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Edisi Kedua. Edisi ini telah menghimpunkan semua keputusan MPS BNM daripada awal penubuhannya pada tahun 1997 hingga tahun 2009. Edisi kedua ini juga telah membatalkan penerbitan-penerbitan lain sebelumnya serta disahkan sebagai edisi terkini yang terpakai sebagai keputusan MPS BNM yang perlu dipatuhi bagi sebarang aktiviti yang berkaitan dengan kewangan Islam di Malaysia. Setelah itu, Bank Negara telah mengeluarkan resolusi-resolusi yang lebih ringkas iaitu Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (2010-2011) pada tahun 2012 dan Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (2010-2012) pada tahun 2014. Bagi keputusan MPS

⁹ Ashraf Md. Hashim, Profesor Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA) dalam temu bual dengan penyelidik, 01 Julai 2015.

BNM bermula dari tahun 2013 sehingga kajian ini ditulis, pihak Bank Negara telah menyiarkan keputusan-keputusan tersebut dalam laman web rasmi Bank Negara Malaysia dalam versi Bahasa Inggeris dan Bahasa Arab.¹⁰

5.3 ANALISIS TERHADAP RESOLUSI SYARIAH MAJLIS PENASIHAT SYARIAH BANK NEGARA MALAYSIA

Hasil daripada penelitian penyelidik terhadap sebahagian resolusi Syariah yang dikeluarkan MPS BNM, penyelidik telah mengenal pasti beberapa resolusi yang telah menggunakan konsep *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum bagi resolusi-resolusi tersebut berdasarkan pengertian konsep *talfiq* seperti mana yang dijelaskan oleh penyelidik dalam bab kedua berkenaan konsep *talfiq*. Pemilihan resolusi-resolusi ini juga adalah berdasarkan penggunaan pandangan beberapa mazhab sebagai asas pertimbangan atau sandaran bagi keputusan-keputusan yang telah dikeluarkan oleh MPS BNM. Penyelidik telah membahagikan kepada tiga subtajuk bagi menghuraikan penggunaan konsep *talfiq* di dalam resolusi-resolusi Syariah ini. Ketiganya subtajuk ini juga merupakan sebahagian daripada contoh-contoh aplikasi *talfiq* dalam resolusi Syariah MPS BNM tanpa menafikan masih terdapat resolusi-resolusi lain yang menepati maksud sebenar konsep *talfiq* sebagaimana yang telah dibincangkan oleh penyelidik sebelum ini. Subtajuk-subtajuk tersebut adalah seperti berikut:

- 1) *Al-Ijārah thumma al-bay'* (AITAB) dan pembayaran deposit
- 2) Operasi kemudahan jaminan Danajamin dan caj lewat bayar yang boleh dikenakan
- 3) *Ibrā'* dalam pembiayaan Islam

¹⁰ ‘BNM About the Bank - Latest Updates’, dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&lang=en.

Perbincangan berkenaan ketiga-tiga subtajuk di atas merangkumi beberapa resolusi Syariah MPS BNM dan keputusan mesyuarat MPS BNM. Resolusi-resolusi Syariah yang terlibat adalah resolusi Syariah pertama, resolusi Syariah ke-13, 78, 79, 81, 84, 101, 103 dan 107. Kesemua resolusi ini diambil daripada buku Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Edisi Kedua Tahun 2010. Selain itu, subtajuk-subtajuk di atas juga turut melibatkan keputusan mesyuarat MPS BNM kali ke-142, 153, 157, 158 dan 165 yang diambil daripada laman web rasmi Bank Negara Malaysia.

Jadual di bawah menjelaskan hubungan di antara sub tajuk-sub tajuk yang ditetapkan oleh penyelidik dengan resolusi-resolusi Syariah dan keputusan mesyuarat-mesyuarat MPS BNM. Jadual di bawah juga menyatakan penggunaan pandangan daripada mazhab yang berbeza sehingga menyebabkan berlakunya aplikasi konsep *talfiq* dalam resolusi-resolusi Syariah dan keputusan-keputusan mesyuarat tersebut:

Table 5.1: Subtajuk bagi Aplikasi Konsep Talfiq dalam Resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM)

BIL	SUBTAJUK	RESOLUSI SYARIAH	KEPUTUSAN MESYUARAT	APLIKASI TALFIQ
1.	<i>Al-Ijārah Thumma Al-Bay'</i> (AITAB) dan Pembayaran Deposit	No. 1 No. 13 No. 34	Mesyuarat kali ke-157 & ke-165	Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki + Mazhab Hanbali
2.	Operasi Kemudahan Jaminan Danajamin dan Caj Lewat Bayar yang Boleh Dikenakan	No. 81 No. 101 No. 103 No. 107	Mesyuarat kali ke-158	Mazhab Maliki + Mazhab Hanbali
3.	<i>Ibrā'</i> dalam Pembiayaan Islam	No. 78 No. 79	Mesyuarat kali ke-142 & ke-153	Mazhab Hanafi + Mazhab Maliki

Sumber: Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Edisi Kedua, Laman Web Rasmi Bank Negara Malaysia dan penyelidikan.

5.4 HURAIAN RESOLUSI-RESOLUSI SYARIAH YANG MENGGUNAKAN KONSEP *TALFIQ*

Penyelidik akan menjelaskan resolusi-resolusi di atas bagi memperincikan bagaimana penggunaan konsep *talfiq* telah berlaku pada resolusi-resolusi tersebut. Bagi setiap subtajuk, penyelidik akan menghuraikan dua permasalahan secara berasingan bagi melihat pandangan para ulama berkenaan kedua-dua permasalahan tersebut. Setelah kesimpulan diberikan berkenaan pandangan mazhab mana yang digunakan bagi setiap permasalahan, penyelidik akan menggabungkan kedua-dua permasalahan tersebut bagi menjelaskan aplikasi konsep *talfiq* hasil daripada percampuran pandangan mazhab di dalam kedua-dua permasalahan.

5.4.1 *AL-IJĀRAH THUMMA AL-BAY'* DAN PEMBAYARAN DEPOSIT

Resolusi-resolusi Syariah yang menjadi tumpuan dalam subtajuk ini ialah resolusi Syariah pertama dan ke-13. Resolusi Syariah pertama adalah berkenaan konsep *al-ijārah thumma al-Bay'* dalam pembiayaan pembelian kenderaan. Konsep ini melibatkan dua jenis kontrak iaitu kontrak sewaan dan disusuli kontrak jual beli. Pada peringkat awal, institusi kewangan Islam (IKI) akan memeterai perjanjian sewaan dengan pelanggan. IKI akan melantik pelanggan sebagai wakil bagi pihak IKI untuk membeli kenderaan yang dikehendaki oleh pelanggan. Seterusnya, IKI akan menyewakan kenderaan tersebut kepada pelanggan bagi satu tempoh tertentu. Di penghujung tempoh sewaan, IKI akan menjual kenderaan tersebut kepada pelanggan.¹¹ Resolusi Syariah ke-13 pula berkaitan pembayaran deposit dalam sewa beli secara Islam. Bagi memenuhi peruntukan yang terdapat di dalam Akta Sewa Beli 1967, pemilik aset iaitu IKI dalam

¹¹ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua* (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2010), 3 & 4.

sewa beli secara Islam, perlu mengambil deposit sekurang-kurangnya sepuluh peratus daripada harga tunai barang yang hendak disewakan.¹²

5.4.1.1 *al-Ijārah Thumma al-Bay'*

Sewa beli secara Islam atau *al-ijārah thumma al-bay'* (AITAB) telah menjadi satu produk yang mempunyai permintaan tertinggi bagi kebanyakan IKI di Malaysia semenjak sedekad yang lalu. Bank Islam merupakan bank pertama yang menawarkan AITAB pada tahun 1995. AITAB telah menjadi satu produk popular sebagai alternatif kepada produk sewa beli secara konvensional. AITAB merupakan satu kontrak yang unik kerana ia melibatkan gabungan akad sewaan dan jual beli pada tahap yang berbeza dalam sesuatu transaksi.¹³ Keputusan MPS BNM dalam mesyuarat pertama bertarikh 8 Julai 1997 dan mesyuarat ke-36 bertarikh 26 Jun 2003 telah memutuskan bahawa AITAB dalam pembiayaan kenderaan adalah dibenarkan dengan syarat-syarat tertentu. Antara syarat-syarat yang mesti dipenuhi, AITAB hendaklah mempunyai dua akad yang berasingan iaitu akad ijarah dan akad *bay'*. IKI perlu memperkenalkan surat wakil bagi melantik pelanggan sebagai wakil untuk membeli kenderaan yang dikehendaki. IKI juga perlu memasukkan klausa ‘akan beli kenderaan’ tersebut pada penghujung sewaan dalam surat cara AITAB dan klausa penebusan sekiranya penyewa memilih ingin menyelesaikan kontrak AITAB dan memiliki kenderaan tersebut lebih awal daripada tempoh yang ditetapkan. Selaras dengan prinsip ijarah, IKI selaku pemilik kenderaan masih perlu menanggung risiko-risiko tertentu yang munasabah.¹⁴

¹² *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, 17, 18 & 19.

¹³ Nurul Azma, Mahfuzur Rahman dan Mohamed Albaity, ‘Issues and Prospects of Islamic Hire Purchase Financing: Malaysian Evidence’, *Journal of Management Research*, 6.1 (2014), 13.

¹⁴ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, 3 & 4.

MPS BNM dalam mengemukakan asas pertimbangan bagi mengharuskan penggunaan konsep AITAB telah mengemukakan dua pertimbangan. Pertama, konsep AITAB tidak bertentangan dengan hukum syarak kerana kontrak ijarah dan kontrak pemilikan berasaskan jual beli dilaksanakan secara berasingan. Kedua, keputusan MPS BNM ini merujuk kepada keputusan Akademi Fiqh OIC nombor 110 yang membenarkan *al-ijārah al-muntahiyyah bi al-tamlīk* berdasarkan syarat-syarat tertentu. Merujuk kepada keputusan yang dibuat oleh Akademi Fiqh OIC nombor 110, antara syarat-syarat yang diletakkan adalah kedua-dua akad jual beli dan sewa hendaklah dipisahkan dan kedua-keduanya hendaklah dibezakan dari sudut masa. Ini bermaksud akad jual beli perlu dilaksanakan selepas akad sewaan ataupun terdapat janji untuk memberi hak milik kepada penyewa pada penghujung tempoh sewaan. Syarat seterusnya, akad ijarah yang dilaksanakan merupakan akad yang hakiki bukan sekadar penutup bagi akad jual beli. Oleh itu, harta yang disewakan hendaklah di bawah jaminan pemberi sewa melainkan berlaku kerosakan akibat penyalahgunaan atau kelalaian penyewa. Sekiranya manfaat harta tersebut tidak boleh digunakan, penyewa tidak perlu mengeluarkan apa-apa perbelanjaan. Sepanjang tempoh sewaan, segala hukum berkaitan sewaan perlu dipraktikkan, sebagaimana juga segala hukum jual beli perlu dipraktikkan ketika proses pemilikan berlangsung. Perbelanjaan penyelenggaraan asas kenderaan bagi memastikan kenderaan yang ingin disewakan boleh digunakan dengan sempurna (الصيانة غير التشغيلية), perlu ditanggung oleh pemberi sewa bukan penyewa. Adapun perbelanjaan operasi (الصيانة التشغيلية) atau perbelanjaan berkala (الصيانة الدورية), maka ia perlu ditanggung oleh penyewa.¹⁵

Permasalahan yang menjadi fokus kepada penyelidik di dalam resolusi ini ialah permeteraihan perjanjian ijarah pada peringkat awal kontrak ini. Melalui perjanjian ini,

¹⁵ ‘al-Dawrah al-Thāniyah ‘Asyrah - Qarār bi Sya’n Mauḍū‘ al-Ijārah al-Muntahī bi al-Tamlīk’, dicapai 19 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/12-4.htm>.

pelanggan telah membuat perjanjian untuk menyewa kenderaan yang dikehendaki bagi tempoh masa yang telah dipersetujui. Ini dapat memberi keyakinan kepada IKI untuk membeli kenderaan tersebut setelah mendapat jaminan bahawa pelanggan akan menyewakan kenderaan tersebut bagi satu tempoh masa yang telah dipersetujui. Seterusnya, keperluan untuk memasukkan klausa ‘akan beli kenderaan’ dalam surat cara AITAB merupakan satu lagi perjanjian daripada IKI untuk memberi peluang kepada penyewa untuk memiliki kenderaan tersebut setelah selesai tempoh sewaan. Pelanggan juga dijanjikan untuk diberikan hak penebusan sekiranya memilih untuk menyelesaikan sewaan (dalam kontrak AITAB) lebih awal daripada waktu yang ditetapkan.

Di sini, kita dapat melihat penggunaan konsep *wa'd* atau janji pada peringkat-peringkat tertentu dalam kontrak AITAB ini. Berdasarkan kenyataan di atas, pihak-pihak yang melakukan perjanjian tersebut terikat untuk mematuhi dan melaksanakan perjanjian dari sudut undang-undang. Para ulama telah bersepakat bahawa melaksanakan dan menepati janji merupakan satu kewajipan di dalam agama. Ini berdasarkan sabda Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذِبَ، وَإِذَا أُؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ

Ertinya: *Tanda-tanda orang munafiq ialah tiga perkara, apabila dia bercakap dia berdusta, apabila diberi amanah dia khianat dan apabila dia berjanji dia mungkiri.*¹⁶

Hadis di atas menyatakan bahawa salah satu tanda orang munafiq ialah apabila dia berjanji, dia memungkiri janjinya. Hadis ini merupakan satu celaan terhadap orang yang tidak menunaikan janji. Ia juga menunjukkan bahawa memungkiri janji adalah perkara yang haram dan ditegah oleh syarak. Mafhum *mukhālafah* daripadanya pula ialah

¹⁶ Hadis riwayat oleh al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab ‘Alamah al-Munafiq, Hadis 33. Lihat al-Bukhari, 18.

menunaikan janji merupakan satu kewajipan dan dituntut oleh syarak. Ia juga bermaksud janji yang dibuat oleh seseorang itu adalah mengikat dirinya dari sudut agama (دِيَانَةٌ).

Walau bagaimanapun, para ulama berselisih pendapat sama ada janji ini mengikat seseorang dari sudut perundangan (قضاء) ataupun tidak. Para ulama telah berselisih pendapat kepada kepada tiga pandangan. Pandangan pertama berdasarkan Mazhab Syāfi‘ī dan Hanbali dan salah satu pandangan dalam mazhab Maliki mengatakan bahawa janji tidak mengikat pihak yang membuat janji dari sudut perundangan secara mutlak. Sebahagian ulama lain pula berpandangan, janji adalah mengikat secara mutlak. Pandangan kedua ini adalah salah satu pandangan dalam mazhab Maliki. Ia juga merupakan pandangan Abdullah bin Umar, Samrah bin Jundub, Umar bin ‘Abd al-‘Aziz, al-Hasan al-Basri, Ibnu Syibrimah, Ishaq bin Rahawaih, al-Bukhari, al-Ghazali, Taqi al-Din al-Subki, Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim. Pandangan ketiga yang merupakan pandangan daripada mazhab Hanafi dan pandangan yang masyhur dalam mazhab Maliki mengatakan bahawa janji adalah mengikat apabila janji itu dikaitkan dengan sesuatu sebab dan sebab itu dilaksanakan/direalisasikan.¹⁷

Penggunaan konsep janji yang mengikat dalam sistem kewangan Islam lebih cenderung kepada pendapat Mazhab Hanafi dan Maliki yang mengatakan janji adalah mengikat apabila dikaitkan dengan sebab.¹⁸ Ini kerana dalam pengamalan kewangan Islam pada masa kini, sebarang janji yang dibuat sudah semestinya disandarkan dengan sesuatu perkara lain untuk dilaksanakan sebagai contoh janji untuk membeli rumah daripada pihak bank dengan harga bertangguh dengan syarat pihak bank membeli

¹⁷ Muhammad Turki Kattu’, *al-Wa‘d wa atharuhū fī al-Mu‘āmalāt al-Syar‘iyyah* (Damsyik: Dar al-Nawadir, 2012), 274-329.

¹⁸ Keputusan Mesyuarat Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia kali ke-65. Sila rujuk ‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 165th Meeting’, dicapai 28 Februari 2016, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=465.

terlebih dahulu rumah yang dikehendaki oleh pelanggan daripada pemaju ataupun janji yang dibuat oleh pihak bank untuk menjual kereta dengan syarat pembeli membayar sewa kereta tersebut bagi tempoh masa tertentu.

Merujuk kepada nas-nas yang terdapat dalam kitab Mazhab Maliki, Malik bin Anas telah menyebut seperti mana yang dinaqalkan oleh Sahnun di dalam kitab *al-Mudawwanah*: “Sekiranya seorang lelaki membeli seorang hamba dengan syarat seorang lelaki yang lain membantunya dengan seribu dirham, lalu berkata seorang lelaki: belilah hamba tersebut dan saya akan bantu kamu dengan seribu dirham, maka seribu dirham itu menjadi lazim atas lelaki tersebut.”¹⁹ al-Qarafi pula telah menaqalkan perkataan Sahnun di dalam kitab *al-Dhakhīrah* dengan menyatakan: “Antara permasalahan yang menjadikan janji sebagai lazim adalah seperti perkataan seseorang ‘runtuhkan rumah kamu dan aku akan memberi hutang kepadamu’ atau ‘pergilah tunaikan haji, atau belilah satu barang, atau kahwinilah seorang perempuan dan aku akan memberi hutang kepadamu.’ Ini kerana, kamu telah mendorongnya untuk melakukan sesuatu dengan sebab janji tersebut. Janji juga menjadi lazim kerana keazaman untuk memberi hutang menjadi lebih kuat apabila sesuatu janji itu dihubungkan dengan sesuatu sebab yang lain.”²⁰

Dalam penulisan mazhab Hanafi pula, Ibnu ‘Abidin telah menyebut di dalam kitabnya *Radd al-Mukhtār*: “Bahawasanya janji-janji apabila ia menyerupai taklik, maka janji-janji tersebut menjadi lazim. Perkataan seseorang ‘aku ingin menunaikan haji’ tidak akan menjadi lazim. Walau bagaimanapun, sekiranya ia ditaklikkan seperti ‘sekiranya kamu memasuki rumah itu, aku akan menunaikan haji,’ maka hukum

¹⁹ لو أن رجلاً اشتري عبداً من رجل على أن يعينه فلان بآلف درهم، فقال له فلان: أنا: أعينك بآلف درهم فأشتر العبد، إن ذلك لازم لفلان. Sila rujuk Malik bin Anas, *al-Mudawwanah al-Kubrā* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1994), 3:270

²⁰ Syihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi, *al-Dhakhīrah* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994), 6:297 & 299.

menunaikan haji pada ketika ini menjadi lazim ke atasnya.”²¹ Ibnu Nujaym di dalam kitabnya *al-Asybāh wa al-Naẓā’ir* dalam bab *al-ḥaẓr wa al-ibāḥah* telah menyebut satu kaedah berkenaan janji iaitu ‘janji tidak akan menjadi lazim melainkan apabila ditaklikkan’ (وَلَا يُلْرَمُ الْوَعْدُ إِلَّا إِذَا كَانَ مُعَلَّقًا). Sambungan daripada kaedah ini, janji juga akan menjadi lazim dalam *bay’ al-wafā* sekalipun janji tersebut tidak dikaitkan dengan perkara yang lain.²²

Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqa’ telah memberikan perbezaan di antara mazhab Maliki dan Hanafi dalam permasalahan ini sekalipun kedua-kedua mazhab ini sependapat dalam mengatakan bahawa janji yang dikaitkan dengan sesuatu sebab akan menjadi lazim. Beliau menjelaskan bahawa mazhab Hanafi mengatakan sesuatu janji itu akan mengikat seseorang ataupun tidak adalah merujuk kepada lafaz sesuatu janji, sama ada janji tersebut ditaklikkan atau tidak. Manakala mazhab Maliki mengasaskan pandangan yang mengatakan janji mengikat berdasarkan prinsip menolak kemudaratian kepada orang yang dijanjikan akibat daripada penipuan dan keengganannya yang berjanji untuk menepati janjinya. Ini merujuk kepada prinsip *maṣlaḥah* yang menjadi salah satu pegangan utama dalam mazhab Maliki, khususnya dalam hukum muamalat yang berlaku di kalangan manusia. Oleh itu, menurut beliau, ijtihad mazhab Maliki lebih tepat daripada mazhab Hanafi kerana keadaan sesuatu janji yang disertakan dengan taklik ataupun tidak, tetap tidak merubah hakikat janji itu sendiri. Beliau juga mencadangkan supaya kaedah yang diasaskan oleh Ibnu Nujaym berkenaan janji diubahkan lafaznya seperti berikut:

المواعيد إذا صدرت بصورة تغير بالموعد وتشعر بالالتزام فإنها تكون لازمة للواعد.

²¹ Muhammad Amin Ibn ‘Abidin, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār* (Riyadh: Dar al-’Alam al-Kutub, 2003), 7:547.

²² Ahmad bin Muhammad al-Hamawi, *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā’ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1985), 3:237.

Ertinya: *Janji-janji apabila dikeluarkan dalam bentuk yang boleh memperdayakan orang yang dijanjikan dan memberi isyarat kepada lazim, maka janji-janji tersebut menjadi lazim (mengikat) ke atas orang yang berjanji.*²³

Merujuk kepada temu bual dengan beberapa orang pakar dalam bidang kewangan Islam di Malaysia, kebanyakan ulama *mu'āsirīn* berpendapat janji dalam sistem kewangan Islam hendaklah mengikat. Jika tidak, sistem kewangan Islam akan menjadi kucar-kacir dan ini bertentangan dengan *maqāṣid* Syariah yang ingin dipelihara daripada pelaksanaan sistem kewangan Islam. Sebagai contoh, dalam akad *murābāhah*, pihak bank akan membeli terlebih dahulu sesuatu aset setelah pelanggan berjanji untuk membeli semula aset tersebut dengan harga yang dipersetujui bersama. Sekiranya pelanggan enggan menepati janji tersebut, ia akan menyusahkan pihak bank dalam menguruskan aset yang telah dibeli sebelum itu. Ini kerana, tugas hakiki bank bukanlah sebagai peniaga. Sebaliknya, pihak bank hanya bertindak sebagai orang tengah untuk memudahkan urusan kewangan.

Penggunaan konsep janji yang mengikat juga dianggap sebagai *makhraj syar'i* atau jalan keluar bagi IKI untuk menawarkan sesuatu produk yang berdaya saing. Ini kerana, sistem kewangan Islam terpaksa bersaing dengan sistem kewangan konvensional yang telah bertapak lebih lama dan sebatи di kalangan masyarakat. IKI yang ingin menawarkan sesuatu produk perlu memastikan produk yang ditawarkan itu merupakan produk alternatif yang lebih baik, selamat dan juga halal di sisi syarak. Sekiranya produk yang ditawarkan tidak mengikat pihak-pihak yang berkontrak, ini akan membuka ruang kepada pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab untuk mempermaining-mainkan produk yang ditawarkan di IKI dan juga boleh menyebabkan ketidakstabilan dalam perjalanan sistem kewangan Islam.

²³ Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhāl al-Fiqhī al-'Ām* (Damsyik: Dar al-Qalam, 1998), 1033 & 1034.

Tujuan penggunaan janji mengikat, sebagai salah satu *makhraj syar'i*, adalah bagi memastikan produk yang ditawarkan oleh IKI merupakan produk yang berkualiti, memenuhi keperluan masyarakat dan setanding dengan produk yang ditawarkan institusi kewangan konvensional. Walau bagaimanapun, penggunaan *makhraj-makhraj syar'i* ini masih dikritik oleh ramai ulama *mu'āsim*. Sebahagian mereka berpandangan ia hanyalah helah bagi menghalalkan perkara-perkara yang diharamkan oleh syarak. Konsep janji mengikat secara khusus, banyak disalahgunakan bagi tujuan tersebut. Sebagai contoh akad yang pada permulaannya berbentuk *musyārakah* antara pihak bank dan pelanggan, kemudian hubungan antara keduanya berubah kepada hubungan *mudāyanah*, apabila pihak pelanggan menjadi pihak yang berhutang kepada pihak bank.²⁴

Sungguhpun begitu, sekiranya kita masih tidak mempunyai pilihan yang lain bagi menawarkan produk yang berkualiti, maka penggunaan *makhraj syar'i* termasuklah konsep janji mengikat wajar diaplikasikan bagi memenuhi kehendak pasaran dan keperluan semasa. Penggunaan konsep janji mengikat juga perlu dikawal dengan perletakan beberapa syarat bagi memastikan ia tidak terkeluar daripada landasan yang dibenarkan oleh syarak. Muhammad Turki Kattu' telah meletakkan beberapa syarat bagi memastikan konsep janji mengikat ini tidak terkeluar daripada ruh Syariah dan tidak menyalahi kaedah-kaedah dan hukum-hukum yang ditetapkan secara jelas oleh

²⁴ Hassan Ahmad, Datuk Seri (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual dengan penyelidik, 18 Ogos 2015. Shamsiah Mohamad, Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 24 Jun 2015. Ahmad Basri Ibrahim, Profesor Madya Dr. (Timbalan Dekan, Kuliah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah Hong Leong Islamic Bank; Pengurus Jawatankuasa Syariah Great Eastern Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 7 Ogos 2015. Azman Md Noor, Profesor Madya (Ketua Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah, Al Rajhi Banking & Investment Corporation (Malaysia) Berhad; Ahli Jawatankuasa, Bank Kerjasama Rakyat Malaysia Berhad; Pengurus Jawatankuasa Syariah, AmMetLife Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 21 Ogos 2015. Mohd. Saleh Ahmad, Dato' (Mantan ahli Majlis Pengawasan Syariah Bank Muamalat dan Bank Rakyat; Mantan Pensyarah di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual dengan penyelidik, 9 September 2015.

syarak. Syarat pertama yang ditetapkan oleh beliau adalah janji mesti dikeluarkan atas pilihan dan keredaan orang yang berjanji. Kedua, janji mengikat tidak boleh dijadikan helah untuk melakukan muamalat yang dilarang oleh syarak seperti menjual sesuatu yang bukan miliknya. Ketiga, janji mengikat tidak boleh berlaku dalam akad perkahwinan kerana kesucian yang terdapat padanya. Keempat janji antara anak dan bapa tidak akan mengikat bapa disebabkan kemuliaan yang terdapat pada seorang bapa.²⁵

Selain daripada isu penggunaan janji yang mengikat sebagai helah atau *makhraj syar'i*, satu lagi isu yang diperbincangkan bagi konsep janji ialah adakah janji mengikat boleh berlaku daripada sebelah pihak sahaja (*wa'd/unilateral promise*) ataupun janji mengikat ini boleh berlaku daripada dua-dua belah pihak (*muwā'adah/bilateral promise*)? *Wa'd* atau *unilateral promise* boleh ditakrifkan sebagai satu perjanjian yang dibuat oleh seseorang untuk melaksanakan satu perkara yang memberi manfaat kepada satu pihak yang lain. *Muwā'adah* atau *bilateral promise* pula adalah satu perjanjian yang dibuat oleh dua individu dengan kerelaan masing-masing untuk melaksanakan sesuatu perkara pada masa hadapan di mana kesannya akan kembali kepada kedua-dua individu terbabit.²⁶

Konsep janji sebelah pihak (*wa'd/unilateral promise*) dipersetujui oleh sebahagian besar ulama *mu'āsirīn* bahawa ia adalah mengikat pihak yang melakukan janji tersebut. Akademi Fiqh OIC di dalam keputusan nombor 40 dan 41 menyatakan janji adalah mengikat dari sudut agama melainkan sekiranya terdapat keuzuran. Ia juga adalah mengikat dari sudut perundangan apabila ia dikaitkan dengan sebab dan orang yang dijanjikan telah mengeluarkan kos disebabkan janji tersebut. Kesan keterikatan pada

²⁵ Muhammad Turki Kattu', 377 & 378.

²⁶ Khairun Najmi Saripudin *et. al.*, 'Application of Promise in Sukuk Musharakah Structure', *Middle East Journal of Scientific Research*, 12.2 (2012), 160 & 161.

janji ini adalah orang yang melakukan janji berkewajipan sama ada untuk melaksanakan janji tersebut atau membayar ganti rugi daripada kemudarat yang benar-benar berlaku disebabkan perbuatan memungkiri janji tanpa sebarang keuzuran.²⁷ Keputusan ini turut dipersetuju MPS BNM²⁸ dan *Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution (AAOIFI)*.²⁹

Adapun janji daripada kedua-dua belah pihak (*muwā‘adah/bilateral promise*), maka ia telah menjadi perselisihan di kalangan ulama *mu‘āsimīn*. Akademi Fiqh OIC tidak bersetuju bahawa *muwā‘adah* boleh mengikat kedua-dua belah pihak yang berakad. Akademi Fiqh OIC berpandangan tidak harus janji yang dibuat oleh dua pihak mengikat kedua-duanya dalam melaksanakan sesuatu akad. Ini kerana, ia akan mengakibatkan janji tersebut menyerupai akad. Janji penjual untuk menjual barangnya dan janji pembeli untuk membeli barang adalah sama dengan akad untuk menjual dan membeli. Walaubagaimanapun dalam tempoh perjanjian dibuat, kemungkinan penjual masih lagi tidak memiliki barang yang hendak dijualnya. Ini akan menyebabkan seseorang itu melakukan perkara yang dilarang oleh hadis Nabi S.A.W iaitu larangan daripada menjual sesuatu yang masih belum dimilikinya. (بَيْنَ الْإِنْسَانِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ).³⁰ Walau bagaimanapun, dalam keputusan terkini, Akademi Fiqh OIC membenarkan penggunaan konsep *muwā‘adah mulzimah* ketika terdapat keperluan yang benar-benar mendesak sahaja seperti terdapat keperluan untuk mengikat kedua-dua belah pihak bagi mematuhi peruntukan undang-undang sesebuah negara ataupun ia telah menjadi amalan perniagaan peringkat antarabangsa yang mesti dipatuhi. *Muwā‘adah* dalam keadaan tersebut akan mengikat kedua-dua belah pihak sama ada melalui peruntukan undang-

²⁷ ‘al-Dawrah al-Khāmisah Qarār bi Sya’n al-Wafā’ bi al-Wa‘d wa al-Murābahah li al-Āmir bi al-Syirā’, dicapai 21 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/5-2.htm>.

²⁸ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*. Resolusi ke-5, 31, 84, 87, 88,

²⁹ *al-Ma‘āyir al-Syar‘iyyah*, 103.

³⁰ Hadis riwayat Abu Dawud, Kitab al-Buyu‘, Bab fi al-rajul yabi‘ ma laysa ‘indahu, Hadis 3497. Sulayman bin al-Asy’as al-Sijistani Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud* (Jeddah: Dar al-Qiblah, 2004), 4:181-182.

undang sesebuah negara ataupun melalui persetujuan yang jelas di antara kedua-dua belah pihak tanpa sebarang unsur paksaan atau tekanan daripada pihak lain.³¹

MPS BNM juga dalam resolusi ke-84 menyatakan hanya membenarkan *wa'd/unilateral promise*. Adapun *muwā'adah/bilateral promise*, MPS BNM berpandangan bahawa ia tidak dibenarkan sebagaimana pandangan jumhur fuqaha kerana ia menyerupai akad jual beli.³² Walau bagaimanapun, MPS BNM telah mengubah keputusan berkenaan *muwā'adah* dalam keputusan mesyuarat kali ke-157 pada 31 Mac 2015. MPS BNM memutuskan bahawa janji yang mengikat kedua-dua belah pihak (*muwā'adah mulzimah/binding bilateral promise*) adalah harus.³³ Hujah yang dikemukakan bagi mengharuskan *muwā'adah mulzimah* adalah berdasarkan kepada perbezaan di antara konsep janji dengan konsep akad. Dua orang yang berjanji untuk berjual beli pada masa akan datang, masih perlu melafazkan ijab dan qabul pada hari akad tersebut berlangsung. *Muwā'adah mulzimah* juga bermaksud ia akan mengikat pihak-pihak yang melakukan janji untuk melaksanakan sesuatu di masa hadapan. Ini berbeza dengan akad kerana ia akan terus mengikat dan berkuat kuasa pada masa akad tersebut dilakukan. Akad jual beli sebagai contoh mewajibkan penjual untuk menyerahkan barang dan mewajibkan pembeli untuk membuat pembayaran sama ada secara tunai atau tangguh. Manakala, *muwā'adah* (janji daripada dua pihak) untuk berjual beli tidak mewajibkan perkara tersebut melainkan ia hanya mengikat penjual dan pembeli untuk menyelesaikan akad jual beli itu pada masa akan datang. Oleh itu, janji semata-mata tidak akan menyebabkan terhasilnya kesan-kesan akad. Cuma, orang yang

³¹ ‘al-Dawrah al-Sābi‘ah ‘Asyrah - Qarār bi Sya’n al-Muwā‘adah wa al-Muwātā‘ah fi al-‘Uqūd’, dicapai 29 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qarat/17-6.htm>

³² Resolusi Syariah ke-84 adalah berkenaan urus niaga pertukaran mata wang asing secara lani (spot) dan secara hadapan (forward). Sili rujuk *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, 137 & 138.

³³ ‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 157th Meeting’ , dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=445.

memungkiri janji bertanggungjawab untuk membayar ganti rugi ke atas kerugian sebenar sehingga memberikan kemudaratana kepada orang yang dijanjikan.³⁴

Pendapat yang membenarkan *muwā‘adah* adalah pendapat yang lebih tepat. Ia berdasarkan kepada ketiadaan nas yang jelas daripada al-Quran dan Sunnah yang menghalang konsep *muwā‘adah*. *Muwā‘adah* juga bukan akad, sebaliknya hanyalah janji untuk melaksanakan akad pada masa hadapan. Akad hanya berlaku dengan ijab dan qabul pada masa hadapan seperti mana yang telah dipersetujui. Penulisan para ulama terdahulu dan kontemporari juga telah bersepakat bahawa lafaz ijab dan qabul dalam akad jual beli hendaklah menggunakan perkataan ‘aku jual’ dan ‘aku beli’. Sedangkan dalam *muwā‘adah*, lafaz yang digunakan adalah ‘aku berjanji untuk ...’.³⁵ Ini menunjukkan bahawa hujah yang mengatakan *muwā‘adah* tidak dibenarkan disebabkan ia menyerupai akad adalah tidak tepat disebabkan perbezaan besar yang wujud antara keduanya. Oleh itu, apabila terbukti bahawa *muwā‘adah* bukan akad, maka terbatallah hujah golongan yang tidak membenarkan *muwā‘adah* tersebut. Manakala pandangan yang membenarkan *muwā‘adah* merupakan pendapat yang lebih kuat berdasarkan hujah-hujah yang membenarkan janji mengikat secara umum tanpa membezakan sama ada janji itu mengikat sebelah pihak sahaja atau mengikat kedua-dua belah pihak yang berakad.

5.4.1.2 Pembayaran Deposit dalam AITAB

Seksyen 4(1)(a) Akta Sewa Beli 1967 memperuntukkan bahawa pemilik aset perlu mengambil sekurang-kurangnya sepuluh peratus daripada nilai harga tunai barang sebagai deposit minimum. Resolusi Syariah ke-13 berdasarkan keputusan MPS BNM

³⁴ Temu bual dengan Hassan Ahmad dan Shamsiah Mohammad.

³⁵ Khairun Najmi Saripudin *et. al.*, 163.

dalam mesyuarat ke-69 bertarikh 27 Julai 2007 telah memutuskan beberapa pendekatan bagi melaksanakan pembayaran deposit secara Islam. Pendekatan terbaik yang dicadangkan ialah pelanggan membayar deposit sewaan kepada IKI. Kemudian, IKI akan membeli aset tersebut daripada pengedar dan menyewakan aset tersebut kepada pelanggan. Namun begitu, sekiranya pelanggan telah membayar sejumlah wang kepada pengedar, bayaran itu boleh dianggap sama ada sebagai deposit sekuriti (*hāmisy jiddiyah*) atau deposit sewaan ('*urbūn ijārah*) kepada pengedar. Pelanggan boleh mewujudkan persefahaman dengan IKI untuk menolak selesai deposit tersebut dengan harga jualan aset atau sewaan.

Keputusan di atas menunjukkan bahawa MPS BNM memberi pilihan kepada IKI sama ada untuk menggunakan konsep *hāmisy jiddiyah* atau '*urbūn* bagi memenuhi peruntukan di dalam Akta Sewa Beli 1967 yang mewajibkan pelanggan untuk membayar sekurang-kurang sepuluh peratus deposit daripada harga asal kenderaan. Konsep *hāmisy jiddiyah* telah diterima oleh MPS BNM kerana ia telah dianggap oleh para ulama masa kini sebagai salah satu kaedah dalam produk kewangan Islam. Standard AAOIFI No. 8 telah menyatakan bahawa *hāmisy jiddiyah* adalah sejumlah wang yang dibayar oleh pelanggan bagi tujuan untuk memastikan kemampuan pelanggan dari sudut kewangan. Ia juga diberikan untuk memberi ketenangan kepada pihak IKI ketika menuntut ganti rugi sekiranya pelanggan gagal menunaikan janji yang telah diberikan. Wang yang diberikan ini dianggap sebagai amanah kepada IKI untuk menjaga wang tersebut dan IKI tidak boleh memperniagakannya sama sekali. Wang ini juga boleh dianggap sebagai amanah kepada IKI untuk melaburkannya atas dasar *mudārabah syar'iyyah* di antara pelanggan dan IKI. Asas kepada keharusan *hāmisy jiddiyah* ialah kerana ia merupakan sebahagian daripada penyokong dan penguat bagi sesuatu akad dengan tujuan untuk menolak sebarang kemudarat yang mungkin

berlaku sebelum akad dimuktamadkan.³⁶ Di dalam Simposium al-Baraka ke-31 berkenaan Ekonomi Islam pada 18 dan 19 Ogos 2010, salah seorang pembentang iaitu Muhammad Ali al-Qari menjelaskan bahawa bank boleh mengambil sejumlah wang yang digelar sebagai *hāmisy jiddiyah* daripada pelanggan. Wang pendahuluan ini boleh digunakan untuk menampung sebarang kemudaratian yang terhasil daripada keengganan pelanggan untuk meneruskan akad dan menuaikan janji yang telah diberikan. Tujuan di sebalik pengenaan *hāmisy jiddiyah* adalah untuk mengurangkan risiko membawa kes seperti ini ke mahkamah yang akan melibatkan kos-kos tambahan serta tempoh masa yang lebih panjang.³⁷

Adapun konsep ‘*urbūn*, maka para ulama silam berselisih pendapat berkenaan keharusannya. Pandangan pertama yang merupakan pandangan jumhur ulama di kalangan Hanafiyah, Malikiyyah dan Syafi‘iyyah³⁸ mengatakan ‘*urbūn* adalah tidak dibenarkan. Pandangan ini bersandarkan firman Allah Taala dalam surah al-Baqarah ayat ke-188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ

Ertinya: *Dan janganlah kamu makan (atau mengambil) harta (orang-orang lain) di antara kamu dengan jalan yang salah.*

Al-Baqarah 2:188

Ayat ini menunjukkan bahawa memakan harta orang lain secara batil adalah haram.

‘*Urbūn* merupakan sebahagian daripada bentuk memakan harta orang secara batil

³⁶ *al-Ma’āyir al-Syar'iyyah*, 94 & 104.

³⁷ Muhammad Ali al-Qari, ‘Makhātir al-Thiqah fī Taṭbiqāt al-Muḍārabah wa ’Ilājuha’, dalam *Buhuth Nadwah al-Barakah al-Hādiyah wa al-Thalāthūn li al-Iqtisād al-Islāmī* (Manama, Bahrain: Majmu’ah al-Barakah al-Masrafiyyah, 2010), 221 & 222.

³⁸ Al-Dusuqi, *Hāsiyyah al-Dusūqī ala al-Syarḥ al-Kabīr*, 3:63. Syams al-din Muhammad bin Abi al-Abbas Al-Ramli, *Nihāyah al-Muḥtaṭāj* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2002), 3:476. Muhyiddin Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, *al-Majmū‘* (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.t.), 9:408.

kerana ia diperoleh bukan dengan cara tukar ganti (مُعَاوِضَة) dan bukan juga dengan jalan hibah, justeru, penjual atau pemberi sewa tidak berhak mengambil wang ‘urbūn tersebut.

Pandangan ini juga bersandarkan hadis Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh ‘Amru bin Syu‘aib, daripada bapanya, daripada datuknya bahwasanya beliau berkata:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعُرْبَانِ

Ertinya: Rasulullah S.A.W melarang daripada bay‘ al-‘Urbān.³⁹

Selain itu, pandangan yang mengharamkan ‘urbūn disebabkan akad ini mengandungi dua syarat yang fasid iaitu syarat hibah wang ‘urbūn sekiranya akad diteruskan dan syarat memulangkan barang jualan sekiranya pembeli tidak reda. Syarat hibah tersebut tidak direddai oleh pembeli dan syarat memulangkan barang jualan juga tidak direddai oleh penjual. ‘Urbūn juga diserupakan dengan *khiyār* yang *majhūl* kerana dalam bay‘ ‘urbūn disyaratkan bahawa pembeli boleh memulangkan barang yang dibeli tanpa ditetapkan tempah masanya, maka ia merupakan *khiyār* yang tidak sah.⁴⁰

Pandangan kedua yang dipelopori oleh Mazhab Hanbali menyatakan bahawa hukum ‘urbūn adalah harus.⁴¹ Merujuk kepada nas di dalam mazhab Hanbali melalui kitab *Maṭālib Uṣlī al-Nuhā*, ‘urbūn di dalam akad jual beli dan sewaan adalah sah. Ahmad bin Hanbal dan Muhammad bin Sirin pula mengatakan, tidak mengapa (mengamalkan ‘urbūn) kerana ia merupakan perbuatan Umar. Terdapat pula riwayat daripada Ibnu

³⁹ Hadis riwayat Abu Dawud, Kitab al-Buyu‘, Bab fi al-‘Urban, Hadis 3496. Sulayman bin al-Asy’as al-Sijistani Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud* (Jeddah: Dar al-Qiblah, 2004), 4:181. Berhubung kedudukan hadis ini, al-Zarqani menyatakan dakwaan bahawa hadis ini *munqati‘* atau daif tidak perlu dipedulikan kerana hadis ini berhubung sehingga kepada Abdullah bin ‘Amr yang merupakan seorang sahabat. Cuma, kekurangan bagi riwayat hadis ini ialah terdapat perawi-perawi bagi hadis ini yang *mubham*. Sila lihat Abu ‘Abdurrahman Syarf al-Haq al-‘Azim Abadi, ‘Awn al-Ma’būd (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 2:1593.

⁴⁰ Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad Ibn Qudamah, *al-Mughnī* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1983), 4:289

⁴¹ Ibid.

Umar yang mengharuskan ‘*urbūn*. Maksud ‘*urbūn* dalam akad jual beli ialah menyerahkan sebahagian harga barang, dan maksud ‘*urbūn* dalam sewaan pula ialah menyerahkan sebahagian bayaran sewa. Penyerahan ini dilakukan selepas selesai akad jual beli atau akad sewa dan bukannya sebelum akad. Setelah itu, pembeli atau penyewa akan memberitahu pemilik asal, ‘sekiranya aku mengambil barang yang dijual atau disewa, maka anggaplah bayaran tersebut sebagai sebahagian daripada harga barang atau sewaan. Jika aku tidak mengambil barang yang dijual atau disewa itu, maka bayaran tersebut adalah untuk kamu’.⁴² Nas ini menunjukkan bahawa bayaran ‘*urbūn* diserahkan selepas selesai akad jual beli atau sewa disempurnakan. Sekiranya akad ini diteruskan, maka ‘*urbūn* dianggap sebagai sebahagian daripada bayaran harga barang atau bayaran sewa. Manakala, sekiranya akad ini tidak diteruskan, ia dianggap sebagai hibah atau pemberian percuma kepada penjual atau pemberi sewa.

Antara sandaran bagi pandangan yang mengharuskan ‘*urbūn* ini adalah hadis Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh Zaid bin Aslam:

سُئِلَ رَسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفَرْنَانِ فِي الْبَيْعِ؟ فَأَخَلَّهُ.

Ertinya: *Rasulullah S.A.W ditanya tentang hukum ‘Urban di dalam jual beli, lalu Baginda menghalalkannya.*⁴³

Seterusnya, pandangan ini juga disandarkan kepada *athar* daripada Saidina Umar yang diriwayatkan oleh ‘Abdurrahman bin Farrukh:

أَنَّ نَافِعَ بْنَ عَبْدِ الْحَارِثِ اشْتَرَى دَارَ السَّجْنِ مِنْ صَفْوَانَ بْنِ أَمْيَةَ بِأَرْبَعَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ، فَإِنْ رَضِيَ عُمَرُ فَالْبَيْعُ لَهُ، إِنْ عُمَرَ لَمْ يَرْضِ فَأَرْبَعَ مِائَةً لِصَفْوَانَ.

⁴² Mustafa al-Suyuti al-Rahibani, *Maṭālib Ūlī al-Nuhā* (Damsyik: Al-Maktab al-Islami, 1961), 3:77 & 78.

⁴³ Hadis riwayat al-Burhan Furi, Kitab al-Buyu‘, Bab Adab Mutafariqah, Hadis 9964. Lihat ’Ala’ al-Din Ali bin Husam al-Din Al-Burhan Furi, *Kanz al-’Ummāl* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1985), 4:155.

Ertinya: *Bahawasanya Nafi' bin 'Abd al-Harith membeli rumah penjara daripada Safwan bin Umayyah dengan harga 4000 dirham. Sekiranya Umar reda, maka jual beli baginya. Sekiranya Umar tidak reda, maka 400 dirham bagi Safwan.*⁴⁴

Pandangan ini juga boleh disandarkan kepada uruf dan adat masyarakat yang telah mengamalkan '*urbūn*' di dalam akad jual beli dan sewaan tanpa diingkari oleh mana-mana pihak.⁴⁵ Ini bertepatan dengan satu kaedah fiqh: Amalan manusia merupakan hujah yang wajib diamalkan (استعمال الناس حجة يجب العمل بها).⁴⁶ Muhammad Akram dalam temu bual bersama penyelidik mengatakan penggunaan konsep '*urbūn*' adalah berdasarkan pandangan mazhab Hanbali. Walaupun dari segi dalilnya, masih boleh diperdebatkan lagi sama ada dalil mazhab Hanbali lebih kuat ataupun dalil jumhur yang lebih kuat. Akan tetapi, melihat dari sudut praktikaliti, konsep '*urbūn*' sangat diperlukan dalam amalan kewangan Islam masa kini. Ia telah menjadi satu pengamalan yang meluas di kalangan masyarakat (عرف سائد) sama ada di Malaysia, mahu pun di timur tengah. Pengamalan yang meluas di kalangan masyarakat ataupun *ta'āmul al-nās* ini merupakan salah satu sandaran bagi mengharuskan '*urbūn* dan juga beberapa akad yang lain'. Sebagai contoh, antara dalil bagi keharusan *bay' salam* ialah sebuah hadis Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas:

قَدِيمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ يُسْتَلِفُونَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَسْلَفَ فَلَا
يُسْلِفُ إِلَّا فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ.

Ertinya: Rasulullah tiba (ke kota Madinah) sedangkan manusia telah menggunakan akad salam. Lalu Rasulullah S.A.W bersabda:

⁴⁴ Hadis riwayat Ibnu Abi Syaibah, Kitab al-Buyu' wa al-Aqdiyah, Bab fi al-'Urban fi al-Bay', Hadis 23662. Lihat Abdullah bin Muhammad Ibn Abi Syaibah, *al-Muṣannaf li Ibn Abī Ṣaibah* (Jeddah: Dar al-Qiblah, 2006), 11:272.

⁴⁵ Istanbuli Muhy al-Din, 'Hukm al-'Urbūn fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah wa ba'd al-Taṭbiqāt al-Mu'āsirah', *Studies and Research*, 5.11 (2013), 233.

⁴⁶ Muhammad Sidqi bin Ahmad Al-Burnu, *al-Wajiz fi Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996), 292.

*Barangsiapa yang melakukan akad salam, maka jangan melakukannya melainkan pada sukatan yang diketahui dan timbang yang diketahui.*⁴⁷

Bay‘ salam merupakan akad yang menyalahi kaedah umum jual beli disebabkan barang yang hendak dijual masih tidak wujud. Tetapi akad *salam* ini diberikan pengecualian disebabkan penduduk kota Madinah seperti mana hadis di atas telah mengamalkan akad *salam* ini bagi satu tempoh yang lama sehingga menjadi satu keperluan bagi mereka untuk mengamalkannya. Oleh itu, syarak membenarkan akad *salam* berdasarkan uruf sekalipun ia bertentangan dengan kaedah umum bagi jual beli.⁴⁸

Keharusan ‘*urbūn* pada masa kini merupakan satu keperluan khususnya dalam sistem kewangan Islam. Ini kerana, kontrak yang dilaksanakan di IKI bukan melibatkan jumlah wang yang sedikit. Sebaliknya, sebahagian kontrak mungkin melibatkan sejumlah wang yang amat besar sehingga boleh menjangkau jutaan ringgit. Justeru itu, pengenaan ‘*urbūn* adalah bagi memastikan kesungguhan pihak yang berakad untuk menyempurnakan akad yang telah dilakukan. Sekiranya ‘*urbūn* tidak dibenarkan, penjual boleh mengalami kerugian yang berganda-ganda. Selain daripada terpaksa mencari pembeli yang lain, sekiranya akad jual beli dibatalkan, penjual juga terpaksa memulangkan wang yang diambil sebagai pendahuluan yang kemungkinan telah digunakan untuk tujuan perniagaan yang lain. Berdasarkan keperluan semasa pada ketika ini, amat sesuai untuk menggunakan pandangan mazhab Hanbali yang mengharuskan penggunaan ‘*urbūn* bagi mengelakkan individu yang tidak bertanggungjawab mempermain-mainkan sistem kewangan Islam di negara ini.⁴⁹

⁴⁷ Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Musaqah wa al-Muzara‘ah, Bab al-Salam, Hadis 128. Lihat Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajaj al-Naysaburi Muslim, *Saḥīḥ Muslim* (Riyadh: Dar al-Mughni, 1998), 867.

⁴⁸ Muhammad Akram Laldin, Profesor Dr. (Timbalan Pengerusi, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Pengarah Eksekutif International Shari‘ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 13 Julai 2015.

⁴⁹ Temu bual dengan Hassan Ahmad dan Mohd. Saleh Ahmad.

Akademi Fiqh OIC dalam keputusan nombor 72 turut bersetuju dengan pandangan yang mengharuskan ‘*urbūn*. Keputusan ini menyatakan, ‘*urbūn* diharuskan sama ada dalam akad jual beli ataupun akad sewaan. Cuma, keharusan ‘*urbūn* dikecualikan bagi akad yang mewajibkan penyerahan (فِضْل) salah satu daripada barang pertukaran (أَحَدُ الْبَلْيَنِ) dalam majlis akad (seperti akad *salam*). Keharusan ‘*Urbūn* juga dikecualikan bagi akad yang mewajibkan penyerahan kedua-dua barang pertukaran (seperti barang-barang ribawi dan akad *Sarf*). ‘*Urbūn* juga tidak boleh berlaku dalam akad *murābahah al-āmir bi al-syirā’* dalam peringkat *muwā‘adah* (sebelum akad jual beli dilaksanakan). Walau bagaimanapun, ‘*urbūn* dibenarkan dalam peringkat jual beli selepas selesai tempoh *muwā‘adah* tersebut. Jual beli dengan ‘*urbūn* juga disyaratkan agar tempoh penyempurnaan akad ditetapkan bagi tempoh tertentu. ‘*Urbūn* pula boleh dianggap sebagai sebahagian daripada harga barang sekiranya akad jual beli disempurnakan. Sekiranya jual beli dibatalkan oleh pembeli, maka penjual berhak memiliki wang ‘*urbūn* tersebut.⁵⁰

5.4.1.3 Penggunaan Konsep *Talfiq* dalam Resolusi Syariah Pertama dan ke-13

Merujuk kepada perbincangan berkenaan konsep janji yang mengikat di dalam konsep AITAB dalam resolusi Syariah yang pertama dan perbincangan berkenaan konsep ‘*urbūn* dalam resolusi Syariah ke-13, penyelidik akan menjelaskan di sini bagaimana konsep *talfiq* telah digunakan di dalam kedua-kedua resolusi ini. *Talfiq* seperti mana dijelaskan oleh penyelidik dalam bab kedua kajian ini bermaksud mencampurkan dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan sehingga menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh kedua-duanya sama ada percampuran itu

⁵⁰ ‘al-Dawrah al-Thāminah - Qarār bi Sya’n Bay‘ al-‘Urbūn’, dicapai 22 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/8-3.htm>.

dilakukan pada asal permasalahan atau pada permasalahan lain yang merupakan kesan daripada asal permasalahan tersebut.

Penggunaan konsep janji mengikat atau *wa'd mulzim* dalam kontrak AITAB, telah berlaku dalam tiga keadaan. Pertama, janji daripada pelanggan sebagai penyewa untuk menyewa kenderaan daripada IKI bagi tempoh waktu yang tertentu. Kedua, janji daripada IKI sebagai pemberi sewa dan pemilik kenderaan untuk memberi hak milik kepada pelanggan pada penghujung tempoh sewaan. Ketiga, janji daripada IKI untuk memberikan hak untuk menebus baki sewaan dengan rebat yang dipersetujui sekiranya pelanggan ingin menyelesaikan kontrak lebih awal daripada waktu yang ditetapkan. Di sini, terdapat tiga bentuk janji yang diberikan oleh kedua-dua belah pihak yang berkontrak. Ini menunjukkan bahawa kontrak AITAB telah menggunakan konsep janji yang mengikat dan juga konsep *muwā'adah* iaitu janji daripada kedua-dua belah pihak.

Konsep janji mengikat seperti mana yang diperbincangkan di atas merupakan pandangan mazhab Hanafi dan Maliki yang mengatakan janji adalah mengikat sekiranya ia dikaitkan dengan sesuatu sebab. Kesemua janji dalam kontrak AITAB ini telah dikaitkan dengan satu sebab yang lain. Janji untuk menyewa, dikaitkan dengan syarat IKI membeli kenderaan seperti mana yang dikehendaki oleh pelanggan. Janji untuk memberi hak milik, dengan syarat pelanggan menyempurnakan sewaan dalam tempoh yang ditetapkan. Janji untuk memberi rebat kepada pelanggan, dengan syarat pelanggan menyelesaikan kontrak lebih awal daripada tempoh yang ditetapkan. Justeru itu, penggunaan konsep janji yang mengikat dalam kontrak AITAB adalah bertepatan dengan pandangan mazhab Hanafi dan Maliki di atas.

Seterusnya, janji-janji di dalam kontrak AITAB juga menunjukkan janji-janji tersebut telah dilakukan oleh kedua-dua belah pihak atau juga dikenali sebagai *muwā'adah*. Pandangan yang membenarkan konsep *muwā'adah* bagi mengikat pihak-

pihak yang berakad secara mutlak ini adalah pandangan MPS BNM yang bertentangan dengan pandangan ulama-ulama di timur tengah.⁵¹ Walau bagaimanapun, ketegasan MPS BNM dalam isu ini wajar dipuji kerana ahli-ahli MPS BNM juga mempunyai sandaran yang kuat bagi menyokong pandangan yang dikemukakan tersebut. Selain itu, pandangan yang menyokong *muwā‘adah mulzimah* ini juga amat penting bagi memastikan fatwa-fatwa yang dikeluarkan bertepatan dengan realiti semasa yang berlaku dalam sistem kewangan Islam. Sekiranya kita berpegang kepada pandangan yang mengatakan janji hanya mengikat kepada sebelah pihak sahaja sedangkan realiti yang berlaku adalah sebaliknya, ini akan mengundang kritikan daripada pihak luar terhadap sistem kewangan Islam. Ia juga boleh memberi kesan terhadap kes-kes kewangan Islam yang dibawa ke Mahkamah. Ini kerana, pandangan yang dikeluarkan oleh MPS BNM akan menjadi rujukan yang perlu dipatuhi oleh semua pihak di Mahkamah. Justeru itu, apakah keputusan yang wajar diberikan oleh pihak mahkamah sekiranya kontrak AITAB menunjukkan bahawa kedua-dua pihak adalah terikat dengan perjanjian yang diberikan tetapi keputusan MPS BNM mengatakan hanya sebelah pihak sahaja yang terikat dengan janjinya?

Bagi permasalahan ‘*urbūn*, ia merujuk kepada keputusan MPS BNM yang membenarkan penggunaan konsep ‘*urbūn* dalam deposit sewaan yang dibayar oleh pelanggan bagi memenuhi peruntukan 4(1)(a) Akta Sewa Beli 1967. MPS BNM telah berhujahkan kepada Hadis daripada Zaid bin Aslam dan perbuatan Saidina Umar sebagai asas bagi pandangan tersebut. Ini juga merupakan sandaran bagi pandangan mazhab Hanbali yang mengharuskan ‘*urbūn* dalam akad jual beli dan sewaan. Pandangan mazhab Hanbali ini bertentangan dengan pandangan jumhur fuqaha yang

⁵¹ ‘al-Dawrah al-Sābi‘ah ‘Asyrah - Qarār bi Sya’n al-Muwā‘adah wa al-Muwā‘ah fi al-‘Uqūd’, dicapai 29 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/17-6.htm>; *al-Ma’āyir al-Syar’iyyah*, 104.

mengatakan bahawa ‘*urbūn* adalah tidak dibenarkan bersandarkan kepada sebuah lagi hadis Nabi S.A.W yang melarang *bay ‘al-‘urbān*.

Jumhur ulama berpandangan bahawa hadis yang melarang penggunaan ‘*urbūn* lebih kuat daripada hadis yang menghalalkannya. Sungguhpun begitu, pada hakikatnya kedua-dua hadis ini masih lagi dikritik daripada para ulama hadis dari sudut status perawi-perawi yang meriwayatkan kedua-dua hadis ini. Akan tetapi Ahmad bin Hanbal cenderung kepada pandangan yang mengharuskan ‘*urbūn* kerana berdasarkan perbuatan Saidina Umar yang jelas menunjukkan keharusan ‘*urbūn*. Ahmad bin Hanbal pernah dipersoalkan oleh al-Athram tentang pandangannya ini, lalu Ahmad bin Hanbal menjawab: “Apa lagi yang hendak aku katakan? Ini adalah pandangan Umar R.A.” Beliau juga mendaifkan hadis yang melarang penggunaan konsep ‘*urbūn*.⁵²

Pandangan yang mengharuskan ‘*urbūn* juga bertepatan dengan keperluan semasa bagi memastikan orang ramai tidak mempermata-mainkan produk-produk yang ditawarkan oleh IKI. Ini merujuk kepada salah satu kaedah usul fiqh yang penting iaitu *sadd al-zarā’i* (menutup segala ruang yang boleh membawa kepada perkara yang dilarang).⁵³ Dalam amalan sistem kewangan konvensional, amalan pembayaran deposit telah lama diamalkan. Ia juga sebenarnya telah menjadi amalan masyarakat di dalam urusan harian mereka. Justeru itu, sekiranya kita mempunyai dua pandangan di dalam fiqh, salah satu daripadanya agak memberatkan dan boleh mengekang perjalanan sistem kewangan Islam dan satu lagi pandangan lebih menyokong sistem kewangan Islam serta memberi ruang kepada IKI untuk menawarkan produk yang setanding dengan produk yang ditawarkan oleh institusi kewangan konvensional, maka wajarlah kita beralih kepada pandangan yang dapat memberikan penyelesaian hukum yang lebih baik. Dalam kes ini, pandangan mazhab Hanbali sekalipun bertentangan dengan jumhur merupakan

⁵² Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 4:289.

⁵³ al-Zuhayli, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, 2:873.

pandangan yang lebih baik dan terdapat banyak dalil dan sandaran yang boleh menyokong pandangan ini.

Kesimpulan daripada keterangan di atas adalah gabungan daripada resolusi Syariah yang pertama dan ke-13 telah mengaplikasikan konsep *talfiq* dalam proses penyelesaian hukum bagi kedua-dua resolusi ini. Penggunaan pandangan mazhab Hanafi dan Maliki dalam resolusi yang pertama dan pandangan mazhab Hanbali dalam resolusi ke-13 membuktikan berlakunya percampuran pandangan-pandangan mazhab yang berbeza. Gabungan kedua-dua resolusi ini dalam satu kontrak iaitu kontrak AITAB mengakibatkan terhasil satu gabungan hukum yang baru dan tidak diperakui oleh mana-mana mazhab sama ada mazhab Hanafi, Maliki ataupun Hanbali. Walau bagaimanapun gabungan pandangan beberapa mazhab ini amat diperlukan bagi mengelakkan kemudaratan kepada kedua-dua belah pihak yang berakad dan demi menjaga kestabilan perjalanan sistem kewangan Islam di Malaysia

5.4.2 OPERASI KEMUDAHAN JAMINAN SYARIKAT DANAJAMIN NASIONAL BERHAD DAN CAJ LEWAT BAYAR YANG BOLEH DIKENAKAN

Resolusi Syariah yang akan dijelaskan di sini berhubung kait dengan resolusi ke-81, 101, 103 dan 107.⁵⁴ Penyelidik akan membincangkan konsep Syariah bagi operasi kemudahan jaminan Danajamin Nasional Berhad (Danajamin). Seterusnya, penyelidik akan membincangkan caj lewat bayar yang boleh dikenakan oleh pihak Danajamin sekiranya pihak yang dijamin tidak melunaskan pembayaran semula kepada pihak

⁵⁴ Resolusi ke-81: Pengenaan *Ta‘widh* dan *Gharāmah* dalam Pembiayaan Kewangan Islam. Resolusi ke-101: Konsep Syariah bagi Operasi Kemudahan Jaminan secara Islam Credit Guarantee Corporation. Resolusi ke-103: Konsep Syariah bagi Operasi Kemudahan Jaminan Danajamin Nasional Berhad. Resolusi ke-107: Caj Lewat Bayar dan Caj Tambahan Rekursa. Lihat *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, 129, 165, 168 & 172.

Danajamin dalam tempoh waktu yang ditetapkan. Perbincangan berkenaan konsep Syariah bagi kemudahan jaminan yang diberikan oleh pihak Danajamin adalah berhubung kait dengan konsep Syariah bagi operasi kemudahan jaminan secara Islam yang dikendalikan oleh pihak *Credit Guarantee Corporation (Malaysia) Berhad* (CGC). Ini kerana kedua-kedua kemudahan jaminan ini diputuskan untuk menggunakan konsep Syariah yang sama iaitu *kafālah bi al-ujr* (jaminan dengan upah). Manakala caj lewat yang boleh dikenakan oleh pihak Danajamin akan merujuk kepada resolusi Syariah yang ke-81 berkenaan *ta‘wīd* dan *gharāmah* dalam pembiayaan kewangan Islam.

5.4.2.1 Kemudahan Jaminan dengan Upah oleh Danajamin Nasional Berhad

Danajamin telah ditubuhkan pada tahun 2009 sebagai penjamin kewangan dan pemangkin untuk merangsang pembangunan bon/sukuk di Malaysia. Ia dimiliki secara bersama di antara Kementerian Kewangan Diperbadankan (50%) dan CGC (50%). CGC pula dimiliki secara majoriti oleh Bank Negara Malaysia (78.65%). Ini menjadikan Danajamin sebagai sebuah institusi jaminan kewangan nasional milik kerajaan secara majoriti. Danajamin di kawal selia oleh pihak Bank Negara Malaysia di bawah akta perkhidmatan kewangan 2013 dan akta perkhidmatan kewangan Islam 2013.⁵⁵ Peranan utama yang dimainkan oleh pihak Danajamin adalah jaminan kewangan bagi bon/sukuk. Bon/sukuk yang dijamin oleh pihak Danajamin akan dinaik taraf kepada penarafan AAA secara automatik. Penarafan AAA merupakan penarafan tertinggi yang boleh dicapai oleh sesuatu bon/sukuk. Penarafan yang ditambah baik ini akan menjadikan penerbitan bon/sukuk lebih terjamin serta memberi peluang untuk menarik lebih ramai pelabur untuk melabur dalam bon/sukuk tersebut. Sehingga 31

⁵⁵ Seksyen 211 dan Seksyen 222, *Akta Perkhidmatan Kewangan Islam*.

Ogos 2015, pihak Danajamin telah memberikan perkhidmatan jaminan sehingga hampir mencecah RM8 bilion bagi jumlah keseluruhan peruntukan jaminan.⁵⁶

Merujuk kepada Resolusi Syariah ke-103, resolusi ini menjelaskan tentang mekanisme kemudahan jaminan yang diberikan oleh pihak Danajamin, di mana pihak Danajamin akan membuat pembayaran kepada pelabur dalam keadaan penerbit sukuk gagal membuat pembayaran tersebut dalam waktu yang ditetapkan. Danajamin akan membuat pembayaran tersebut dalam tempoh sepuluh hari bekerja daripada tarikh tuntutan dibuat oleh pelabur. Jumlah pembayaran yang dibuat oleh pihak Danajamin ini boleh dituntut semula kepada pihak penerbit sukuk dalam jangka masa yang dipersetujui oleh pihak Danajamin dan penerbit sukuk berdasarkan amalan semasa pasaran serta mengambil kira saiz sukuk. Perkhidmatan jaminan yang diberikan oleh pihak Danajamin akan dikenakan bayaran upah (yuran atau fi) dengan jumlah tertentu yang perlu dibayar oleh pihak penerbit sukuk.

Keputusan bagi resolusi ini seperimana yang dibincangkan dalam mesyuarat khas ke-10 bertarikh 9 April 2009 dan mesyuarat ke-95 bertarikh 28 Januari 2010 memutuskan bahawa penggunaan konsep *kafālah bi al-ujr* sebagai konsep yang sesuai bagi jaminan ke atas terbitan sukuk oleh pihak Danajamin. Rukun-rukun *kafālah* bagi akad jaminan ini ialah Danajamin sebagai penjamin (*kafīl*), penerbit sukuk sebagai pihak yang dijamin (*makfūl ‘anhu*), pelabur sebagai penerima jaminan (*makfūl lahu*) dan amaun yang dijamin oleh pihak Danajamin sebagai perkara yang dijamin (*makfūl bihī*).⁵⁷

⁵⁶ ‘Danajamin Nasional Berhad - Who We Are’, dicapai 12 Oktober 2015, <http://www.danajamin.com/index.php/about/who-we-are/>

⁵⁷ Keputusan terkini di dalam mesyuarat MPS BNM kali ke-158 menyatakan bayaran *kafālah* boleh dikenakan kepada mana-mana pihak yang mendapat manfaat daripada perkhidmatan *kafālah* sama ada kepada pihak yang dijamin (المكفول له), pihak yang menerima jaminan (المكفول عنه), kedua-duanya atau mana-mana pihak lain sebagaimana yang dipersetujui di dalam kontrak. Rujuk ‘BNM About the Bank -

Keputusan untuk memutuskan penggunaan konsep *kafālah bi al-ujr* sebagai akad dalam perkhidmatan jaminan yang diberikan oleh pihak Danajamin adalah berdasarkan beberapa pertimbangan. Antaranya, keputusan ini merujuk kepada pendapat beberapa ulama kontemporari yang mengharuskan upah atau ujrah dikenakan ke atas jaminan seperti Nazih Kamal Hammad, Zakariyya al-Barri, Ahmad Ali Abdullah dan Wahbah al-Zuhayli.⁵⁸ Selain itu, *maslaḥah* dan keperluan masyarakat juga dijadikan sandaran bagi resolusi ini. Ini kerana, pemberian jaminan tanpa sebarang upah bukanlah satu perkara mudah dan praktikal untuk dilaksanakan pada masa kini. Ini dipersetujui oleh Shamsiah Mohamad, Ahmad Basri dan Mohd. Saleh Ahmad. Mereka mengatakan keharusan mengambil upah atas jaminan adalah berdasarkan keperluan semasa. Sebagai contoh, ketika mana jaminan sangat diperlukan oleh seseorang untuk menjamin hutangnya, akan tetapi tiada seorang pun yang bersedia untuk memberikan jaminan tersebut secara percuma, maka, pengharaman akad jaminan dengan upah, akan menyebabkan kesempitan dan kesusahan baginya untuk mendapatkan hutang daripada orang yang lain. Oleh itu, apabila masyarakat sangat berhajat kepada perkhidmatan jaminan seperti ini, maka ia menjadi satu sandaran yang kukuh bagi mengharuskan jaminan dengan upah.⁵⁹

Seterusnya, resolusi ini juga boleh disandarkan kepada pandangan Ahmad Ali Abdullah yang mengatakan akad *kafālah* pada asalnya adalah akad *tabarru'*. Akan tetapi, sekiranya sesuatu akad *tabbaru'* itu disyaratkan dengan sesuatu balasan, maka akad *tabbaru'* tersebut masih dianggap sah dan dibenarkan seperti mana akad *hibah bi al-thawāb*. Akad *kafālah* juga bukan merupakan akad qard, tetapi ia adalah akad *istīhāq*

The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 158th Meeting', dicapai 28 Otober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=457.

⁵⁸ Nazih Kamal Hammad, 'Madā Jawāz Akhdh al-Ajr 'alā al-Kafālah fī al-Fiqh al-Islāmī', *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 9 (1997), 117 & 118. Zakariyya al-Barri, 'Khiṭāb al-Damān', *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, 2.2 (1987), 1097; Ahmad Ali Abdullah, 'Dirāsah Hawl Jawāz Akhdh al-Ajr aw al-'Umūlah fi Muqābil Khiṭāb Damān', *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, 2.2 (1987), 1131; Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1985), 5:161.

⁵⁹ Temu bual dengan Shamsiah Mohammad, Ahmad Basri Ibrahim dan Mohd. Saleh Ahmad.

(pengukuhan) bagi akad yang lain. Justeru itu, qiyas akad kafalah dengan akad qard dalam permasalahan ini adalah *qiyās ma‘a al-fāriq*. Manakala, hukum mengambil upah daripada akad *kafālah* adalah harus kerana ia berbeza dengan akad qard yang tidak membenarkan sebarang balasan atas hutang yang diberikan.⁶⁰

Setelah itu, resolusi ini telah mengemukakan asas pertimbangan kepada pandangan ulama mazhab bagi mengharuskan *kafālah bi al-ujr*. Terdapat dua permasalahan yang telah diqiyaskan dengan *kafālah bi al-ujr*, iaitu permasalahan *akhḍh al-ajr ‘alā al-jāh* (mengambil upah atas reputasi seseorang) dan permasalahan *akhḍh al-ajr ‘alā al-ruqyah* (mengambil upah atas rawatan dengan al-Quran). Bagi permasalahan *akhḍh al-ajr ‘alā al-jāh*, ia merupakan pandangan yang dipegang di dalam mazhab Maliki. al-Dusuqi menyebut di dalam hasyiahnya ke atas kitab *al-Syarḥ al-Kabīr* bahawa para ulama Malikiyyah berselisih pendapat tentang hukum mengambil upah atas kedudukan seseorang. Sebahagian ulama mengatakan haram secara mutlak. Sebahagian yang lain mengatakan makruh secara mutlak. Manakala, sebahagian yang lain membuat perincian, sekiranya penggunaan kedudukan seseorang itu memerlukan kepada perbelanjaan, usaha atau perjalanan, maka hukum mengambil upah ke atasnya adalah harus. Jika ia tidak memerlukan sebarang perbelanjaan atau usaha tambahan, maka ia tidak dibenarkan. Abu Ali al-Minyawi telah mengulas pandangan yang ketiga ini dengan mengatakan bahawa perincian yang diberikan tersebut adalah tepat.⁶¹

Ahmad Basri turut bersetuju dengan pandangan yang mengatakan *kafālah bi al-ujr* boleh diqiyaskan dengan masalah mengambil upah atas nama baik (*al-jāh*). Ini kerana, sekiranya sesuatu sukuk itu memperoleh pelanggan yang ramai disebabkan jaminan yang diberikan oleh pihak Danajamin sehingga menyebabkan sukuk itu dinilai sebagai

⁶⁰ Ahmad Ali Abdullah, ‘Dirāsah Ḥawl Jawāz Akhdh al-Ajr aw al-’Umūlah fi Muqābil Khitāb Damān’, 2:1137-1139.

⁶¹ Al-Dusuqi, *Hāsyiyah al-Dusūqī ala al-Syarḥ al-Kabīr*, 3:224.

AAA (*triple A*), maka pihak Danajamin berhak mendapat upah kerana menggunakan namanya bagi melariskan sukuk tersebut. Cuma, Ahmad Basri tidak bersetuju sekiranya upah dikenakan ke atas *kafālah* secara mutlak atau hanya dikenakan atas semata-mata khidmat jaminan yang dikenakan. Beliau berhujah, sekiranya *kafālah bi al-ujr* diharuskan secara mutlak, perkhidmatan insurans secara Islam atau takaful tidak perlu menggunakan akad *tabarru'* sebaliknya hanya perlu menggunakan akad *kafālah bi al-ujr*. Pihak pengendali takaful juga berhak menggunakan semua bayaran yang diperolehi daripada peserta takaful untuk tujuan perniagaannya. Ini juga akan mengakibatkan perkhidmatan takaful dan insurans secara konvensional tidak mempunyai perbezaan sama sekali. Akan tetapi, perkara seperti ini tidak berlaku, pihak pengendali takaful tidak boleh menggunakan sewenang-wenangnya bayaran yang diberikan oleh peserta, kerana bayaran tersebut dianggap sebagai *tabarru'* dan perlu disimpan di dalam tabung dana *tabarru'*. Tabung itu dimiliki oleh peserta-peserta takaful. Pihak pengendali takaful hanya berhak mengambil sebahagian sahaja daripada bayaran yang diberikan oleh peserta takaful sebagai upah wakalah dan bayaran pengurusan yang lain. Sekiranya *kafālah bi al-ujr* dibenarkan secara mutlak, maka pihak pengendali takaful tidak perlu bersusah payah untuk melakukan perkara-perkara di atas sebaliknya hanya perlu meneruskan konsep yang sama seperti mana diamalkan oleh pengendali insurans konvensional.⁶²

Bagi permasalahan *akhdh al-ajr 'alā al-ruqyah*, ia merupakan pandangan yang dipersetujui oleh mazhab-mazhab yang empat sama ada Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah. Golongan Hanafiyyah mengharuskan mengambil upah atas rawatan dengan al-Quran berdasarkan khidmat rawatan yang diberikan dan bukan atas bacaan al-Quran seseorang, kerana bacaan al-Quran sahaja merupakan ibadah *mahdah*

⁶² Temu bual dengan Ahmad Basri Ibrahim.

(semata-mata) yang tidak mengharuskan sebarang pengambilan upah. Mereka juga mengharuskan untuk mengambil upah bagi khidmat mengajar al-Quran atas jalan darurat kerana jika perkhidmatan ini tidak dibenarkan pengambilan upah, maka kemahiran membaca al-Quran boleh hilang di kalangan masyarakat sehingga menyebabkan ramai umat Islam tidak mampu untuk membaca al-Quran. Jadi, para ulama, khususnya golongan *muta'akhkhirin*⁶³ memberikan fatwa keharusan mengambil upah tersebut dan menganggap bahawa mengambil upah daripada mengajar al-Quran adalah satu perkara yang baik.⁶³

Bagi mazhab Hanbali, mereka juga mengharuskan mengambil upah atas perkhidmatan rawatan yang diberikan, kerana rawatan bagi perubatan memang dibenarkan pengambilan upah daripadanya. Upah itu dianggap sebagai bayaran daripada akad *ju'ālah* kerana akad ini lebih longgar syaratnya daripada akad ijarah. Ini disebabkan, akad *ju'ālah* masih tetap dibenarkan sekalipun terdapat ketidakpastian dari sudut pekerjaan dan tempoh akad tersebut berlangsung. Walau bagaimanapun, mazhab Hanbali masih bertegas mengatakan bahawa tidak harus mengambil upah daripada perkhidmatan mengajar al-Quran. Adapun hukum menerima pemberian daripada baitulmal bagi perkhidmatan mengajar al-Quran, maka hukumnya adalah harus. Ini kerana, baitulmal bertanggungjawab untuk memberi kemaslahatan kepada orang-orang Islam. Jadi, sekiranya baitulmal memberi upah kepada seseorang untuk sesuatu perkara yang boleh memberi manfaat kepada masyarakat Islam yang lain, maka ia merupakan satu kemasalahatan. Manakala, pemberian yang diberikan itu dianggap seperti wakaf kepada orang yang melaksanakan tanggungjawab tersebut.⁶⁴

Mazhab Syāfi'i dan Maliki juga mengharuskan untuk mengambil upah atas rawatan dengan menggunakan al-Quran. Cuma, mereka mengharuskan perkara tersebut atas

⁶³ Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, 9:77 & 78.

⁶⁴ Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 6:161 & 162.

dasar keharusan mengambil upah daripada mengajar al-Quran secara umum. Ini bermaksud, sekiranya mengajar untuk membaca al-Quran atau menghafaz al-Quran berhak mendapat upah daripadanya, maka mengambil upah daripada rawatan juga hendaklah mengambil hukum yang sama. Keharusan mengambil upah bukan sahaja kerana khidmat rawatan yang diberikan, tetapi penggunaan ayat al-Quran (*al-ruqyah*) dalam rawatan juga memberi hak kepada seseorang untuk mendapatkan upah.⁶⁵

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas, penyelidik berpandangan golongan Hanafiyyah dan Hanabilah mengharuskan mengambil upah atas *al-ruqyah* atas dasar keperluan (*Hājiyyat*) dan darurat semata-mata. Ini merujuk kepada pandangan mereka yang mengharuskan masalah ini bagi tujuan perubatan, kerana masyarakat berhajat kepadanya. Bagi golongan Syafi'iyyah dan Malikiyyah, mereka mengharuskan pengambilan upah ini atas dasar keharusan untuk mengambil upah daripada al-Quran. Tidak menjadi satu kesalahan bagi mereka untuk mengambil upah daripada al-Quran berdasarkan sabda Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas:

إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخْدُلُنَّمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللهِ

Ertinya: Sesungguhnya perkara yang kamu paling berhak untuk menerima upah daripadanya adalah Kitab Allah.⁶⁶

Hadis ini secara jelas membenarkan mengambil upah daripada Kitab Allah yakni al-Quran. Akan tetapi, golongan Hanafiyyah dan Hanabilah hanya membenarkannya dari sudut rawatan dengan menggunakan al-Quran dengan merujuk kepada kisah di sebalik hadis ini iaitu kisah berkenaan seorang sahabat yang mengambil upah daripada rawatannya dengan menggunakan surah al-Fatihah, lalu sebahagian para sahabat tidak menggempari perbuatan tersebut, sehingga mereka mengemukakan persoalan tersebut

⁶⁵ Al-Nawawi, *al-Majmū'*, 15:262 & 263; Muhammad 'Alish, *Syarh Minaḥ al-Jalīl 'alā Mukhtaṣar Khalīl* (Beirut: Dar Sadir, t.t.), 3:765.

⁶⁶ Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Tib, Bab al-Syurut fi al-Ruqyah bi Fatihah al-Kitab, Hadis 5737. al-Bukhari, *Sahīh al-Bukhārī*, 1453.

kepada Rasulullah S.A.W. Oleh itu, berdasarkan kisah ini, golongan Hanafiyah dan Hanabilah hanya membenarkan mengambil upah bagi kes rawatan dengan al-Quran sahaja dan tidak membenarkan mengambil upah bagi perkara-perkara yang lain daripada al-Quran kerana bacaan al-Quran termasuk dalam perkara ketaatan yang hanya dilakukan bagi tujuan mendapat keredaan Allah dan balasan di Akhirat sahaja.

Kedua-dua permasalahan (*akhhdh al-ajr ‘alā al-jāh* dan *akhhdh al-ajr ‘alā al-ruqyah*) telah menjadi salah satu sandaran bagi Resolusi Syariah MPS BNM yang ke-101 dan 103. Khidmat jaminan yang diberikan oleh Danajamin dan CGC telah diputuskan berasaskan konsep *kafālah bi al-ujr*. Konsep ini pula telah diqiyaskan dengan kedua-dua permasalahan di atas kerana kedua-duanya mempunyai persamaan dari sudut pekerjaan yang dilakukan. Oleh itu, disebabkan kedua-dua permasalahan ini dibenarkan oleh sebahagian ulama, maka *kafālah bi al-ujr* dibenarkan dengan diqiyaskan kepada keduanya. Walaubagaimanapun, *akhhdh al-ajr ‘alā al-jāh* hanya dibenarkan oleh mazhab Maliki. Manakala, *akhhdh al-ajr ‘alā al-ruqyah* hanya dibenarkan secara mutlak oleh mazhab Syāfi‘ī dan Maliki. Manakala, mazhab Hanafi dan Hanbali hanya membenarkan *akhhdh al-ajr ‘alā al-ruqyah* bagi tujuan perubatan sahaja dan tidak boleh diqiyaskan dengan tujuan-tujuan yang lain.

5.4.2.2 Pengenaan Caj Lewat Bayar

Resolusi 107 menjelaskan hukum berkenaan caj lewat bayar dan tambahan rekursa yang boleh dikenakan oleh Danajamin. Sekiranya penerbit sukuk gagal membuat pembayaran kepada pelabur, Danajamin akan membuat pembayaran tersebut selaku pihak yang menjamin sukuk tersebut. Setelah itu, Danajamin berhak menuntut semula amaun pembayaran yang telah dilakukan daripada penerbit sukuk menurut keputusan yang dinyatakan dalam resolusi ini. Bagi mengelakkan penerbit sukuk melewatkannya

pembayaran balik tersebut, Danajamin dibenarkan untuk mengenakan caj lewat bayar, sekiranya penerbit sukuk gagal membuat pembayaran dalam tempoh yang ditetapkan. Caj tersebut boleh dimasukkan dalam pendapatan Danajamin atas dasar *ta'wiq*. Selain daripada itu, Danajamin tidak dibenarkan untuk mengenakan caj-caj tambahan yang lain ke atas penerbit sukuk ketika menuntut jumlah jaminan yang telah dibayar kepada pelabur.

Resolusi Syariah ke-107 dalam asas pertimbangannya menyatakan bahawa larangan mengenakan caj tambahan ke atas jumlah jaminan yang telah dibayar kepada pelabur adalah disebabkan jumlah jaminan tersebut dikira sebagai hutang yang diberikan oleh Danajamin kepada penerbit sukuk. Oleh itu, sebarang caj tambahan ke atas hutang tersebut adalah riba yang dilarang secara jelas di dalam Islam. Adapun kebenaran kepada Danajamin untuk mengenakan caj lewat bayar atas dasar *ta'wiq* kepada penerbit sukuk, resolusi ini telah merujuk kepada resolusi ke-81 berkenaan pengenaan *ta'wiq* dan *gharāmah* dalam pembiayaan kewangan Islam. Resolusi yang ke-81 ini menyatakan harus bagi institusi kewangan Islam untuk mengenakan *ta'wiq* ke atas kelewatan membayar obligasi kewangan. *Ta'wiq* hanya boleh dikenakan selepas tamat tempoh pelunasan hutang dan ia boleh diiktiraf sebagai pendapatan bagi institusi kewangan Islam kerana ia merupakan ganti rugi sebenar yang ditanggung oleh institusi kewangan Islam. *Gharāmah* pula tidak boleh dikira dalam sumber pendapatan dan perlu disalurkan ke badan-badan kebajikan.

Asas pertimbangan bagi mengharuskan *ta'wiq* dan *gharāmah* ini adalah merujuk kepada beberapa dalil. Pertama merujuk kepada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah R.A, sabda Nabi S.A.W:

مَطْلُونَ الْغَنِيُّ ظُلْمٌ

Ertinya: *Kemungkiran orang kaya (dalam membayar hutang) adalah satu kezaliman.*⁶⁷

Hadis di atas menjelaskan bahawa kelewatan pembayaran hutang bagi orang kaya yang berkemampuan untuk membayarnya adalah satu kezaliman. Oleh itu, orang ini perlu dihukum atas kezaliman tersebut.

Asas pertimbangan seterusnya adalah merujuk kepada kaedah fiqh yang masyhur yang juga merupakan satu hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Šāmit R.A:

لَا ضَرْرَ وَلَا ضِرَارَ

Ertinya: *Tiada kemudaratan dan tidak boleh memudaratkan di dalam Islam.*⁶⁸

Berdasarkan hadis dan kaedah di atas, perbuatan melewati-lewatkan pembayaran daripada tempoh yang sepatutnya akan menyebabkan institusi kewangan Islam terpaksa menanggung kerugian dan kos-kos lain akibat sikap penerima biaya ini. Ini merupakan satu kemudaratan yang perlu dielakkan daripada berlaku agar semua urus niaga dapat berjalan dengan lancar (*istiqrār al-ta‘āmul*). Pengenaan *ta‘wīd* dan *gharāmah* dapat meringankan kemudaratan yang dialami oleh pihak institusi kewangan Islam. Ia juga dapat mendidik penerima biaya agar lebih berdisiplin dalam membuat pembayaran mengikut jadual yang ditetapkan.

Hassan Ahmad menyatakan antara hukuman yang boleh dikenakan terhadap orang yang melambat-lambatkan pembayaran seperti mana yang dibincangkan oleh para ulama ialah dia boleh didakwa di mahkamah untuk dikenakan hukuman sekiranya

⁶⁷ Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Hawalah, Bab al-Hawalah, wa Hal Yarji‘ fi al-Hawalah, Hadis 2287. Lihat al-Bukhari, *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, 547.

⁶⁸ Hadis riwayat Ibnu Majah, Kitab al-Ahkam, Bab Man Bana fi Haqqihi Ma Yadurru bi Jarihi, Hadis 2341. Lihat Abu Abdillah Muhammad bin Zaid Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah* (Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, t.t.), 901.

disabitkan. Keputusan yang dibuat oleh MPS BNM untuk mengenakan *ta'wid* dan *gharāmah* juga bukanlah secara mutlak. Ia hanya dikenakan bagi orang yang mampu dan sengaja melewati-lewatkan pembayaran. Sekiranya dia memang tidak berkemampuan untuk menjelaskan hutangnya, maka dia perlu membuktikan di mahkamah ketidakmampuan tersebut dan dia tidak akan dikenakan caj atas kelewatannya itu.⁶⁹

Menurut Muhammad Akram pula, pihak Bank Islam pada peringkat awal penubuhannya telah mencuba untuk tidak mengenakan sebarang caj, sama ada *ta'wid* ataupun *gharāmah*. Akan tetapi, ia telah diambil kesempatan oleh para pelanggan dengan tidak melunaskan pembayaran pada waktu yang ditetapkan sehingga menyebabkan hutang tidak berbayar di Bank Islam melambung tinggi. Ini menyebabkan operasi di Bank Islam tidak dapat berjalan dengan lancar, sedangkan bank mempunyai tanggungjawab kepada para pendeposit dan pemegang-pemegang saham yang lain. Ketika mana Bank Islam mula mengenakan caj atas kelewatian pembayaran, barulah para pelanggan Bank Islam melakukan pembayaran dengan tepat bagi mengelakkan diri daripada dikenakan caj tersebut. Justeru itu, sandaran utama bagi pengenaan *ta'wid* dan *gharāmah* adalah disebabkan kezaliman yang dilakukan oleh penghutang sehingga mengakibatkan kemudaratannya kepada pihak IKI serta pihak-pihak lain yang mempunyai kepentingan sama ada secara langsung atau tidak dengan IKI.⁷⁰

Shamsiah dan Ahmad Basri juga bersetuju bahawa caj dalam bentuk *ta'wid* dan *gharāmah* adalah bertujuan untuk mengelak berlaku kelewatian dalam membayar hutang. Caj *gharāmah* secara khusus yang boleh menjangkau sehingga lapan peratus, sememangnya bertujuan untuk mengelak mana-mana individu mempermain-mainkan institusi kewangan Islam. Ini kerana pengenaan *ta'wid* sebanyak satu peratus sahaja

⁶⁹ Temu bual dengan Hassan Ahmad.

⁷⁰ Temu bual dengan Muhammad Akram Laldin.

berkemungkinan tidak memadai untuk mengelakkan pelanggan daripada lewat membayar hutang dalam waktu yang ditetapkan. Ini dianggap sebagai satu kaedah pengurangan risiko (*risk mitigation*) bagi menangani pelanggan yang memungkiri janjinya.⁷¹ Walau bagaimanapun terdapat bank yang enggan mengenakan *gharāmah* kerana ia memberi beban tambahan kepada pihak bank. Dana yang diperoleh daripada *gharāmah* bukan sahaja tidak boleh menjadi pendapatan kepada pihak bank, tetapi perlu disalurkan pula ke badan-badan kebajikan. Oleh itu, sebahagian bank seperti Hong Leong Islamic Bank Berhad, tidak mahu menanggung kos tambahan untuk mencari dan menyalurkan dana tersebut kepada badan-badan kebajikan. Sebaliknya, pihak bank hanya mengenakan caj *ta‘wīd* sebanyak satu peratus sepanjang tempoh perkhidmatan. Selepas berakhir tempoh perkhidmatan, pihak bank dibenarkan mengenakan caj mengikut kadar yang ditetapkan oleh *Islamic Interbank Money Market* (IIMM). Caj-caj ini telah memadai untuk memastikan pihak-pihak yang berhutang melakukan pembayaran tepat pada masanya. MPS BNM juga memberi kebebasan kepada pihak bank sama ada untuk mengenakan *ta‘wīd* dan *gharāmah* ataupun mengenakan *ta‘wīd* sahaja. Bank juga boleh memilih untuk tidak mengenakan kedua-duanya sekali. Akan tetapi, sekiranya pihak bank ingin mengenakan kedua-duanya ataupun *ta‘wīd* sahaja, pihak bank perlu mematuhi semua garis panduan yang dikeluarkan oleh MPS BNM.⁷²

Satu lagi isu yang sering diperbincangkan dalam permasalahan ini ialah caj *ta‘wīd* pada kadar satu peratus. Bank pada hakikatnya hanya dibenarkan untuk mengenakan caj terhadap kerugian sebenar yang perlu ditanggung oleh pihak bank (*actual loss*) ketika berlakunya kelewatan dalam pembayaran hutangnya. Sebab itu caj *ta‘wīd* ini boleh dimasukkan dalam pendapatan bank kerana ia merupakan kerugian sebenar yang perlu ditanggung oleh pihak yang berhutang atas kelewatannya membayar hutang tersebut.

⁷¹ Nurdianawati Irwani Abdullah, ‘Status and Implications of Promise (Wa’d) in Contemporary Islamic Banking’, *Humanomics*, 26.2 (2010), 89.

⁷² Temu bual dengan Shamsiah Mohammad dan Ahmad Basri Ibrahim.

Walau bagaimanapun, agak sukar untuk menilai kadar kerugian sebenar yang ditanggung oleh pihak bank daripada setiap kelewatan pembayaran. Ini kerana, bank masih menggunakan staf yang sama, waktu kerja yang sama dan fasiliti yang sama bagi kes kelewatan yang berbeza-beza. Akibat kesusahan untuk menentukan *actual lost* ini, pihak Bank Negara menetapkan kadar *ta'wīd* sebanyak satu peratus bagi semua kes walaupun terdapat kemungkinan ia tidak bertepatan dan tidak mewakili *actual lost* tersebut. Kadar satu peratus itu juga merupakan kadar maksimum yang boleh dikenakan oleh pihak bank. Ini bermaksud, pihak bank boleh mengenakan kadar yang lebih rendah sekiranya pihak bank berpendapat *actual lost* tersebut adalah kurang daripada satu peratus.

Sebahagian jawatankuasa Syariah bank di luar negara mensyaratkan agar pihak bank membuktikan kewujudan *actual lost* tersebut sekiranya ingin mengenakan caj *ta'wīd*. Pihak bank perlu membuktikan dimanakah sebenarnya kerugian yang ditanggung oleh pihak bank akibat kelewatan dalam pembayaran hutang. Sekiranya perkara tersebut tidak dapat dibuktikan, pihak bank tidak boleh memasukkan caj tersebut sebagai pendapatan bagi pihak bank. Perkara ini pernah dibincangkan untuk dilaksanakan di Malaysia, akan tetapi ramai berpandangan bahawa ia amat sukar untuk dilakukan. Pihak bank merasakan bahawa itu merupakan satu bebanan yang amat besar untuk ditanggung oleh pihak bank. Kos untuk membuktikan perkara tersebut pula terkadang lebih tinggi daripada pendapatan yang diperoleh daripada caj *ta'wīd* sebanyak satu peratus tersebut.⁷³

Asas pertimbangan seterusnya yang menjadi sandaran resolusi Syariah ini bagi mengharuskan pengenaan *ta'wīd* dan *gharāmah* adalah qiyas kepada permasalahan rampasan harta secara tidak sah (*ghaṣb*). 'Illah bagi kedua-dua permasalahan ini

⁷³ Temu bual dengan Ahmad Basri Ibrahim.

(rampasan harta dan kelewatan membayar hutang) ialah penggunaan harta orang lain secara zalim. Hujah ini merujuk kepada pandangan golongan Syāfi'iyyah dan Hanabilah yang mengatakan manfaat pada harta yang dirampas adalah di bawah jaminan pihak yang merampas dan ia perlu dibayar ganti rugi apabila manfaat tersebut tidak dapat digunakan ketika sesuatu harta itu dirampas. Dalam kes kelewatan pembayaran hutang, pihak penerima biaya telah menghalang pihak pembiaya daripada menggunakan dana tersebut untuk tujuan perniagaan yang lain. Oleh itu, pihak penerima biaya perlu membayar ganti rugi atas kerugian pembiaya sepanjang tempoh kelewatan membuat pembayaran tersebut.

Merujuk kepada pandangan di dalam mazhab Syafi'i, manfaat daripada harta yang dirampas hendaklah dijamin oleh pihak yang merampas dengan kadar upah semasa seperti manfaat rumah, hamba dan manfaat-manfaat lain yang boleh disewakan. Manfaat yang tidak dapat digunakan oleh pemilik harta tersebut perlu dibayar oleh perampas sama ada manfaat tersebut telah digunakan oleh perampas ataupun manfaat tersebut luput (الغواص) akibat dihalang oleh perampas. Ini disebabkan, manfaat juga boleh dinilaikan seperti harta itu sendiri, maka ia perlu dibayar upahnya atau ganti rugi daripadanya.⁷⁴

Bagi mazhab Hanbali pula, perampas wajib membayar sewa tanah daripada mula tanah tersebut dirampas sehingga ia diserahkan semula kepada pemiliknya. Begitu juga harta-harta lain yang berhak mendapat bayaran sewaan atau upah, perampas perlu membayar kadar sewa atau upah semasa baginya sama ada perampas menggunakan harta tersebut ataupun tidak. Ini kerana, manfaat tersebut telah hilang (tidak boleh

⁷⁴ Syams al-Din Muhammad bin al-Khatib Al-Syirbini., *Mughnī al-Muḥtāj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 2:369.

digunakan) ketika berada di bawah penguasaannya, maka dia perlu membayar ganti rugi daripada manfaat tersebut.⁷⁵

Pendapat ini dipersetujui oleh Mustafa Ahmad al-Zarqa' dengan menyatakan bahawa sekiranya barang yang dirampas telah rosak atau binasa ketika berada di tangan perampas, maka perampas perlu menjamin harga barang yang dirampas dan bayaran sewa semasa (أجرة المثل) bagi manfaat barang tersebut sepanjang tempoh barang tersebut dirampas. Beliau menyatakan bahawa pendapat Syafi'iyyah dan Hanabilah ini merupakan pandangan yang lebih kuat dari segi dalil dan bertepatan dengan *maṣlahah* umum.

Kemudian beliau menjelaskan dua persamaan antara hukum rampasan dan melewatkan membayar hutang sehingga keduanya boleh dihukumkan dengan hukum yang sama. Pertama, manfaat yang luput sepanjang tempoh rampasan dan kelewatan membayar hutang perlu dijamin dan dibayar ganti rugi. Persamaan di antara keduanya adalah dari sudut keduanya telah melakukan kezaliman. Perampas harta orang lain tanpa hak adalah zalim sepetimana melambat-lambatkan membayar hutang secara sengaja juga adalah zalim berdasarkan nas hadis Nabi S.A.W. Persamaan kedua adalah hutang merupakan perkara yang berada di bawah tanggungan (النمة) seseorang. Melewati-lewatkan pembayaran hutang secara zalim dan sengaja akan menghalang pemilik hutang tersebut daripada menggunakan hartanya. Ini bersamaan dengan rampasan barang (العين) di mana ia menghalang pemiliknya daripada menggunakan harta tersebut.⁷⁶

Pandangan al-Zarqa' ini dikritik oleh Nazih Kamal Hammad dengan mengatakan bahawa manfaat yang perlu dijamin oleh perampas seperti yang dinyatakan dalam

⁷⁵ Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 7:369.

⁷⁶ Mustafa Ahmad al-Zarqa', 'Hal Yuqbal Syar'an al-Hukm alā al-Madīn al-Mumāṭil bi al-Ta'wiḍ ala al-Dā'in', *Journal of Research in Islamic Economic*, 2 (1985), 109.

mazhab Syafi‘iyyah dan Hanabilah adalah manfaat yang boleh dianggap sebagai harta yang boleh ditukar ganti. Manfaat ini hanya terdapat pada barang (العين) yang boleh berlaku akad sewaan padanya. Adapun wang yang dirampas, maka manfaat yang terdapat pada wang tidak dianggap sebagai harta yang boleh berlaku akad sewaan padanya.⁷⁷ Nazih merujuk kepada nas-nas di dalam rujukan kedua-dua mazhab yang menyatakan perkara tersebut. Bagi mazhab Syāfi‘ī, Nazih merujuk kepada perkataan al-Rāfi‘ī di dalam kitab *Fath al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz* yang menyatakan setiap barang (العين) yang mempunyai manfaat yang boleh disewakan, maka perampas perlu menjamin manfaat tersebut dengan bayaran pada kadar semasa bagi tempoh barang tersebut berada padanya.⁷⁸ Bagi mazhab Hanbali pula, Nazih merujuk kepada perkataan Ibnu Muflīḥ di dalam kitab *al-Mubdi‘* iaitu sekiranya barang yang dirampas perlu dibayar sewa, maka perampas perlu membayar sewa pada kadar semasa selama tempoh barang tersebut kekal padanya.⁷⁹

Berdasarkan nas-nas di atas, Nazih ingin menegaskan bahawa barang-barang yang sah disewakan sahaja boleh dituntut ganti rugi daripada manfaat yang tidak dapat digunakan sepanjang tempoh barang tersebut dirampas. Sekiranya perkara yang dirampas itu adalah wang, maka perampas tidak perlu menjamin sebarang tambahan daripada wang yang dirampas, walaupun dia telah merampas wang tersebut bagi satu tempoh yang panjang. Ini disebabkan wang merupakan harta yang tidak sah untuk disewakan secara ijmak.

⁷⁷ Nazih Kamal Hammad, ‘al-Mu’ayyidāt al-Syar‘iyyah li Ḥaml al-Madīn al-Mumātil ‘alā al-Wafā’ wa Buṭlān al-Ḥukm bi al-Ta‘wīd al-Mālī an Ḏarar al-Mumātalah’, *Journal of Research in Islamic Economic*, 3 (1985), 109.

⁷⁸ Abu al-Qasim ’Abd al-Karim bin Muhammad al-Rafī‘ī, *Fath al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1997), 5:416.

⁷⁹ Abu Ishaq Burhanuddin Ibrahim bin Muhammad Ibn Muflīḥ, *al-Mubdi‘ Syarḥ al-Muqni‘* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1997), 5:45.

Walau bagaimanapun, nas-nas di atas masih tidak menyatakan secara jelas bahawa wang yang dirampas tidak perlu dibayar ganti rugi. Di dalam mazhab Hanbali, seperti mana yang dinyatakan oleh Ibnu Qudāmah di dalam kitab *al-Mughnī*, sekiranya seseorang merampas sejumlah wang, kemudian perampas memperniagakan wang tersebut, maka menurut pandangan ulama Hanabilah, keuntungan daripada perniagaan tersebut menjadi hak pemilik asal wang tersebut. Nas ini menunjukkan bahawa keuntungan yang diperoleh daripada wang yang dirampas juga perlu dijamin oleh pihak perampas dan bukan sahaja barang yang dirampas.⁸⁰

Mazhab Syafi'i juga ada membincangkan permasalahan sekiranya perampas menggunakan wang yang dirampasnya. Antara permasalahan tersebut ialah sekiranya seseorang merampas sejumlah dirham, kemudian dia membeli sesuatu barang secara tangguh dan menunaikan pembayaran dengan dirham yang dirampas. Hasilnya, dia dapat memperoleh keuntungan daripada transaksi tersebut. Maka keuntungan yang diperoleh itu menurut *qawl jadīd* menjadi milik perampas kerana dirham tersebut hanyalah pengganti bagi dirhamnya. Akan tetapi, menurut *qawl qadīm*, keuntungan itu adalah hak pemilik asal dirham tersebut. Ini kerana, keuntungan itu adalah terhasil daripada hartanya, maka ia diqiyaskan dengan buah-buahan dan anak yang dilahirkan daripada haiwan ternakan yang dirampas.⁸¹

Pandangan di dalam mazhab Syafi'i ini, sekalipun menurut *qawl jadīd* mengatakan keuntungan yang diperoleh adalah menjadi milik perampas, tetapi kewujudan pendapat kedua menunjukkan permasalahan ini masih diperselisihkan oleh para ulama. Justeru itu, ijmak ulama yang mengatakan wang merupakan harta yang tidak boleh disewakan, tidak boleh dijadikan pemutus bahawa wang yang dirampas tidak boleh dituntut kerugian yang terhasil daripada rampasan tersebut. Manfaat yang dapat diperoleh

⁸⁰ Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 7:399.

⁸¹ al-Nawawi, *al-Majmū'*, 14:248.

daripada wang adalah tidak sama dengan manfaat yang terdapat pada sesuatu barang. Akan tetapi, tidak dapat dinafikan bahawa wang juga merupakan satu harta yang amat memberi manfaat kepada manusia. Kedudukan harta tersebut dalam kawalan perampas telah menafikan hak pemilik harta untuk memanfaatkan harta tersebut sebaik mungkin. Penafian terhadap hak tersebut merupakan satu kezaliman yang perlu dijamin dan dibayar dengan ganti rugi atas kerugiannya sepanjang tempoh harta tersebut dirampas, sama ada harta tersebut berbentuk barang mahupun dalam bentuk wang.

5.4.2.3 Penggunaan Konsep *Talfiq* dalam Resolusi Syariah ke-103 dan ke-107

Resolusi-resolusi Syariah di atas merupakan antara contoh aplikasi konsep *talfiq* di kalangan ahli-ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Penggunaan konsep *talfiq* boleh dilihat daripada penggunaan pandangan beberapa mazhab bagi mengharuskan konsep *kafalah bi al-ujr* dan konsep *ta'wid* dan *gharamah*. Konsep *kafalah bi al-ujr* dijadikan dasar bagi mengharuskan kemudahan jaminan yang diberikan oleh Danajamin kepada penerbit sukuk. Konsep *ta'wid* dan *gharamah* pula digunakan bagi membenarkan Danajamin mengenakan caj lewat bayar ketika penerbit sukuk lewat melakukan pembayaran semula amaun pembayaran yang telah dikeluarkan oleh Danajamin kepada pelabur.

Konsep *kafalah bi al-ujr* telah diqiyaskan dengan hukum *akhhdh al-ajr 'alā al-jāh* (mengambil upah atas penggunaan reputasi atau nama baik). Hukum *akhhdh al-ajr 'alā al-jāh* ini telah diperbahaskan secara jelas di dalam mazhab Maliki. Sekalipun hukum ini masih berlaku perselisihan pandangan di dalam mazhab Maliki. Cuma, pendapat yang dipegang adalah harus mengambil upah atas *al-jāh* dengan syarat wujud perbelanjaan dan usaha tambahan dalam penggunaan *al-jāh* tersebut. Sekiranya penggunaan *al-jāh* ini tidak memerlukan sebarang perbelanjaan atau usaha, maka tidak

harus mengambil sebarang upah daripadanya.⁸² Qiyyas kepada permasalahan dalam mazhab Maliki ini sangat hampir dengan perkhidmatan jaminan yang diberikan oleh Danajamin kepada penerbit sukuk. Ini kerana, jaminan yang diberikan oleh Danajamin akan menaikkan taraf sesuatu sukuk sehingga ke taraf tertinggi iaitu *triple A*. Penarafan ini diberikan berdasarkan kepada kedudukan Danajamin sendiri yang dimiliki secara majoriti oleh pihak kerajaan. Penarafan tertinggi terhadap sukuk yang dijamin oleh Danajamin ini akan memudahkan penerbit sukuk untuk mendapatkan pelabur-pelabur bagi membeli sukuk tersebut.

Adapun qiyas *kafālah bi al-ujr* dengan hukum *akhḍh al-ajr ‘alā ruqyah min al-Quran* (mengambil upah ke atas rawatan/perubatan dengan ayat al-Quran), persamaan dengan keduanya dilihat dari sudut keharusan mengambil upah daripada amalan ketaatan. Membaca al-Quran merupakan satu ketaatan yang berhak mendapat ganjaran di Akhirat kelak dengan syarat ia dilakukan dengan ikhlas semata-mata kerana Allah. Begitu juga *kafālah*, ia pada asalnya merupakan satu bentuk *tabarru'* bagi memberi bantuan kepada orang-orang yang memerlukan jaminan terhadap hutang-hutangnya. *Tabarru'* boleh dianggap sebagai perkara ketaatan yang dituntut dalam Islam. Ia juga merupakan sebahagian daripada konsep saling bantu-membantu dalam perkara kebijakan dan ketakwaan. Justeru itu, apabila kedua-duanya boleh dianggap sebagai perkara ketaatan, maka keharusan mengambil upah daripada *kafālah* boleh diqiyaskan dengan keharusan mengambil upah dengan rawatan menggunakan ayat al-Quran yang disepakati oleh jumhur ulama.

Walau bagaimanapun, keharusan mengambil upah daripada rawatan dengan ayat al-Quran di sisi jumhur bukan merujuk dari sudut penggunaan ayat al-Quran tersebut sebagai satu ketaatan. Tetapi ia lebih merujuk kepada rawatan perubatan yang diberikan

⁸² al-Dusuqi, *Hāsyiyah al-Dusūqī ala al-Syarḥ al-Kabīr* 3:224.

akibat daripada keperluan masyarakat sehingga terkadang keperluan tersebut boleh sampai ke tahap darurat. Hukum asal bagi mengambil upah daripada amalan ketaatan adalah tidak dibenarkan kerana tujuan utama daripada amalan ketaatan adalah untuk mendapat keredaan Allah dan hanya Allah yang berhak membalaunya.⁸³ Pengambilan upah sedikit sebanyak akan menafikan tujuan utama daripada amalan ketaatan ini. Akan tetapi, para ulama *muta'akhkhirīn* mengharuskan pengambilan upah daripada amalan ketaatan atas dasar darurat. Hukum mengambil upah untuk imam, muazzin, pengajar al-Quran dan seumpama dengannya dibenarkan agar mereka yang bertanggungjawab untuk melaksanakan perkara tersebut dapat meneruskan tugas tersebut dengan selesa dan sempurna. Begitu juga hukum mengambil upah atas rawatan dengan ayat al-Quran, ia dibenarkan kerana keperluan masyarakat kepada rawatan dan perubatan tersebut, bukan atas dasar ia sebahagian daripada amalan ketaatan.⁸⁴

Berdasarkan keterangan di atas, qiyas *kafālah bi al-ujr* dengan *akhḍh al-ajr ‘alā ruqyah min al-Quran* boleh dianggap sebagai *qiyās ma‘al-fāriq*. Ini kerana keharusan keduanya tidak berdasarkan ‘illah yang sama. Qiyyas antara dua permasalahan ini bertujuan untuk membuktikan amalan ketaatan yang dilakukan untuk mendapat keredaan Allah dibenarkan pengambilan upah atasnya. Sedangkan keharusan mengambil upah atas rawatan dengan ayat al-Quran seperti mana yang diperbincangkan ulama adalah berdasarkan keperluan masyarakat kepada rawatan dan perubatan tersebut, bukan merujuk kepada bacaan al-Quran sebagai salah satu bentuk amalan ketaatan. Ini berbeza dengan qiyas *kafālah bi al-ujr* dengan *akhḍh al-ajr ‘alā al-jāh*. Ini kerana permasalahan *akhḍh al-ajr ‘alā al-jāh* bertepatan dengan realiti konsep jaminan yang diberikan oleh Danajamin kepada penerbit sukuk. Penggunaan nama Danajamin

⁸³ Azman Mohd Noor dan Muhammad Nasir Haron, ‘Charging Fee for Guarantee (Al-Kafalah Bi Al-Ajr) and Its Application by Deposit Insurance Corporation Malaysia (PIDM) for Takaful Benefits Protection Scheme’, dalam *8th International Conference of Islamic Finance* (Doha, 2011), 9.

⁸⁴ Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 6:161 & 162.

sebagai penjamin kepada penerbit sukuk melayakkan Danajamin untuk mengambil bayaran atau upah daripada penerbit sukuk. Jaminan dengan bayaran ini sangat bertepatan dengan konsep *kafālah bi al-ujr*. Manakala, penggunaan nama Danajamin dan reputasi/kedudukan Danajamin pada mata para pelabur pula amat bertepatan dengan permasalahan *akhz al-ajr ‘alā al-jāh*. Justeru itu, penyelidik berpandangan bahawa resolusi Syariah yang membenarkan operasi Danajamin telah menggunakan pandangan mazhab Maliki yang mengharuskan *akhz al-ajr ‘alā al-jāh* sebagai salah satu asas pertimbangan bagi resolusi ini.

Selain daripada bayaran perkhidmatan jaminan yang dikenakan kepada penerbit sukuk, Danajamin juga mengenakan caj tambahan sekiranya penerbit sukuk lewat membuat pembayaran semula. Resolusi Syariah ke-107 membenarkan Danajamin untuk mengenakan caj lewat bayar atas dasar *ta‘wīd*. Kaedah penentuan kaedah *ta‘wīd* itu tidak boleh diserahkan kepada Danajamin atau penerbit sukuk. Sebaliknya, ia perlu ditentukan oleh pihak ketiga iaitu Bank Negara Malaysia. Sebarang caj tambahan yang lain ketika menuntut jumlah jaminan adalah tidak dibenarkan. Keharusan pengenaan *ta‘wīd* dan *gharānah* telah diqiyaskan dengan permasalahan manfaat daripada harta rampasan perlu dijamin oleh perampas sama ada manfaat tersebut digunakan ataupun tidak. Pandangan ini merupakan pandangan di dalam mazhab Hanbali dan Syāfi‘ī. Contoh yang diberikan di dalam kitab-kitab mazhab terdahulu lebih terjurus kepada barang-barang (الاعيـان) yang dirampas. Barang-barang ini mempunyai manfaat yang boleh digunakan sama ada untuk manfaat pemiliknya sendiri atau disewakan kepada orang lain untuk mendapat keuntungan. Manfaat inilah yang perlu dijamin oleh perampas sepanjang tempoh barang-barang tersebut berada dalam tangan perampas.

Penulisan di dalam kitab-kitab mazhab tidak menyatakan bahawa sekiranya harta yang dirampas adalah berbentuk wang, adakah perampas perlu menjamin keuntungan

yang boleh diperoleh oleh pemilik wang sepanjang tempoh rampasan? Walau bagaimanapun, mazhab Hanbali menyatakan, sekiranya perampas merampas wang, kemudian dia memperniagakan wang tersebut, keuntungan daripada perniagaan tersebut perlu diserahkan kepada pemilik. Ini menunjukkan bahawa sekiranya harta yang dirampas bentuk wang, perampas turut perlu menjamin manfaat yang boleh diperoleh daripadanya.⁸⁵ Merujuk kepada dasar yang dipegang oleh mazhab Hanbali ini, manfaat harta yang dirampas perlu dijamin oleh perampas sama ada perampas menggunakan harta tersebut atau tidak, maka harta rampasan berbentuk wang juga perlu dijamin manfaatnya oleh perampas kepada pemiliknya sama ada perampas menggunakan wang tersebut untuk mendapat keuntungan ataupun tidak. Bagi mazhab Syafi'i pula, sekiranya perampas menggunakan wang yang dirampas untuk mendapatkan keuntungan daripada sesuatu perniagaan, keuntungan yang diperoleh daripada perniagaan tersebut adalah milik perampas bukan pemilik asal berdasarkan *qawl jadid*.⁸⁶

Hasil daripada perbincangan berkenaan konsep *ta'wīd* dan *gharāmah* di atas menunjukkan bahawa keharusan *ta'wīd* dan *gharāmah* ini lebih tepat merujuk kepada pandangan mazhab Hanbali yang mengharuskan perampas menjamin harta yang dirampas sama ada harta tersebut berbentuk barang atau wang. Oleh itu, resolusi Syariah ke-107 yang membenarkan Danajamin mengenakan caj lewat bayar kepada penerbit sukuk, boleh disimpulkan sebagai merujuk kepada pandangan mazhab Hanbali.

Justeru itu, penyelidik berpendapat telah berlaku amalan *talfiq* di dalam resolusi-resolusi Syariah di atas. Ini berdasarkan percampuran dua pandangan mazhab iaitu mazhab Maliki dalam masalah *akhḍh al-ajr ‘alā al-jāh* dan pandangan mazhab Hanbali dalam masalah manfaat yang dijamin oleh perampas. Pandangan mazhab Maliki yang membenarkan *akhḍh al-ajr ‘alā al-jāh* tidak diiktiraf oleh mazhab Hanbali. Manakala

⁸⁵ Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 11:89.

⁸⁶ al-Nawawi, *al-Majmū‘*, 14:248.

pandangan mazhab Hanbali yang mengatakan manfaat harta rampasan hendaklah dijamin oleh perampas pula tidak diiktiraf oleh Mazhab Maliki. Oleh itu, sekiranya kita menggabungkan kedua-dua hukum dalam satu permasalahan yang sama iaitu permasalahan jaminan yang diberikan oleh Danajamin dan caj lewat bayar yang boleh dikenakan oleh Danajamin, maka ia akan menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab, sama ada mazhab Maliki mahupun Hanbali. Walau bagaimanapun, gabungan pendapat dua mazhab ini merupakan satu keperluan dalam industri kewangan Islam bagi memastikan segala urus niaga yang dijalankan oleh institusi-institusi kewangan Islam dapat berjalan dengan lancar. Ia juga dapat mengurangkan kemudaratannya kepada pihak institusi-institusi kewangan Islam dalam menangani pelanggan-pelanggan yang enggan melunaskan pembayaran pada waktu yang ditetapkan.

Walau bagaimanapun qiyas bagi keharusan pengenaan *ta'wīd* dan *gharāmah* dengan permasalahan manfaat harta yang dirampas perlu dijamin masih boleh dikritik kerana ia merupakan ‘qiyas ke atas qiyas’ yang tidak dibenarkan oleh sebahagian besar ulama usul fiqh.⁸⁷ Ini kerana, permasalahan jaminan bagi manfaat harta yang dirampas turut disandarkan kepada qiyas iaitu qiyas manfaat harta yang dirampas dengan zat harta yang dirampas dari sudut kedua-duanya adalah harta yang bernilai di sisi syarak.⁸⁸ Oleh itu, penggunaan qiyas pada ketika ini adalah tidak dibenarkan dan sekaligus boleh membantalkan penghujahan seperti ini. Penyelidik berpandangan bahawa penghujahan sewajarnya hanya bersandarkan kepada pandangan mazhab Hanbali yang mengharuskan jaminan terhadap manfaat harta yang dirampas (sama ada harta tersebut berbentuk barang ataupun wang) tanpa menggunakan istilah qiyas. Selain itu, qiyas ke atas qiyas turut dikesan berlaku pada qiyas bagi permasalahan *kafālah bi al-uṣr* dengan

⁸⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986), 1:634.

⁸⁸ Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 7:418.

akhdh al-ajr ‘alā al-jāh. Justeru itu, penghujahan dengan menggunakan istilah qiyas perlu dilakukan dengan lebih teliti kerana penggunaan qiyas tertakluk kepada syarat-syarat yang ketat seperti mana yang diperbahaskan di dalam kitab-kitab usul fiqh.

5.4.3 ***IBRĀ’ DALAM PEMBIAYAAN ISLAM***

Konsep *ibrā’* merupakan satu konsep yang diiktiraf di dalam Syariah. Ia boleh ditakrifkan sebagai pengguguran hak untuk menuntut sejumlah wang daripada seseorang yang mempunyai kewajipan untuk membayar sejumlah wang kepadanya. *Ibrā’* dalam konteks kewangan Islam merujuk kepada rebat yang diberikan oleh satu pihak kepada pihak yang lain dalam urusan muamalat seperti pemberian rebat yang diberikan kepada pelanggan yang melunaskan hutang lebih awal daripada tempoh yang ditetapkan.

Pemberian *ibrā’* adalah satu perkara yang dituntut dan digalakkan oleh Islam. Justeru, hukum-hukum berkaitan *ibrā’* agak ringan daripada perkara-perkara lain seperti bab *damān* (jaminan). Kelonggaran ini diberikan sebagai balasan daripada sifat kemurahan hati dan amalan kebajikan yang dilakukan oleh orang yang memberi *ibrā’* dengan menggugurkan hutang yang perlu dibayar oleh penghutang sekalipun penghutang tidak mengalami kesukaran untuk melunaskannya.⁸⁹ Ini boleh merujuk kepada nas umum ayat al-Quran di dalam surah al-Baqarah ayat 280:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرْهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Ertinya: *Dan jika orang yang berhutang itu sedang mengalami kesempitan hidup, maka berilah tempoh sehingga ia lapang hidupnya*

⁸⁹ Asyraf Wajdi Dusuki, *Islamic Financial System: Principles & Operations*, 283.

dan bahawa kamu sedekahkan hutang itu (kepadanya) adalah lebih baik untuk kamu, kalau kamu mengetahui (pahalanya yang besar yang kamu akan dapat kelak).

Al-Baqarah 2:280

Antara hadis yang menjadi sandaran bagi konsep *ibrā'* adalah hadis yang diriwayatkan daripada Ka'b bin Malik R.A:

أَنَّهُ تَقَاضَى ابْنَ أَبِي حَدْرَدِ دَيْنًا كَانَ لَهُ عَلَيْهِ فِي الْمَسْجِدِ، فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، حَتَّى سَمِعَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمَا، حَتَّى كَشَفَ سِجْفَ حُجْرَتِهِ، فَنَادَى: يَا كَعْبُ، قَالَ: لَبِيكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: صَنَعْ مِنْ دِينِكَ هَذَا، وَأَوْمَأْ إِلَيْهِ، أَبِي الشَّطَرِ، قَالَ: فَدْ فَعْلَثْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: قُمْ فَاقْضِهِ.

Ertinya: *Bahawasanya (Ka'b bin Malik) telah meminta penghakiman terhadap hutang Ibnu Abi Hadrad bagi dirinya di dalam masjid. Lalu, terangkat suara keduanya sehingga didengari oleh Rasulullah S.A.W, sedangkan Baginda berada di dalam rumahnya. Maka, Rasulullah pun keluar kepada keduanya sehingga terbuka tirai bilik Baginda. Lalu, Nabi menyeru: Wahai Ka'b. Berkata Ka'b: Aku memenuhi panggilanmu wahai Rasulullah. Sabda Rasulullah: Kurangkanlah hutangmu sebanyak ini. Baginda mengisyaratkan kepada separuh daripada hutangnya. Berkata Ka'b: Sesungguhnya aku telah lakukannya wahai Rasulullah. Sabda Rasulullah: Bangun dan tunaikanlah dengannya.*⁹⁰

Ayat al-Quran dan hadis di atas menunjukkan bahawa konsep *ibrā'* adalah perkara yang dituntut dalam Islam. Sama ada *ibrā'* diberikan dalam bentuk tempoh yang lebih panjang kepada penghutang untuk menyelesaikan hutangnya (فَنَظَرَ إِلَى مِيسَرَةٍ), ataupun menggugurkan separuh (الشَّطَرِ) daripada haknya ataupun menggugurkan sepenuhnya segala hak untuk menuntut hutang tersebut (وَأَنْ تَصْدِقُوا خَيْرًا لَكُمْ).

Penyelidik akan membincangkan dua resolusi Syariah dalam tajuk ini bagi menjelaskan penggunaan *talfiq* dalam Resolusi Syariah MPS BNM. Resolusi tersebut

⁹⁰ Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Salah, Bab al-Taqadi wa al-Mulazamah fi al-Masjid, Hadis 457. Lihat al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, 122 & 123.

adalah resolusi ke-78 berkenaan *ibrā'* dalam pembiayaan secara Islam⁹¹ dan resolusi ke-79 berkenaan dua bentuk *ibrā'* dalam satu perjanjian pembiayaan.⁹²

5.4.3.1 *Ibrā'* dan *Da' wa Ta'ajjal*

Resolusi Syariah MPS BNM ke-78 membincangkan kewajaran bagi pihak IKI untuk memasukkan klausa *ibrā'* dalam perjanjian di antara IKI dan pelanggan. Ia merujuk secara khusus kepada permasalahan sekiranya penerima biaya membuat keputusan untuk melunaskan pembiayaan lebih awal daripada tempoh yang ditetapkan di dalam kontrak. Peruntukan khusus bagi *ibrā'* dalam sesuatu perjanjian jual beli juga boleh menyebabkan ketidakpastian (غُرر) dalam harga jualan yang telah dipersetujui. Sekalipun Islam sangat menggalakkan pemberian *ibra'*, akan tetapi amalan *ibrā'* tersebut lebih tertumpu kepada pemberian *ibrā'* ketika sampai tempoh pembayaran hutang, bukan pada ketika permulaan sesuatu akad. Walau bagaimanapun, perletakan klausa *ibrā'* tersebut merupakan satu keperluan di dalam amalan kewangan Islam pada masa kini bagi menjaga kemaslahatan dan kepentingan pembiayaan dan penerima biaya. Ia juga dapat mengelak perselisihan dan perbalahan di antara kedua-duanya berhubung jumlah rebat sebenar yang layak diterima oleh penerima biaya dalam kes penyelesaian awal pembiayaan. Justeru itu, MPS BNM dirujuk berhubung cadangan untuk mewajibkan IKI untuk memasukkan klausa *ibrā'* dalam pembiayaan berdasarkan kontrak jual beli.⁹³

⁹¹ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, 123-125.

⁹² *Ibid.*, 126 & 127.

⁹³ Keputusan ini juga telah dikuatkan lagi dengan keputusan terkini dalam mesyuarat MPS BNM kali ke-142 dan 153 yang membenarkan pemberian *ibra'* kepada penerima biaya yang membuat penyelesaian awal (early settlement). Sila rujuk ‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 153rd Meeting’ dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=438; ‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 142nd Meeting’, dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=418.

MPS BNM dalam mesyuarat ke-101 memutuskan bahawa Bank Negara Malaysia sebagai pihak berkuasa boleh mewajibkan IKI untuk memberikan *ibrā'* kepada penerima biaya yang melunaskan pembiayaan lebih awal bagi pembiayaan berdasarkan kontrak jual beli. Bagi menangani isu ketidakpastian pada harga jualan, Bank Negara Malaysia boleh mewajibkan IKI untuk memasukkan klausa *ibrā'* termasuk formula yang digunakan dalam pemberian *ibrā'* tersebut. Penentuan formula *ibrā'* ini adalah bertujuan supaya semua pihak yang terlibat memahami sepenuhnya manfaat-manfaat yang bakal diperoleh sekiranya penyelesaian pembiayaan dilakukan lebih awal ataupun diselesaikan dalam tempoh yang ditetapkan. Ini dapat menafikan ketidakpastian pada harga aset yang dijual. Penentuan formula *ibrā'* ini hendaklah ditentukan oleh pihak Bank Negara Malaysia. Keputusan di atas telah membatalkan keputusan MPS BNM dalam mesyuaratnya yang ke-13 di mana mesyuarat memutuskan bahawa pemberian *ibrā'* hanya tertakluk kepada budi bicara IKI. Cuma, sekiranya IKI telah berjanji untuk memberi *ibrā'*, maka IKI terikat untuk melaksanakan janji tersebut.⁹⁴

Asas pertimbangan bagi resolusi ini merujuk kepada dua konsep yang berkait rapat iaitu *ibrā'* dan *da' wa ta'ajjal*. *Ibrā'* sepetimana yang dinyatakan di atas adalah perkara yang dituntut dalam Islam. *Da' wa ta'ajjal* pula merujuk kepada pengurangan sebahagian hutang apabila penghutang menyelesaikannya lebih awal. Ia juga ditakrifkan sebagai menggugurkan sebahagian hutang yang masih belum sampai tempoh dengan membayar sebahagiannya secara tunai. Para ulama berselisih pendapat berhubung keharusan *da' wa ta'ajjal* kepada dua pandangan, pandangan yang tidak membenarkan *da' wa ta'ajjal* dan pandangan yang membenarkannya. Pandangan pertama yang tidak membenarkan *da' wa ta'ajjal* adalah pandangan jumhur ulama. Dalil jumhur yang

⁹⁴ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, 123-125.

melarang *da' wa ta'ajjal* adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Miqdad bin al-Aswad R.A, beliau berkata:

أَسْلَفْتُ رِجْلًا مِائَةً دِينارٍ ثُمَّ خَرَجَ سَهْمِي فِي بَعْثٍ بَعْثَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ لَهُ: عَجَّلْنَاهُ لِي
تِسْعَينَ دِينارًا وَأَخْطَطْتُ عَشْرَةَ دِينارًا فَقَالَ: تَعْمَمْ فَذَكِّرْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَكْلَتُ رِبَا يَا
مِقْدَادُ وَأَطْعَمْتُهُ.

Ertinya: *Aku telah memberi hutang kepada seorang lelaki sebanyak 100 dinar. Kemudian aku diberi peluang untuk menyertai satu rombongan yang diutus oleh Rasulullah S.A.W. Maka aku berkata kepadanya (lelaki yang berhutang dengannya): Segerakan bayaranmu sebanyak 90 dinar, dan aku gugurkan 10 dinar lagi. Lalu berkata lelaki: Baiklah. Maka disebutkan kisah itu kepada Rasulullah S.A.W, lalu Nabi bersabda: Engkau telah makan riba wahai Miqdad dan memberi makan daripadanya (riba).*⁹⁵

Pandangan jumhur ini juga bersandarkan athar daripada Ibnu 'Umar R.A yang diriwayatkan oleh Salim bin Abdullah R.A, berkata:

أَنَّ ابْنَ عُمَرَ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ لَهُ الدَّيْنُ عَلَى رَجُلٍ إِلَى أَجْلٍ فَيَضْعُغُ عَنْهُ صَاحِبُهُ وَيُعَجِّلُ لَهُ الْآخَرُ قَالَ فَكَرِهَ
ابْنُ عُمَرَ ذَلِكَ وَنَهَى عَنْهُ.

Ertinya: *Bahawasanya Ibnu 'Umar ditanya tentang seorang lelaki yang telah memberi hutang kepada seorang yang lain untuk satu tempoh tertentu. Lalu, pemberi hutang telah menurunkan hutang tersebut dan penghutang pula telah menyegerakannya. Berkata perawi: Maka bencilah Ibnu Umar perkara tersebut dan beliau telah melarangnya.*⁹⁶

Merujuk kepada nas di kalangan ulama mazhab, al-Zayla'i daripada kalangan Hanafiyyah menyatakan jikalau seseorang itu memberi hutang bagi satu tempoh tertentu kepada seorang yang lain sebanyak 1000, kemudian dia menawarkan kepada orang yang berhutang dengannya (sebelum sampai tempoh pembayaran hutang) supaya membayar 500 sahaja dengan syarat dia perlu membayar secara tunai, maka perdamaian (*sulh*) ini adalah tidak dibenarkan. Ini kerana, pemberi hutang tidak berhak ke atas

⁹⁵ Hadis riwayat al-Bayhaqi, Kitab al-Buyu', Bab La Khayra fi an Yu'ajjilahu bi Syart an Yada'a 'anhu. Hadis 11141. Lihat Abu Bakar Ahmad bin Husayn al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrā* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 6:47.

⁹⁶ Hadis riwayat al-Bayhaqi, Kitab al-Buyu', Bab La Khayra fi an Yu'ajjilahu bi Syart an Yada'a 'anhu. Hadis 11140. Lihat al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrā*, 6:47.

hutangnya yang masih belum sampai tempoh pembayaran. Maka, tidak boleh dikatakan bahawa dia hanya mengambil haknya. Sebaliknya ia adalah akad tukar ganti (مبادلة) secara darurat yang mana akad ini tidak sah melainkan dengan kadar yang sama. Al-Syilbi menambah huraian permasalahan di atas di dalam hasyahnya bagi *Tabyīn al-Haqā'iq* dengan mengatakan jual beli 500 dengan 1000 adalah tidak harus kerana ia adalah riba. Boleh juga dikatakan bahawa ia adalah tukar ganti daripada tempoh hutang yang diawalkan, iaitu disegerakan 500 yang masih belum sampai tempoh pada asalnya, dengan digugurkan 500 yang juga masih belum sampai tempoh. Ini merupakan tukar ganti bagi tempoh (الاجل) dan ia adalah batil.⁹⁷

Al-Nafrawī daripada kalangan Malikiyyah pula mengatakan tidak harus menggugurkan hutang dengan syarat untuk menyegerakan bayaran hutang sebelum sampai tempohnya yang dikenali sebagai *da‘ wa ta’ajjal*. Pengharaman *da‘ wa ta’ajjal* ini adalah secara umum sama ada hutang tersebut berasal daripada akad jual beli ataupun akad qard. Ia dilarang kerana ia membawa kepada hutang yang menarik manfaat. Huraiannya, orang yang menyegerakan pembayaran hutangnya sebelum sampai tempoh dianggap sebagai orang yang memberi hutang bagi jumlah yang disegerakan tersebut dan dia boleh mengambil semula hutang yang diberikan apabila sampai tempohnya.⁹⁸ Ini bermaksud sekiranya A berhutang dengan B sebanyak RM1000 untuk tempoh setahun. Kemudian B meminta supaya disegerakan pembayaran hutangnya dengan membayar hanya RM800. Ketika pembayaran dibuat, sebenarnya A telah memberi hutang kepada B sebanyak RM800 dan akan menuntut balik hutangnya tersebut apabila cukup tempoh setahun. Apabila sampai tempoh setahun, B akan membayar hutangnya sebanyak RM800 dengan menolak selesai pemberian hutangnya

⁹⁷ Syihab al-Din Ahmad bin Muhammad al-Syilbi, *Hāsyiyah al-Syilbi ‘alā Tabyīn al-Haqā'iq* (Kaherah: Maktabah al-Kubra al-Amiriyyah, 1895), 5:42.

⁹⁸ Ahmad bin Ghani al-Nafrawi, *al-Fawā'ikh al-Dawāni* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 2:146.

pada kali yang pertama sebanyak RM1000. Ini merupakan hakikat riba yang diharamkan oleh Syarak.

Zakariyya al-Ansari di dalam *Asnā al-Maṭālib* pula mengatakan, barangsiapa yang berdamai dengan orang yang berhutang dengannya supaya membayar 500 secara tunai sebagai ganti daripada 1000 secara tangguh, maka perdamaian ini adalah batal kerana dia telah menggugurkan sebahagian haknya supaya mendapat sebahagian lagi secara tunai sedangkan sifat tunai secara bersendirian tidak menerima tukar ganti. Ia juga disebabkan, sifat tunai tidak boleh digandingkan dengan sifat tangguh. Sekiranya dia tidak mendapat kadar yang ditinggalkan (500) supaya dia mendapat pembayaran secara tunai, maka tidak sah baginya meninggalkan kadar yang ditinggalkan tersebut.⁹⁹ Makna nas ini ialah apabila disegerakan sebahagian hutang dan digugurkan bakinya, maka dia telah menjual penangguhan dengan kadar yang digugurkan. Ini adalah merupakan hakikat amalan riba, seperti mana dia menjual penangguhan dengan kadar yang ditambah daripada asal hutang apabila hutang telah sampai tempoh. Oleh itu, apakah bezanya di antara perkataan: ‘Gugurkan penangguhan dan aku gugurkan sebahagian hutang’ dengan perkataan: ‘Tambahkan tempoh penangguhan hutang dan aku akan tambah jumlah hutang tersebut’. Pengurangan hutang sebagai ganti daripada pengurangan tempoh adalah sama dengan penambahan hutang sebagai ganti penambahan tempoh. Sebagaimana perkara yang kedua (penambahan hutang sebagai ganti penambahan tempoh) adalah riba, maka begitu juga lah perkara yang pertama.¹⁰⁰

Ibnu Qudamah di dalam *al-Mughnī* pula menyatakan, tidak harus seseorang itu berdamai bagi mendapatkan hutangnya yang belum sampai tempoh dengan menolak

⁹⁹ Zakariyya al-Ansari, *Asnā al-Maṭālib Syarḥ al-Rawḍ al-Tālib* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 2:216.

¹⁰⁰ Syams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthah al-Lahfān* (al-Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, t.t.), 2:679.

sebahagiannya secara tunai. Ini kerana, dia telah menggunakan kadar yang digugurkannya sebagai ganti untuk menyegerakan hutangnya. Jual beli tunai dan tangguh adalah tidak harus sepertimana tidak harus memberi 10 secara tunai dengan ganti 20 secara tangguh kerana ia adalah jual 10 dengan harga 20.¹⁰¹ Kesimpulannya, nas-nas para ulama daripada kalangan mazhab Hanafi, Maliki, Syāfi‘ī dan Hanbali di atas telah menjelaskan beberapa hujah yang menjadi sandaran kepada pengharaman *da‘ wa ta‘ajjal*. Antaranya, pemberi hutang masih tidak layak terhadap hutangnya kerana hutang masih belum sampai tempoh lagi. *Da‘ wa ta‘ajjal* juga menyebabkan berlakunya jual beli wang yang tidak sama nilainya. Ia juga adalah tukar ganti tempoh masa dengan bayaran dan tukar ganti bayaran secara tangguh dengan bayaran secara tunai yang mana kedua-duanya adalah jual beli tempoh masa yang tidak dibenarkan syarak. Selain itu, *da‘ wa ta‘ajjal* boleh menyebabkan berlaku hutang yang memberi manfaat kepada pemberi hutangnya (فَرْضٌ جَرَّ نَفْعًا).

Pandangan kedua yang membenarkan *da‘ wa ta‘ajjal* adalah pandangan Ibnu Abbas, Ibn al-Qayyim,¹⁰² dan Ibnu Taimiyyah.¹⁰³ Antara dalil yang menjadi sandaran pandangan ini ialah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas R.A:

لَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُخْرِجَ بَنِي النَّضِيرَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ أَمْرَتَ بِإِخْرَاجِنَا وَلَنَا عَلَى النَّاسِ ذِيْوَنٌ لَمْ تَحِلَّ، قَالَ: ضَعُّو وَتَعَجَّلُوا.

Ertinya: Apabila Nabi S.A.W mengkehendaki agar Bani Nadhir dihalau (daripada kota Madinah), mereka telah berkata: Wahai Rasulullah, sesungguhnya engkau memerintahkan agar kami dihalau sedangkan kami telah memberi hutang kepada manusia yang masih belum sampai

¹⁰¹ Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 5:23 & 24.

¹⁰² Syams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Mūqi'āt* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 3:279.

¹⁰³ Taqi al-Din Abu al-'Abbas Ibn Taimiyyah, *al-Fatawā al-Kubrā* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 5:396.

*tempoh. Maka Nabi S.A.W bersabda: Rendahkanlah hutang kamu dan segerakan hutang kamu.*¹⁰⁴

Sebuah *athar* daripada Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh ‘Amr bin Dinar juga merupakan sandaran bagi pandangan yang mengharuskan *da‘ wa ta‘ajjal*, iaitu:

أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ لَا يَرَى بِاسًا أَنْ يَقُولُ : أَعْجَلْ لَكَ وَتَصْرُعْ عَنِّي .

Ertinya: *Bahawasanya Ibnu Abbas tidak melihat sebarang keburukan bagi orang yang berkata: Aku segerakan bagimu (hutangmu) dan engkau rendahkan (hutang tersebut) untukku.*¹⁰⁵

Ibn al-Qayyim telah menjelaskan beberapa hujah golongan yang mengharuskan *da‘ wa ta‘ajjal*, antaranya ialah, *da‘ wa ta‘ajjal* bukan riba, sebaliknya ia adalah lawan bagi riba. Riba mengandungi pertambahan pada tempoh dan hutang dan ia memberi mudarat kepada penghutang. Berbeza dengan masalah *da‘ wa ta‘ajjal*, ia melepaskan penghutang daripada tanggungan dan pemberi hutang mendapat manfaat dengan pembayaran hutang yang disegerakan. Jadi, kedua-duanya (penghutang dan pemberi hutang) mendapat manfaat dalam masalah *da‘ wa ta‘ajjal* tanpa sebarang kemudarat. Dalam masalah riba yang dijmakkan pengharamannya, kemudarat dikenakan kepada penghutang dan manfaatnya diperoleh oleh pemberi hutang. Maka, *da‘ wa ta‘ajjal* adalah lawan bagi riba pada rupa dan maknanya. Seterusnya, syarak sangat memberi galakan agar orang yang berhutang dilepaskan daripada tanggungan hutangnya. Orang yang berhutang ini digelarkan sebagai orang tawanan. Oleh itu, melepaskannya daripada bebanan hutang seolah-olah melepaskannya daripada tawanan. Ini berlawanan

¹⁰⁴ Hadis riwayat al-Hakim, Kitab al-Buyu‘, Hadis 2380. Lihat *al-Mustadrak ’alā al-Saḥīḥayn*, 1997), 2:68.

¹⁰⁵ Hadis riwayat al-Bayhaqi, Kitab al-Buyu‘, Bab Man ‘Ajjala lahu Adna min Haqqihi qabla Mahallihu fa Qabilahu wa Wada‘a ‘anhu Tayyibatan bihi Anfusuhuma, Hadis 11135. Lihat al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubrā*, 6:46.

dengan menambahkan beban hutang untuk melambatkan lagi tempoh pembayaran di dalam riba yang diharamkan syarak.¹⁰⁶

Keputusan yang dikeluarkan oleh Akademi Fiqh OIC dalam muktamar ketujuh di Jeddah, Arab Saudi mengatakan pengurangan sebahagian hutang yang belum sampai tempoh bagi tujuan untuk menyegerakan pembayaran hutang adalah diharuskan oleh syarak sama ada permohonan itu dibuat oleh orang yang berhutang atau orang yang memberi hutang. Ia tidak termasuk dalam riba yang diharamkan oleh syarak sekiranya tidak terdapat persetujuan awal berkenaan dengannya. Keharusan ini juga disyaratkan tidak terdapat campur tangan pihak ketiga dalam permohonan pengurangan hutang tersebut.¹⁰⁷ Keputusan ini menunjukkan bahawa Akademi Fiqh OIC memilih pandangan yang mengharuskan *da‘ wa ta’ajjal*. Cuma keharusan ini bukan secara mutlak. Akademi Fiqh OIC menyatakan bahawa pengurangan hutang hanya boleh dilakukan tanpa persetujuan awal. Ini bermakna, sekiranya pihak-pihak yang berhutang ingin membuat perjanjian awal berkenaan pengurangan hutang, maka hukum *da‘ wa ta’ajjal* pada ketika ini adalah tidak harus. Adapun syarat tidak membenarkan campur tangan pihak ketiga, ia hanya menyentuh berkenaan pengharaman pengurangan hutang dalam kertas dagangan seperti sukuk dan bon. Keputusan ini turut dipersetujui oleh oleh AAOIFI seperti mana yang disebut di dalam standard Syariah AAOIFI ke-16.¹⁰⁸

Keputusan kedua-dua badan antarabangsa di atas agak berbeza dengan keputusan MPS BNM dalam resolusi Syariah ke-78. MPS BNM bukan sahaja membenarkan penggunaan konsep *da‘ wa ta’ajjal*, malah, MPS BNM juga memberi kebenaran kepada pihak Bank Negara Malaysia untuk mewajibkan IKI bagi memberikan *ibrā’* kepada penerima biaya yang melunaskan pembiayaan lebih awal. Ini menunjukkan bahawa

¹⁰⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighāthah al-Lahfān*, 2:681.

¹⁰⁷ ‘al-Dawrah al-Sābi‘ah - Qurār bi Sya‘n al-Bay‘ bi al-Taqsīt’, dicapai 25 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/7-2.htm>.

¹⁰⁸ *al-Ma‘āyir al-Syar‘iyyah*, 227 & 231.

MPS BNM membenarkan penggunaan konsep *da' wa ta'ajjal* sekalipun telah terdapat persetujuan awal untuk memberikan *ibrā'* ketika mana penerima biaya hendak membuat penyelesaian yang lebih awal daripada tempoh yang dipersetujui dalam kontrak.

Penggunaan pandangan yang mengharuskan *da' wa ta'ajjal* sekalipun telah dipersetujui lebih awal pada permulaan kontrak adalah bertujuan untuk menjaga hak semua pihak yang terlibat dalam sesuatu kontrak. Sekiranya tidak ditetapkan dengan lebih awal, ia boleh mengundang perselisihan dan pertelingkahan berhubung berapakah jumlah yang sepatutnya diperolehi oleh pihak pembiaya dan penerima biaya. Keputusan untuk meletakkan tanggungjawab kepada Bank Negara Malaysia sebagai pihak yang menentukan formula perkiraan *ibrā'* akan memberi lebih ketenangan kepada pihak-pihak yang berkontrak.

Seterusnya, keputusan untuk mewajibkan pemberian *ibrā'* adalah bertujuan untuk menjaga nama baik sistem kewangan Islam itu sendiri. Ini kerana, keuntungan yang ditetapkan pada peringkat awal adalah berdasarkan keseluruhan tempoh pembiayaan yang dipersetujui pada permulaan kontrak. Oleh itu, sekiranya tempoh pembiayaan telah dikurangkan, mengapa pihak IKI masih berhak mendapat keseluruhan keuntungan, sekalipun dengan alasan ia merupakan harga jualan yang telah dipersetujui pada permulaan akad. Ini juga disokong dengan fakta bahawa jika tempoh pembiayaan yang ditetapkan pada permulaan kontrak adalah lebih pendek, pasti keuntungan yang ditetapkan adalah lebih rendah.¹⁰⁹ Institusi-institusi kewangan konvensional pula sememangnya memberikan pengurangan kadar *interest* kepada pelanggan yang membuat penyelesaian awal. Justeru itu, sekiranya IKI tidak memberikan *ibrā'* daripada keseluruhan jumlah keuntungan, ini akan memberi tanggapan bahawa sistem kewangan Islam berlaku zalim terhadap pelanggan-pelanggannya yang ingin melakukan

¹⁰⁹ Abdul Hamid Mohamad dan Adnan Trakic, 'Application and Development of Ibra' in Islamic Banking in Malaysia', The Law Review, 2013, 27 & 28.

penyelesaian hutang lebih awal.¹¹⁰ Sedangkan ia bercanggah dengan ajaran Islam yang sangat menggalakkan umatnya supaya menyelesaikan hutang secepat yang mungkin. Selain itu, ia juga menyebabkan para pelanggan akan meninggalkan IKI dan beralih kepada institusi kewangan konvensional sekiranya IKI tidak boleh menjanjikan bahawa mereka akan diberikan *ibrā'* dengan formula tertentu apabila penyelesaian awal dibuat.¹¹¹

MPS BNM juga mengemukakan hujah yang bersandarkan kepada pandangan mazhab Hanafi bagi membenarkan pemberian *ibrā'* dan penggunaan konsep *da' wa ta'ajjal* ini. MPS BNM merujuk kepada kepada nas yang dipetik daripada kitab *Radd al-Mukhtār* karangan Ibnu 'Abidīn. Beliau menjelaskan, sekiranya orang yang berhutang ingin menyelesaikan hutangnya (daripada akad *murābāhah*) sebelum sampai tempoh, ataupun dia mati, maka hutangnya dianggap telah sampai tempoh, maka jawapan yang diberikan oleh golongan *mutakhhirīn* adalah pemberi hutang tidak boleh mengambil keuntungan daripada akad *murābāhah* yang berlaku di antara keduanya, melainkan sekadar tempoh yang telah berlalu. Pemberi hutang juga boleh dipaksa untuk menerima bayaran hutangnya sekadar tempoh yang telah berlalu. Gambaran bagi permasalahan ini ialah seseorang yang membeli sesuatu secara tunai dengan harga 10 dan menjualnya kepada orang lain dengan harga 20 bagi tempoh 10 bulan. Sekiranya penghutang menyelesaikan hutangnya selepas lima bulan ataupun meninggal dunia selepas lima bulan, maka pemberi hutang hanya boleh mengambil keuntungan untuk lima bulan pertama dan meninggalkan keuntungan untuk lima bulan seterusnya. Hukum ini diberikan bagi tujuan untuk memberikan belas ihsan kepada kedua-dua belah pihak. Ini juga menunjukkan keuntungan yang diperoleh dalam akad *murābāhah* adalah ganti daripada tempoh yang diberikan. Sekalipun tempoh (الزمان) pada asalnya tidak boleh

¹¹⁰ Ruzian Markom *et. al.*, ‘Adjudication of Islamic banking and finance cases in the civil courts of Malaysia’, 14.

¹¹¹ Temu bual dengan Hassan Ahmad, Shamsiah Mohamad dan Mohd. Saleh Ahmad.

dianggap sebagai harta dan tidak boleh ditukar ganti dengan harga, akan tetapi, dalam akad *murābahah* secara khusus, tempoh boleh dianggap sebagai harta apabila tempoh tersebut dinyatakan dalam akad sebagai tukar ganti daripada pertambahan harga.¹¹²

Kenyataan Ibnu ‘Abidin di atas menunjukkan bahawa orang yang berhutang dalam akad *murābahah* berhak mendapatkan pengurangan hutang sekiranya dia menyelesaikan hutangnya lebih awal daripada yang telah ditetapkan. Ini disebabkan, sekiranya seseorang yang berhutang melunaskan hutang lebih awal, maka nilai hutang yang perlu dibayar hendaklah berkadar dengan tempoh masa yang berlalu. Tempoh masa di dalam akad *murābahah* juga dianggap sebagai harta yang boleh ditukar ganti dengan harga. Ini merupakan satu pengecualian daripada kaedah asal yang mengatakan tempoh masa tidak boleh ditukar ganti dengan harga tertentu. Cuma, pengecualian ini hanya boleh berlaku dalam akad jual beli/*murābahah* bukan akad hutang (القرض) yang tidak membenarkan sebarang penambahan jumlah hutang yang diberikan.¹¹³ Penjual yang memberikan hutang dalam akad jual beli pula boleh dipaksa agar menerima kadar hutang yang berkadar tersebut. Hikmah hukum seperti ini dikeluarkan adalah untuk memberi manfaat dan belas ehsan kepada semua pihak yang berakad.

Pandangan golongan Hanafiyah dalam permasalahan hutang yang berkadar berdasarkan tempoh masa ini berbeza dengan pandangan mereka berkenaan *da’ wa ta’ajjal* atau *Sulh al-Hatītah* (صلح الحطيطة). Permasalahan hutang yang berkadar ini adalah khusus bagi permasalahan dalam akad *murābahah* di mana keuntungan yang diperoleh dalam akad *murābahah* antara lain disebabkan tempoh masa yang diberikan bagi menyelesaikan pembelian melalui akad *murābahah* ini. Ini menyebabkan tempoh masa yang diberikan mempunyai nilai dan dianggap sebagai harta di sisi syarak.

¹¹² Ibn ‘Abidin, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, 7:387 & 10:489.

¹¹³ Nas asal bagi kaedah berkenaan tempoh (الأجل) dan pengecualianya seperti mana yang disebutkan أن الأجل وإن لم يكن مالا ولا يقابله شيء من الثمن، لكن اعتبروه مالا في المراقبة إذا (ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن). Sila rujuk Ibn ‘Abidin, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, 10:349.

Adapun permasalahan *da' wa ta'ajjal*, ia lebih umum kepada semua jenis hutang termasuklah hutang yang berpunca daripada akad qard. Pengurangan hutang daripada akad qard ini yang tidak dibenarkan dalam mazhab Hanafi kerana dikhuatiri termasuk dalam riba yang diharamkan oleh syarak. Ini kerana, tempoh masa dalam akad qard bukan dianggap sebagai harta. Justeru itu, tidak harus untuk mengenakan sebarang tambahan atas akad qard kerana ia dianggap sebagai riba *al-faḍl* yang diharamkan syarak. Begitu juga, tidak dibenarkan pengurangan dalam akad qard disebabkan tempoh masa pembayaran yang diawalkan itu juga tidak mempunyai nilai yang diiktiraf oleh syarak.

Nas di dalam mazhab Hanafi ini sangat bertepatan bagi menyokong pandangan MPS BNM yang membenarkan pemberian *ibrā'* ketika penyelesaian awal yang dibuat dalam pembiayaan yang berdasarkan kontrak jual beli seperti *bai'* bithaman ajil (BBA) atau *murābaḥah*. Tempoh masa atau penangguhan yang diberikan dalam kontrak berdasarkan jual beli wajar dianggap sebagai harta yang boleh ditukar ganti seperti mana yang dijelaskan di dalam nas di atas. Oleh itu, apabila penyelesaian awal dibuat, maka baki hutang wajar dikurangkan disebabkan tempoh masa penangguhan yang diberikan telah dikurangkan daripada tempoh yang telah dipersetujui.

Selain itu, keputusan MPS BNM untuk membenarkan Bank Negara Malaysia mewajibkan pihak IKI untuk memberikan *ibrā'* adalah bertepatan dengan nas di atas yang membenarkan orang yang memberi hutang dipaksa untuk mengurangkan hutang berdasarkan kadar tempoh hutang. Bank Negara Malaysia sebagai pihak berkuasa adalah pihak yang paling layak untuk memaksa dan menetapkan peraturan tersebut agak dipatuhi oleh semua IKI. Formula perkiraan *ibrā'* yang diserahkan oleh pihak Bank Negara Malaysia juga adalah keputusan yang tepat kerana pemberi hutang (pembiaya) dan penghutang (penerima biaya) adalah pihak-pihak yang berkepentingan. Maka, Bank

Negara Malaysia sebagai orang tengah lebih berhak untuk menentukan formula tersebut bagi menjaga kepentingan semua pihak yang berkontrak dan mengelakkan perselisihan dan pertelingkahan semasa pemberian *ibrā'* dilakukan.

Sungguhpun MPS BNM memilih pandangan yang mengharuskan *da' wa ta'ajjal*, tetapi keputusan MPS BNM yang hanya membenarkan pemberian *ibrā'* dalam kontrak yang berdasarkan jual beli (BBA dan *murābāhah*) menunjukkan pandangan MPS BNM adalah cenderung kepada pandangan mazhab Hanafi ini. Ia juga memberi maksud, MPS BNM masih tidak membenarkan pemberian *ibrā'* sekiranya sesuatu kontrak itu adalah berdasarkan akad qard semata-mata. Pandangan ini dapat menolak hujah golongan yang tidak mengharuskan *da' wa ta'ajjal* yang mengatakan jual beli tempoh masa adalah tidak dibenarkan oleh syarak. Hujah tersebut ditolak dengan mengatakan bahawa jual beli tempoh masa berdasarkan kaedah asal memang tidak dibenarkan. Akan tetapi, dalam kes-kes tertentu seperti dalam akad *murābāhah*, tempoh masa dianggap sebagai harta yang mempunyai nilai di sisi syarak. Maka, nilai bagi tempoh masa tersebut perlu diambil kira dengan memberikan *ibrā'* bagi sebahagian hutang yang masih berbaki lagi.

5.4.3.2 Dua Bentuk *Ibrā'* dalam Satu Perjanjian Pembiayaan

Perbincangan berkenaan resolusi Syariah ke-79 adalah berkaitan bentuk-bentuk *ibrā'* yang diberikan oleh IKI. Persoalan yang dibincangkan dalam resolusi ini ialah sama ada IKI dibenarkan untuk memberikan dua bentuk *ibrā'* dalam satu kontrak pembiayaan? Bentuk *ibrā'* yang pertama adalah seperti mana yang dibincangkan di atas iaitu pemberian *ibrā'* bagi penyelesaian awal. *Ibrā'* yang kedua pula adalah *ibrā'* bulanan yang diberikan bagi menyamakan keuntungan efektif dengan kadar keuntungan pasaran semasa. Keputusan yang dibuat oleh MPS BNM di dalam mesyuarat kali ke-32

memutuskan kedua-dua bentuk *ibrā'* tersebut dalam satu kontrak pembiayaan adalah dibenarkan oleh syarak.¹¹⁴

Asas pertimbangan bagi resolusi Syariah ini dibahagikan kepada dua bentuk *ibrā'* tersebut. *Ibrā'* yang pertama adalah *ibrā'* bagi penyelesaian awal. *Ibrā'* ini telah diputuskan dalam resolusi Syariah ke-78 di atas. Jadi dalam resolusi ini, hanya dinyatakan bahawa *ibrā'* bagi penyelesaian awal adalah berdasarkan nas di dalam mazhab Hanafi yang membenarkan nilai hutang yang perlu dibayar berkadar dengan tempoh masa hutang tersebut.

Adapun bentuk *ibrā'* kedua iaitu *ibrā'* bulanan bagi menyamakan keuntungan efektif dengan keuntungan semasa, MPS BNM merujuk kepada perbincangan para ulama berkenaan jenis-jenis *ibrā'*. Antara jenis-jenis *ibrā'* yang agak hampir dengan *ibrā'* bentuk yang kedua ini ialah *ibrā' mu'allaq bi al-syart* dan *ibrā' muqayyad bi al-syart*. *Ibrā' mu'allaq bi al-syart* ialah *ibrā'* yang digantungkan dengan lafaz yang menunjukkan makna syarat (أدوات الشرط) seperti lafaz (إِنْ تَفْعَلْ كَذَا) dalam ayat (كَذَا) iaitu jika kamu melakukan sekian perkara, maka aku akan berikan *ibrā'*. *Ibrā' muqayyad bi al-syart* pula ialah *ibrā'* yang dikaitkan dengan syarat dari sudut rupanya sahaja, tetapi tidak menggunakan lafaz yang menunjukkan makna syarat, seperti perkataan (أَبْرَأْتُكَ عَلَى إِنْ تَفْعَلْ كَذَا) iaitu aku akan memberikan *ibrā'* kepada kamu dengan syarat kamu melakukan sekian perkara.¹¹⁵

MPS BNM berpandangan bahawa pemberian *ibrā'* bagi bentuk yang kedua ini lebih hampir dengan *ibrā' mu'allaq bi al-syart*. Para ulama telah berbeza pandangan berkenaan keharusan *ibrā' mu'allaq* ini kepada tiga pandangan. Pandangan pertama mengatakan *ibrā' mu'allaq bi al-syart* adalah tidak harus sekalipun syarat tersebut telah

¹¹⁴ *Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua*, 126.

¹¹⁵ *Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* (Kuwait: Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2006), 1:165.

menjadi uruf dan dikenali oleh masyarakat. Pandangan ini adalah pandangan di dalam mazhab Hanafi, Syāfi‘ī dan Hanbali.¹¹⁶ Hujah bagi pandangan ini adalah *ibrā'* mengandungi maksud pemilikan (التملیک). Manakala, taklik dengan syarat hanya dibenarkan di dalam pengguguran hak semata-mata (الإسقاط). Manakala perkara yang berkaitan dengan pemilikan termasuklah *ibrā'*, maka ia tidak menerima sebarang taklik. Pandangan kedua pula mengatakan *ibrā' mu'allaq bi al-syart* adalah harus sekiranya syarat tersebut telah dikenali di kalangan masyarakat. Jika tidak, maka *ibrā'* ini tidak dibenarkan. Pandangan ini adalah pandangan sebahagian daripada golongan Hanafiyah.¹¹⁷ Pandangan ketiga yang merupakan pandangan yang dipilih oleh MPS BNM mengatakan *ibrā' mu'allaq bi al-syart* adalah harus secara mutlak. Ini merujuk kepada konsep *ibrā'* itu sendiri yang mengandungi makna pengguguran hak bukannya pemilikan. Ini adalah pandangan mazhab Maliki dan salah satu riwayat daripada Ahmad bin Hanbal.¹¹⁸

Antara nas di dalam mazhab Maliki yang membenarkan *ibrā' mu'allaq bi al-syart* adalah seperti nas yang disebut di dalam kitab *Hāsyiyah al-Dusūqi*. Ketika memperbahaskan tentang permasalahan sulh, beliau menyatakan sekiranya seseorang yang melakukan sulh itu melakukan kezaliman seperti dia mengingkari keberhutangannya dengan seseorang. Sedangkan pada hakikatnya dia memang berhutang dengan orang lain. Cuma, orang yang memberi hutang kepadanya tidak mampu untuk membuktikan perkara tersebut. Maka orang yang zalim itu dianggap sebagai perampas dan apa sahaja yang diperoleh daripada sulh yang bukan haknya adalah haram di sisi syarak.

¹¹⁶ Ibn ‘Abidin, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, 8:422. Jalaluddin Abd al-Rahmah al-Suyuti, *al-Asybāh wa al-Naṣā’ir* (Makkah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1997), 1:201. Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, 5:17.

¹¹⁷ Ibn ‘Abidin, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, 8:422

¹¹⁸ Syams al-Din Muhammad bin Muflīh al-Maqdīsī, *Kitāb al-Furū'* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2003), 6:341.

Seterusnya, sekiranya orang yang memberi hutang tersebut cuba melakukan sulh/berdamai dengan orang yang zalim melalui pengguguran sebahagian hutangnya, maka perdamaian ini dikira sah. Walau bagaimanapun, sekiranya orang yang memberi hutang mampu membuktikan keberhutangan orang yang zalim tersebut selepas berlalu satu tempoh masa, maka orang yang memberi hutang ini boleh membatalkan perdamaian yang telah dilakukan. Ini kerana perdamaian yang dilakukan tersebut digantung dengan syarat masih kekal sifat perdamaian tersebut iaitu ketiadaan bukti untuk menyabitkan keberhutangan. Apabila sifat keberhutangan itu dapat dibuktikan, maka *ibrā'* tadi telah terbatal dan orang yang zalim tersebut perlu menjelaskan semua hutangnya semula.¹¹⁹

Nas daripada mazhab Maliki di atas merupakan antara contoh keharusan *ibrā' mu'allaq bi al-syart* iaitu *ibrā'* dengan syarat masih tidak cukup bukti untuk mensabitkan keberhutangan penghutang. Pandangan yang mengharuskan *ibrā' mu'allaq bi al-syart* secara mutlak ini merupakan pandangan dipegang oleh MPS BNM bagi mengharuskan pemberian *ibrā'* untuk menyamakan kadar keuntungan efektif dengan kadar keuntungan pasaran. *Ibrā'* akan diberikan dengan syarat kadar keuntungan efektif lebih tinggi daripada kadar keuntungan pasaran. IKI pada dasarnya ingin mengenakan kadar keuntungan yang boleh berubah mengikut kadar semasa. Ia dilakukan dengan meletakkan satu kadar keuntungan efektif yang merupakan kadar keuntungan maksimum yang boleh diperolehi oleh IKI. Setelah itu, IKI akan menolak perbezaan di antara kadar keuntungan efektif dengan kadar keuntungan semasa yang ditetapkan oleh Bank Negara Malaysia dalam bentuk pemberian *ibrā'*/rebат secara bulanan.

Terdapat kritikan terhadap penggunaan *ibrā'* ini di mana ia boleh menyebabkan berlaku ketidakpastian (غُرْبَة) dalam harga jualan sesuatu barang. Ini kerana, akan

¹¹⁹ Al-Dusuqi, *Hāsyiyah al-Dusūqī ala al-Syarḥ al-Kabīr*, 3:314.

wujud dua bentuk harga bagi barang tersebut iaitu harga yang dipersetujui dalam kontrak berdasarkan kadar keuntungan maksimum yang boleh diperolehi oleh IKI dan harga selepas pemberian *ibrā'* di mana harga tersebut tidak ditentukan secara tepat kerana ia berdasarkan kadar keuntungan yang ditetapkan oleh Bank Negara Malaysia. Bagaimanapun, kritikan ini dijawab dengan mengatakan harga barang tersebut masih kekal berdasarkan kadar keuntungan efektif sepertimana yang dipersetujui dalam kontrak. Adapun pemberian *ibrā'*, ia merupakan hak pembiaya untuk memberikan *ibrā'* tersebut. Ia juga merupakan hak penerima biaya berdasarkan perjanjian yang diberikan oleh pemberi biaya dengan syarat kadar keuntungan efektif melebihi kadar keuntungan pasaran yang ditetapkan oleh Bank Negara Malaysia. Justeru itu, penggunaan pandangan di dalam mazhab Maliki yang mengharuskan pemberian *ibrā' mu'allaq bi al-syart* secara mutlak dapat memperluaskan lagi penggunaan *ibrā'* berdasarkan keperluan semasa dalam sistem kewangan Islam masa kini tanpa mengabaikan prinsip-prinsip Syariah yang utama.¹²⁰

5.4.3.3 Penggunaan Konsep *Talfiq* dalam Resolusi Syariah ke-78 dan ke-79

Perbincangan berkenaan penggunaan konsep *talfiq* di dalam dua resolusi Syariah ini boleh merujuk kepada tiga isu utama. Pertama, berkenaan kebenaran yang diberikan kepada Bank Negara Malaysia untuk mewajibkan IKI memberikan *ibrā'* kepada pelanggan yang ingin membuat penyelesaian awal. Ini termasuk penetapan formula yang akan ditentukan oleh pihak Bank Negara Malaysia. Kedua berkenaan pemberian *ibrā'* kepada pelanggan yang membuat penyelesaian awal. Ketiga berkenaan pemberian *ibrā'* secara bulanan bagi menyamakan kadar keuntungan efektif dengan kadar keuntungan semasa.

¹²⁰ Mohammaed Fairooz Abdul Khir, 'Ibra' and Its Application in Islamic Finance', *ISRA Bloomberg Bulletin-Fatwa in Islamic Finance* (Kuala Lumpur, December 2013), 3.

Seperti mana yang dijelaskan di atas, resolusi Syariah ke-78 boleh disandarkan kepada pandangan mazhab Hanafi yang mengatakan bahawa nilai hutang yang perlu dibayar dalam akad *murābahah* hendaklah berkadar dengan tempoh masa yang berlalu iaitu tempoh masa sebenar hutang tersebut berlaku. Oleh itu, sekiranya penghutang ingin menyelesaikan hutangnya daripada akad *murābahah* lebih awal daripada tempoh yang dipersetujui, pemberi hutang perlu mengurangkan kadar keuntungan yang diperoleh daripada akad *murābahah* tersebut. Ini bermaksud, pemberi hutang perlu memberikan *ibrā'* dengan mengurangkan sebahagian daripada keseluruhan keuntungan yang sepatutnya diperolehi berdasarkan tempoh masa sebenar hutang tersebut berlangsung. Pemberi hutang juga boleh dipaksa supaya memberikan pengurangan tersebut kepada penghutang.

Pandangan di dalam mazhab Hanafi ini adalah bertepatan dengan keputusan MPS BNM di dalam resolusi ke-78 yang membenarkan pemberian *ibrā'* kepada penerima biaya yang membuat penyelesaian awal bagi pembiayaan berdasarkan kontrak jual beli seperti BBA dan *murābahah*. Selain itu, keputusan MPS BNM untuk mewajibkan IKI memasukkan pemberian *ibrā'* sebagai salah satu klausa dalam dokumen pembiayaan dan mewajibkan IKI untuk mematuhi formula *ibrā'* yang akan ditetapkan oleh Bank Negara Malaysia adalah bertepatan dengan pandangan mazhab Hanafi yang membenarkan pemberi hutang dipaksa untuk mengurangkan kadar hutang berdasarkan tempoh masa yang berlalu. Justeru itu, penyelidik berpandangan keputusan yang dikeluarkan oleh MPS BNM di dalam resolusi ke-78 adalah bertepatan dengan pandangan mazhab Hanfi sepertimana yang dijelaskan di atas.

Resolusi ke-79 pula lebih menumpukan kepada dua jenis *ibrā'* yang diberikan IKI dalam satu perjanjian pembiayaan. *Ibrā'* pertama berkaitan pemberian *ibrā'* bagi penerima biaya yang membuat penyelesaian awal adalah bersamaan dengan keputusan

di dalam resolusi ke-78 di mana ia adalah bersandarkan kepada pandangan di dalam mazhab Hanafi. *Ibrā'* yang kedua berkenaan *ibrā'* bulanan bagi menyamakan kadar keuntungan efektif dengan kadar keuntungan pasaran diputuskan berdasarkan pandangan mazhab Maliki yang membenarkan *ibrā' mu'allaq bi al-syarṭ* atau *ibrā'* yang digantungkan dengan syarat. *Ibrā'* bagi menyamakan dua kadar keuntungan ini adalah bertepatan dengan *ibrā' mu'allaq bi al-syarṭ* kerana pemberian *ibrā'* tersebut adalah bergantung kepada perubahan sesuatu kadar tertentu.

Kedua-dua jenis *ibrā'* ini juga iaitu *ibrā'* bagi penyelesaian awal dan *ibrā'* bulanan bagi menyamakan kadar keuntungan efektif dengan kadar keuntungan pasaran boleh dianggap sebagai *ibrā' mu'allaq bi al-syarṭ* kerana kedua-dua jenis *ibrā'* ini hanya diberikan pada waktu tertentu apabila cukup syarat-syarat seperti mana yang ditetapkan dalam perjanjian pembiayaan. Kedua-dua jenis *ibrā'* ini juga dibenarkan untuk digabungkan dalam satu perjanjian kerana pemberian *ibrā'* adalah hak pembiaya untuk memberikannya di samping hak penerima biaya untuk menerima *ibrā'* berdasarkan perjanjian pembiayaan yang telah dibuat atau disebabkan penyelesaian awal yang dibuat oleh penerima biaya.

Kesimpulan penyelidik daripada keterangan-keterangan di atas adalah terdapat penggunaan konsep *talfiq* sebagai kaedah penyelesaian hukum dalam resolusi-resolusi Syariah di atas. Ini berdasarkan penggunaan pandangan mazhab Hanafi yang mengharuskan nilai hutang yang perlu dibayar adalah berkadar dengan tempoh masa yang berlalu dan pemberi hutang boleh dipaksa untuk mengurangkan kadar keuntungan yang diperolehi melalui pemberian *ibrā'* kepada penghutang yang ingin membuat penyelesaian lebih awal. Pandangan di dalam mazhab Hanafi ini adalah bertepatan dengan resolusi Syariah ke-78 yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Seterusnya terdapat penggunaan pandangan mazhab Maliki yang membenarkan pemberian *ibrā' mu'allaq bi*

al-syart. Ini bermaksud, *ibrā'* boleh diberikan sekalipun ia tertakluk kepada syarat-syarat tertentu seperti mana yang dipersetujui oleh pihak-pihak yang berkontrak. Ini bertepatan dengan pandangan MPS BNM dalam resolusi Syariah ke-79 yang membenarkan pemberian *ibrā'* secara bulanan dengan syarat kadar keuntungan efektif lebih tinggi daripada kadar keuntungan semasa.

Justeru itu, terdapat percampuran pandangan dua mazhab yang berbeza iaitu mazhab Hanafi dan Maliki sebagai sandaran bagi kedua-dua resolusi Syariah ini. Percampuran dua pandangan menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh mananya mazhab sama ada mazhab Hanafi mahupun Maliki dengan tujuan untuk memberikan kemaslahatan dan menjaga kepentingan pihak pelanggan dan juga pihak institusi kewangan Islam itu sendiri. Percampuran pandangan ini juga berlaku dua permasalahan berbeza iaitu dalam bab *murābahah* dan bab *ibrā'/sulh*. Walau bagaimanapun kedua-dua permasalahan mempunyai hubungan dari sudut *ibrā'* yang diberikan adalah hasil daripada akad jual beli secara *murābahah*.

BAB 6: KESIMPULAN DAN CADANGAN

6.1 KESIMPULAN

Kajian ini merupakan kajian terhadap konsep *talfiq* dan aplikasinya di Resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Kajian ini memfokuskan terlebih dahulu terhadap konsep *talfiq* dari sudut takrif, hukum penggunaannya dan pembahagian yang terdapat padanya. Ini diikuti dengan kajian terhadap konsep *talfiq* di sisi para ulama *mu'āsirīn* dan *muta'akhkhirīn* yang mewakili golongan yang menyokong dan menentang konsep ini. Seterusnya, kajian ini telah menjelaskan kaedah-kaedah penyelesaian hukum syarak dan perkara-perkara lain yang berkaitan dengannya di institusi-institusi kewangan Islam di tiga buah negara iaitu Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Setelah itu, kajian ini memfokuskan kepada aplikasi konsep *talfiq* di dalam resolusi-resolusi Syariah dan keputusan-keputusan yang dikeluarkan Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM).

Kajian ini telah menjelaskan secara terperinci berkenaan konsep *talfiq* melalui perbahasan berkenaan takrif, hukum dan pembahagiannya. Bagi perbahasan berkenaan takrif, kajian ini telah mengemukakan empat takrif iaitu takrif yang dikemukakan oleh al-Malibari (m.1579M), al-Hilwani (m.1890M) Muhammad Sa'id al-Bani (m.1933M) dan al-Ruwayti'. Takrif al-Bani dipilih kerana ia merupakan takrif yang sentiasa dirujuk bagi menjelaskan konsep *talfiq*. Takrif al-Malibari pula merupakan satu takrif yang sering diungkapkan oleh kebanyakan ulama mazhab, khususnya para ulama mazhab Syāfi'i ketika membahaskan konsep *talfiq*. Manakala takrif al-Hilwani dan al-Ruwayti' pula menurut pandangan penyelidik telah memberikan penjelasan yang tepat bagi konsep *talfiq* agar tidak berlaku kekeliruan di antara konsep *talfiq* dan konsep-konsep yang lain seperti taqlid, *takhayyur*, *tatabbu'* *al-rukhas* dan lain-lain. Keempat-empat

takrif ini telah diperbincangkan dalam kajian ini dari sudut kekuatan dan kelemahan yang terdapat padanya. Di penghujungnya, kajian ini berpendapat bahawa takrif al-Hilwani wajar dipilih dan dianggap sebagai takrif yang mampu menjelaskan konsep *talfiq* dengan lebih tepat dengan merangkumkan semua bahagian yang terdapat di dalamnya (جامع) dan mengeluarkan perkara-perkara lain yang tidak bertepatan dengan maksud sebenar konsep *talfiq* (مانع). Takrif al-Hilwani tersebut adalah:

“Mencampurkan dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan sehingga menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh kedua-duanya sama ada percampuran itu dilakukan pada asal permasalahan atau pada permasalahan lain yang merupakan kesan daripada asal permasalahan tersebut”

Takrif ini telah menjelaskan bahawa *talfiq* adalah amalan percampuran pendapat di antara dua mazhab yang berbeza. Percampuran tersebut hendaklah berlaku dalam satu permasalahan sahaja. Percampuran itu juga akan menyebabkan terhasilnya satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Takrif ini turut menjelaskan bahagian-bahagian yang terdapat di dalam konsep *talfiq* iaitu *talfiq* dalam asal permasalahan dan *talfiq* dalam kesan daripada asal permasalahan. *Talfiq* dalam asal permasalahan bermaksud *talfiq* yang berlaku dalam satu permasalahan seperti dalam permasalahan wuduk sahaja. *Talfiq* dalam kesan daripada asal permasalahan bermaksud *talfiq* berlaku dalam dua permasalahan, tetapi permasalahan yang kedua merupakan kesan daripada permasalahan yang pertama. Contohnya, permasalahan solat merupakan kesan daripada permasalahan wuduk kerana wuduk merupakan salah satu syarat sah bagi solat. Begitu juga permasalahan talak yang merupakan kesan daripada permasalahan nikah, kerana hukum talak hanya sah setelah berlaku akad nikah yang sah. Hubungan di antara permasalahan pertama dan kedua ini telah menyebabkan percampuran pendapat di antara kedua-duanya masih boleh menyebabkan berlakunya amalan *talfiq*. Ini kerana, hubungan di antara kedua-dua permasalahan menyebabkan kedua-duanya dianggap

seolah-olah sebagai satu permasalahan yang sama seperti mana yang disyaratkan dalam amalan *talfiq*.

Takrif al-Hilwani juga telah mengeluarkan konsep taqlid kerana taqlid tidak disyaratkan berlaku percampuran mazhab. Sekiranya seseorang mengikut pandangan satu mazhab tertentu, maka dia boleh dihukumkan sebagai seorang *muqallid*. Begitu juga, sekiranya dia mengikut pandangan beberapa mazhab, maka dia juga dianggap sebagai bertaqlid kepada pandangan mazhab-mazhab tersebut serta dalam masa yang sama telah mengamalkan *talfiq*. Ini menunjukkan bahawa taqlid adalah lebih umum daripada *talfiq*. Seseorang itu boleh dikatakan sebagai bertaqlid kepada pandangan mazhab tertentu dan tidak mengamalkan *talfiq*. Dia juga boleh dikatakan sebagai bertaqlid dan *bertalfiq* kepada pandangan beberapa mazhab yang berbeza sehingga menghasilkan satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Selain itu, dia juga boleh dikatakan sebagai bertaqlid kepada pandangan beberapa mazhab yang berbeza, tetapi tidak menyebabkan terhasil satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Pada ketika itu, dia masih dianggap sebagai *muqallid* dan tidak melakukan amalan *talfiq*.

Seterusnya, takrif al-Hilwani turut dapat mengeluarkan konsep *tatabbu' al-rukhas*. Ini kerana konsep *tatabbu' al-rukhas* tidak mensyaratkan berlakunya amalan percampuran mazhab. Seseorang boleh dianggap sebagai melakukan *tatabbu' al-rukhas* apabila mencari-cari pendapat-pendapat yang mudah dan *syâz* dari sesebuah mazhab sahaja. Konsep *talfiq* pula tidak disyaratkan bertujuan untuk mencari pendapat yang lebih mudah. Terkadang seseorang itu melakukan amalan *talfiq* dengan tujuan untuk mencari pandangan yang lebih kuat dalilnya sehingga menghasilkan satu hukum yang lebih berat daripada pandangan mazhabnya sendiri. Oleh itu, *tatabbu' al-rukhas* lebih umum dari satu sudut kerana ia tidak mensyaratkan berlakunya amalan percampuran

mazhab. Walau bagaimanapun, dari sudut lain, *talfiq* lebih umum kerana *talfiq* tidak semestinya berlaku dengan tujuan mencari pandangan yang lebih mudah daripada setiap mazhab. Justeru itu, hubungan di antara *talfiq* dan *tatabbu' al-rukhas* adalah (عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ).

Penyelidik seterusnya membahaskan hukum melakukan *talfiq* di sisi para ulama *muta'akhkhirin* mahupun ulama *mu'āsirin*. Penyelidik telah membahagikan perselisihan pandangan para ulama berkenaan hukum *talfiq* kepada golongan yang mengharamkan penggunaan *talfiq* dan golongan yang mengharuskan *talfiq*. Golongan yang mengharamkan *talfiq* telah berhujahkan kepada beberapa dalil iaitu Syariat Islam tidak memerlukan konsep *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum, *talfiq* akan membawa kepada banyak kerosakan dan akibat yang berbahaya kepada Syariat Islam, *talfiq* adalah bertentangan dengan ijmak ulama, larangan pengeluaran pendapat ketiga sekiranya para ulama hanya berselisihan dalam dua pendapat sahaja, hukum yang terhasil daripada *talfiq* dianggap batal di sisi semua mazhab dan kebenaran di sisi Allah adalah satu. Golongan yang mengharuskan *talfiq* juga telah berhujahkan kepada beberapa dalil bagi menyokong pandangan mereka. Antara dalil-dalil tersebut ialah firman Allah Taala dalam surah al-Anbiya' ayat ketujuh, asal sesuatu perkara adalah harus, kesulitan dan kesukaran telah diangkat daripada Syariat Islam, pengharaman *talfiq* akan menyebabkan pembatalan ibadat kebanyakan orang awam, para sahabat dan tabi'in tidak pernah mengharamkan *talfiq*, tidak wajib beriltizam kepada sesebuah mazhab, mazhab orang awam adalah mazhab mufti mereka dan amalan *talfiq* turut dilakukan oleh para imam mujtahid.

Kesemua dalil yang menjadi hujah bagi kedua-dua golongan telah diperbincangkan oleh penyelidik secara panjang lebar dari sudut kritikan terhadap dalil-dalil tersebut serta jawapan-jawapan terhadap kritikan tersebut. Walau bagaimanapun, secara

keseluruhannya dalil-dalil yang dikemukakan oleh kedua-dua golongan masih tidak sunyi dan terlepas daripada kritikan-kritikan. Oleh kerana itu, penyelidik cenderung untuk mengambil jalan tengah dan berhati-hati/*ihtiyāt* dalam memilih di antara dua pandangan yang bertentangan ini. Dalam keadaan yang biasa dan tiada unsur darurat dan keterdesakan, penyelidik berpendapat pandangan yang mengharamkan *talfiq* wajar diutamakan. Sungguhpun begitu, sekiranya terdapat darurat yang mendesak untuk menggunakan *talfiq* atau terdapat hajat yang umum sehingga menepati kedudukan darurat, maka *talfiq* wajar dibenarkan tetapi dalam ruang lingkup yang diperlukan sahaja. Pemilihan pandangan yang mengharamkan *talfiq* adalah disebabkan kaedah-kaedah fiqh dan usul fiqh yang digunakan adalah kaerah yang lebih *rājiḥ* seperti kaerah (أَنَّ الْمُصِيبَةَ عِنْدَ اللَّهِ وَاحِدٌ) dan (مُنْعِي إِحْدَاثِ قُولٍ ثَالِثٍ), (مَا وَجَبَ لِلشَّيْءِ وَجَبَ لِمِثْلِهِ) (الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ النَّافِعَةِ الْإِبَاحَةُ), digunakan oleh golongan yang membenarkan *talfiq* seperti (الْعَوَامُ لَا مَذْهَبٌ لَهُمْ وَإِنَّمَا مَذْهَبَهُمْ مَذْهَبُ مُفْتَنِيهِمْ) dan (الْمَشَقَةُ تَجْلِبُ التَّئِسِيرِ) tidak dinafikan oleh golongan yang mengharamkan *talfiq*. Bahkan, kaerah-kaerah tersebut telah dikritik dengan menyatakan bahawa kaerah-kaerah ini tidak sesuai dijadikan dalil bagi golongan yang mengharuskan *talfiq*. Sebaliknya, ia lebih sesuai dijadikan hujah dan sandaran bagi golongan yang mengharamkan *talfiq*. Akan tetapi, dalam keadaan darurat atau terdapat hajat yang umum, pendapat yang mengharuskan *talfiq* pula dipilih kerana ketegasan dalam permasalahan ini tidak seharusnya menyebabkan berlaku kesulitan yang bersanggatan terhadap umat Islam. Lebih-lebih lagi, konsep *talfiq* masih dikategorikan sebagai permasalahan *khilāfiyyah* dan pandangan yang mengharuskan *talfiq* turut mempunyai hujah yang kuat untuk menyokong pandangan tersebut.

Pemilihan pandangan yang mengharamkan *talfiq* ini hanya ditujukan kepada golongan *muqallid* dan tidak ditujukan kepada golongan *mujtahid*. Ini disebabkan *talfiq* adalah sebahagian daripada *taqlid* dan *talfiq* juga tidak boleh dinisbahkan kepada *mujtahid*. Golongan *muqallid* pula dalam keadaan biasa perlu mengikut segala

pandangan mazhab yang menjadi pegangannya terlebih dahulu. Sekiranya berlaku sebarang kesulitan dan kesusahan, maka seseorang *muqallid* itu boleh mengambil pandangan mazhab lain dengan syarat dia mematuhi segala syarat-syarat yang ditetapkan dalam mazhab yang lain tersebut. Setelah itu, sekiranya penggunaan mazhab yang lain masih tidak memberikan penyelesaian terbaik atau masih menyebabkan kesulitan yang bersangatan, maka pilihan untuk menggunakan *talfiq* boleh dipertimbangkan. Walau bagaimanapun, penggunaan konsep *talfiq* hanya boleh dilakukan oleh mereka yang mempunyai kemahiran dan kefahaman dalam bidang Syariah. Manakala, mereka yang tidak berkelayakan, tidak diberikan kebenaran untuk melakukan *talfiq* dengan memilih-milih mana-mana pandangan daripada mazhab-mazhab yang berbeza. Sungguhpun begitu, pengecualian perlu diberikan sekiranya amalan *talfiq* ini dilakukan oleh orang awam secara tidak disengajakan. Ini bertujuan, agar pengharaman *talfiq* tidak akan mengakibatkan pembatalan amal ibadat yang dilakukan oleh sebahagian besar orang awam.

Dari sudut pembahagian *talfiq* pula, penyelidik telah membahagikan konsep *talfiq* kepada dua bahagian iaitu *talfiq* dalam satu permasalahan dan *talfiq* dalam dua permasalahan. Ini merujuk secara langsung kepada takrif *talfiq* yang dipilih dalam kajian ini. Bagi bahagian pertama, penyelidik telah memberikan contoh amalan *talfiq* dalam permasalahan wuduk, solat dan haji. Penyelidik juga telah memberikan contoh amalan *talfiq* dalam permasalahan muamalat dan munakahat. Dalam bahagian kedua pula, penyelidik mengemukakan contoh amalan *talfiq* dalam permasalahan wuduk dan solat, permasalahan membeli tanah dengan hak *syuf'ah* dan menjual semula dengan tidak menggunakan hak *syuf'ah*, dan juga permasalahan nikah dan talak. Contoh-contoh ini dikemukakan bagi menjelaskan perbezaan di antara kedua-dua bahagian ini. Penyelidik tidak membahagikan *talfiq* kepada pembahagian-pembahagian lain seperti pembahagian *talfiq* kepada *talfiq* dalam ijtihad, *talfiq* dalam taqlid dan *talfiq* dalam

taqnīn. Ini kerana, konsep *talfiq* masih tidak terkeluar daripada konsep taqlid. Oleh kerana itu, ia tidak termasuk dalam konsep ijtihad. Manakala dari sudut *taqnīn* atau pengkodifikasian undang-undang, ia merujuk kepada status penggubal dan pihak yang merangka sesuatu undang-undang tersebut sama ada dia seorang *muqallid* ataupun seorang mujtahid.

Seterusnya kajian ini telah menjelaskan faktor-faktor yang mendorong sebahagian besar ulama *muta'akhkhirīn* untuk menentang penggunaan konsep *talfiq* ini dan juga faktor-faktor yang mendorong sebahagian besar ulama *mu'āsirīn* untuk membenarkan penggunaan konsep ini. Faktor-faktor ini dipilih melalui penelitian terhadap sejumlah pandangan para ulama *muta'akhkhirīn* dan *mu'āsirīn* dalam perkara ini. Pandangan para ulama *muta'akhkhirīn* daripada pelbagai mazhab yang telah dipetik dalam kajian ini ialah pandangan al-Qarafi (m.1285M), al-Subki (m.1370), al-Isnawi (m.1370), al-Syatibi (m.1388M), al-Zarkasyi (m.1392M), Ibn Imam al-Kamiliyyah (m.1469M), Ibn Amir al-Haj (m.1474M), al-Maradawi (m.1480M), al-Syawsyawi (m.1494M), Ibn al-Najjar (m.1564M), al-San‘ani (m.1768M), al-Safarini (m.1774M) dan al-‘Attar (m.1835M).

Manakala pandangan para ulama *mu'āsirīn* pula diwakili oleh pandangan beberapa orang ulama yang membahaskan berkenaan konsep *talfiq*. Antara-antara individu-individu yang dirujuk dalam kajian ini ialah al-Bani, Wahbah al-Zuhayli, Wael bin Hallaq, Sa‘ad al-‘Anzi, Nasir bin Abdullah al-Mayman, Abdullah bin Muhammad al-Sa‘idi, Ghazi bin Mursyid Al-‘Atibi. Penyelidik juga merujuk kepada beberapa pengkaji moden seperti Khalid bin Musa‘id al-Ruwayti‘ Ayah ‘Abd al-Salam, Sa‘ad bin Nasir al-Syathri, Mohammad Hashim Kamali, Maszlee Malik, Abdullah@Alwi Hassan, Jasni Sulong, Anisah Ab. Ghani, Rahimin Affandi, Abdul Karim Ali, Ruzman Md Noor,

Inarah Ahmad Farid, Noor Naemah Ab. Rahman, Abdul Rahman Haji Abdullah, Birgit Krawietz, Michael Feener, Fazlur Rahman dan J. N. D. Anderson.

Penyelidik telah menyimpulkan kepada tiga faktor yang mendorong kepada sebahagian besar para ulama *muta'akhkhirīn* untuk menentang penggunaan konsep *talfiq*. Faktor-faktor tersebut adalah *talfiq* akan membawa kepada satu hukum yang disepakati pembatalannya oleh semua mazhab, *talfiq* akan membawa kepada *tatabbu' al-rukhas* dan *talfiq* akan menyebabkan pelbagai kerosakan dalam agama. Ketiga-tiga faktor ini dianggap sebagai faktor-faktor negatif daripada amalan *talfiq*. Penyelidik juga telah menyimpulkan pandangan sebahagian besar para ulama *mu'āsirīn* yang menyokong penggunaan konsep *talfiq* kepada tiga faktor iaitu amalan *talfiq* diperlukan bagi memenuhi tuntutan semasa, penggunaan *talfiq* mampu mengaplikasikan prinsip kemudahan dalam Syariat Islam dan penggunaan *talfiq* juga merupakan manifestasi amalan taqlid yang merupakan satu keperluan bagi masyarakat awam. Ketiga-tiga faktor yang mendorong para ulama *mu'āsirīn* untuk membenarkan penggunaan konsep *talfiq* ini pula akan mewakili faktor-faktor positif daripada penggunaan konsep ini.

Faktor-faktor positif dan negatif ini perlu dijelaskan kerana sekiranya penggunaan konsep *talfiq* ini tidak dapat dielakkan, para ulama yang dipertanggungjawabkan untuk mengeluarkan seseuatu hukum yang bersifat semasa perlu mempertimbangkan faktor-faktor negatif yang disebutkan di atas. Antara pertimbangan yang perlu diambil perhatian adalah penggunaan konsep *talfiq* hendaklah dilakukan dalam keadaan yang masih memelihara kehebatan mazhab-mazhab yang telah banyak berjasa kepada kita pada hari ini. *Talfiq* juga tidak boleh dilakukan semata-mata untuk mencari pendapat yang paling mudah daripada setiap mazhab bagi mengelakkan berlaku amalan *tatabbu' al-rukhas*. *Talfiq* hanya boleh dilakukan apabila terdapat darurat yang mendesak untuk menghilangkan kesusahan dan kesulitan daripada masyarakat ataupun dalam keadaan

terdapat hajat yang umum sehingga menepati kedudukan darurat. Penggunaan konsep *talfiq* yang dikhkususkan pada ketika darurat sahaja ini akan menafikan kerosakan-kerosakan lain yang boleh terhasil daripada amalan *talfiq*. Ini kerana, kerosakan-kerosakan terhadap agama daripada penggunaan konsep *talfiq* adalah terhasil daripada penggunaan *talfiq* secara semberono tanpa mematuhi syarat-syarat yang ketat seperti mana yang dinyatakan di atas.

Selain itu, sekalipun masyarakat awam sangat berhajat kepada amalan taqlid disebabkan ketidakmampuan mereka untuk berijtihad, ia tidak sepatutnya menjadi alasan untuk membenarkan penggunaan *talfiq* dilakukan secara meluas sehingga ke tahap membenarkan amalan *talfiq* dilakukan oleh masyarakat awam. Masyarakat awam hendaklah digalakkan mempelajari ilmu agama berdasarkan mana-mana mazhab yang muktabar dan mematuhi segala ketetapan yang terdapat di dalamnya. Sekiranya terdapat keperluan untuk melakukan amalan *talfiq*, maka ia hendaklah dilakukan oleh para ulama yang mempunyai kepakaran untuk membuat pertimbangan ini. Masyarakat awam pula tidak perlu dipersalahkan sekiranya berlaku amalan *talfiq* yang tidak disengajakan di dalam amalan sehari-hari mereka. Sebaliknya, menjadi tanggungjawab para ulama untuk memperbetulkan segala kesilapan dan kesalahan tersebut melalui segala medium penerangan yang boleh digunakan untuk memberi penjelasan dan maklumat yang tepat kepada masyarakat awam.

Perbincangan seterusnya dalam kajian ini merujuk kepada kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di institusi-institusi kewangan Islam di Malaysia, Indonesia dan Bahrain. Penyelidik memulakan perbincangan ini dengan menjelaskan pihak berkuasa utama yang bertanggungjawab untuk mengeluarkan hukum syarak dalam bidang kewangan Islam di negara-negara terbabit. Penyelidik mendapati bahawa pihak berkuasa utama dalam perkara ini di ketiga-tiga buah negara tersebut diwakili oleh

Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM), Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI) dan Lembaga Syariah *Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution* (AAOIFI). Kajian mendapati kedudukan DSN MUI dan Lembaga Syariah AAOIFI yang berada di luar pengawasan bank pusat memberikan lebih kebebasan berbanding MPS BNM yang berada di bawah kawalan bank pusat. Walau bagaimanapun, kajian ini turut mendapati bahawa kedudukan MPS BNM di bawah kawal selia Bank Negara tidak memberi kesan yang ketara dari sudut kebebasan ahli-ahli MPS BNM dalam membuat sebarang keputusan. Sebaliknya, ia memberi kelebihan dari sudut kedudukan yang lebih stabil, sumber kewangan yang kukuh dan mendapat sokongan penuh pihak Bank Negara dalam pelaksanaan segala gerak kerja bagi memastikan sistem kewangan Islam di Malaysia terus berkembang dan maju.

Dari sudut kaedah pengeluaran hukum di ketiga-tiga buah negara ini, DSN MUI mempunyai satu pedoman penetapan fatwa yang dikeluarkan oleh MUI Pusat sebagai satu garis panduan dalam pengeluaran fatwa termasuklah fatwa dalam bidang kewangan Islam. Di Bahrain pula, institusi-institusi kewangan Islam perlu mematuhi standard AAOIFI ke-29 yang menjelaskan garis panduan untuk pengeluaran fatwa dan akhlak-akhlak yang perlu dipelihara. Malaysia pula tidak mempunyai satu garis panduan khusus dalam proses pengeluaran hukum atau fatwa di institusi-institusi kewangan Islam. Walau bagaimanapun, berdasarkan temubual penyelidik dengan beberapa ahli MPS BNM, masih terdapat panduan khusus yang sentiasa diikuti ketika proses pengeluaran hukum dalam setiap mesyuarat MPS BNM. Cuma panduan tersebut tidak dinyatakan kepada umum agar ia boleh dianalisis dan diperbincangkan secara lanjut oleh pihak-pihak yang berada di luar MPS BNM.

Secara keseluruhannya, ketiga-tiga pihak berkuasa tertinggi ini menggunakan kaedah pengeluaran hukum yang agak sama. Sumber-sumber hukum yang utama iaitu al-Quran, Sunnah, ijmak dan qiyas merupakan sandaran penting bagi pengeluaran sebarang fatwa. Pandangan para ulama mazhab turut dijadikan sandaran dan rujukan sebelum sesuatu fatwa dikeluarkan. MPS BNM akan meneliti pandangan para ulama mazhab yang mempunyai kaitan dengan permasalahan kewangan semasa terlebih dahulu. DSN MUI juga turut meneliti pandangan ulama mazhab untuk memastikan sama ada terdapat perselisihan pendapat ulama ataupun tidak di dalam sesebuah permasalahan. Standard Syariah AAOIFI pula telah menjelaskan kaedah-kaedah yang perlu digunakan dan dipelihara semasa memilih atau merājiḥkan mana-mana pandangan yang berlaku khilaf di kalangan ulama mazhab.

Seterusnya, penggunaan konsep *maqāṣid* Syariah turut dititikberatkan bagi memastikan setiap hukum yang dikeluarkan sentiasa meraikan prinsip-prinsip yang terdapat di dalam konsep *maqāṣid* Syariah. Ijtihad *jamā‘ī* juga merupakan salah satu konsep yang dinyatakan sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum. Pelantikan ahli-ahli MPS BNM, DSN MUI dan Lembaga Syariah AAOIFI di kalangan individu-individu yang berkelayakan dan berpengalaman luas dalam bidang kewangan Islam, memungkinkan konsep ijtihad *jamā‘ī* dilaksanakan dengan tepat dan teratur. Ia perlu dilakukan bagi menyelesaikan permasalahan baru yang tidak diperbincangkan lagi oleh para ulama silam. Konsep ijtihad *jamā‘ī* juga memberi peluang kepada para ulama untuk berbincang dengan pakar-pakar dalam bidang kewangan, undang-undang dan lain-lain bagi memastikan para ulama mendapat kefahaman sepenuhnya berkenaan isu atau permasalahan yang perlu diselesaikan.

Setelah membincangkan berkenaan pihak berkuasa utama dan kaedah-kaedah penyelesaian hukum yang digunakan, penyelidik turut menjelaskan badan pengawasan

Syariah yang ditubuhkan di peringkat institusi-institusi kewangan Islam di ketiga-tiga negara terbabit. Badan pengawasan ini dikenali sebagai jawatankuasa Syariah di Malaysia, Dewan Pengawas Syariah (DPS) di Indonesia dan *Shari'a Supervisory Board* (SSB) di Bahrain. Badan-badan ini telah memainkan peranan penting dari sudut pengeluaran produk-produk baru serta memastikan segala aktiviti di institusi-institusi kewangan Islam tidak melanggar ketetapan syarak. Kajian ini telah menjelaskan syarat-syarat pelantikan ahli-ahli badan pengawasan Syariah di peringkat IKI, bilangan minimum bagi sesebuah badan pengawasan Syariah dan perbincangan berkenaan sejauh mana kebebasan telah diberikan kepada badan-badan pengawasan ini dalam proses pengeluaran fatwa dalam bidang kewangan Islam.

Perbincangan dalam bab kelima merupakan fokus utama kepada kajian ini. Ia telah menjelaskan berkenaan aplikasi konsep *talfiq* di dalam resolusi Syariah Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Bagi menjelaskan aplikasi konsep *talfiq* ini, penyelidik telah meneliti resolusi-resolusi dan keputusan-keputusan Syariah yang dikeluarkan oleh MPS BNM. Resolusi dan keputusan tersebut diperolehi daripada buku Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Edisi Kedua, Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (2010-2012) dan keputusan-keputusan mesyuarat MPS BNM yang disiarkan dalam laman web rasmi Bank Negara Malaysia. Hasil penelitian terhadap resolusi-resolusi dan keputusan-keputusan Syariah tersebut, penyelidik telah menyimpulkan kepada tiga subtajuk bagi menunjukkan sebahagian daripada aplikasi konsep *talfiq* di dalam resolusi Syariah MPS BNM. Ketiga-tiga subtajuk ini telah merangkumi sebanyak lapan resolusi Syariah MPS BNM dan lima keputusan mesyuarat MPS BNM.

Subtajuk yang pertama adalah *al-iжarah thumma al-bay'* (AITAB) dan pembayaran deposit. AITAB telah dibincangkan di dalam resolusi pertama dalam buku Resolusi

Syariah dalam Kewangan Islam Edisi Kedua. Manakala, permasalahan pembayaran deposit pula telah dibincangkan di dalam resolusi ke-13. Tumpuan di dalam resolusi Syariah yang pertama ini ialah permasalahan janji yang mengikat. Berdasarkan kajian penyelidik, permasalahan ini dihukumkan dengan merujuk kepada pandangan mazhab Hanafi dan Maliki. Permasalahan pembayaran deposit dalam resolusi ke-13 pula merujuk kepada keperluan pelanggan untuk membayar deposit dalam kontrak AITAB atau kontrak sewa beli. Pembayaran deposit ini merujuk kepada keharusan konsep ‘*urbūn* seperti mana yang ditetapkan oleh mazhab Hanbali. Gabungan di antara pandangan beberapa mazhab ini merupakan amalan *talfiq* kerana gabungan hukum yang terhasil daripadanya tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Gabungan ini juga berlaku di dalam dua permasalahan berbeza iaitu permasalahan *wa‘d* dan ‘*urbun*. Akan tetapi keduanya berada di bawah akad atau kontrak yang sama iaitu *al-ijārah thumma al-bay‘*.

Subtajuk yang kedua pula ialah operasi kemudahan jaminan syarikat Danajamin Nasional Berhad dan caj lewat bayar yang boleh dikenakan. Kemudahan jaminan yang diberikan oleh syarikat Danajamin telah diperbincangkan di dalam resolusi Syariah ke-103. Dalam resolusi ini, konsep Syariah bagi kemudahan jaminan ini telah diputuskan berdasarkan konsep *kafālah bi al-ujr* (jaminan dengan upah). Konsep *kafālah bi al-ujr* ini telah diqiyaskan kepada permasalahan *akhḍh al-ajr ‘alā al-jāh* (mengambil upah atas reputasi seseorang). Hukum mengambil upah atas *jāh* atau reputasi seseorang ini telah diharuskan berdasarkan mazhab Maliki. Justeru, kemudahan jaminan yang diberikan oleh pihak Danajamin kepada pelanggan dengan upah dihukumkan sebagai harus dengan bersandarkan kepada pandangan dalam mazhab Maliki yang mengharuskan mengambil upah atas reputasi seseorang.

Resolusi Syariah ke-107 pula telah menjelaskan hukum mengenakan caj lewat bayar dan tambahan rekursa sekiranya pelanggan lewat dalam menjelaskan pembayaran

kepada pihak Danajamin. Resolusi Syariah ini telah membenarkan pihak Danajamin untuk mengenakan caj lewat bayar tersebut atas dasar *ta'wīd*. Antara asas pertimbangan bagi mengharuskan pengenaan *ta'wīd* adalah qiyas kepada permasalahan rampasan harta secara tidak sah (*ghasb*). Pandangan di dalam mazhab Hanbali ini mengatakan manfaat daripada harta yang dirampas perlu dijamin oleh perampas. Justeru itu, kelewatan penghutang untuk membayar hutang telah menghalang pemutang daripada memanfaatkan hartanya. Maka, manfaat tersebut perlu dijamin oleh penghutang melalui pengenaan *ta'wīd* seperti mana perampas perlu menjamin manfaat harta yang dirampasnya berdasarkan pandangan dalam mazhab Hanbali. Hasil daripada gabungan pandangan mazhab Maliki dan Hanbali ini telah menyebabkan berlaku amalan *talfiq* di dalam kedua-dua resolusi Syariah ini.

Subtajuk yang ketiga pula adalah berhubung permasalahan *ibrā'* secara umum dalam pembiayaan Islam dalam resolusi Syariah ke-78 dan permasalahan dua bentuk *ibrā'* dalam satu perjanjian pembiayaan dalam resolusi Syariah ke-79. Resolusi Syariah ke-78 membincangkan berkenaan kewajipan pihak IKI untuk memasukkan klausa *ibrā'* dalam perjanjian pembiayaan. Kewajipan ini disandarkan kepada pandangan di dalam mazhab Hanafi yang menjelaskan bahawa orang berhutang dalam akad *murābāhah* berhak mendapat pengurangan hutang sekiranya dia menyelesaikan hutangnya lebih awal daripada tempoh yang ditetapkan. Pemutang juga boleh dipaksa untuk menerima kadar hutang yang berkadar berdasarkan tersebut. Ini bertepatan dengan resolusi Syariah yang ke-78 ini di mana pihak Bank Negara telah mewajibkan pihak IKI untuk memasukkan klausa *ibrā'* sekiranya pelanggan ingin membuat penyelesaian awal. Ini disebabkan, pengurangan hutang merupakan hak penghutang seperti mana yang dinaskan di dalam mazhab Hanafi.

Resolusi Syariah ke-79 pula telah menjelaskan dua bentuk *ibrā'* yang diberikan oleh IKI kepada pelanggan. Pertama, *ibrā'* dalam penyelesaian awal dan kedua, *ibrā'* bulanan yang diberikan oleh IKI bagi menyamakan keuntungan efektif dengan kadar keuntungan pasaran. Bentuk *ibrā'* yang kedua ini adalah bersamaan dengan konsep *ibrā' mu'allaq bi al-syart* yang diharuskan oleh Mazhab Maliki. Ini kerana, pemberian *ibrā'* yang kedua adalah bergantung dengan kadar keuntungan semasa. Sekiranya kadar keuntungan semasa lebih rendah daripada kadar keuntungan efektif, IKI akan memberi *ibrā'* tersebut kepada pelanggan. Kadar *ibrā'* juga boleh berubah berdasarkan perubahan kadar keuntungan semasa. Sekiranya kadar keuntungan semasa adalah sama atau lebih tinggi daripada keuntungan efektif, maka tiada sebarang *ibrā'* akan diberikan kepada pelanggan.

Gabungan di antara pandangan mazhab Hanafi dan Maliki di dalam resolusi Syariah ke-78 dan ke-79 ini merupakan antara contoh aplikasi konsep *talfiq* di dalam resolusi Syariah MPS BNM. Berdasarkan ketiga-tiga subtajuk ini, jelas menunjukkan bahawa penggunaan konsep *talfiq* memerlukan gabungan hukum daripada beberapa mazhab yang berbeza. Gabungan hukum ini juga berlaku dalam permasalahan-permasalahan yang berbeza. Akan tetapi, permasalahan-permasalahan ini mempunyai hubung kait di antara satu dengan yang lain. Bagi resolusi permasalahan *ibrā'* di atas, hubungan di antara *ibrā'* bagi penyelesaian awal dan *ibrā'* berbentuk bulanan adalah kedua-dua bentuk *ibrā'* ini telah digabungkan dalam satu perjanjian pembiayaan yang sama.

Hasil daripada gabungan ini juga tidak diiktiraf oleh mazhab Hanafi mahupun mazhab Maliki kerana mazhab Maliki tidak membenarkan nilai hutang yang wajib dibayar boleh dikadarkan dengan tempoh sebenar hutang tersebut. Manakala pandangan yang membenarkan *ibrā'* digantungkan dengan syarat yang tertentu pula tidak dibenarkan di dalam mazhab Hanafi. Ini menyebabkan, gabungan dua pandangan ini

menghasilkan amalan *talfiq* yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Sungguhpun begitu, penggunaan konsep *talfiq* ini telah didasarkan kepada keperluan umum dalam perkhidmatan perbankan Islam masa kini.

Secara keseluruhannya, penyelidik dapat simpulkan keseluruhan kajian ini kepada beberapa perkara penting:

1. *Talfiq* merupakan salah satu kaedah penyelesaian hukum syarak.
2. Penyelidik telah memilih takrif al-Hilwani bagi menerangkan maksud sebenar bagi konsep *talfiq*. Takrif ini menjelaskan bahawa *talfiq* adalah amalan percampuran pendapat mazhab sehingga menghasilkan satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Takrif ini turut menjelaskan dua bahagian penting bagi konsep *talfiq*.
3. Penggunaan konsep *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum syarak masih berlaku perselisihan para ulama berkenaan keharusannya.
4. Penyelidik memilih pandangan yang mengharamkan *talfiq* dalam keadaan biasa dan tiada unsur keterdesakan. Walau bagaimanapun, dalam keadaan darurat atau terdapat hajat yang umum sehingga menepati kedudukan darurat, *talfiq* boleh digunakan bagi menghilangkan kesulitan yang bersanggatan kepada masyarakat.
5. *Talfiq* boleh dibahagikan kepada *talfiq* dalam satu permasalahan dan *talfiq* dalam dua permasalahan. Sekalipun bahagian kedua bagi *talfiq* ini berlaku dalam dua permasalahan, tetapi hubungan di antara permasalahan pertama dan kedua menyebabkan kedua-duanya boleh dianggap sebagai satu permasalahan yang sama.
6. Kaedah penyelesaian hukum yang digunakan di institusi-institusi kewangan Islam di Malaysia, Indonesia dan Bahrain adalah al-Quran, Sunnah, ijmak, qiyas, *maqāṣid* Syariah, pendapat para ulama mazhab dan *ijtihad jamā‘i*.

7. Institusi-institusi kewangan Islam di ketiga-tiga negara ini dikawal selia oleh badan pengawasan Syariah peringkat pusat dan badan pengawasan Syariah yang ditubuhkan di institusi-institusi kewangan Islam.

8. Terdapat penggunaan konsep *talfiq* dalam resolusi-resolusi dan keputusan-keputusan Syariah yang dikeluarkan oleh Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Penggunaan konsep ini telah didasarkan kepada keperluan sistem kewangan Islam untuk terus memberikan khidmat terbaik kepada para pelanggannya.

6.2 CADANGAN

Pada penghujung kajian ini, penyelidik ingin mencadangkan beberapa perkara penting berdasarkan pemerhatian penyelidik terhadap penggunaan konsep *talfiq* dan aplikasinya di dalam resolusi Syariah MPS BNM:

1. Konsep *talfiq* merupakan salah satu kaedah penyelesaian hukum yang wajar digunakan dalam penyelesaian hukum bersifat semasa. Walau bagaimanapun, penggunaannya perlu berada dalam peringkat terakhir iaitu apabila penyelesaian hukum berdasarkan satu mazhab tertentu tidak dapat memberikan penyelesaian terbaik bagi mengangkat kesulitan dan kemudaratian yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Justeru, pihak-pihak yang dipertanggungjawabkan untuk mengeluarkan ketetapan hukum termasuklah MPS BNM perlu menitik beratkan perkara ini apabila terdapat keperluan untuk mengaplikasikan konsep *talfiq* bagi sebarang permasalahan yang timbul.

2. Penggunaan konsep *talfiq* perlu mematuhi syarat-syarat tertentu sebelum ia boleh digunakan dalam penyelesaian hukum bersifat semasa. Pada peringkat awal, penggunaan pandangan mazhab yang menjadi rujukan utama sesebuah negara perlu diutamakan dengan mematuhi segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh sesebuah

mazhab tersebut. Ini perlu dilakukan bagi memelihara kedudukan mazhab yang sentiasa dipandang tinggi khususnya kedudukan mazhab Syāfi‘ī yang telah menjadi sumber rujukan utama dalam penyelesaian hukum syarak di negara ini bagi satu tempoh yang sangat panjang. Penggunaan pandangan mazhab Syāfi‘ī juga merupakan lambang kepada penyatuan dan perpaduan sesebuah masyarakat. Ini bagi mengelakkan berlakunya perselisihan pendapat dalam permasalahan yang tidak sepatutnya membawa kepada perpecahan kepada masyarakat di negara ini.

Pada peringkat pertengahan pula, para ulama boleh memberikan kebenaran kepada masyarakat untuk menggunakan pandangan mazhab selain daripada mazhab Syāfi‘ī dengan syarat mereka mematuhi sepenuhnya segala rukun dan syarat yang ditetapkan dalam mazhab tersebut. Perpindahan mazhab ini hanya dilakukan dalam permasalahan tertentu dengan tujuan untuk memberi kemudahan dan mengangkat kesulitan daripada masyarakat. Perpindahan ini juga dilakukan secara keseluruhan bermaksud para ulama perlu memastikan masyarakat mematuhi sepenuhnya segala ketetapan yang dibuat di dalam mazhab yang lain tersebut.

Pada peringkat terakhir, sekiranya para ulama berpendapat bahawa perpindahan kepada pandangan mazhab lain secara keseluruhan akan menyebabkan kemudarat yang dihadapi oleh masyarakat masih tidak mampu dihilangkan, maka penggunaan konsep *talfiq* boleh dijadikan pilihan bagi menyelesaikan permasalahan masyarakat tersebut. Penggunaan konsep *talfiq* hendaklah dilakukan pada tahap darurat atau tahap hajat yang umum sehingga menepati kedudukan darurat. Ini menunjukkan bahawa penggunaan *talfiq* hanya dilakukan dalam keadaan yang sangat terdesak, lantas mengecualikannya daripada hukum pengharaman penggunaan *talfiq* dalam keadaan biasa dan normal. Para ulama boleh mentarjihkan mana-mana pandangan mazhab berdasarkan dalil-dalil yang menjadi sandaran kepada pandangan mazhab-mazhab

tersebut dengan tujuan untuk memberikan penyelesaian terbaik kepada masyarakat pada ketika ini. Justeru itu, para ulama perlu memerhatikan peringkat-peringkat seperti mana yang dinyatakan di atas sebelum mengaplikasikan konsep *talfiq* dalam penyelesaian hukum yang bersifat semasa.

3. Kajian berkenaan faktor positif dan negatif terhadap konsep *talfiq* telah menunjukkan keperluan untuk meneruskan kajian berkenaan konsep *talfiq* pada masa kini. Penulisan konsep *talfiq* sememangnya telah dibincangkan oleh ramai para ulama silam dan juga para ulama kontemporari. Cuma, para ulama masa kini kurang memberi perhatian terhadap punca para ulama silam bertegas untuk tidak membenarkan konsep *talfiq*. Tidak dapat dinafikan bahawa penggunaan konsep *talfiq* masih berada dalam ruang lingkup permasalahan *khilāfiyyah*. Walau bagaimanapun, sekiranya amalan *talfiq* memang tidak dapat dielakkan pada zaman sekarang, kerisauan para ulama silam berkenaan kesan daripada amalan *talfiq* perlu dititikberatkan. Amalan *talfiq* tidak sepatutnya dilakukan sewenang-wenangnya tanpa mengambil kira kerosakan yang boleh terhasil daripadanya. Justeru itu, sekiranya pandangan-pandangan para ulama silam masih diperlukan dalam menyelesaikan permasalahan fiqh semasa, maka pandangan ulama silam berkenaan konsep *talfiq* juga wajar diambil kira agar penggunaan konsep *talfiq* dapat dilaksanakan dalam keadaan terkawal dan tidak memberi kesan yang memudaratkan terhadap Syariat Islam.

4. Penggunaan konsep *talfiq* pada hakikatnya masih tidak terkeluar daripada konsep taqlid. Justeru itu, ia masih boleh mengundang kritikan bahawa penggunaan konsep *talfiq* tidak bertepatan dengan seruan untuk berijtihad bagi semua permasalahan moden pada hari ini. Sungguhpun begitu, penyelidik ingin menegaskan bahawa penggunaan konsep taqlid dalam penyelesaian hukum tidak harus dipandang dari sudut negatif semata-mata. Taqlid bukan bermaksud seseorang itu perlu menjadi jumud dan

taksub kepada mazhab pegangannya sahaja. *Muqallid* yang berkelayakan masih digalakkan untuk berijtihad di dalam ruang lingkup mazhabnya. Dia juga digalakkan untuk mengkaji semula hukum-hukum di dalam mazhab sekiranya pengaplikasian hukum tersebut memberi kesempitan dan kesusahan dalam masyarakat. Pengkajian semula ini disyaratkan tidak terkeluar daripada prinsip dan kaedah utama yang digunakan oleh mazhabnya. Penyelidik turut berpandangan bahawa penutupan pintu ijihad yang pernah berlaku sebelum ini adalah terhad kepada ijihad secara mutlak tanpa diikat dengan prinsip dan kaedah yang menjadi pegangan mazhab-mazhab utama dalam fiqh Islam.

5. Penggunaan konsep ijihad perlu diperkasakan, terutamanya dalam bidang muamalat dan ekonomi Islam yang sentiasa berkembang pantas sehingga membuka ruang yang amat luas untuk para ulama berijtihad. Konsep ijihad ini merangkumi ijihad mutlak dan juga ijihad dalam ruang lingkup mazhab. Ijihad mutlak boleh dilakukan terhadap permasalahan yang tidak diperbincangkan lagi oleh para ulama silam. Ijihad seperti ini perlu dilakukan berdasarkan sumber-sumber hukum yang diiktiraf oleh syarak. Penggunaan sumber-sumber hukum ini perlu mematuhi ketetapan yang ditetapkan oleh para ulama dalam bidang usul fiqh bagi memastikan penggunaan sumber-sumber hukum ini tidak dilakukan sewenang-wenang tanpa sebarang panduan.

Ijihad dalam ruang lingkup mazhab pula boleh dilakukan bagi permasalahan terkini yang mempunyai persamaan dengan pandangan para ulama silam. Pandangan para ulama mazhab ini perlu dikaji dengan teliti dari sudut dalil yang menjadi sandaran bagi pandangan tersebut. Sekiranya pandangan tersebut mempunyai sandaran yang kukuh dan bersesuaian untuk diaplikasikan pada masa kini, maka pandangan tersebut boleh diaplikasikan dengan meraikan semua rukun dan syarat yang ditetapkan. Sekiranya pengaplikasian secara menyeluruh terhadap sesesuatu pandangan mazhab masih tidak

memberikan penyelesaian terbaik, maka ijтиhad boleh dilakukan terhadap pandangan mazhab-mazhab yang lain bagi melihat kesesuaiannya dengan aplikasi semasa. Ijтиhad dalam bentuk yang kedua ini pada hakikatnya masih tidak terkeluar daripada ruang lingkup taqlid, akan tetapi sebahagian para ulama masih menggelarkannya sebagai salah satu bentuk ijтиhad secara *majāz*/pinjaman. Ia juga merupakan salah satu kaedah penyelesaian hukum yang agak praktikal untuk dilaksanakan pada ketika ini.

Justeru itu, sekiranya ijтиhad yang dilakukan tersebut menghasilkan satu hukum yang baru sehingga mengakibatkan penggunaan konsep *talfiq*, maka ia hendaklah dibenarkan dengan mengambil kira segala keperluan masyarakat dalam penetapan hukum tersebut. Walau bagaimanapun, penggunaan konsep *talfiq* hendaklah dielakkan sekiranya ia tidak sampai ke tahap yang dibenarkan. Kesimpulannya, para ulama perlu mempertimbangkan tahap keperluan ini sebaik mungkin agar tidak berlaku penyalahgunaan konsep *talfiq* dalam perkara-perkara yang tidak dibenarkan. Ini kerana, sekalipun banyak aspek positif daripada penggunaan konsep *talfiq*, ia tetap mempunyai kemudaratan-kemudaratan yang perlu dipelihara bagi memastikan kedudukan Syariat Islam dan Fiqh Islam terus berada dalam kedudukan yang tinggi dan mulia.

6. Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (MPS BNM) perlu menyediakan satu garis panduan pengeluaran fatwa untuk digunakan dalam sistem kewangan Islam di Malaysia. Garis panduan ini sangat penting bagi memastikan pengeluaran fatwa di semua institusi kewangan Islam di Malaysia boleh diselaraskan bagi menghasilkan keputusan yang tepat dan konsisten. Garis panduan ini telah dibuat di negara Indonesia dan Bahrain. Model yang digunakan di dua negara ini boleh dijadikan panduan semasa menetapkan garis panduan tersebut. Malaysia juga telah mempunyai kaedah-kaedah tersendiri dalam proses pengeluaran tersebut. Cuma, kaedah-kaedah tersebut perlu dijelaskan dan ditulis agar masyarakat lebih meyakini

keputusan yang dibuat oleh MPS BNM dan badan-badan lain yang dipertanggungjawabkan untuk pengeluaran fatwa dalam bidang kewangan Islam. Penetapan garis panduan ini dapat memudahkan para penyelidik untuk membuat kajian lanjutan terhadap sesuatu keputusan atau fatwa yang dikeluarkan. Pihak MPS BNM perlu bersedia untuk memberikan jawapan lanjut berkenaan kaedah-kaedah pengeluaran hukum yang digunakan bagi setiap keputusan yang telah dikeluarkan. Pihak MPS BNM juga perlu memastikan bahawa setiap penulisan dan penyiaran sesuatu keputusan, akan memberikan penjelasan secukupnya berkenaan kaedah penyelesaian hukum yang digunakan sehingga menghasilkan satu resolusi atau keputusan yang wajib dipatuhi oleh semua pihak yang terlibat dalam sistem kewangan Islam di negara ini.

7. Setelah penyelidik menyelesaikan kajian ini berdasarkan objek-objektif yang telah ditetapkan, penyelidik ingin mencadangkan beberapa kajian lanjutan yang boleh dilakukan pada masa akan datang. Antaranya ialah kajian berkenaan sumber-sumber hukum secara berasingan yang digunakan oleh badan-badan pengawasan Syariah. Ia perlu dilakukan bagi memastikan sumber-sumber hukum yang digunakan oleh badan-badan pengawasan Syariah adalah bertepatan dengan kehendak syarak. Mana-mana pihak boleh mendakwa bahawa keputusan yang dikeluarkan adalah berdasarkan al-Quran, Sunnah, ijmak, qiyas dan sumber-sumber hukum yang lain. Akan tetapi, adakah sumber-sumber hukum ini digunakan secara tepat seperti mana perbincangan terperinci para ulama usul fiqh? Ataupun sumber-sumber ini digunakan tanpa mematuhi sepenuhnya syarat-syarat, peraturan-peraturan dan langkah-langkah yang perlu diikuti sebelum penggunaan sumber hukum itu diiktiraf dan diakui dalam disiplin ilmu usul fiqh. Justeru itu, kajian lanjutan berkenaan perkara ini akan memastikan penggunaan sumber-sumber hukum ini dilakukan dengan tepat dengan mematuhi segala syarat-syarat yang ditetapkan.

Penyelidik juga mencadangkan agar kajian terperinci dilakukan terhadap kaedah-kaedah penyelesian hukum yang digunakan dalam sistem kewangan Islam di Malaysia. Ini kerana penjelasan di dalam kajian ini masih belum menyeluruh kerana fokus utama kajian ini masih menjurus kepada aplikasi konsep *talfiq* dalam resolusi Syariah MPS BNM. Penjelasan berkenaan perkara ini amat penting bagi memastikan kaedah-kaedah yang digunakan serta hukum-hukum yang dikeluarkan daripadanya adalah bertetapan dengan kehendak syarak yang sebenar. Ia juga dapat membantu pihak MPS BNM atau pihak-pihak lain dalam membangunkan satu garis panduan khusus berkenaan kaedah-kaedah yang perlu dipatuhi dalam proses pengeluaran sesuatu hukum atau fatwa.

Selain itu, kajian berkenaan aplikasi konsep *talfiq* juga boleh dilakukan terhadap keputusan-keputusan yang dikeluarkan oleh Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti. Ia bertujuan untuk melihat aplikasi konsep *talfiq* dalam sektor pasaran Modal di Malaysia. Pihak Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti telah menjelaskan kaedah pengeluaran hukum yang digunakan melalui penerangan berkenaan sumber dan *manhaj* penyelidikan dalam pasaran modal Islam seperti mana yang dinyatakan di dalam buku Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti Edisi Kedua. Salah satu *manhaj*/kaedah penyelidikan yang digunakan adalah konsep *talfiq* selain sumber-sumber hukum Islam utama yang lain.¹ Justeru itu, wajarlah kajian berkenaan aplikasi konsep *talfiq* ini dijalankan bagi melihat realiti sebenar penggunaan konsep *talfiq* di dalam keputusan-keputusan yang dibuat oleh Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti.

¹ *Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti* (Suruhanjaya Sekuriti, 2006), 8 & 13

RUJUKAN

- ‘Ali Jum’ah, *al-Madkhal iIā Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kaherah: Dar al-Salam, 2009)
- ‘Alish, Muhammad, *Syarh Mināḥ al-Jalīl ’alā Mukhtaṣar Khalīl*, j. 3 (Beirut: Dar Sadir, t.t.)
- ‘Udaybat, Safwan ‘Muhammad Rida’ Ali, ‘al-Tarakhkhuṣ fī Masā’il al-Ikhtilāf fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta’sīliyyah Tatbiqiyah-Masā’il Mu’āmalāt fī Qarārāt Majma’ al-Fiqh al-Islāmī fī Jeddah Anmudhajan’ (Tesis Kedoktoran The World Islamic Sciences and Education University, Amman, Jordan, 2012)
- Abadi, Abu ‘Abdurrahman Syarf al-Haq al-’Azim, *’Awn al-Ma’būd*, j. 2 (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005)
- Abdul Hamid Mohamad dan Adnan Trakic, ‘Application and Development of Ibra’ in Islamic Banking in Malaysia’, *The Law Review*, 2013, 26–51
- Abdul Karim Ali, ‘Tajdid Fiqh Mazhab Syafi’i di Malaysia’, *Jurnal Fiqh*, 4 (2007), 77–84
- Mohammaed Fairooz Abdul Khir, ‘Ibra’ and Its Application in Islamic Finance’, *ISRA Bloomberg Bulletin - Fatwa in Islamic Finance* (Kuala Lumpur, December 2013), pp. 1–4
- Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998)
- Abdullah@Alwi Hassan, ‘Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini’, *Jurnal Syariah*, 15.2 (2007), 1–24
- Abu Dawud, Sulayman bin al-Asy’as al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwud*, j. 4 (Jeddah: Dar al-Qiblah, 2004)
- Accounting, Auditing & Governance Standards* (Manama, Bahrain: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), 2010)
- Adnan Trakic, ‘The Adjudication of Shari’ah Issues in Islamic Financial Contracts: Is Malaysian Islamic Finance Litigation a Solution?’, *Humanomics*, 29 (2013), 260–275
- Ahmad Ali Abdullah, ‘Dirāsah Hawl Jawāz Akhdh al-Ajr aw al-’Umūlah fi Muqābil Khitāb Damān’, *Majallat Majma’ al-Fiqh al-Islāmī*, 2.2 (1987)
- Ahmad Hidayat Buang, ‘Analisis Fatwa-Fatwa Semasa Syariah di Malaysia’, *Jurnal Syariah*, 10:1 (2002), 39–52.
- _____, ‘Islamic Contracts in a Secular Court Setting? Lessons From Malaysia’, *Arab Law*

Ahmad Hidayat Buang & M. Cholis Nafis, ‘Peranan MUI dan Metodologi Istinbat Fatwa dalam Undang-Undang Perbankan Syariah di Indonesia’, *Jurnal Pengurusan*, 35.10 (2012), 57-69

al-‘Usfur, ‘Abd al-‘Aziz Ahmad, *Fatāwā ‘Ulamā’ al-‘Aḥsā’ wa Masā’iluhum*, j. 1 (Beirut: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah, 2001)

al-‘Anzi, Sa‘ad, ‘al-Talfīq fī al-Fatāwā’, *Majallah al-Syari‘ah wa al-Dirasat al-Islamiyyah*, 38 (1999), 269–308

al-‘Atibi, Ghazi bin Mursyid, ‘al-Talfīq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ’Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā’, dalam al-Mu’tamar al-‘Ālamī li al-Fatwā wa Ḏawābituhā anjuran al-Majma‘ al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januari 2009 di Mekah, Arab Saudi (Mekah, 2009)

al-‘Attar, Hasan, *Hāsyiyah al-‘Aṭṭār*, j. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, t.t.)

al-Bayhaqi, Abu Bakar Ahmad bin Husayn, *al-Sunan al-Kubrā*, j. 6 (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2003)

al-Bakri, Abu Bakar Muhammad Syata al-Dumyati, *I‘ānah al-Tālibīn*, j. 4 (Kaherah: Matba’ah al-Maymaniyyah, t.t.)

al-Bani, Muhammad Sa’id, ‘Umdah al-Tahqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfīq’ (Damsyik: Dar al-Qadiri, 1997)

al-Bannani, *Hāsyiyah al-‘Allāmah al-Bannāñī*, j. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.)

al-Barri, Zakariyya, ‘Khitāb al-Ḍamān’, *Majallah Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*, 2.2 (1987), 1097-1104.

al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail, *Saḥīḥ al-Bukhārī* (Damsyik: Dar Ibn Kathir, 2002)

al-Burhan Furi, ’Ala’ al-Din Ali bin Husam al-Din, *Kanz al-Ummāl*, j. 4 (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1985)

al-Burnu, Muhammad Sidqi bin Ahmad, *al-Wajīz fī Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyyah* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1996)

al-Da’as, Izat ’Ubayd, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah ma'a al-Syarḥ al-Mūjiz* (Damsyik: Dar al-Tirmizi, 1989)

al-Dusuqi, Syams al-Din Muhammad ’Arafah, *Hāsyiyah al-Dusūqī ala al-Syarḥ al-Kabīr*, j. 1 & 3 (Kaherah: Dar Ihya’ al-Kutub al-’Arabiyyah, t.t.)

al-Fayruz al-Abadi, Muhammad bin Ya‘qub, *al-Qāmus al-Muhiṭ*, j. 2 (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-’Arabi, 2000)

al-Ghalbazuri, Tawfiq Ahmad, ‘al-Fatwā al-Mu‘āsirah bayna al-Indibāt wa al-Iqtirāb:

al-Fatāwā al-Syāzzah Namuzajan', *Majallah al-Mudawwanah*, 3 (2014), 221–262

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *al-Mustasfā*, j. 4 (Madinah: Al-Jami'ah al-Islamiyyah-Kuliyyah al-Syari'ah, t.t.)

al-Haythami, al-Hafiz Nur al-Din 'Ali bin Abi Bakr, *Majma‘ al-Zawā'id wa Manba‘ al-Fawā'id*, j. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994)

al-Hakim, Abu Abdillah al-Naysaburi, *al-Mustadrak 'alā al-SaḥīḥaynI*, j. 2 (Kaherah: Dar al-Haramayn, 1997)

al-Hamawi, Ahmad bin Muhammad, *Ghamz 'Uyūn al-Baṣā'ir*, j. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985)

al-Hargan, Abdulhamid Abdullah, 'Saudi Arabia and the International Covenant on Civil and Political Rights 1966: A Stalemate Situation', *The International Journal of Human Rights*, 9 (2005), 491–505

al-Hifnawi, Muhammad Ibrahim, *Tabṣīr al-Nujabā' bi-Haqīqat al-Ijtihād wa al-Taqlīd wa al-Talfīq wa al-Iftā'* (Kaherah: Dar al-Hadith, 1995)

al-Hilwani, Ahmad bin Ahmad, *al-Wasm fi al-Wasym* (Kaherah: Matba‘ah al-Maymaniyyah, 1905)

al-Khalaylah, Bilal Mahmud, 'Madā Tatbiq al-Mu'assasah al-Māliyyah al-Islāmiyyah al-Urduniyyah li al-Mi'yār al-Muhāsibī al-Islāmī "al-Murābahah wa al-Murābahah al-Āmir bi al-Syirā' 'Raqm 2"' (Disertasi Master, Al al-Bayt University, Mafraq, Jordan, 2008)

al-Khayyat, 'Abd al-'Aziz, 'al-Akhḍh bi al-Rukhṣah wa Hukmuhū', *Majallah Majma‘ al-Fiqh al-Islami*, 8.1 (1994)

al-Laknawi, 'Abd al-'Aliy bin Nidhamuddin, *Fawātiḥ al-Rahamūt bi Syarḥ Musallam al-Thubūt* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002)

al-Ma'āyir al-Syar'iyyah (Manama, Bahrain: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), 2010)

al-Malibari, Zayn al-Din bin 'Abd al-'Aziz, *Fath al-Mu'īn*, j. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 2002)

al-Maqdisi, Syams al-Din Muhammad bin Muflīh, *Kitāb al-Furū'*, j. 6 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2003)

al-Maradawi, Abu al-Hasan 'ala' al-Din 'Ali bin Sulayman, *al-Taḥbīr Syarḥ al-Taḥrīr*, j. 1 (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000)

al-Mayman, Nasir Abdullah, 'al-Talfīq fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd', dalam *al-Nawāzil al-Tasyrī'iyyah* (Al-Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 2008), 5–30

al-Muhairi, Butti Sultan Butti Ali, 'Conclusion to The Series of Articles on The UAE Penal Law* (With Glossary and Bibliography)', *Arab Law Quarterly*, 12 (1997),

- al-Nablusi, 'Abd al-Ghani bin Isma'il, *Khulāṣah al-Tahqīq fī Bayān Hukm al-Taqlīd wa al-Talfiq* (Istanbul: Maktabah al-Haqiqah, 1986)
- al-Nafrawi, Ahmad bin Ghanim, *al-Fawā'ih al-Dawāni*, j. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997)
- al-Nawawi, Muhyiddin Yahya bin Syaraf, *al-Majmū'*, j. 9, 14 & 15 (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.t.)
- al-Qarafi, Syihab al-Din Ahmad bin Idris, *al-Dhakhīrah*, j. 6 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994)
- , *Nafā'is al-Uṣūl*, j. 9 (Kaherah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1995)
- al-Qari, Muhammad Ali, 'Makhāṭir al-Thiqah fī Taṭbiqāt al-Muḍārabah wa 'Ilājuha', dalam *Buhuth Nadwah al-Barakah al-Ḥādiyah wa al-Thalāthūn li al-Iqtisād al-Islāmī* (Manama, Bahrain: Majmu'ah al-Barakah al-Masrafiyyah, 2010), 212–236
- al-Rafi'i, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim bin Muhammad, *Fatḥ al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, j. 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997)
- al-Rahibani, Mustafa al-Suyuti, *Maṭālib Uṣūl al-Nuhā*, j. 3 (Damsyik: Al-Maktab al-Islami, 1961)
- al-Ramli, Syams al-din Muhammad bin Abi al-Abbas, *Nihāyah al-Muḥtaj*, j. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002)
- al-Ruwayti', Khalid bin Musa'id, *al-Tamadhhūb*, j. 2 (Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2013)
- al-Sa'idi, Abdullah bin Muhammad, 'al-Talfiq wa Ḥukmuhū fī al-Fiqh al-Islāmī', dalam al-Mu'tamar al-'Ālamī li al-Fatwā wa Ḏawābituhā anjuran *al-Majma' al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januari 2009 di Mekah, Arab Saudi* (Mekah, 2009)
- al-Safarini, Muhammad bin Ahmad, *al-Taḥqīq fī Buṭān al-Talfiq* (Riyadh: Dar al-Sumay'i, 1998)
- al-San'ani, Muhammad bin Ismail, *Ijābah al-Sā'il Syarḥ Bughyah al-Amal* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1988)
- al-Sanhuri, 'al-Talfiq bayn Aḥkām al-Madhāhib', *Majallah al-Buhuth al-Islamiyyah bi al-Azhar*, 1 (1964)
- al-Saqqaf, 'Alawi Muhammad, *al-Fawā'id al-Makkiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008)
- al-Syatti, Hasan, *Tajrīd Zawā'id al-Ghāyah wa al-Syarḥ*, v. 2 (Damsyik: t.p., 2000)
- al-Silmi, Iyad, *Uṣūl al-Fiqh* (Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2006)

al-Subki, Taqi al-Din 'Ali bin 'Abd al-Kafi, *Fatāwā al-Subkī*, v. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004)

al-Syaihan, Sulayman Yusuf, 'al-Fatwā fī al-Urdun Tarīkhan wa Fiqhan wa Manhajan' (Tesis Kedoktoran, University of Jordan, Amman, Jordan, 2008)

al-Syathri, Sa'ad bin Nasir, *al-Taqlīd wa Aḥkāmuhū* (Riyadh: Dar al-Watan, 1995)

al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, *al-Muwāfaqāt*, j. 5 (Al-Khubar: Dar Ibn al-'Affan, 1997)

al-Syawsyawi, Abu 'Ali Husayn bin 'Ali, *Raf' al-Niqāb*, j. 6 (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2004)

al-Syilbi, Syihab al-Din Ahmad bin Muhammad, *Hāsyiyah al-Syilbī 'alā Tabyīn al-Haqā'iq*, j. 5 (Kaherah: Maktabah al-Kubra al-Amiriyyah, 1895)

al-Syrbini, Syams al-Din Muhammad bin al-Khatib, *Mughnī al-Muhtāj*, j. 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997)

al-Tarzi, Mustafa Kamal, 'al-Akhḍh bi al-Rukħas wa Ḥukmuḥū: Tatabbu' al-Rukħas-al-Talfiq wa Ra'y al-Fuqahā' fīhi', *Majallah al-Fiqh al-Islami*, 8 (1994)

al-Tirmidhi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa, *al-Jāmi' al-Kabīr li al-Tirmidhī*, j. 3 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996)

al-Toyyib Salamah, 'al-'Akhḍh bi al-Rukħaṣ al-Syar'iyyah', *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, 8 (1994)

al-Wansyarisi, Abu al-'Abbas Ahmad bin Yahya, *al-Mi'yār al-Mu'arrab wa al-Jāmi' al-Mugharrab*, j. 11 (Rabat: Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah bi al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1981)

al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin Bahadur, *al-Baḥr al-Muhiṭ* (Hurghada: Dar al-Safwah, 1992)

---, *Tasynīf al-Masāni'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000)

al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *al-Madkhāl al-Fiqhī al-'Ām* (Damsyik: Dar al-Qalam, 1998)

---, 'Hal Yuqbal Syar'an al-Ḥukm alā al-Madīn al-Mumāṭil bi al-Ta'wīd ala al-Dā'in', *Journal of Research in Islamic Economic*, 2 (1985), 103–112

al-Zuhayli, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1985)

---, *al-Rukhaṣ al-Syar'iyyah* (Beirut: Dar al-Khayr, 1993)

---, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1999)

---, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, j. 2 (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986)

Amir Badi Syah, Muhammad Amin, *Taysīr al-Tahrīr*, j. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.)

Anderson, J. N. D., ‘Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East’, *The International and Comparative Law Quarterly*, 20.1 (1971), 1–21

---, ‘The Shari’ā Today’, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 31.3 (1949), 18–25

Anisah Ab. Ghani, Abd Karim Ali, Noor Naemah Ab. Rahman, Raihanah Azahari, Saadan Man, Luqman Abdullah & Shahidra binti Abdul Khalil, ‘Penerimaan Masyarakat Islam Di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab Di Malaysia’, *Jurnal Fiqh*, 4 (2007), 197–222

Arifin Zakaria, ‘A Judicial Perspective on Islamic Finance Litigation in Malaysia’, *IIUM Law Journal*, 21.2 (2013), 143–182

Asyraf Wajdi Dusuki, ed., *Islamic Financial System: Principles & Operations* (Kuala Lumpur: International Shari’ah Research Academy for Islamic Finance, 2013)

Ayah ’Abd al-Salam, ‘al-Talfīq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Tatbiqātuhū fī al-Tbādāt wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyah’ (Jami’ah al-Khalil, Hebron, Palestin, 2006)

Azman Mohd Noor dan Muhammad Nasir Haron, ‘Charging Fee for Guarantee (Al-Kafalah Bi Al-Ajr) and Its Application by Deposit Insurance Corporation Malaysia (PIDM) for Takaful Benefits Protection Scheme’, in *8th International Conference of Islamic Finance* (Doha, 2011)

Badran, Abu al-‘Inin, *Uṣūl al-Fiqh* (Iskandariah: Mu’assasah Syabab al-Jami‘ah, t.t.)

Baqir Amin al-Ward, *Mu’jam al-’Ulamā al-’Arab* (Beirut: ’Alam al-Kutub, 1986)

Cholil Nafis, ‘Fatwa Fiqh Muamalah Majelis Ulama Indonesia: Studi Analisis Ke Atas Pemikiran Hukum, Metode Istinbat Dan Penyerapannya Ke Dalam Peraturan Perundangan’ (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2010)

Donsyah Yudistira, ‘Efficiency in Islamic Banking: An Empirical Analysis of Eighteen Banks’, *Islamic Economic Studies*, 12.1 (2004), 1–17

Foster, Nicholas H.D., ‘Islamic Perspectives on the Law of Business Organisations II: The Sharia and Western-Style Business Organisations’, *European Business Organization Law Review*, 11.2 (2010), 273–307

Garas, Samy Nathan, dan Chris Pierce, ‘Shariah Supervision of Islamic Financial Institutions’, *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 18.4 (2010), 386–407

Gerber, Haim, ‘Rigidity versus Openness in Late Classical Islamic Law : The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftī Khayr Al-Dīn Al-Ramlī’, *Islamic Law and Society*, 5.2 (1998), 165–195

Gesink, Indira Falk, ‘Islamic Reformation : A History of Madrasa Reform and Legal

Change in Egypt', *Comparative Education Review*, 50.3 (2006), 325–345

Grassa, Rihab, 'Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions, New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models', *Humanomics*, 29.4 (2013), 333–348

---, 'Shariah Supervisory Systems in Islamic Finance Institutions Across the OIC Member Countries: An Investigation of Regulatory Frameworks', *Journal of Financial Regulation and Compliance*, 23.2 (2015), 135–160

Hallaq, Wael B., 'Juristic Authority vs . State Power: The Legal Crises of Modern Islam', *Journal of Law and Religion*, 19.2 (2004), 243–258

Hammad, Nazih Kamal, 'al-Mu'ayyidāt al-Syar'iyyah li Ḥaml al-Madīn al-Mumāṭil 'alā al-Wafā' wa Buṭlān al-Ḥukm bi al-Ta'wiḍ al-Mālī an Ḏarar al-Mumāṭalah', *Journal of Research in Islamic Economic*, 3 (1985), 107–115

---, 'Madā Jawāz Akhdh al-Ajr 'alā al-Kafālah fī al-Fiqh al-Islāmī', *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 9 (1997), 95–121

Hamza, Hichem, 'Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model', *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6.3 (2013), 226–237

Hayyam Muhammad 'Abd al-Qadir al-Zaydaniyyin, 'al-Riqābah al-Syar'iyyah 'alā al-Maṣārif al-Islāmiyyah bayna al-Ta'sīl wa al-Taṭbiq', *Dirāsāt Ulūm al-Shari'ah wa-al-Qānūn*, 40 (2013), 89–110

Hikmahanto Juwana, Yeni Salma Barlinti dan Yetty Komalasari Dewi, 'Sharia Law as a System of Governance in Indonesia: The Development of Islamic Financial Law', *Wisconsin International Law Journal*, 25.4 (2008), 773–795

Ibn 'Abidin, Muhammad Amin, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, j. 7, 8 & 9 (Riyadh: Dar al-'Alam al-Kutub, 2003)

Ibn Abi Syaibah, Abdullah bin Muhammad, *al-Muṣannaf li Ibn Abī Syaibah* j. 11 (Jeddah: Dar al-Qiblah, 2006)

Ibn al-'Uqayl, Abu al-Wafa' 'Ali bin 'Uqayl, *al-Wāḍīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, j. 5 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1999)

Ibn al-Mala Farukh, Muhammad 'Abd al-'Azim, *al-Qawl al-Sadiq fī ba'd al-Masā'il al-Ijtihād wa al-Taqlīd* (Kuwait: Dar al-Dawah, 1988)

Ibn al-Najjar, Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-'Aziz, *Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*, j. 4 (Beirut: Maktabah al-'Ubayan, 1993)

Ibn Amir Al-Haj, Muhammad bin Muhammad al-Hanbali, *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr*, j. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999)

Ibn Imam al-Kamiliyyah, Kamal al-Din Muhammad bin Muhammad, *Taysīr al-Wuṣūl*, j. 6 (Kaherah: Al-Faruq al-Hadithah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 2002)

Ibn Majah, Abu Abdillah Muhammad bin Zaid, *Sunan Ibn Mājah* (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.)

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukram, *Lisān al-‘Arab*, j. 10 (Beirut: Dar al-Sadr, t.t.)

Ibn Muflīh, Abu Ishaq Burhanuddin Ibrahim bin Muhammad, *al-Mubdi‘ Syarḥ al-Muqni‘*, j. 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1997)

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Syams al-Din, *I'lām al-Mūqi‘īn*, j. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1991)

---, *Ighāthah al-Lahfān*, j. 2 (Al-Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, t.t.)

Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad, *al-Mughnī* j. 4, 5, 6 & 11 (Beirut: Dar al-Kitab al-’Arabi, 1983)

Ibn Taimiyyah, Taqi al-Din Abu al-‘Abbas, *al-Fatawā al-Kubrā*, j. 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1987)

Ibrahim, Y. S., ‘The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqsid Al-Shari‘a in Muhammad “Abduh and Rashid Rida’s Legal Thought’ (Princeton University, New Jersey, United States of America, 2004)

Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man, ‘Keterbukaan Bermazhab Dalam Realiti Di Malaysia: Keperluan Atau Kecelaruan?’, *Jurnal Syariah*, 20.3 (2012), 289–308

Ismail, Sya’ban Muhammad, ‘al-Ijtihād al-Jamā‘ī wa Dawr al-Majāmi‘ al-Fiqhiyyah fī Taṭbiqihi’ (Beirut: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah, 1998)

Istanbuli Muhy al-Din, ‘Hukm al-‘Urbūn fī al-Syari‘ah al-Islāmiyyah wa ba‘d al-Taṭbiqāt al-Mu‘āsirah’, *Studies and Research*, 5 (2013), 229–241

Jalaluddin Abd al-Rahmah al-Suyuti, *al-Asybāh wa al-Naṣā’ir*, j. 1 (Makkah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1997)

Jasni Sulong, ‘Kedudukan Mazhab Syafi‘I Dalam Amalan Pembahagian Pusaka Dan Wasiat Islam Di Malaysia’, *Jurnal Syariah*, 16.1 (2008), 163–183

Keputusan Ijtimā‘ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Pertama Tahun 2003 (Jakarta: Mejelis Ulama Indonesia, 2003)

Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti (Suruhanjaya Sekuriti, 2006)

Khairun Najmi Saripudin, Shamsiah Mohamad, Nor Fahimah Mohd Razif, Sofhan Jamiela Rosli dan Bahiyah Ahmad, ‘Application of Promise in Sukuk Musharakah Structure’, *Middle East Journal of Scientific Research*, 12.2 (2012), 160–167

Khan, Fareeha, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’ (Tesis Kedoktoran, The University of Michigan, United States of America, 2008)

Khan, Ghazala Ghalib, ‘Application of Talfiq in Modern Islamic Commercial

Contracts', *Policy Perspectives*, 10.2 (2013), 141–166

Krawietz, Birgit, 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq', *Die Welt des Islams*, 42.1 (2002), 3–40

Lahsasna, Ahcene, *Introduction to Fatwa, Shariah Supervision & Governance in Islamic Finance* (Kuala Lumpur: CERT Publications Sdn. Bhd., 2010)

Layish, Aharon, 'The Transformation of the Sharī'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World', *Die Welt des Islams*, 44.1 (2004), 85–113

Malik bin Anas, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, j. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994)

Maszlee Malik, 'Hukum Talfiq Dalam Muamalat: Kajian Terhadap Bay' Al-Murabahah Li Al-Amir Bi Al-Syira' Di Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB)' (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004)

---, *Talfiq: Beramal Dengan Pelbagai Mazhab* (Shah Alam: Karya Bestari Sdn. Bhd., 2005)

Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah, j. 1 (Kuwait: Wazarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2006)

Mohammad Azam Hussain, Rusni Hassan dan Aznan Hasan, 'Analysis on the Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia', *Jurnal Syariah*, 23.2 (2015), 325–342

Mohammad Azam Hussain, Rusni Hassan dan Aznan Hassan, 'Resolusi Syariah Oleh Majlis Penasihat Shariah Bank Negara Malaysia: Tinjauan Perspektif Undang-Undang', *Universiti Islam Antarabangsa Malaysia*, 25.2 (2013), 220–237

Mohammad Hashim Kamali, 'Shari'ah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization', *Islamic Law and Society*, 14.3 (2007), 391–420

Mohammad Taqiuddin Mohamad, Joni Tamkin Borhan dan Ahmad Azam Sulaiman@Mohamad, 'Krisis Kewangan Global: Kestabilan Dan Karakteristik Unik Perbankan Islam', *Jurnal Syariah*, 22.1 (2014), 57–86

Mohd. Saleh Ahmad, 'Penggunaan Taqlīd dan Talfiq dalam Fatwa: Satu Penilaian', in *Risalah Ahkam* (Petaling Jaya, Selangor: Intel Multimedia and Publication, 2005), pp. 207–224

Muhamed Zulkhibri Abdul Majid & Reza Ghazal, 'Comparative Analysis of Islamic Banking Supervision and Regulation Development', *Money and Economy*, 6.3 (2012), 113–162

Muhammad Ahmad Mustarihi, 'Ta‘āmul al-Jam‘iyāt al-Ta‘āwuniyyah al-Istithmāriyyah ma‘a al-‘Umalā’-Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah' (Tesis Kedoktoran, The World Islamic Sciences and Education University, Amman, Jordan, 2012)

Muhammad Ahmad Siraj & ‘Ali Jum‘ah, *Rasā'il Ibn Nujaym* (Kaherah: Dar al-Salam, 1999)

Muhammad Bashir Alkali dan Ahmad Hidayat Buang, ‘Challenges in Implementing Islamic Banking and Finance in Nigeria: A Legal Insight’, *Jurnal Syariah*, 23.1 (2015), 141–166

Muhammad Fadzhil Mustafa, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib wa Atharuhū fī al-Fiqh al-Islāmi’ (Tesis Kedoktoran, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1998)

Muhammad Fawzi Fayd Allah, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Kuwait: Maktabah Dar al-Turath, 1984)

Muhammad Turki Kattu’, *al-Wa'd wa atharuhū fī al-Mu'amalāt al-Syar'iyyah* (Damsyik: Dar al-Nawadir, 2012)

Muslim, Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajaj al-Naysaburi, *Saḥīḥ Muslim* (Riyadh: Dar al-Mughni, 1998)

Nik Norzul Thani, Mohamed Ridza Abdullah dan Megat Hizaini Hassan, *Law and Practice of Islamic Banking and Finance* (Petaling Jaya, Selangor: Sweet & Maxwell Asia, 2010)

Noor Naemah Abd. Rahman, ‘Amalan Fatwa Di Malaysia: Antara Keterikatan Mazhab Dan Keperluan Tarjih’, *Jurnal Fiqh*, 4 (2007), 85–102

Noor Suhaida Kasri, ‘A Critical Analysis of The Resolution Ff The Shariah Advisory Council Of Securities Commission Malaysia : A Case Study of The Crude Palm’, *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 5.2 (2013), 141–146

Nooraslinda Abdul Aris, Rohana Othman, Rafidah Mohd Azli, Mardiyyah Sahri, Dzuljastri Abdul Razak, and Zaharuddin Abdul Rahman, ‘Islamic Banking Products: Regulations, Issues and Challenges’, *Journal of Applied Business Research*, 29.4 (2013), 1145–1156

Noraini Idris, *Penyelidikan Dalam Pendidikan* (Kuala Lumpur: McGraw-Hill, 2010)

Norhashimah Mohd Yasin, *Islamisation/Malaynisation: A Study in The Role of Islamic Law in The Economic Development of Malaysia: 1969-1963* (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996)

Nur Syahirah Muhammad Nasir, ‘al-Nazr fī Ma'ālāt al-Af'āl fī al-Ta'āmul ma'ā al-Syabakah al-'Ankabūtiyyah: Dirāsah Maqāṣidiyyah Taṭbiqiyyah’ (Disertasi Master, Al al-Bayt University, 2013)

Nurdianawati Irwani Abdullah, ‘Status and Implications of Promise (Wa'd) in Contemporary Islamic Banking’, *Humanomics*, 26.2 (2010), 84–98

Nurul Azma, Mahfuzur Rahman, and Mohamed Albaity, ‘Issues and Prospects of Islamic Hire Purchase Financing: Malaysian Evidence’, *Journal of Management Research*, 6.1 (2014), 12–24

- Oseni, Umar dan Abu Umar Faruq Ahmad, ‘Towards a Global Hub: The Legal Framework for Dispute Resolution in Malaysia’s Islamic Finance Industry’, *International Journal of Law and Management*, 58.5 (2016), 217–238
- Othman Lebar, *Penyelidikan Kualitatif; Pengenalan kepada Teori dan Metode* (Tanjong Malim, Perak: Universiti Pendidikan Sultan Idris, 2014)
- Pagani, Samuela, ‘The Meaning of the Ikhtilaf Al-Madhahib in “Abd Al-Wahhab Al-Sha’rani’s Al-Mizan Al-Kubra’, *Islamic Law and Society*, 11.2 (2004), 177–212
- R. Michael Feener, ‘Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab’, *Islamic Law and Society*, 9.1 (2002), 83–115
- Rafisah Mat Radzi and Nurul Aini Muhamed, ‘An International Comparative Study on Shariah Governance Supervision of Sukuk Defaults’, *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 8.3 (2012), 20–43
- Rahimin Affandi Abdul Rahim, Paizah Ismail, and Nor Hayati Mohd Dahlal, ‘Ijtihad Dalam Institusi Fatwa Di Malaysia: Satu Analisis’, *Jurnal Fiqh*, 17 (2009), 195–222
- Rahimin Affandi, Shamsiah Mohamad, Paizah Ismail, and Nor Hayati Dahlal, ‘Konsep Fiqah Malaysia Dalam Perundangan Islam: Satu Pengenalan’, *Kajian Malaysia*, 28.2 (2010)
- Rahman, Fazlur, ‘Islamic Method Modernism: Its Scope, Method and Alternative’, *International Journal of Middle East Studies*, 1.4 (1970), 317–333
- Rasyid Sabih, ‘al-Lajnah al-Syar‘iyyah li al-Māliyyah al-Tasyārukiyyah’, *Majallat al-Fiqh wa-al-Qānūn*, 30 (2015), 62–70
- Resolusi Syariah Dalam Kewangan Islam Edisi Kedua* (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2010)
- Rudnyckyj, Daromir, ‘From Wall Street to Halal Street: Malaysia and the Globalization of Islamic Finance’, *The Journal of Asian Studies*, 72.4 (2013), 831–848
- Ruzian Markom, Sharina Ali Pitchay, Zinatul Ashiqin Zainol, Anita Abdul Rahim dan Rooshida Merican Abdul Rahim Merican, ‘Adjudication of Islamic Banking and Finance Cases in the Civil Courts of Malaysia’, *European Journal of Law and Economics*, 36.1 (2013)
- Ruzman Md. Noor, ‘Kedudukan Bayyinah, Syahadah dan Qarinah dalam Penggubalan Undang-Undang Islam di Malaysia’, *Jurnal Syariah*, 16.2 (2008), 345–366
- Safiyyah Ali Al-Syar‘, ‘Tatabbu‘ al-Rukhas, Dirāsah Naqdiyyah li Ra’y al-Imām al-Syāṭibī’, *Majallah Jami’ah al-Syariqah li al-‘Ulum al-Syar‘iyyah wa al-Qanuniyyah*, 11 (2014), 166–204
- M. Ichwan Sam dan M. Ag Hasanuddin, ed., *Himpunan Fatwa Dewan Syari’ah Nasional MUI* (Jakarta: Dewan Syari’ah Nasional Majelis Ulama Indonesia, 2006)

Syirin Muhammad Salim, ‘al-Handasah al-Māliyyah al-Islāmiyyah: Dawābituhā al-Syar’iyyah wa Asasuhā al-Iqtisādiyyah’ (Tesis Kedoktoran The World Islamic Science & Education University (WISE), Amman, Jordan 2014)

Venardos, Angelo M., *Islamic Banking & Finance in South East Asia: Its Development & Future* (Singapura: World Scientific, 2012)

Wiederhold, Lutz, ‘Legal Doctrines in Conflict the Relevance of Madhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlīd and Ijtihād’, *Islamic Law and Society*, 3.2 (1996), 234–304

Yasin Karamatullah Makhdum, ‘Mustalah (al-Qawl al-Gharīb) fī al-Fiqh: Mafhūmuhū wa Dhābiṭuhū wa Atharuhū fī Naql al-Khilāf al-Fiqhī wa al-Futūhā Dirāsah Istiqrā’iyyah Muqāranah’, *Majallat al-Jam‘iyah al-Fiqhiyah al-Sa‘ūdiyah*, 19 (2014), 126–341

Zaman, Saminaz, ‘Amrikan Shari’ah: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States’, *South Asia Research*, 28.2 (2008), 185–202

Zakariyya al-Ansari, *Asnā al-Maṭālib Syarḥ al-Rawḍ al-Tālib*, j. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2000)

Zulkifli Hasan, ‘Regulatory Framework of Shari’ah Governance System in Malaysia , GCC Countries and the UK’, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3.2 (2010), 82–115

UNDANG-UNDANG DAN PERATURAN

Akta Bank Negara Malaysia, 2009

Akta Perkhidmatan Kewangan Islam, 2013

CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part A, 2005

CBB Rule Book Volume 2 (Islamic Banks) Part B, 2005

Central Bank of Bahrain and Financial Institutions Law, 2006

Peraturan Bank Indonesia Tentang Bank Umum Syariah, 2009

Peraturan Bank Indonesia Tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance Bagi Bank Umum Syariah Dan Unit Usaha Syariah, 2009

Peraturan Bank Indonesia Tentang Unit Usaha Syariah, 2009

Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2011)

Undang-Undang Republik Indonesia No. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah

Undang-Undang Republik Indonesia No. 21 Tahun 2011 Tentang Otoritas Jasa Keuangan

LAMAN WEB

‘al-Dawrah al-Thāniyah ‘Asyrah - Qarār bi Sya’n Mauḍū‘ al-Ijār al-Muntahi bi al-Tamlīk’, dicapai 19 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/12-4.htm>

‘al-Dawrah al-Khāmisah Qarār bi Sya’n al-Wafā’ bi al-Wa‘d wa al-Murābahah li al-Āmir bi al-Syirā’, dicapai 21 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/5-2.htm>

‘al-Dawrah al-Sābi‘ah - Qarār bi Sya’n al-Bay‘ bi al-Taqsīt’, dicapai 25 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/7-2.htm>

‘al-Dawrah al-Sābi‘ah ‘Asyrah - Qarār bi Sya’n al-Muwā‘adah wa al-Muwāṭa‘ah fi al-‘Uqūd’, dicapai 29 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/17-6.htm>

‘al-Dawrah al-Thāminah - Qarār bi Sya’n Bay‘ al-‘Urbūn’, dicapai 22 Oktober 2015, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/8-3.htm>

“An al-Hai‘ah (AAOIFI)”, dicapai 28 Februari 2016, <http://aoifi.com/about-aoofi/>

‘BNM About the Bank - Latest Updates’, dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&lang=en

‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 142nd Meeting’ dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=418

‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 153rd Meeting’, dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=438

‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 157th Meeting’, dicapai 28 Oktober 2015, <http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=445>

‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 158th Meeting’, dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=457

‘BNM About the Bank - The Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia (the SAC) 165th Meeting’, dicapai 28 Februari 2016, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_about&pg=en_sac_updates&ac=465

‘BNM Malaysian Financial Sector’, dicapai 28 Oktober 2015, http://www.bnm.gov.my/index.php?ch=fs_mfs&pg=fs_mfs_bank

‘Corporate Profile-International Islamic Financial Market’, dicapai 28 Februari 2016, http://www.iifm.net/about_iifm/corporate-profile

‘Danajamin Nasional Berhad - Who We Are’, dicapai 12 Oktober 2015,

SENARAI TEMU BUAL

Ahmad Basri Ibrahim, Profesor Madya Dr. (Timbalan Dekan, Kuliah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah Hong Leong Islamic Bank; Pengurus Jawatankuasa Syariah Great Eastern Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 7 Ogos 2015, 10.00 pagi, di Pejabat Timbalan Dekan (Hal Ehwal Akademik), Kuliah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

Ashraf Md. Hashim, Profesor Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 01 Julai 2015 10.00 pagi, di International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), Lorong Universiti A, 59100 WP Kuala Lumpur.

Azman Md Noor, Profesor Madya (Ketua Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah, al Rajhi Banking & Investment Corporation (Malaysia) Berhad; Ahli Jawatankuasa, Bank Kerjasama Rakyat Malaysia Berhad; Pengurus Jawatankuasa Syariah, AmMetLife Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 21 Ogos 2015, 12.00 tengah hari, di Pejabat Ketua Jabatan Fiqh dan Usul Fiqh, Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

Hassan Ahmad, Datuk Seri (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia, Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual dengan penyelidik, 18 Ogos 2015, 10.00 pagi di kediaman beliau di Jalan Pongsu Seribu, Pokok Sena, 13220 Kepala Batas, Pulau Pinang.

Mohd. Saleh Ahmad, Dato' (Mantan ahli Majlis Pengawasan Syariah Bank Muamalat dan Bank Rakyat; Mantan Pensyarah di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual dengan penyelidik, 9 September 2015, 9.00 pagi, di kediaman beliau di Jalan Stesen, Sungai Bakap, 14200 Seberang Perai Selatan, Pulau Pinang.

Muhamad Rahimi Osman, Profesor Dr. (Dekan Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA-Uitm; Ahli Jawatankuasa Syariah, Syarikat Takaful Malaysia Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 26 Ogos 2014, di Pejabat Dekan Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA-Uitm. (Projek Penyelidikan RG43413HNE di bawah tajaan Geran Penyelidikan Universiti Malaya).

Muhammad Akram Laldin, Profesor Dr. (Timbalan Pengurus, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Pengarah Eksekutif International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 13 Julai 2015, 10.00 pagi, di Pejabat Pengarah Eksekutif International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), Lorong Universiti A, 59100 WP Kuala Lumpur.

Ruzian Markom, Profesor Madya Dr. (Timbalan Dekan-Prasiswazah, Alumni dan Perhubungan Masyarakat, Fakulti Undang-Undang, Universiti Kebangsaan Malaysia), dalam temu bual dengan Puan Nora'inan Bahari dan Puan Fadziani Yaakub, 19 Ogos 2014, 2.30 petang, di bilik Fakulti Perpustakaan Undang-Undang, Fakulti Undang-Undang Universiti Kebangsaan Malaysia. (Projek Penyelidikan RG43413HNE di bawah tajaan Geran Penyelidikan Universiti Malaya).

Sa'd bin Abdullah al-Ahmadi, Dr. (Pensyarah di Fakulti Syariah, Universiti Islam Madinah, Arab Saudi), dalam temu bual dengan penyelidik melalui email, 15 Mei 2015.

Shamsiah Mohamad, Dr. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 24 Jun 2015, 9.00 pagi, di International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), Lorong Universiti A, 59100 WP Kuala Lumpur.

Zulkifli Mohamad Al-Bakri, Sahibul Samahah Datuk Dr. (Mufti Wilayah Persekutuan), dalam temu bual dengan Prof. Dato' Dr Ahmad Hidayat Buang, 11 Ogos 2014, 10.00 pagi, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, Tingkat 10, Bangunan Pusat Islam, Jalan Perdana, 50676 WP Kuala Lumpur. (Projek Penyelidikan RG43413HNE di bawah tajaan Geran Penyelidikan Universiti Malaya).