

**PEMIKIRAN ULAMA *MUTA'AKHKHIRIN*
BERHUBUNG PENGAMALAN KONSEP
TALFIQ DALAM PENYELESAIAN HUKUM
SYARAK**

THE *MUTA'AKHKHIRIN* SCHOLARS' PERSPECTIVE
ON THE IMPLEMENTATION OF THE *TALFIQ*
CONCEPT IN RESOLVING ISLAMIC LEGAL ISSUES

*Mohd Hafiz Jamaludin**, *Norhidayah Pauzi***, *Syed
Mohd Jeffri Syed Jaafar****, *Mahyudin Daud****

*Department of Syariah and Law. Academy of Islamic
Studies. Universiti Malaya. 50603. Kuala Lumpur.
Malaysia.

**Department of Fiqh and Usul. Academy of Islamic
Studies. Universiti Malaya. 50603. Kuala Lumpur.
Malaysia.

***Islamic Education Programme. Academy of Islamic
Studies. Universiti Malaya. 50603. Kuala Lumpur.
Malaysia.

Email: ***syedjeffri89@um.edu.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no2.10>

Abstract

Talfiq is one of the methodologies to create the resolution of *hukm* based on the treasure of fiqh introduced by classical Islamic scholars. Despite that, the use of this methodology is still debatable and remains as *mahal al-khilaf* by scholars. The *mut'akhhirin* scholars are most of the numerous groups that are against this concept. This contradicts the modern scholars who tend to adopt this concept to arrive at an opinion that is suitable with modern and current issues. Therefore, this article will analyse several views from the *muta'akhhirin* scholars regarding the use of *talfiq*. This study was conducted with the qualitative method, collecting data from

turath literature (classical textbooks) written by the *muta'akhhirin* scholars, and it will end with analyse with the thematic methods. The result of the study found that the stick of view by the *muta'akhhirin* scholars against the practice of *talfiq* has their own basis. The study found three main bases against the practice of *talfiq*; 1. The use of *talfiq* will lead to arriving at an opinion that is rejected by the majority of the scholars; 2. The use of the *talfiq* will lead to the practice of *tatabbu' al-rukhas*; and 3. The use of *talfiq* will lead to harm to religion.

Keywords: *Talfiq*; *hukm*, *taqlid*; *fiqh*; *usul al-fiqh*; *muta'akhhirin* scholars.

Khulasah

Talfiq merupakan salah satu kaedah penyelesaian hukum berdasarkan kepada khazanah fiqh para ulama silam. Walau bagaimanapun, penggunaan konsep *talfiq* merupakan *mahal al-khilaf* yang masih lagi diperselisihkan oleh para ulama. Para ulama *muta'akhhirin* secara khusus merupakan golongan yang paling ramai menentang konsep ini. Ini bertentangan dengan para ulama masa kini yang agak cenderung mengamalkan konsep *talfiq* dalam menyelesaikan permasalahan semasa. Justeru, artikel ini akan menganalisis sejumlah pandangan ulama *muta'akhhirin* berhubung penggunaan *talfiq* dalam proses penyelesaian hukum. Kajian ini menggunakan kajian kepustakaan melalui metode dokumentasi yang melibatkan rujukan terhadap kitab-kitab *turath* yang ditulis oleh para ulama *muta'akhhirin*, seterusnya dianalisis menggunakan analisis tematik. Hasil dapatan kajian mendapati bahawa ketegasan para ulama *muta'akhhirin* yang menentang pengamalan *talfiq* dalam proses penyelesaian hukum mempunyai sandaran yang tersendiri. Terdapat tiga faktor utama yang dapat disimpulkan daripada penentangan tersebut iaitu *talfiq* akan membawa kepada satu hukum yang disepakati pembatalannya dalam kalangan para ulama. Selain itu, penggunaan konsep *talfiq* akan

mendorong pelakunya mengamalkan *tatabbu' al-rukhas* serta penggunaannya boleh menyebabkan berlaku pelbagai kerosakan terhadap agama.

Kata kunci: *Talfiq*; hukum syarak; taqlid; fiqh; usul fiqh; ulama *muta'akhhirin*.

Pengenalan

Syariat Islam mempunyai keunikannya yang tersendiri di mana ia merupakan sistem yang syumul mencakupi semua urusan hidup manusia. Syariat Islam berkait rapat dengan hukum-hukum berkaitan akidah, akhlak dan hubungan manusia sesama manusia, yang dikenali sebagai fiqh. Fiqh juga mempunyai keistimewaan dengan ciri dinamikanya, fiqh adalah salah satu daripada beberapa aliran fahaman dan tafsiran terhadap nas-nas syariah dan hukum-hukum. Ini membuktikan kesesuaian syariat Islam kepada manusia di setiap zaman.¹

Syariat Islam berteraskan kepada al-Quran dan sunnah, dan juga sumber-sumber lain yang diperakui syarak termasuklah ijmak, qiyas dan lain-lain. Sumber-sumber yang diperakui ini mempunyai sifat fleksibel dalam menghadapi tuntutan hidup yang semakin mencabar dari semasa ke semasa. Suasana kehidupan masyarakat yang bergerak begitu pantas menyebabkan para ulama juga perlu bertindak dengan segera dalam memberikan penyelesaian-penyelesaian hukum yang terbaik. Seiring dengan kesesuaian masa dan tempat yang berbeza, usaha yang dilaksanakan para ulama telah membentuk metode-metode disiplin ilmu yang berbeza di antara seorang ulama dengan ulama yang lain sehingga melahirkan pengembangan disiplin ilmu dengan kemunculan mazhab-mazhab fiqh.

Konsep *talfiq* dianggap sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum yang wajar digunakan berdasarkan khazanah fiqh yang begitu banyak ditinggalkan oleh para

¹ 'Umar Sulayman al-Ashqar, *al-Madkhal ila al-Shari'ah wa al-Fiqh* (Amman: Dar al-Nafa'is, 2005), 11-12.

ulama silam. *Talfiq* merupakan kata terbitan daripada kata kerja *laffaqa* yang bererti 'menghimpunkan', 'mencantumkan', 'mengumpul' dan 'menyatukan'. Dari sudut istilah pula, *talfiq* boleh difahami sebagai menghimpunkan dua pendapat mazhab sehingga menghasilkan gabungan penyelesaian hukum yang tidak diakui oleh kedua-duanya. Takrifan ini memberikan dua ciri utama kepada *talfiq*, pertama; penggabungan dua pendapat mazhab atau menggabungkan lebih daripada dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan. Ciri yang kedua adalah, gabungan pendapat-pendapat ini akan menghasilkan satu penyelesaian hukum yang tidak menepati mana-mana pendapat mazhab.

Pengembangan *talfiq* di Malaysia bermula di awal penubuhan kerajaan Tanah Melayu. Kedudukan Tanah Melayu, khususnya di Melaka, yang merupakan laluan perdagangan antarabangsa menjadikan Melaka sebagai destinasi persinggahan bagi pedagang-pedagang luar yang datang dari segenap negara termasuklah China, Arab, dan India. Hal ini menyebabkan masyarakat Islam terdedah dengan kepelbagaian mazhab selain mazhab Syafi'i. Apatahlagi apabila mereka mula menetap dan bermastautin di Tanah Melayu. Mereka mengamalkan ajaran mazhab yang berbeza dengan pengamalan mazhab Syafi'i yang menjadi pegangan masyarakat Melayu pada ketika itu. Di sinilah bermulanya kemunculan pengamalan *talfiq*.²

Antara contoh pengalaman *talfiq* di Malaysia adalah pembinaan masjid dengan menggunakan harta yang dikumpul daripada zakat fitrah. Menurut mazhab Syafi'i, harta yang diperoleh hasil kutipan zakat fitrah tidak boleh disalurkan selain untuk asnaf yang lapan. Membina masjid tidak termasuk di dalam lapan golongan asnaf tersebut,

² Shamsuddin, Mustafa Mat Jubri, Miszairi Sitoris, "Pengamalan *Talfiq*: Kajian ke atas Keterbukaan Mazhab di Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia," *Proceeding 7th Kuala Lumpur International Islamic Studies and Civilisations (KLiISC 7)*, 2018, 21-22.

tetapi mengikut mazhab Hanafi ia termasuk di dalam golongan *fi sabillah*. Masyarakat Islam Malaysia telah menerima pengamalan ini dengan tidak menyedari bahawa ia adalah salah satu bentuk pengamalan *talfiq*.

Contoh lain, pembayaran zakat fitrah dengan menggunakan wang. Mengikut mazhab Syafi'i, tidak boleh membayar zakat fitrah dengan menggunakan wang. Ini kerana, pembayaran zakat fitrah adalah dengan menggunakan makanan asasi seperti beras, gandum dan tamar. Tetapi, amalan yang diterima secara meluas di Malaysia ialah keharusan membayar zakat fitrah dengan wang. Ini adalah dengan mengambil pendapat mazhab Hanafi yang membolehkan pembayaran zakat fitrah dengan nilai makanan asasi. Contoh-contoh ini menjelaskan bahawa pengamalan *talfiq* memberikan implikasi positif terhadap kelestarian hukum syarak di Malaysia.

Meskipun berlaku perselisihan pandangan terhadap pengamalan *talfiq*, khususnya pandangan majoriti ulama *muta'akhhirin* yang menolak dan menentang konsep ini namun, terdapat beberapa faktor yang dikenalpasti mencetuskan pengamalan *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum syarak. Antaranya adalah kerana amalan *talfiq* sangat diperlukan bagi memenuhi tuntutan dan keperluan semasa masyarakat pada masa kini. Kedua, mengaplikasikan prinsip kemudahan dan keringanan yang ditetapkan oleh Syariat Islam, dan yang ketiga, *talfiq* adalah manifestasi amalan *taqlid* yang menjadi kewajipan bagi masyarakat awam.³

Penggunaan *talfiq* penting kerana pegangan kepada satu mazhab sahaja dalam konteks penyelesaian permasalahan moden adalah tidak memadai bagi memenuhi

³ Mohd Hafiz Jamaludin, Norhidayah Pauzi & Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar, "Analisis Terhadap Faktor-Faktor Pengaplikasian Konsep Talfiq Menurut Ulama Mu'asirin," *Islamiyyat* 44(1) (2022), 28-29.

keperluan umat Islam.⁴ Penggunaan konsep *talfiq* dapat memudahkan pengamalan syariat Islam pada masa kini di kala masyarakat terdedah dengan pelbagai anasir yang boleh menjauhkan umat daripada pengamalan agama yang syumul selain penggunaannya juga boleh menyelesaikan isu-isu berkaitan taksub kepada mazhab tertentu yang memberi impak buruk kepada agama.⁵

Walau bagaimanapun, penggunaan konsep *talfiq* ini masih lagi diperselisihkan oleh para ulama. Para ulama *muta'akhkhirin* merupakan golongan yang paling ramai menentang konsep ini. Justeru, adalah wajar untuk kita meneliti faktor-faktor yang mendorong kepada pendapat yang menentang pengamalan *talfiq*. Ia bertujuan mengelakkan faktor-faktor negatif yang terdapat dalam pengamalan *talfiq* sehingga menyebabkan para ulama *muta'akhkhirin* sangat tegas untuk tidak membenarkan pengamalannya. Bagi meneliti pandangan ini, penulis akan menyoroti pandangan para ulama bermula abad ke-7H sehingga ke-13H iaitu bermula dari tahun 600H sehingga 1299H (1203M-1882M).⁶ Abad ke-7H ini dipilih kerana ia

⁴ Inarah Ahmad Farid & Saadan Man, "Keterbukaan Bermazhab Dalam Realiti di Malaysia: Keperluan Atau Kecelaruhan?" *Jurnal Syariah* 20(3) (2012), 295.

⁵ Inarah & Saadan, "Keterbukaan Bermazhab", 300; Ghazi bin Murshid al-'Atibi, "al-Talfiq bayn al-Madhahib al-Fiqhiyyah wa 'Alaqtuh bi Taysir al-Fatwa", dalam *al-Mu'tamar al-'Alami li al-Fatwa wa Dawabituha* (Mekah: al-Majma' al-Fiqh al-Islami, 2009), 5; Muhammad Sa'id al-Bani, *'Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq* (Damsyik: Dar al-Qadiri, 1997), 189.

⁶ Abu al-'Abbas al-Wansyarisi menyatakan golongan ulama *muta'akhkhirin* adalah seperti Ibn Bashir (meninggal dunia selepas tahun 1142M), Ibn Shas (m.1219M) dan Ibn al-Hajib (m.1249M). Sila rujuk Abu al-'Abbas Ahmad bin Yahya al-Wansharisi, *al-Mi'yar al-Mu'arrab wa al-Jami' al-Mugharrab* (Rabat: Wazarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah bi al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1981), 11:142. Manakala, Wahbah al-Zuhayli pula menyatakan kitab-kitab yang ditulis oleh golongan *muta'akhkhirin* merupakan kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama yang hidup di antara tahun 1295M sehingga 1810M. Sila rujuk Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usul al-*

merupakan zaman permulaan perbincangan para ulama berkenaan *talfiq*.⁷

Ketegasan Para Ulama *Muta'akhhirin* dalam Menentang Pengamalan *Talfiq*

Kajian ini merupakan kajian kualitatif melalui metode dokumentasi dengan mengumpulkan sejumlah penulisan para ulama *muta'akhhirin* dalam penggunaan *talfiq*. Data-data penulisan tersebut seterusnya dianalisis menggunakan analisis tematik. Perbincangan ini turut menyertakan contoh-contoh *talfiq* yang dikemukakan ulama *muta'akhhirin* tetapi masih sesuai untuk digunakan dan dibuat penelitian semula pada masa kini.

Sebanyak 14 penulisan ulama *muta'akhhirin* yang masyhur telah dianalisis iaitu *Nafa'is al-Usul* karangan Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi (m.1285M), *Fatawa al-Subki* karangan al-Subki (m.1370M), *al-Muwafaqat* karangan al-Shatibi (m.1388M), *Tashnif al-Masami'* dan *al-Bahr al-Muhit* karangan al-Zarkashi (m.1392M), *Taysir al-Wusul* karangan Ibn Imam al-Kamiliyyah (m.1469M), *al-Taqrir wa al-Tahbir* karangan Ibn Amir al-Hajj (m.1474M), *al-Tahbir Sharh al-Tahrir* karangan al-Maradawi (m.1480M), *Raf' al-Niqab* karangan al-Shawshawi (m.1494M), *Sharh al-Kawkab al-Munir* karangan Ibn al-Najjar (m.1564M), *Fath al-Mu'in* karangan al-Malibari (1580M), *Ijabah al-Sa'il Sharh Bughyah al-'Amal* karangan al-San'ani (m.1768M), *Musallam al-Thubut* karangan al-Bahari (1707M), *al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq* karangan al-Safarini (m.1774M),

Fiqh (Damsyik: Dar al-Fikr, 1999), 19 & 20. Justeru itu, bagi tujuan kajian ini, penulis mengehendkan pandangan para ulama *muta'akhhirin* untuk para ulama yang hidup pada kurun ke-7 sehingga kurun ke-13H iaitu di antara tahun 1203 sehingga 1882.

⁷ Krawietz, "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with *Talfiq*", *Die Welt des Islams* 42(1) (2002), 12; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab* (Shah Alam: Karya Bestari Sdn. Bhd., 2005), 15.

Hashiyah al-'Allamah al-Bannani karangan al-Bannani (m.1780M) dan *Hashiyah al-'Attar* karangan Hasan al-'Attar (m.1835M).

Secara keseluruhannya, sebahagian besar ulama *muta'akhhirin* pada era taqlid sangat konsisten dalam menentang pengamalan *talfiq* di samping peranan mereka dalam memperkukuhkan mazhab yang telah dibentuk dan dipelopori oleh para pengasas mazhab sebelum mereka. Ketegasan mereka ini mempunyai sandaran tersendiri menurut pandangan para ulama yang hidup pada zaman tersebut.

Setelah menganalisis beberapa penulisan daripada kalangan para ulama *muta'akhhirin* di atas, penulis telah menyimpulkan beberapa faktor yang mendorong ketegasan mereka dalam menentang penggunaan *talfiq* dalam kalangan umat Islam. Antara faktor-faktor tersebut adalah; a) *talfiq* akan membawa kepada satu hukum yang disepakati pembatalannya dalam kalangan para ulama; b) *talfiq* akan mendorong pelakunya kepada amalan *tatabbu' al-rukhas*; dan c) *talfiq* akan membawa kepada pelbagai kerosakan kepada agama.

a) *Talfiq* akan Membawa kepada Satu Hukum yang Disepakati Pembatalannya dalam Kalangan Para Ulama

Faktor pertama ini merupakan kenyataan yang sering kali digunakan bagi menjustifikasikan larangan penggunaan *talfiq*. Kebanyakan para ulama *muta'akhhirin* berpandangan amalan *talfiq* akan membawa kepada percampuran hukum yang tidak boleh diterima oleh mana-mana ulama. Ia boleh membawa kepada satu hukum yang ditolak dengan ijmak para ulama. 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.⁸ 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 *fatawanya* berkenaan syarat yang perlu dipatuhi sekiranya seseorang itu ingin bertaqlid kepada mazhab yang lain daripada mazhab asalnya.⁹

Al-Shatibi (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 persepakatan daripada kedua-duanya untuk menolak hukum yang dikeluarkan berdasarkan percampuran mazhab ini.¹⁰ Al-Shawshawi (m.1494M) juga turut menggunakan ungkapan yang hampir sama dengan al-Shatibi. Beliau menjelaskan bahawa kesan daripada amalan *talfiq* akan membawa kepada satu hukum yang menyalahi ijmak

⁸ Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Nafa'is al-Usul* (Kaherah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1995), 9:3964; Kamal al-Din Muhammad bin Muhammad ibn Imam al-Kamiliiyyah, *Taysir al-Wusul* (Kaherah: al-Faruq al-Hadithah li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 2002), 6:347.

⁹ Taqi al-Din 'Ali bin 'Abd al-Kafi al-Subki, *Fatawa al-Subki*, j. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 152.

¹⁰ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, j. 5 (al-Khubar: Dar Ibn al-'Affan, 1997), 5:102.

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.¹¹

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, iaitu 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 seperti 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.¹² Inilah kesan daripada amalan *talfiq* yang membawa kepada pengharamannya mengikut pandangan sebahagian besar para ulama *muta'akhhirin*.

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 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 ijthad yang berbeza. Beliau memberi

¹¹ Abu 'Ali Husayn bin 'Ali al-Shawshawi, *Raf' al-Niqab* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2004), 6:50-52.

¹² Muhammad bin Isma'il al-San'ani, *Ijabah al-Sa'il Sharh Bughyah al-'Amal* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1988), 413.

contoh seseorang yang berwuduk dengan bertaqlid kepada mazhab Syafi'i yang hanya mewajibkan menyapu sebahagian daripada rambut, kemudian dia 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 (جزئيات المسائل) 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 ijthad mazhab yang berbeza.¹³

Berdasarkan pendapat-pendapat yang disebutkan di atas, sebahagian besar para ulama *muta'akhhirin* 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.

¹³ Hasan al-'Attar, *Hashiyah al-'Attar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 2:442.

b) *Talfiq* Akan Membawa Kepada Amalan *Tatabbu' al-Rukhas*

Faktor kedua yang menyebabkan pengharaman *talfiq* dalam kalangan ulama *muta'akhhirin* 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 membincangkan 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 dalam kalangan ulama *mu'asirin* pada masa kini.

Ini berbeza dengan istilah *talfiq* di mana ia hanya mula dikenali pada kurun ke-7H 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, penulis 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 ulama yang melarang penggunaan *tatabbu' al-rukhas* sehingga membawa kepada *talfiq* adalah al-Shatibi. 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 dalam 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 تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

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

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 *rajih* dan perlu diikuti, bukan mengikut mana-mana pandangan berdasarkan keinginan dan kehendak hawa nafsu semata-mata.

Al-Shatibi 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:

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفَةِ السَّمْحَةِ

Terjemahan: Aku dibangkitkan dengan agama yang sebenar dan bertolak ansur.¹⁴

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-Shatibi mengkritik penghujahan berdasarkan dalil ini dengan mengatakan kemudahan yang diberikan oleh syariat hanya merangkumi kemudahan yang diiktiraf oleh usul atau

¹⁴ 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.

kaedah syarak. Oleh itu, amalan *tatabbu' al-rukhas* yang hanya menjerumuskan pelakunya kepada memilih pendapat berdasarkan hawa nafsu tidak boleh diterima dan diakui sama sekali oleh syarak.¹⁵

Hujah al-Syatibi yang lain dalam menentang amalan *tatabbu' al-rukhas* ini ialah kerana ia boleh membawa kepada pelbagai kerosakan. Antaranya, seseorang itu akan terpisah daripada agamanya, apabila dia meninggalkan dalil dan mengikut khilaf dalam 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-Shatibi, *tatabbu' al-rukhas* juga akan membawa kepada amalan *talfiq* di antara mazhab dalam satu bentuk yang boleh merosakkan ijmak para ulama sebelumnya.¹⁶

Di sini, al-Shatibi secara jelas mengaitkan salah satu 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 yang lebih mudah daripada 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-Shatibi, kedua-dua amalan ini (mencari pendapat yang mudah dan mengambil sebahagian sahaja daripada pendapat sesebuah mazhab) adalah tidak dibenarkan disebabkan kesan buruk yang boleh berlaku akibat daripada penggunaan kedua-dua amalan ini seperti mana yang telah disebutkan di atas.¹⁷

¹⁵ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 5:99.

¹⁶ *Ibid.*, 5:102-103.

¹⁷ Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar et al., "Analisis Asas Pemikiran al-Shatibi (w.790H) Berhubung Teori Bid'ah dalam Karyanya *al-*

Al-Zarkashi (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 syarat bahawa perbuatan tersebut tidak membawa kepada amalan *tatabbu' al-rukhas*.¹⁸ Amalan *tatabbu' al-rukhas* bermaksud seseorang itu memilih 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 yang berbeza tanpa memelihara segala syarat yang ditetapkan oleh setiap mazhab yang dianggap sebagai memberatkan dan sukar untuk dilaksanakan. Walau bagaimanapun, 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 yang terdapat dalam mazhab tersebut tanpa membezakan pendapat yang mudah ataupun pendapat yang berat di dalamnya.

Pendapat di atas turut disokong oleh Ibn Imam al-Kamiliyyah (m.1469M). Beliau telah memetik perkataan al-Nawawi (m.1278M) bagi 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

'*Itisam*,' *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 20(2) (2018), 159-194.

¹⁸ Badr al-Din Muhammad bin Bahadur al-Zarkashi, *Tashnif al-Masami'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 2:230.

kehendaki dengan syarat dia tidak memilih-milih dan mencari-cari pendapat-pendapat yang mudah semata-mata. Al-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 terpelihara daripada amalan *tatabbu' al-rukhas*.¹⁹ Pandangan al-Nawawi ini telah menjelaskan kepada kita bahawa ketegasan para ulama *muta'akhhirin* 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. 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 semua rukhsah yang terdapat dalam mazhab dan pendapat para ulama. Lalu, kesemua rukhsah ini telah dihimpunkan dalam satu

¹⁹ Ibn Imam al-Kamiliyyah, Kamal al-Din Muhammad bin Muhammad, *Taysir al-Wusul* (Kaherah: al-Faruq al-Hadithah li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 2002), 6:346.

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 terdapat seorangpun daripada kalangan orang Islam yang bersetuju untuk menghimpunkan keseluruhan pendapat-pendapat yang mudah ini”.²⁰

c) *Talfiq* akan Membawa kepada Pelbagai Kerosakan dalam Agama

Faktor seterusnya yang menyebabkan ketegasan para ulama dalam menentang amalan *talfiq* adalah kerana amalan ini boleh membawa kepada pelbagai kerosakan dalam agama. Al-Shatibi 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

²⁰ Muhammad bin Ahmad bin ‘Abd al-‘Aziz Ibn al-Najjar, *Sharh al-Kawkab al-Munir* (Beirut: Maktabah al-‘Ubaykan, 1993), 4:577; Abu al-Hasan ‘Ala’ al-Din ‘Ali bin Sulayman al-Maradawi, *al-Tahbir Sharh al-Tahrir* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2000), 1:4090.

akan hanya bersandarkan kepada kehendak hawa nafsu dan ia tidak lagi diikat dengan satu peraturan yang dipandu dan diiktiraf oleh syarak.²¹

Al-Safarini (m.1774M) pula berpendapat amalan *talfiq* akan membawa kepada sikap memperlmain-mainkan agama. Ini akan menyebabkan seseorang itu disamakan dengan golongan *Ibahiyyin* 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 yang haram seperti perkahwinan tanpa wali dan saksi, minum arak atau minum air perahan anggur (المُتَلْت) 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.²²

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 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.²³

Para ulama yang menentang *talfiq* juga membawa contoh-contoh permasalahan yang boleh dikeluarkan

²¹ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 5:100.

²² Muhammad bin Ahmad al-Safarini, *al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq* (Riyadh: Dar al-Suma'i, 1998), 57; Badr al-Din Muhammad bin Bahadur al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhit* (Hurghada: Dar al-Safwah, 1992), 6:326.

²³ Al-Bannani, *Hashiyah al-'Allamah al-Bannani* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 2:400; al-'Attar, *Hashiyah al-'Attar*, 2:442.

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 ini akan dianggap sebagai halal dan dibenarkan seperti hukum perkahwinan tanpa wali dan saksi dan hukum meminum arak. Ini merujuk kepada beberapa kaedah fiqh seperti (مَا وَجِبَ) لِلشَّيْءِ وَجِبَ لِمِثْلِهِ yang bererti "sesuatu perkara yang mewajibkan sesuatu perkara yang lain, maka ia juga perlu mewajibkan perkara lain yang seumpama dengannya" dan kaedah (إِنَّ كُلَّ مَا أَدَّى إِلَى مَحْظُورٍ فَهُوَ مَحْظُورٌ) yang bererti "setiap perkara yang boleh membawa kepada haram, maka perkara tersebut juga adalah haram".²⁴

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-Hajj (m.1474M), al-Shawshawi 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.²⁵ 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

²⁴ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 5:101.

²⁵ Al-Shawshawi, *Raf' al-Niqab*, 6:50; al-San'ani, *Ijabah al-Sa'il Sharh Bughyah al-'Amal*, 413; Muhammad bin Muhammad al-Hanbali Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrir wa al-Tahbir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 3:448.

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.²⁶

Al-'Attar pula telah memetik perkataan al-Isnawi dengan mengatakan sekiranya seseorang yang bermazhab Syafi'i berkahwin dengan seorang perempuan tanpa wali dengan bertaqlid kepada mazhab Hanafi atau berkahwin tanpa saksi dengan bertaqlid 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.²⁷ 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'akhhirin* untuk mengeluarkan fatwa sehingga menjatuhkan hukuman *hadd* terhadap individu yang melakukan perkara seperti ini menunjukkan ketegasan dan

²⁶ Al-Safarini, *al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq*, 171 & 172.

²⁷ Hasan al-'Attar, *Hashiyah al-'Attar*, j. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 2:442.

keingkaran 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-Syafi'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.²⁸ 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 penetapan hukum syarak. Ia juga akan mendedahkan agama Islam kepada kritikan dan tanggapan buruk dalam 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'akhkhirin*. 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

²⁸ Al-Safarini, *al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq*, 174 & 175.

bercampur perkara yang benar dan salah secara pasti dalam sesuatu permasalahan.²⁹

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-Mustasfa*, sesiapa dalam kalangan orang awam yang mendapati pendapat mazhab Syafi'i lebih hampir kepada kebenaran, maka tidak harus baginya untuk berpegang kepada mazhab yang lain dengan mengikut hawa nafsunya semata. Tidak harus juga baginya untuk mengambil mana-mana pendapat yang disukainya sahaja daripada setiap mazhab. Bahkan, dia hendaklah memilih salah satu mazhab atau salah seorang mujtahid yang lebih *rajih* di sisinya, sepertimana seorang mufti yang perlu *merajihkan* 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 boleh menguatkan sangkaannya bahawa mazhab tersebut lebih afdal, sekalipun sangkaan tersebut tidak tepat pada hakikatnya.³⁰ Walau bagaimanapun, orang awam tidak diberikan hak untuk mencampur adukkan pendapat daripada kedua-dua mazhab berdasarkan kewajipannya untuk memilih pendapat mujtahid yang lebih *rajih* di sisinya dan bukan pendapat yang lemah ataupun *marjuh*.

Faktor seterusnya yang menjadi perselisihan dalam kalangan ulama usul fiqh ialah larangan pengeluaran pendapat yang ketiga sekiranya para ulama hanya berselisih

²⁹ *Ibid.*, 176.

³⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa*, j. 4 (Madinah: Al-Jami'ah al-Islamiyyah, Kuliyyah al-Shari'ah, t.t.), 4:154 & 156.

dengan 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 *ijtihadiyyah*. 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.³¹ 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, maka ia tidak dihukum sebagai *talfiq* seperti amalan *talfiq* dalam masalah wuduk dan solat.³²

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 dalam kalangan ulama usul fiqh bagi setiap satu daripadanya. Walau bagaimanapun, menurut penulis, ia masih tetap boleh dianggap sebagai antara faktor yang menyumbang kepada pengharaman dan ketegasan para ulama *muta'akhhirin* terhadap konsep *talfiq* ini. Justeru itu, amat wajarlah bagi

³¹ Al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhit*, 4:542 & 543.

³² Abu Bakr Muhammad Shata al-Dumyati al-Bakri, *I'annah al-Talibin* (Kaherah: Matba'ah al-Maymaniyyah, t.t.), 4:220.

para pengkaji konsep ini untuk mengambil kira faktor-faktor ini dan juga faktor sebelumnya dalam meneliti kecenderungan ulama *muta'akhhirin* dalam menentang penggunaan *talfiq* dalam penetapan mana-mana hukum syarak.

Pandangan Ulama *Muta'akhhirin* yang Membenarkan Pengamalan *Talfiq*

Sebahagian ulama *muta'akhhirin* tidak sependapat dengan majoriti para ulama *muta'akhhirin* yang lain seperti yang dihuraikan di atas, di mana mereka berpendapat bahawa konsep *talfiq* adalah dibenarkan. Antara ulama *muta'akhhirin* yang berpendapat sedemikian adalah Mar'ī bin Yusuf al-Karmi. Beliau berpendapat bahawa amalan *talfiq* dalam taqlid adalah dibenarkan dengan syarat bukan bertujuan untuk melakukan *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 menyatakan bahawa *talfiq* merupakan faedah dan manfaat yang terhasil daripada keharusan taqlid. Beliau juga menegaskan bahawa tidak terdapat dalil yang menegah amalan *talfiq* ini melainkan semata-mata berlandaskan dalil akal yang berkemungkinan benar atau salah tanpa mempunyai sandaran kukuh daripada sumber hukum yang asal.³³

Al-Bahari (m.1707M) di dalam *Fawatih al-Rahamut* syarah bagi kitab *Muslim al-Thubut* turut cenderung kepada mengharuskan *talfiq*. Ini kerana, mereka berpandangan bahawa amalan *talfiq* di antara mazhab berlaku dalam keadaan ketiadaan titik persamaan di antara mazhab yang berselisih dalam sesuatu pendapat. Bagi keduanya, amalan

³³ Al-Safarini, *al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq*, 160, 163, 167 & 168.

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.³⁴

Rumusan

Talfiq merupakan penggabungan pelbagai mazhab, pembebasan daripada keterikatan mazhab, penggunaan ijtihad dan proses penyelesaian hukum yang mengambilkira tuntutan masalah dan uruf setempat. Majoriti para ulama *muta'akhhirin* sangat bertegas dalam melarang penggunaan *talfiq* sebagai salah satu cara untuk mengeluarkan hukum syarak. Terdapat tiga faktor utama iaitu, *talfiq* akan membawa kepada satu hukum yang disepakati pembatalannya oleh semua mazhab. Kedua, *talfiq* akan membawa kepada *tatabbu' al-rukhas*. Dan yang ketiga, *talfiq* akan menyebabkan berlakunya pelbagai kerosakan dalam agama. Ketiga-tiga faktor ini dianggap sebagai memberikan implikasi negatif daripada amalan *talfiq*.

Namun begitu, masih terdapat sebahagian kecil para ulama *muta'akhhirin* yang membenarkan amalan bertalfiq dengan syarat, tidak bertujuan untuk melakukan *tatabbu' al-rukhas*. Selain itu, tidak terdapat dalil yang menegah untuk mengamalkan *talfiq* dalam hukum syarak. Pandangan inilah yang telah menjadi sumber rujukan penting kepada para ulama *mu'asirin* dalam membina pandangan mereka yang lebih cenderung kepada mengharuskan konsep *talfiq*.

³⁴ 'Abd al-'Ali bin Nidhamuddin al-Laknawi, *Fawatih al-Rahamut bi Sharh Musallam al-Thubut* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 2:438.

Realitinya, pelaksanaan *talfiq* di Malaysia masih mengalami kesukaran kerana amalan masyarakat yang berpegang kepada mazhab Shafi'i sebagai rujukan utama. Kedudukan mazhab Shafi'i mempunyai pengaruh yang besar sehingga menjadi sebahagian perundangan negara. Malah pandangan mazhab Shafi'i sentiasa diutamakan sekiranya terdapat perselisihan dalam kalangan mazhab yang lain. Namun, dengan perkembangan dan kemajuan hidup manusia pada masa kini, terdapat pelbagai permasalahan baru dan keperluan mendesak yang memerlukan pengamalan konsep *talfiq* khususnya dalam amalan ibadat dan muamalat. Ini menunjukkan *talfiq* sudah diterima sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum Islam. Tanpanya, sudah pasti ia boleh membantutkan perkembangan industri dalam negara.

Penulis cenderung kepada pandangan para ulama *muta'akhhirin* yang mengharuskan *talfiq* dengan bersyarat. Hal ini berdasarkan beberapa justifikasi berikut, pertama; *talfiq* yang diamalkan tidak membawa kepada perkara yang haram dan menurut hawa nafsu. Kedua, *talfiq* juga tidak boleh dilakukan semata-mata untuk mencari pendapat yang paling mudah daripada setiap mazhab bagi mengelakkan berlaku amalan *tatabbu' al-rukhas*. Ketiga, *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 dikhususkan pada ketika darurat sahaja ini akan menafikan kerosakan-kerosakan lain yang boleh terhasil daripada amalan *talfiq*. Tuntasnya, *talfiq* merupakan satu wasilah untuk mengamalkan agama dengan mudah dan bertepatan dengan kelestarian hukum syarak. Pengamalan *talfiq* adalah diharuskan, namun pandangan mazhab terdahulu hendaklah dihormati.

Penghargaan

Penulis merakamkan penghargaan kepada Program Penyelidikan Kewangan Islam MOHE-UM-INCEIF (No Geran MO007-2017) atas pemberian dana penyelidikan bagi menyiapkan makalah ini.

Rujukan

- Abdul Karim Ali. "Tajdid Fiqh Mazhab Syafi'i di Malaysia." *Jurnal Fiqh* 4 (2007): 77-84.
- Abdul Rahman Haji Abdullah. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Al-'Atibi, Ghazi bin Murshid. "Al-Talfiq bayn al-Madhahib al-Fiqhiyyah wa 'Alaqtuh bi Taysir al-Fatwa." Dalam *al-Mu'tamar al-'Alami li al-Fatwa wa Dawabituha*. Mekah: al-Majma' al-Fiqh al-Islami, 2009.
- Al-'Attar, Hasan. *Hashiyah al-'Attar*, j. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Ashqar, 'Umar Sulayman. *Al-Madkhal ila al-Shari'ah wa al-Fiqh*. Amman: Dar-al-Nafa'is, 2005.
- Al-Bani, Muhammad Sa'id. *'Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq*. Damsyik: Dar al-Qadiri, 1997.
- Al-Bannani. *Hashiyah al-'Allamah al-Bannani*, j. 2. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Dumyati al-Bakri, Abu Bakr Muhammad Shata. *I'annah al-Talibin*. Kaherah: Matba'ah al-Maymaniyyah, t.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustasfa*, j. 4. Madinah: al-Jami'ah al-Islamiyyah-Kuliyyah al-Shari'ah, t.t.
- Al-Laknawi, 'Abd al-'Ali bin Nidhamuddin. *Fawatih al-Rahamut bi Sharh Musallam al-Thubut*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Al-Maradawi, Abu al-Hasan 'Ala' al-Din 'Ali bin Sulayman. *Al-Tahbir Sharh al-Tahrir*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2000.
- Al-Qarafi, Shihab al-Din Ahmad bin Idris. *Nafa'is al-Usul*. Kaherah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1995.

- Al-Safarini, Muhammad bin Ahmad. *Al-Tahqiq fi Butlan al-Talfiq*. Riyadh: Dar al-Suma'i, 1998.
- Al-San'ani, Muhammad bin Isma'il. *Ijabah al-Sa'il Sharh Bughyah al-'Amal*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1988.
- Al-Subki, Taqi al-Din 'Ali bin 'Abd al-Kafi. *Fatawa al-Subki*, j. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *Al-Muwafaqat*, j. 5. Al-Khubar: Dar Ibn al-'Affan, 1997.
- Al-Shawshawi, Abu 'Ali Husayn bin 'Ali. *Raf' al-Niqab*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2004.
- Al-Wansharisi, Abu al-'Abbas Ahmad bin Yahya. *Al-Mi'yar al-Mu'arrab wa al-Jami' al-Mugharrab*. Rabat: Wazarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah bi al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1981.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin Bahadur. *Al-Bahr al-Muhit*. Hurghada: Dar al-Safwah, 1992.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin Bahadur. *Tashnif al-Masami'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Damsyik: Dar al-Fikr, 1999.
- Ibn al-Najjar, Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-'Aziz. *Sharh al-Kawkab al-Munir*. Beirut: Maktabah al-'Ubaykan, 1993.
- Ibn Imam al-Kamiliyyah, Kamal al-Din Muhammad bin Muhammad. *Taysir al-Wusul*. Kaherah: al-Faruq al-Hadithah li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 2002.
- Inarah Ahmad Farid & Saadan Man. "Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan Atau Kecelaruan?" *Jurnal Syariah* 20(3) (2012): 289-308.
- Krawientz. "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with *Talfiq*." *Die Welt des Islams* 42(1) (2002): 3-40.
- Maszlee Malik. *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*. Shah Alam: Karya Bestari Sdn. Bhd., 2005.
- Mohd Hafiz Jamaludin, Norhidayah Pauzi & Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar. "Analisis Terhadap Faktor-Faktor

- Pengaplikasian Konsep *Talfiq* Menurut Ulama *Mu'asirin*." *Islamiyyat* 44(1) (2022): 27-40.
- Shamsuddin, Mustafa Mat Jubri & Miszairi Sitoris, "Pengamalan *Talfiq*: Kajian ke atas Keterbukaan Mazhab di Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia," *Proceeding, 7th Kuala Lumpur International Islamic Studies and Civilisations (KLiISC 7)* 2018.
- Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar, Saadan Man, Norhidayah Pauzi, Mohd Anuar Ramli & Mohd Rosdi Hassan. "Analisis Asas Pemikiran al-Shatibi (w. 790H) Berhubung Teori Bid'ah dalam Karyanya *al-'Itisam*." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 20(2) (2018): 159-194.

