

PEMIKIRAN FIQH ULAMA KITAB JAWI TERPILIH

Rahimin Affandi Abdul Rahim¹, Mohd Ikhlas Roslee², Muhamad Sayuti Mansor³, Siti Maimunah Hj. Kahal⁴, Ahmad Farid Abd Jalal⁵, Abd Halim Ismail⁶, Huzaimah Ismail⁷ & Ahnaf Said⁸

¹ Professor Madya, Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya & Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, faqir_ila_rabbih@um.edu.my

² Pensyarah Kanan, Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya & Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, ikhlas.rosele@yahoo.com

³ Calon Pascasiswazah, Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya & Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, sayuti_mansor@siswa.um.edu.my

⁴ Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, mykahal89@yahoo.com

⁵ Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, farid.muziumpahang@gmail.com

⁶ Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, machborn8@gmail.com

⁷ Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, huzaimah2007@yahoo.com

⁸ Kumpulan Penyelidik Tajaan Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan.

ABSTRAK

Kedatangan ajaran Islam ke Alam Melayu telah menyebabkan berlakunya interaksi di antara ajaran Islam dengan kebudayaan sedia ada masyarakat Melayu. Hal ini telah menyebabkan para mubaligh Islam awal serta para ulama tempatan yang lebih terkemudian terpaksa mengambil kira perbezaan realiti tersebut dan menyesuaikan dengan ajaran Islam yang cuba disampaikan sehingga melahirkan sistem fiqh yang tersendiri dan unik. Namun begitu, terdapat kecenderungan daripada beberapa pihak untuk merendahkan peranan para ulama tersebut serta hasil-hasil karya mereka dalam menyumbang terhadap pembentukan world-view serta tradisi keilmuan yang tersendiri dalam kalangan masyarakat Melayu. Secara umumnya, pandangan ini cuba merendahkan peranan kitab Jawi para ulama silam sebagai sebuah korpus ilmu serta warisan intelektual yang tulen dengan anggapan bahawa ianya hanyalah hasil peniruan secara total dari tradisi fiqh Timur Tengah pada zaman taqlid. Oleh itu, kajian ini akan cuba untuk membuktikan sumbangan besar yang telah dimainkan oleh para ulama Alam Melayu silam melalui warisan kitab Jawi mereka dalam membina world-view serta pemikiran rasional dan ilmiah dalam kalangan masyarakat. Beberapa kitab Jawi terpilih akan dianalisis isi kandungannya berdasarkan epistemologi hukum Islam untuk melihat sejauh mana sumbangan serta keasliannya dalam membentuk world-view masyarakat Alam Melayu. Hasil kajian ini mendapati bahawa walaupun tidak dapat dinafikan terdapat pengaruh budaya taqlid daripada Timur Tengah, namun kitab Jawi

tetap mempunyai keistimewaan dan keasliannya yang tersendiri dalam membentuk pemikiran fiqh Islam sesuai dengan nilai-nilai setempat.

Kata Kunci: Fiqh; Kitab Jawi; Alam Melayu; Fiqh Tempatan.

PENGENALAN

Dalam konteks Alam Melayu, telah muncul fiqh Islam mengikut versi Alam Melayu. Ia berbeza sifatnya berbanding dengan sistem fiqh lokasi lain seperti Timur Tengah dan Eropah. Disini letaknya dinamisme hukum Islam, apabila sumber, semangat dan struktur yang sama tetapi dicorakkan mengikut kesesuaian tempatan sesuatu lokasi. Apa yang jelasnya, sifat kepelbagaian sistem fiqh mengikut lokasi ini bukan hanya wujud pada zaman moden, tetapi telahpun bermula sejak abad ke 17-19 M lagi.

Isu pemikiran fiqh Islam versi Alam Melayu akan cuba diulas dalam kajian ini. Di Malaysia, usaha memburukkan kitab jawi iaitu warisan intelektual Islam Alam Melayu telah dilakukan oleh sarjana kolonial. Punca utama adalah kerana usaha menafikan wujudnya *world-view* ilmu dalam kitab jawi yang bertujuan untuk mendorong masyarakat berpegang pada *world-view* sekular pihak kolonial.¹ Kemudiannya, selepas merdeka, telah lahir dua golongan iaitu liberal dan salafi yang turut berpegang pada pandangan pihak kolonial ini. Bezanya, golongan liberal menerima pakai sepenuhnya pandangan sarjana kolonial.² Sedangkan sesetengah golongan salafi yang melampau memandang sinis pada kitab jawi yang dikatakan produk negatif daripada amalan bermazhab warisan budaya taqlid dari Timur Tengah.³

PREMIS KAJIAN

Kajian ini akan cuba membuktikan bahawa kitab jawi walaupun memang berpegang pada budaya taqlid, tetapi tetap menggunakan epistemologi hukum Islam. Ia menjadikan karya fiqh tetap mempunyai nilai-nilai ilmiah Islam yang boleh dipertanggungjawabkan. Bahkan sarjana moden menyatakan karya kitab jawi ini khususnya bidang fiqh mewakili fiqh versi Alam Melayu.⁴ Ia juga berkembang secara gradual bersesuaian dengan realiti Alam Melayu yang agak lewat menerima Islam berbanding dengan kawasan Timur Tengah.

¹ Mohd Hazim Shah Abdul Murad (2005), “ Epistemology Colonial : Satu Analisis Sistem Cirri Dan Kesannya “, Dalam (Edit) Mohamad Daud Mohamad, *Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu*, DBP : Kuala Lumpur, h. 91-92

² Abd Moqsih Ghazali (2007), Mengubah Wajah Fiqh Islam, dalam Abd Hakim dan Yudi Latif (eds.), *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, Jakarta: PSIK (Universitas Paramadina), h. 412-431.

³ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2006), The Traditionalism And Reformism Polemic In The Malay-Muslim Religious Literature “, Dalam *The Journal Of Islam And Christian-Muslim Relations*, V. 17, No.1, h. 93-104

⁴ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2016), Fiqh Versi Alam Melayu: Satu Analisis Sejarah. *Jurnal Fiqh*, 13.

KITAB JAWI DAN PENGENALAN EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM DI ALAM MELAYU

Di Alam Melayu, kitab jawi telah memperkenalkan paradigma fiqh kepada manusia melayu. Sebelum itu, manusia Melayu ternyata kurang terdedah dengan paradigma ilmu ilmiah yang berasaskan rationalisme. Tetapi kebanyakannya lebih berasaskan paradigma mitos dan feudalisme.

Hasil analisa induktif pada karya Nuruddin Al-Raniri, Abdul Rauf Singkel, Arshad Banjari Dan Shiekh Daud Pattani kita dapat memahami elemen epistemologi hukum Islam memang terkandung di dalamnya. Di dalam sesuatu kajian ilmiah, terdapat suatu aksiom yang menetapkan bahawa proses pengkajian yang mendalam terhadap sesuatu hakikat ilmu ataupun disiplin tertentu perlu dilihat kepada aspek epistemologi disiplin tersebut.⁵ Epistemologi hukum Islam mempunyai ruang lingkup yang menyelidik asal usul, sumber, sifat, kaedah dan had sesuatu hukum Islam.⁶

Secara realitinya, apabila penekanan diberikan kepada persoalan epistemologi ini, ia akan lebih meningkatkan kefahaman seseorang sarjana itu tentang asas dan pendekatan sesuatu disiplin ilmu. Terdapat dua contoh yang boleh diberikan untuk menjelaskan dakwaan ini. Pertamanya, mengikut penegasan yang diberikan oleh Hashim Musa, di dalam disiplin pengajian Melayu, sebarang kajian yang dibuat untuk memahami manhaj, pemikiran dan *world-view* masyarakat Melayu yang paling betul perlu meneliti secara mendalam terhadap konsep epistemologi Melayu, dengan : “ *mengkaji, meneliti dan menganalisis khazanah kesusasteraan, persuratan, pengucapan dan pengungkapan dalam bentuk prosa dan puisi, iaitu yang tertulis dan juga dalam bentuk lisan, yang tersurat maupun yang tersirat yang ada dalam masyarakat Melayu dalam pelbagai genre, yang diwarnai oleh pandangan dunia atau weltanschauung masyarakat Melayu.*”⁷

Pemahaman Tentang Asal Usul, Objektif Dan Pecahan Hukum Islam

Secara asasnya, syariah Islam berpunca daripada kehendak Allah yang Maha Berkuasa secara mutlak⁸ berasaskan kepada konsep tauhid *Uluhiyyah* dan *Rububiyyah*. Dalam konsep yang kedua ini secara jelasnya diterangkan bagaimana Allah yang berkuasa penuh di dalam mencipta, mendidik dan menjaga umat manusia dengan menganugerahkan syariahnya yang lengkap. kesempurnaan syariah ini diturunkan adalah bagi tujuan membimbing dan mengurangkan sifat-sifat kelemahan asasi yang dipunyai oleh manusia. Berikutnya, apa yang lebih penting lagi konsep membantu kelemahan diri manusia telah dilengkapi lagi dengan bantuan kerasulan yang berperanan mengajar dan mengasaskan perundangan yang paling praktikal untuk umat manusia bersesuaian dengan konteks zamannya. Jalinan yang erat antara wahyu Allah dan perutusan kerasulan ini telah menjadi sumber yang paling asas di

⁵ Fadzulullah Hj. Shuib (1995), *Kecermelangan Ilmu Dalam Sejarah Dan Tamadun Islam*, Kuala Lumpur, h. 33.

⁶ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2002), Epistemologi Hukum Islam : satu pengenalan “, dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 15.

⁷ Hashim Musa (2001), *Falsafah, Logik, Teori Nilai Dan Etika Melayu : Suatu Pengenalan*, Kuala Lumpur, h.17-18.

⁸ Quran 55:3; 71:17; 40:79 dan 25:59.

dalam perundangan Islam, yang dikenali sebagai sumber wahyu, terkandung di dalamnya semua perkara dan nilai asas Islam yang amat diperlukan oleh umat manusia sehingga kiamat.

Di samping sumber wahyu ini, keistimewaan syariah jelas terserlah apabila ianya turut mengakui peranan ijtihad (usaha analisa akal manusia) di dalam menentukan persoalan hukum Islam berpandukan garis panduan yang termaktub di dalam sumber wahyu. Hal ini berasaskan pengakuan dan tindakan Rasulullah sendiri yang menerapkan pendekatan menghidupkan penggunaan akal terpinpin di dalam pendidikan perundangannya yang difahami secara langsung oleh para sahabat. Kebenaran dan pengakuan terhadap kemampuan fungsi akal ini kemudiannya telah dikembangkan lagi oleh fuqaha dengan lebih mendalam di dalam penulisan *usul al-fiqh* yang mengakui sumber hukum kedua selepas sumber wahyu (*Naqli*) adalah sumber ijtihad (*Aqli*). Hasilnya, fuqaha telah melanjutkan perbincangan berkaitan dengan peranan akal ini di dalam beberapa bahagian yang khusus, pertamanya, penerangan yang mendetail tentang sumber hukum tambahan lain yang timbul daripada sumber hukum Aqli ini. Antaranya adalah *Qiyas*, *Ijma'*, *Istihsan*, *Maslahah*, *Siyasah al-Syar'iyah*, *Masalih Mursalah* dan sebagainya.⁹

Penggunaan akal perlu dikawal sepenuhnya agar ia tidak terlalu bebas dan statik. Pendekatan ini boleh dilihat dari kupasan fuqaha yang menyentuh persoalan ruang lingkup, objektif dan fungsi sistem perundangan Islam.¹⁰ Fuqaha¹¹ membahagikan hukum Islam kepada bidang ibadah dan mu'amalah. Bidang ibadah serta strukturnya secara khusus diterangkan di dalam sumber wahyu secara terperinci dan ia tidak membuka ruang yang luas untuk akal manusia campur tangan. Manakala bidang mu'amalah yang pada kebiasaannya banyak bergantung kepada keadaan hidup yang sentiasa berubah telah diberi ruang yang luas untuk akal manusia. Jadi, soal-soal yang berkaitan dengan hubungan sesama umat manusia banyak diserahkan kepada umat Islam untuk memikir dan menentukannya sendiri. Namun begitu, penentuan akal manusia ini perlu berdasarkan kerangka dan landasan yang terdapat di dalam sumber wahyu.¹²

Dalam soal ini juga fuqaha telah menjelaskan tujuan utama syariah Islam, antara lainnya adalah untuk mewujudkan keadilan sosial di dalam masyarakat, menjamin kebebasan kepada individu dan masyarakat untuk berpegang kepada kepercayaan dan tindakan sendiri dan memberi peluang yang sama kepada semua anggota masyarakat.¹³ Perincian tentang bagaimanakah soal keadilan sosial ini boleh dicapai adalah juga terserah kepada umat Islam menentukannya.¹⁴

Secara ringkasnya kita akan mendapati bagaimana di antara kedua sumber hukum ini (Aqli dan Naqli), setiap pandangan dari sumber Naqli adalah merupakan asas terpenting yang tidak boleh dipermainkan.¹⁵ Mengikut perkiraan fuqaha yang mengamalkan pendekatan yang berpandangan jauh,

⁹ Umar Jah (1977), The importance of ijtihad in the development of Islamic law “, dalam *Journal Of Comparative Law*, h. 31-40.

¹⁰ Umar Jah, “ The importance “, h. 31-40.

¹¹ Shatibi (1933), *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Ahkam*, Kaherah, v. 2, h. 5.

¹² Ibid, hlm 200.

¹³ Asnawi (1899), *Nihayat Al-Sul Fi Sharh Minhaj Al-Wusul*, Kaherah, v. 3, h. 108.

¹⁴ Umar Jah, op.cit.

¹⁵ Hal ini jelas apabila fuqaha telah membahagikan antara bidang-bidang yang boleh dan tidak boleh digunakan ijtihad di dalam perundangan Islam.

seandainya penetapan ini tidak dimaktubkan dengan penegasan yang jelas, ianya akan menimbulkan kekeliruan dan huru hara yang boleh menjejaskan kemurniaan ajaran Islam.¹⁶

Pemahaman Tentang Konsep Ijtihad

Apabila timbul isu hukum baru, ulama kitab jawi seperti al-Banjari menetapkan tentang keperluan merujuk kepada nas (Quran, Sunnah dan turath silam). Ia telah menggunakan analisis teks nas (Quran, Sunnah dan karya fiqh silam). Disamping itu, ia juga telah menggunakan analisis induktif (*istidlal*) dengan mengambilkira realiti sosio-ekonomi-politik di zamannya.¹⁷

Hal ini secara langsung telah menolak hujah M.B.Hooker yang menegaskan pemikiran fiqh yang kreatif di Alam Melayu tidak ada kerana ketiadaan karya *usul fiqh* di kesan di Alam Melayu. Hasil maklumat tentang epistemologi dan prinsip ijtihad ini secara terang membuktikan ulama kitab jawi memang memiliki pengetahuan yang mendalam dalam bidang ilmu *usul fiqh*.¹⁸

Kita dapat mengesan beberapa isu yang membabitkan aplikasi ijtihad¹⁹ yang dilakukan oleh ulama kitab jawi. Antaranya;

A) *Isu Kepenggunaan (Pemakanan)*.²⁰

Al-Banjari telah menerangkan panduan umum, kategori sumber makanan dan beberapa kaedah verifikasi halal haram terhadap makanan. Secara terperinci, ia dapat dibahagikan kepada:

1. *Menjelaskan Garis Panduan Asas Makanan*

Ia berasaskan nas al-Quran dan Hadis Nabi SAW. Berdasarkan hakikat tersebut, pengambilan makanan yang dipilih mestilah mengutamakan sesuatu yang baik dan menghindari daripada makanan bersumberkan najis dan kotoran. Ia bersesuaian dengan Ayat Quran bermaksud; “wahai orang-orang yang beriman, makanlah dari benda-benda yang halal dan baik yang telah Kami berikan kepada kamu”²¹

Selain itu, beberapa hadis Nabi SAW juga telah menegaskan pemilihan makanan yang haram akan membentuk daging dalam badan yang tidak sihat dan berpenyakit. Ini bertepatan dengan hadis Nabi SAW: bermaksud: “Sesuatu daging yang tumbuh daripada sumber yang haram, maka api nerakalah yang utama baginya”.

Justeru, para ulama klasik amat mementingkan makanan halal dalam amalan harian mereka. Ini kerana makanan yang haram menimbulkan implikasi negatif sama ada terhadap mental atau fizikal manusia.

¹⁶ Syed Muhammad Dawilah Al-Edrus (1999), *Epistemologi Islam; Teori Ilmu Dalam Al-Quran*, Kuala Lumpur, h. 14.

¹⁷ Abnan Pancasilawati (2015), *Epistemologi Fiqh Sabilal Muhtadin, Mazahib*, Vol. XIV, No. 1, h. 14-30.

¹⁸ M.B. Hooker (1978), *A Concise Legal History Of Southeast Asia*, Oxford, h. 48-68

¹⁹ Samada dalam usaha memahami nas ataupun ijtihad mencari jawapan yang tiada dalam nas.

²⁰ Mohd Anuar Ramli (2012), Sumbangan Syekh Muhammad Arshad B. Abdullah Al-Banjari Dalam Fiqh Al-At'Imah (Makanan) Di Dalam Kitab Sabil Al-Muhtadin, *Jurnal Al-Tamaddun*, Bil. 7 (2) 2012, 61-76.

²¹ Surah al-Baqarah (2): 172.

2. Menghuraikan Kategori Makanan Halal Haram

Al-Banjari menyenaraikan dua kategori utama haiwan iaitu haiwan akuatik dan darat. Bagi haiwan akuatik, semua adalah halal untuk dimakan berasaskan ayat Quran; “Dihalalkan bagi kamu buruan haiwan lautan dan memakannya.”²² Ini diperkukuhkan lagi hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Nabi SAW bersabda dengan maksud: “Pada air laut itu, airnya suci lagi halal memakan bangkai daripadanya.”

Menurutnya lagi, haiwan akuatik atau lautan adalah haiwan yang tidak hidup di darat atau hidup di darat hanya untuk beberapa ketika kemudian masuk kembali ke dalam air sama ada daripada jenis ikan atau mempunyai bentuk bagaimana sekalipun seperti menyerupai haiwan darat iaitu babi dan anjing dan tidak mempunyai racun serta berbisa. Oleh itu, bagi haiwan seperti babi dan anjing laut tersebut ia adalah halal untuk dimakan. Begitu juga, dihalalkan untuk memakan haiwan krustasia seperti kerang-kerangan, udang dan ketam nipah. Ini kerana haiwan-haiwan ini bernafas menggunakan insang bukan paru-paru.

Namun begitu, haiwan yang hidupnya dua alam adalah diharamkan kerana ia boleh memberi kemudaratan. Di antara haiwan tersebut seperti ketam batu, katak, ular air, nas-nas, buaya, belangkas, penyu dan memerang. Begitu juga diharamkan memakan haiwan beracun seperti ikan buntal. Akan tetapi, apabila racun tersebut dapat dibuang hukumnya berubah kembali menjadi halal.

Bagi al-Banjari, haiwan akuatik atau laut adalah halal dimakan selagi ia tidak dipandang keji, memudaratkan dan beracun. Ini termasuklah haiwan yang ditegah dibunuh seperti katak dan seumpamanya. Selain itu, semua haiwan darat adalah halal dimakan melainkan terdapat larangan membunuhnya kerana ia memudaratkan kesihatan, membahayakan dan beracun. Di antara haiwan darat yang halal dimakan adalah seperti unta, sapi, kerbau hutan (liar) atau negeri (ternak), kambing dan kuda. Begitu juga, halal memakan keldai hutan bukan keldai negeri, dubuk, *dhab*, arnab, *tha'lab* (musang), pelanduk, landak dan seumpamanya. Malah dihalalkan juga haiwan berkaki dua seperti ayam, itik, angsa, burung kasawari dan belibis.

Namun begitu, haiwan darat seperti baghal, keldai dan tiap-tiap yang mempunyai taring yang kuat seperti macan (harimau), beruang, gajah, singa, babi, kera, badak dan lain-lain lagi adalah haram dimakan. Hal ini termasuklah haiwan yang dipandang menjijikkan dan kotor seperti cacing, cengkerik, semut, lipas, tebuang, kumbang, lalat, nyamuk dan pacat. Tambahan pula, haiwan yang disunatkan dibunuh di dalam Islam adalah haram dimakan seperti ular, kala, gagak, helang dan tikus.

Dalam pada itu, diharamkan juga haiwan bersifat penyambar dan mencabut makanan dengan kuku seperti burung rajawali, helang, nuri, kakak tua dan serindit. Begitu juga diharamkan burung merak, burung nuri, keluang, kelawar, tuling, but-but (hud-hud) dan burung yang ditegah dibunuh seperti belatuk, hud-hud, lebah dan semut besar.

Selain itu, haiwan yang diperanakan atau dikacukkan di antara haiwan halal dan haram adalah dikategorikan sebagai haiwan haram. Misalnya, dikacukkan anak anjing dan kambing atau kuda dan himar *ahliyah* (jinak). Anak yang dihasilkan daripada kacukan tersebut dianggap sebagai haram kerana induknya bukan lagi jelas sebagai haiwan halal.

²² Surah al-Baqarah (2): 168

3. Membincangkan Kaedah Alternatif Verifikasi Halal Haram dalam Makanan

Umumnya, al-Quran dan Sunnah telah menggariskan panduan asas berkaitan verifikasi makanan sama ada halal atau haram untuk dimakan. Namun begitu, para fuqaha juga telah membincangkan beberapa kaedah alternatif sebagai penyelesaian masalah yang timbul berdasarkan keadaan, masa dan realiti setempat.

Berdasarkan huraian yang dilakukan di dalam *kitab al-'At'imah*, Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari juga menggariskan beberapa kaedah penetapan hukum dalam menentukan status halal haram sesuatu makanan yang tidak diketahui secara jelas di dalam al-Quran dan al-Sunnah.

i. *Istitobah al-'Arab*

Di antara kaedah tersebut adalah *istitobah al-'Arab* iaitu citarasa yang dianggap baik dan menjadi kebiasaan oleh orang Arab. Sesuatu makanan yang selari dengan *istitobah al-'Arab* dianggap halal dan boleh dimakan. Walaupun begitu, sekiranya dianggap buruk (*Istikh bath al-'Arab*), ia dihukumkan sebagai haram untuk dimakan.

Dalam menentukan *istitobah al-'Arab*, apabila terdapat perbezaan pandangan di kalangan orang Arab, pemilihan pendapat yang kuat adalah dipilih secara kolektif dan terbanyak. Begitu juga apabila terdapat persamaan di kalangan tersebut, pendapat yang paling hampir adalah kepada suku bangsa Quraisy. Sekiranya di kalangan bangsa Quraisy juga bersalahan pandangan, penentuan dilakukan melalui persamaan yang paling hampir menyerupai binatang yang telah disepakati berasaskan pengambilkiraan bermula dari aspek tabiat, rasa daging dan bentuk fizikalnya. Jika sekiranya masih diragukan, haiwan tersebut dianggap halal berasaskan ayat Quran bermaksud: "Katakanlah (Wahai Muhammad): "Aku tidak dapati dalam apa yang telah diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya melainkan kalau benda itu bangkai atau darah yang mengalir atau daging babi - kerana sesungguhnya ia adalah kotor - atau sesuatu yang dilakukan secara fasik, iaitu binatang yang disembelih atas nama yang lain dari Allah". Kemudian sesiapa yang terpaksa (memakannya kerana darurat) sedang ia tidak menginginiya dan tidak melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhan mu Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani."

ii. *Al-Istibra'*

Al-Banjari mengemukakan isu berkaitan haiwan *al-Jallalah*. Haiwan *al-Jallalah* adalah haiwan halal yang memakan najis sehingga merubah rasa, warna, baunya. Haiwan ini termasuklah *al-an'am* seperti lembu dan kambing atau ayam, itik dan seumpamanya. Status haiwan *al-Jallalah* ini adalah makruh memakan daging, susu atau telurnya dan termasuk menunggangnya tanpa berlapis.

Namun begitu, status tersebut boleh berubah menjadi harus apabila hilang rasa, warna dan bau apabila dipelihara, diberi makan dengan makanan yang suci. *Istibra'* atau pengkuarantinan adalah satu kaedah menyucikan haiwan *al-Jallalah* dalam tempoh tertentu seperti 40 hari untuk unta, 30 hari bagi sapi dan kerbau serta 7 hari bagi kambing. Menurut Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari, penentuan ini dilakukan berasaskan kebiasaan (*ghalib*) bagi tujuan pengkuarantinan haiwan tersebut. Namun begitu, status makruh tidak akan hilang hanya dengan cara dibasuh dan dimasak haiwan tersebut.

iii. *Al-Istihlak*

Salah satu kaedah lain dalam penulisan kitab ini adalah *istihlak* atau penguraian. Syeikh Muhammad menjawab persoalan tumbuhan termasuk pokok dan sayur-sayuran yang disiram atau dibajai dengan bahan-bahan berasaskan najis. Hukumnya adalah harus sekiranya tidak menyebabkan bau najis pada hasilnya. Jika terdapat bau najis pada tumbuhan tersebut, statusnya adalah makruh memakannya. Selain itu, kaedah *istihlak* ini juga diaplikasi dalam persoalan bangkai dalam kuantiti sedikit yang darahnya tidak mengalir terjatuh ke dalam periuk daging sedang dimasak. Bahagian yang sedikit tersebut tidak memberi kesan kepada keseluruhan lauk yang dimasak dan harus memakannya. Begitu juga jika terdapat najis terjatuh ke dalam satu takungan air yang melebihi dua kolah serta tidak berubah komposisi airnya, maka harus menggunakan air tersebut.

iv. ***Al-Tab'iyat***

Kaedah *al-Tab'iyat* atau penurutan bermaksud pengikut adalah mengikut yang diikutinya. Dalam hadis Nabi SAW, sekiranya induk haiwan disembelih mengikut syariat maka anak yang lahir di dalamnya juga adalah halal sama seperti induknya sekiranya ia lahir mengiringi ibunya. Namun begitu, jika didapati anak tersebut masih hidup dengan *hayat mustaqirrah* maka harus menyembelih terlebih dahulu anak tersebut.

4. Pengharaman Makanan yang Mutanajjis

Selain itu, diharamkan juga memakan sesuatu yang bersifat *mutanajjis*, seperti cuka, minyak sapi dan air mawar yang terkena najis yang cair atau beku. Ini kerana sukar bagi menyucikan air atau minyak setelah bercampur dengan sesuatu yang najis. Jika sekiranya bahan yang tercampur najis tersebut beku, hendaklah dibuang bahagian yang terkena najis dan disekelilingnya. Oleh itu, baki yang tinggal harus dimakan.

5. Pengharaman Makanan yang Beracun, Memabukkan dan Kotor

Haram memakan tumbuhan yang mempunyai racun dan sesuatu yang memabukkan seperti candu, buah pala, za'faran dan kanji melainkan ia tidak memabukkan dan untuk tujuan perubatan. Begitu juga, diharamkan memakan sesuatu yang dianggap kotor pada tabiat manusia seperti hingus, air mani, kahak dan peluh. Manakala makruh sesuatu yang kotor disebabkan sesuatu yang lain seperti air hasil basuhan tangan, daging busuk, belacan, pekasam dan seumpamanya.

6. Pengharaman Makanan yang Memudaratkan

Sesuatu bahan makanan juga dilihat dari sudut menyumbang kepada kebaikan (*maslahah*) atau keburukan (*madarrah*). Berasaskan tersebut, diharamkan memakan sesuatu yang pada asalnya suci tetapi boleh memudaratkan kesihatan badan dan akal fikiran. Misalnya, batu, kaca atau tanah keras pada asasnya suci. Selain itu, haram meminum racun dan bisa walaupun dalam kuantiti sedikit melainkan bahan tersebut tidak memberi apa-apa kesan kemudatan kepada peminumnya.

7. Kecharuan Makanan yang Diharamkan dalam Keadaan Darurat

Bagi keadaan terpaksa, seseorang yang mengalami kemudatan dibolehkan mengambil sesuatu makanan yang bersumberkan haram untuk memelihara diri daripada kebinasaan, penyakit, lemah untuk berjalan dan tidak memperolehi

makanan yang halal sedangkan dia terpelihara darahnya dan tidak melakukan maksiat dalam perjalanannya.

Untuk tujuan tersebut, sekiranya didapati makanan yang haram seperti darah atau bangkai walaupun najis *mughallazah*, wajiblah memakannya sekadar yang dapat memelihara diri dan memberi kekuatan untuk meneruskan kehidupan. Ini termasuklah dibolehkan makan sampai kenyang atau diambil sebagai bekalan sehingga berjumpa dengan makanan yang halal sekiranya dikhuatiri boleh memberikan kebinasaan ke atas diri atau membawa kepada penyakit.

Selain itu, diharuskan juga memakan mayat anak Adam sekiranya tidak diperolehi bangkai yang lain walaupun bangkai daripada najis *mughallazah*. Sekalipun demikian, apa-apa perkara yang membawa kepada haram hukumnya juga adalah haram. Hal ini juga merujuk kepada sekiranya musafir yang dilakukan kerana maksiat, tidak harus baginya memakan makanan yang haram apabila dalam keadaan darurat melainkan telah bertaubat kembali. Termasuk juga dalam hal ini orang yang murtad dan kafir *harbi* sehingga kedua-dua kembali memeluk Islam.

B) Isu Zakat - Takrif Faqir Miskin Dan Asnaf Zakat.

Bagi al-Banjari, zakat adalah sumber terpenting bagi membasmi kemiskinan yang memang melanda masyarakat Banjar di zamannya. Ia harus dipergunakan dipergunakan untuk kepentingan yang produktif.

Mengikut al-Banjari, takrif fakir yang melayakkan untuk menerima zakat ialah orang yang tidak mempunyai suami (janda), tidak mempunyai ayah (anak yatim), nenek, anak-anak atau cucu-cucu yang wajib menerima nafkah yang memadai dan tidak memiliki harta dan usaha yang halal lagi layak. Selain itu, bagi seseorang yang sudah memiliki rumah, tetapi masih memerlukan keperluan asas, seperti makanan dan pakaian, ia masih dianggap sebagai fakir. Begitu juga halnya dengan seseorang yang menuntut ilmu agama. Ia termasuk sebagai orang fakir, hal ini disebabkan dengan mencari ilmu, orang tersebut tidak dapat bekerja walaupun menurut kebiasaannya ia mampu bekerja.²³

Manakala kriteria miskin yang berhak menerima zakat adalah orang yang memiliki harta atau usaha yang halal lagi layak, tetapi tidak mencukupi untuk diri sendiri dan menanggung tanggungannya. Contohnya, untuk hidup satu hari dalam keluarga besar diperlukan 10 dirham tapi yang mampu dihasilkan hanya mencapai tujuh atau lapan dirham saja. Tetapi, jika suami atau isteri, nenek, anak, cucu yang hidup dengan serba kekurangan, tetapi masih ada yang sanggup menanggung hidup mereka, maka orang tersebut tidak termasuk sebagai fakir atau miskin. Selain itu, bagi isteri yang menerima nafkah dari suami, namun jumlahnya kurang mencukupi, karena suami kurang mampu atau karena jumlah makan penggunaan isterinya lebih banyak dari orang biasa, maka isteri sebegini dibolehkan menerima zakat, dengan ukuran hanya sekedar menutupi kekurangan nafkah yang diberikan suaminya tadi.

Dilihat aspek fizikal dan potensi yang dimiliki, orang miskin dapat dipecahkan menjadi dua jenis:

1. Orang miskin yang mampu bekerja atau mempunyai kemahiran khusus.

²³ Ahmad Dakhoir (2010), Pemikiran Fiqih Shaikh Muhammad Arshad Al-Banjari, *ISLAMICA*, Vol. 4, No. 2, h. 230-237.

2. Orang miskin yang karena keadaan tubuhnya tidak mampu bekerja, seperti orang yang lumpuh dan buta.

Untuk jenis pertama, mereka perlu diberi modal berupa alat keperluan yang sesuai dengan kemahirannya yang pada akhirnya mereka akan mampu berdikari. Bagi mereka yang tidak mempunyai kemahiran tetapi mampu untuk bekerja, sebaiknya ia perlu dilatih untuk menguasai kerjaya tertentu dengan biaya dari dana zakat.

Lebih khusus lagi, bagi golongan pertama ini, ia mencadangkan agar mereka diberikan modal untuk berniaga walaupun jumlahnya agak besar. Andainya hasil dari perniagaannya itu belum mencukupi lagi untuk memenuhi keperluan hidupnya, maka dibolehkan ia diberi zakat lagi.

Bagi jenis kedua, karena keadaan diri mereka yang tidak memungkinkan, mereka patut diberi zakat untuk keperluan jangka waktu setahun, bahkan mereka patut diberikan zakat setiap bulan dalam bentuk elaun bulanan, tetapi ianya perlu dipantau sepenuhnya oleh pihak berkuasa.

Secara idealnya, pemberian zakat diberikan mengambilkira pendekatan yang produktif. Zakat produktif akan lebih bermakna daripada zakat konsumtif. Dalam kerangka inilah, pemikiran yang diberikan oleh al-Banjari pada akhir abad ke-18 telah mampu sekurang-kurangnya menyelesaikan masalah kemiskinan tegar.

C) Konsep Fiqh Tempatan

Pada dasarnya, Fiqh tempatan ini ialah suatu percubaan untuk menyediakan sistem fiqh Islam yang bersifat semasa, yang difikirkan paling sesuai untuk masyarakat tempatan. Lebih tepat lagi, fiqh tempatan ini bermaksud pemahaman atau pemikiran semasa dalam menghasilkan keputusan terhadap hukum-hukum atau prinsip-prinsip syariah, yang dihadapi oleh sesuatu masyarakat. Lebih tepat lagi, ianya adalah usaha yang cuba memperluaskan cakupan jawapan syariah terhadap persoalan yang dialami oleh masyarakat.²⁴

Memandangkan hukum Islam senantiasa berinteraksi dengan situasi dan lingkungan yang mengitarinya, maka perbezaan budaya dan struktur masyarakat serta sosio-historis menyebabkan hukum Islam terpaksa menampilkan karakternya yang bersesuaian dengan wilayah budaya dan setiap latar belakang sejarah yang dilaluinya.

Sejak disiplin fiqh Islam mula-mula diperkenalkan Alam Melayu, pada abad ke 16-17, melalui Kitab Fiqh *Siratal Mustaqim*, pengarangnya Nuruddin al-Raniri memang memahami dan menonjolkan sistem fiqh yang bersifat semasa ini. Ianya perlu sesuai dengan budaya, struktur dan sosio-historis masyarakat Alam Melayu. Memanglah diakui, karya-karya fiqh Alam Melayu yang datang terkemudian berusaha melakukan *review* dan memperkemas lagi dari masa ke masa sehingga zaman moden ini. Secara kasarnya, melalui karya-karya fiqh Alam Melayu di Abad ke 16-18, kita dapat mengenalpasti pendekatan yang mengambilkira realiti budaya tempatan ini. Antaranya;

²⁴ Mahmood Zuhdi Ab. Majid (1997), *Hukum Islam Semasa Di Malaysia : Prospek Dan Cabaran*, Teks Syarahan perdana pada 16hb. Ogos 1997, h. 11-12.

1. Pendekatan Mengambilkira Realiti Fahaman Keagamaan Yang Timbul Di Dalam Masyarakat

Hal ini boleh dirujuk dalam kes Al-Raniry mengeluarkan fatwa yang keras, menjatuhkan hukuman bunuh serta membakar kitab-kitab milik penganut fahaman Tasawuf Wujudiah. Alasan fatwanya ini adalah umat Islam di Aceh harus ditegah daripada menganut fahaman tasawuf ini yang boleh menyesatkan umat Islam.

2. Pendekatan Mengambilkira Realiti Budaya Sehari-hari Masyarakat

Pendekatan ini amat ketara dalam karya Nuruddin Al-Raniri, *Siratal Mustaqim*. Walaupun beliau menggunakan sumber rujukan karya fiqhnya daripada karya-karya Arab seperti *Minhaj al-Talibin Wa 'Umdah al-Muftin* oleh al-Nawawi, *Manhaj al-Tullab* dan *Fath al-Wahhab* oleh Zakariyya al-Ansari, *al-Anwar li A'mal al-Abrar* oleh al-Ardabili, *'Umdah al-Salik wa 'Uddah al-Nasik* oleh Ibn al-Naqib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfaz al-Minhaj* oleh al-Khatib al-Sharbini dan tiga buah karangan fiqh Ibn Hajar al-Haytami, iaitu *Tuhfah al-Muhtaj bi Sharh al-Minhaj*, *Fath al-Jawwad Sharh al-Irshad* dan *al-Minhaj al-Qawim Sharh al-Muqadimmah al-Hadramiyyah*, tetapi beliau telah memasukkan dalam beberapa contoh-contoh kitabnya dengan elemen tempatan Melayu. Hal ini bermaksud beliau telah menyesuaikan perbincangannya dengan memasukkan nilai tempatan Melayu dan bukannya mengambil terus contoh yang terdapat dalam budaya Arab, seperti mana terkandung dalam sumber rujukan yang digunakannya.

Contoh barangan tempatan Melayu yang dimaksudkan ialah;²⁵

1. Hukum penggunaan Rantai, Halkah dan Kepala Perkapuran Tembaga daripada Perak – perhiasan dan peralatan memakan sireh.
2. Hukum memakai Pontoh, Dokoh, Seresari dan Dewangga – pakaian, perhiasan dan alat haruman yang digunakan dalam upacara diraja.
3. Hukum arak tempatan. Dalam tradisi Arab, arak pada kebiasaannya diproses daripada bahan seperti anggur, kurma, kismis, madu, gandum, barli, jagung dan beras. Beliau telah mengharamkan penggunaan arak dalam masyarakat Melayu yang dikenali sebagai Tuak (sejenis minuman yang dibuat daripada nira kelapa, enau dan lain-lain) dan Kilang (air tebu atau nira yang diasamkan sebelum menjadi tuak).
4. Hukum beristinjak dengan kitab yang tidak berguna. Beliau memberikan contoh untuk diharuskan melakukan istinja dengan kitab Tawrah dan Injil, Hikayat Seri Rama dan Inderaputra. Ini kerana kesemua bahan-bahan ini tidak berguna mengikut pandangan Islam.
5. Hukum sembahyang sunat di atas Rengga. Beliau menyatakan sah sembahyang sunat dengan mengadap kiblat walaupun berada di atas Rengga (tempat duduk berkanopi yang dipasang di atas belakang gajah, kerbau dan unta)

3. Pendekatan Yang Meraikan Budaya Mesra Wanita Yang Diamalkan Dalam Masyarakat Melayu

Terdapat contoh utama yang boleh diberikan untuk memperlihatkan pendekatan ini.

²⁵ Jamalluddin Hashim (2014), Analisis Pengaruh Unsur Fiqh Tempatan Dalam Kitab Al-Sirat Al-Mustaqim Karya Shaykh Nur Al-Din Al-Raniri, *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, Jilid 7 Bil. 1, h. 2-19.

1. Selepas kematian Sultan Iskandar Muda (1641), telah timbul suasana huru-hara dalam Kerajaan Aceh akibat perebutan kuasa dan perbincangan siapa yang paling layak menjadi Sultan. Para Uleebalang (pembesar) menyatakan bahawa pemerintahan wanita tidak dibolehkan oleh Islam. Syeikh Abdul Rauf telah mengeluarkan pendapat bahawa Tajul Alam Safiyatuddin dibolehkan menjadi Sultanah, menggantikan suaminya Iskandar Tsani. Namun ia meletakkan syarat bahawa urusan nikah, fasakh dan hal-hal yang berhubungan dengan hukum agama tetap dipegang oleh ulama yang bergelar Qadi Malik al 'Adil.²⁶
2. Pengenalan konsep harta sepencarian dalam masyarakat Melayu.²⁷ Ulama Melayu klasik, seperti Syeikh Dawud al-Fatani,²⁸ Syeikh Arshad al-Banjari dan Syeikh Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani²⁹ membenarkan konsep harta sepencarian ini. Alasan yang mereka berikan adalah sifat bilateral masyarakat Melayu, di mana kaum perempuan memainkan peranan bersama dengan kaum lelaki dalam proses pencarian rezeki dan pemilikan harta. Justeru itu, sumbangan kaum perempuan tersebut telah diambil kira dalam pembahagian perolehan harta ketika dalam tempoh ikatan perkahwinan. Secara konsepnya, ia adalah suatu harta sama ada harta alih atau tak alih yang diperolehi bersama oleh suami dan isteri hasil daripada usaha atau sumbangan bersama dalam tempoh perkahwinan pasangan itu dan termasuk juga nilai harta asal yang dimajukan atau ditingkatkan dalam tempoh perkahwinan di mana harta asal itu diperolehi sebelum berkahwin. Justeru, harta sepencarian adalah harta yang diperolehi secara usaha sama antara kedua-dua suami isteri. Harta sepencarian sebenarnya bukanlah satu peruntukan yang ada di dalam undang-undang Islam tetapi ia merupakan adat Melayu yang diperakui sebagai nilai hukum dan sebahagian daripada elemen local genius (cerdik pandai tempatan) ulama Melayu. Sedangkan di negara Arab, baru timbul cadangan pembahagian harta perkahwinan baru dikemukakan.

1. Pegangan Kepada Mazhab Shafii Untuk Tujuan Perpaduan Umat Islam.

Semua kitab Jawi Alam Melayu memang berpandukan kepada beberapa kitab fiqh mazhab shafii yang telah standard. Apa yang jelasnya, sikap berpegang kepada Mazhab Ahl Sunnah Wal Jamaah ini dibuat bukan secara sewenang-wenangnya.³⁰ Secara kasar, mazhab merupakan paradigma³¹ berfikir

²⁶ Mahdalena Nasrun (2012), Fikih Melayu Alam Melayu Era Pra Kolonial, Dalam *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, V.12, no 1, h. 99-111.

²⁷ Mohd Anuar Ramli (2010), Pemikiran Mesra Gender Dalam Karya Fiqh Ulama Melayu Klasik, *Jurnal Syariah*, Jil. 18, Bil. 2, h. 277-298.

²⁸ Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (2000), "Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran", dalam Paizah Hj. Ismail & Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 15.

²⁹ Syeikh Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani (1377), *al-Fatawa al-Fataniyyah*, Siam: Patani Press, h. 104

³⁰ Rahimin Affandi Abd. Rahim dan Noor Naemah Abdul Rahman (2005), "Pemikiran Reformasi Melayu Semasa: Satu Analisis", Dalam Hashim Musa (ed.), *Bahasa dan Pemikiran Melayu*, Kuala Lumpur: APMUM, h. 332-265.

³¹ Paradigma adalah satu set proposisi (rancangan usulan) yang menerangkan bagaimana dunia harus difahami. Ia berisikan sebuah pandangan dunia (*world-view*), suatu cara untuk memecahkan kerumitan dunia, yang memberitahu seorang ilmuan tentang apa yang penting, apa yang sah dan apa yang bersesuaian dengan logik. Lihat Mona Abdul-Fadl (1989), *Paradigms in Political Science Revisited*, Herndon: AMSS & IIIT.

mengikuti *world-view* dan kaedah syariah yang diasaskan oleh fuqaha tertentu. Ianya lahir daripada tradisi Islam sendiri dan bukannya berasal daripada pengaruh asing seperti didakwa oleh orientalis barat.³²

Ianya merupakan kemuncak dari satu proses pembentukan *world-view* yang panjang. *World-view* adalah pandangan dunia, hidup, kepercayaan dan pemikiran yang berfungsi sebagai pemangkin untuk setiap perilaku manusia.³³ Mengikuti Hamid Zarkashi, *world-view* Islam adalah: *visi tentang realiti dan kebenaran, berupa kesatuan pemikiran yang arsitektonik, yang berperanan sebagai asas yang tidak nampak (non-observable) bagi semua perilaku manusia, termasuk aktiviti ilmiah dan teknologi.* Antara elemen asas untuk *world-view* Islam terdiri dari konsep ketuhanan, wahyu dan penciptaannya, psikologi manusia, ilmu, agama, kebebasan, nilai dan kebajikan serta kebahagiaan. Elemen-elemen inilah yang kemudiannya menentukan bentuk perubahan (*change*), perkembangan (*development*) dan kemajuan (*progress*) dalam Islam.³⁴

Atas dasar itu, berpegang kepada Mazhab Shafi'i bukanlah suatu amalan yang salah, tetapi ianya merupakan formula yang bersifat *flexible* yang memberikan garis panduan terhadap setiap persoalan hukum yang timbul dalam kehidupan manusia. Ia dilakukan kerana beberapa faktor yang utama;

1. Ianya menetapkan ulama sebagai pentafsir utama kepada ajaran agama. Hal ini boleh dirujuk kepada keabsahan konsep taqlid dan ijtihad. Dalam konsep taqlid, ia mengharuskan masyarakat awam untuk bertaqlid kepada mujtahid, berasaskan kepada nisbah ketidakmampuan seseorang awam untuk memahami ajaran agama Islam secara mendalam.³⁵ Sikap yang hanya bergantung sepenuhnya kepada prinsip taqlid ini kemudiannya cuba dibataskan dengan penerimaan kepada konsep ijtihad dan tajdid.
2. Pendekatan ini ditetapkan bukannya bertujuan untuk memonopoli usaha pentafsiran agama kepada golongan ulama semata-mata, tetapi ia dilakukan bagi mengelakkan sebarang tindakan rakus daripada masyarakat awam yang jahil tentang prinsip asas Islam, melakukan tafsiran melulu dan boleh merosakkan nama baik Islam itu sendiri.
3. Faktor perpaduan dan keseragaman diperlukan bagi memastikan wujudnya kestabilan hidup sosio-politik umat Islam. Hal ini bakal memudahkan proses penguatkuasaan dan pentadbiran undang-undang Islam dijalankan.³⁶ Ia juga boleh dikatakan sebagai asas perpaduan umat Melayu sehingga tidak wujudnya perbalahan dan fanatik mazhab yang menimbulkan pertumpahan darah seperti mana berlaku di tempat lain.

Namun begitu, seperti mana difahami daripada karya ulama Melayu, sikap pro mazhab ini bukan bermakna perlu terjebak dengan fenomena fanatik

³² T.J. De Boer (1994), *The History Of Philosophy in Islam*, Richmond: Curson press, h. 28-29 dan 309.

³³ Muhammad Abu Bakar (1993), "Pandangan Dunia, Ideologi dan Kesarjanaan: Islam, Proses Sejarah dan Rekonstruksi Realiti Sosial", dalam *Tinta Kenangan, Sumbangan Sempena Persaraan dan Perlantikan Naib Canselor, Profesor Datuk Mohd Taib Osman*, Kuala Lumpur, h. 307-309.

³⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi (2004), *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, Surabaya: Penerbit Khairul Bayan, h. 1-6.

³⁵ Rahimin Affandi Abdul Rahim (1993), "The Concept Of Ijma' in Islamic Law: A Comparative", Dalam *The Journal Of Hamdard Islamicus*, Pakistan, V. 16, h. 91-104.

³⁶ Abdul Halim El-Muhammady (1992), "Ikhtilaf and it's Development in Malaysia", Dalam *International Islamic University Law Journal*, V. 2, No.2, h. 54-55 dan 57.

mazhab yang boleh menyumbang kepada ketertutupan minda, tetapi perlu berpegang kepada kerangka metodologi (manhaj) usuli sesuatu mazhab yang dilihat terbukti mampu menyelesaikan masalah hukum umat Islam. Kita tidak boleh memandang institusi taqlid ini secara negatif keseluruhannya, kerana hukum Islam mengakui akan wujudnya perubahan. Mengikut perspektif tajdid yang tertanam di dalam hukum Islam itu sendiri, pelbagai perubahan yang diperlukan masih dibolehkan bagi menunjukkan sifat dinamisme syariah apabila berhadapan dengan keperluan masyarakat.³⁷ Maknanya, penerimaan konsep mazhab ini tidak membataskan amalan ijihad untuk dipraktikkan demi menyelesaikan masalah umat Islam.

KESIMPULAN

Kesimpulannya, memang terbukti salah pandangan yang meremehkan isi kandungan perundangan dalam kitab jawi karangan ulama Alam Melayu. Sebaliknya, walaupun dalam kerangka taqlid yang dinamis, ternyata kitab jawi tetap mempunyai nilai-nilai ilmiah yang tinggi yang mampu mengajar masyarakat Alam Melayu bagaimana menyelesaikan sebarang masalah hukum amali yang wujud dalam kehidupan.

RUJUKAN

- Abd Moqsith Ghazali (2007), Mengubah Wajah Fiqh Islam, dalam Abd Hakim dan Yudi Latif (eds.), *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, Jakarta: PSIK (Universitas Paramadina)
- Abdul Halim El-Muhammady (1992), "Ikhtilaf and it's Development in Malaysia", Dalam *International Islamic University Law Journal*, V. 2, No.2.
- Abnan Pancasilawati (2015), Epistemologi Fiqh Sabilal Muhtadin, *Mazahib*, Vol. XIV, No. 1.
- Ahmad Dakhoir (2010), Pemikiran Fiqih Shaikh Muhammad Arshad Al-Banjari, *ISLAMICA*, Vol. 4, No. 2.
- Asnawi (1899), *Nihayat Al-Sul Fi Sharh Minhaj Al-Wusul*, Kaherah, v. 3.
- Fadzulullah Hj. Shuib (1995), *Kecermelangan Ilmu Dalam Sejarah Dan Tamadun Islam*, Kuala Lumpur.
- Hamid Fahmy Zarkasyi (2004), *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, Surabaya: Penerbit Khairul Bayan.
- Hashim Musa (2001), *Falsafah, Logik, Teori Nilai Dan Etika Melayu : Suatu Pengenalan*, Kuala Lumpur,
- Jamalluddin Hashim (2014), Analisis Pengaruh Unsur Fiqh Tempatan Dalam Kitab Al-Sirat Al-Mustaqim Karya Shaykh Nur Al-Din Al-Raniri , *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu*, Jilid 7 Bil. 1.

³⁷ Amir Mualim (2006), *Ijihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, h. ix-xiii.

- M.B. Hooker (1978), *A Concise Legal History Of Southeast Asia*, Oxford.
- Mahdalena Nasrun (2012), Fikih Melayu Alam Melayu Era Pra Kolonial, Dalam *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, V.12, no 1.
- Mahmood Zuhdi Ab. Majid (1997), *Hukum Islam Semasa Di Malaysia : Prospek Dan Cabaran*, Teks Syarahan perdana pada 16hb. Ogos 1997.
- Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (2000), “Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran”, dalam Paizah Hj. Ismail & Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Mohd Anuar Ramli (2010), Pemikiran Mesra Gender Dalam Karya Fiqh Ulama Melayu Klasik, *Jurnal Syariah*, Jil. 18, Bil. 2.
- Mohd Anuar Ramli (2012), Sumbangan Syeikh Muhammad Arshad B. Abdullah Al-Banjari Dalam Fiqh Al-At‘Imah (Makanan) Di Dalam Kitab Sabil Al-Muhtadin, *Jurnal Al-Tamaddun*, Bil. 7 (2) 2012.
- Mohd Hazim Shah Abdul Murad (2005), “ Epistemology Colonial : Satu Analisis Sistem Cirri Dan Kesannya”, Dalam (Edit) Mohamad Daud Mohamad, *Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu*, DBP : Kuala Lumpur,
- Muhammad Abu Bakar (1993), “ Pandangan Dunia, Ideologi dan Kesarjanaan: Islam, Proses Sejarah dan Rekonstruksi Realiti Sosial”, dalam *Tinta Kenangan, Sumbangan Sempena Persaraan dan Perlantikan Naib Canselor, Profesor Datuk Mohd Taib Osman*, Kuala Lumpur.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim dan Noor Naemah Abdul Rahman (2005), “Pemikiran Reformasi Melayu Semasa: Satu Analisis”, Dalam Hashim Musa (ed.), *Bahasa dan Pemikiran Melayu*, Kuala Lumpur: APMUM.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim (1993), “The Concept Of Ijma’ in Islamic Law: A Comparative”, Dalam *The Journal Of Hamdard Islamicus*, Pakistan, V. 16.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2002), “Epistemologi Hukum Islam : satu pengenalan”, dalam *Jurnal Usuluddin* 15.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2006), The Traditionalism And Reformism Polemic In The Malay-Muslim Religious Literature “, Dalam *The Journal Of Islam And Christian-Muslim Relations*, V. 17, No.1
- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2016), Fiqh Versi Alam Melayu: Satu Analisis Sejarah. *Jurnal Fiqh* 13.
- Shatibi (1933), *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Ahkam*, Kaherah, v. 2.
- Syed Muhammad Dawilah Al-Edrus (1999), *Epistemologi Islam; Teori Ilmu Dalam Al-Quran*, Kuala Lumpur.
- Syeikh Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani (1377), *al-Fatawa al-Fataniyyah*, Siam: Patani Press.

T.J. De Boer (1994), *The History Of Philosophy in Islam*, Richmond: Curson press.

Umar Jah (1977), "The importance of ijtihad in the development of Islamic law", dalam *Journal Of Comparative Law*.