

Kajian Malaysia, Vol. 28, No. 2, 2010

**KONSEP FIQAH MALAYSIA DALAM PERUNDANGAN
ISLAM: SATU PENGENALAN**

***THE CONCEPT OF MALAYSIAN FIQAH IN ISLAMIC LAW: AN
INTRODUCTION***

**Rahimin Affandi Abd. Rahim^{1*}, Shamsiah Mohamad¹, Paizah
Ismail² dan Nor Hayati Mohd Dahlal¹**

¹Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya,
Kuala Lumpur

²Kuliyah Undang-Undang Ahmad Ibrahim, Universiti Islam
Antarabangsa Malaysia, Selangor

*Corresponding author: faqir_ila_rabbih@um.edu.my

Kajian ini bertujuan untuk menunjukkan sifat dinamik konsep fiqah dalam sistem perundangan Islam Malaysia yang menekankan kepentingan hubungan dengan Allah dan sesama makhluk. Teori utama yang digunakan adalah teori epistemologi hukum Islam yang menetapkan bahawa sifat kelestarian sistem hukum Islam hanya boleh dicapai melalui pembentukan kerangka epistemologi (apa, bagaimana dan untuk tujuan apa) yang jelas. Bagi mencapai objektif, kajian ini menggunakan kaedah pengumpulan data primer dan data sekunder yang dianalisis kemudiannya bagi membentuk teori konsep fiqah semasa yang lebih bersesuaian dengan realiti Malaysia. Hasil kajian ini mendapati konsep fiqah semasa telah mula difahami oleh masyarakat Malaysia. Namun begitu, kelangkaan masih lagi wujud dalam soal pemantapan konsep fiqah semasa ini dari segi kerangka konsep, rasionaliti, pendekatan dan epistemologi, yang sepatutnya dijalankan oleh pihak Institusi Pengajian Tinggi Awam (IPTA) di Malaysia. Untuk itu, kajian ini telah cuba mengemukakan jalan penyelesaian kepada usaha pemantapan ini.

Kata kunci: konsep fiqah Malaysia, perundangan Islam, mazhab Shafii, budaya Melayu

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

This study aims to demonstrate the dynamism of the concept of Islamic fiqah in Malaysian Islamic law that emphasises the importance of the relationship between Allah and human beings. In this regard, this study hopes to show the dynamism of fiqah as a concept in Malaysia's Islamic legal system. The primary theory used here is the epistemology of Islamic law which determines that the sustainability of Islamic law can only be achieved by developing an epistemological framework (what, how and for what purpose) in a clear manner. In order to achieve this objective, the study had collected both primary and secondary data. The data was subsequently analysed to formulate a contemporary theory of Islam fiqah that is better suited to Malaysian reality. The findings show that the proposed concept of contemporary Islamic fiqah has begun to be understood by Malaysian society. However, the reinforcement of the contemporary fiqah concept is still rarely undertaken in terms of the concept framework, rationality, approach and epistemology that should have been done by the institutions of higher learning in Malaysia. For this purpose, this study has attempted to offer solutions to the effort of reinforcing the said concept.

Keywords: Malaysian fiqah, Islamic law, Shafii mazhab, Malay culture

PENGENALAN

Dewasa ini, terdapat beberapa pandangan negatif yang dinisbahkan kepada sistem perundangan Islam. Antaranya, sistem fiqah Islam dikatakan ketinggalan zaman kerana lebih berasaskan paradigma pemikiran Islam silam daripada latar belakang Timur Tengah di abad pertengahan, bias kepada golongan wanita dan bukan Islam dan ianya tertutup dengan perkembangan moden (Abd Moqsith, 2007). Malangnya, pandangan ini telah mempengaruhi masyarakat awam dan turut mendapat pengabsahan daripada kalangan sarjana Islam sendiri, yang dikembangkan secara meluas melalui penulisan dan media *Information and Communication Technologies* (ICT) arus perdana (Rahimin Affandi, 2006a: 151–164).

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

Nisbah negatif tentang sistem perundangan Islam ini boleh dilihat daripada pegangan yang disebarluaskan oleh beberapa tokoh dan Pertubuhan Bukan Kerajaan menggunakan nama Islam. Sebagai bukti, terdapat perkembangan yang boleh dikemukakan untuk menunjukkan kewujudan permasalahan ini iaitu:

Pertama, selepas pengharaman buku Kassim Ahmad, *Hadis: Satu penilaian semula*, pada 3 Disember 1989 suatu perjumpaan telah diusahakan bagi menubuhkan Persatuan Falsafah Malaysia yang telah dianggotai oleh 40 orang terdiri daripada ahli akademik, peguam, penulis dan wakil dari luar negara (Minggu Kota, 1989). Namun begitu, persatuan ini telah ditolak oleh pihak kerajaan, yang kemudiannya telah menubuhkan Jemaah al-Quran Malaysia (JAM) pada 16 Mei 1993. JAM masih lagi meneruskan agenda perjuangan yang menolak hadis dan mempersoalkan kelemahan sistem fiqah Islam silam (Kassim, 1993). Agenda JAM ini disebarluaskan ke dalam masyarakat melalui pelbagai medium, termasuklah akhbar Berita Minggu bertarikh 10 Disember 1989, bilamana Syed Akhbar Ali yang merupakan anggota pusat JAM diberikan kolum khusus untuk membicarakan soal-soal perkembangan semasa di Malaysia (Zulkifli, 2002: 75–76).

Kedua, timbulnya beberapa kumpulan yang menganut fahaman liberalisme (Institut Kajian Dasar, *Sisters in Islam* dan *Middle Eastern Studies Group*) dengan menggunakan dana asing barat (*Asia Foundation* dan *Konrad Adenauer Foundation*). Kumpulan ini sering melakukan wacana yang dihadiri oleh semua lapisan masyarakat bagi membincangkan isu-isu yang mengkritik kelemahan sistem fiqah Islam silam. Lebih penting lagi, kumpulan ini sering menjemput tokoh liberal daripada Indonesia seperti Luthfi Assyaukanie, Musdah Mulia, Abd Moqsih Ghazali, Kiai Hussein dan sebagainya. Hasilnya, pelbagai isu liberalisme yang sering diperbincangkan di Indonesia merangkumi isu penindasan wanita, ketertutupan Islam dengan perkembangan moden dan sikap anti terhadap golongan bukan Islam, turut sama didedahkan kepada anggota wacana (Muhammad Kamil, 2008). Sebagai contoh, Luthfi Assyaukanie menegaskan bahawa sekularisme tidak bercanggah dengan Islam, malah ia memberi *berkah* kepada Islam dan agama lain. Menurutnya lagi sebuah demokrasi yang baik hanya boleh dilaksanakan

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

jika ia mampu menerapkan prinsip-prinsip sekularisasi yang benar. Amerika Syarikat, Australia dan negara lain tidak menganggap sekularisme sebagai musuh agama, bahkan pelindung agama. Penerapan yang sebeginilah yang disarankan oleh Luthfi Assyaukanie untuk mendapat *berkah* sekularisme (Luthfi, 2007: 241–244).

Hal ini diikuti dengan usaha kumpulan liberal yang menterjemah dan membawa masuk buku-buku luar dari Timur Tengah, Barat dan Indonesia yang memperjuangkan agenda liberalisme dalam soal agama. (Kurzman, 1998; Abdul dan Yudi, 2007; Ulil Abshar, 2007; Ilyas, 2002; Tim Penulis Paramadina, 2004; Budhy Munawar, 2004).

Ketiga, kajian ilmiah yang dihasilkan oleh Muhammad Hashim Kamali, *Hukuman dalam undang-undang Islam: Suatu penelitian terhadap hukum hudud Kelantan dan Terengganu*, yang secara langsung mengkritik kelemahan Rang Undang-undang Hudud Kelantan dan Terengganu. Antara isu yang dibawa adalah soal kedudukan bukan Islam dan penindasan wanita (Muhammad Hashim, 2003: 46–54). Memandangkan beliau seorang tokoh perundangan Islam yang agak terkenal, sebahagian besar daripada pandangannya telah diterima pakai oleh anggota masyarakat dan pengamal undang-undang di Malaysia.

Keempat, terdapat paparan negatif akhbar di Malaysia yang mendedahkan kelemahan Mahkamah Syariah yang terlibat dalam menangani isu bias dan penindasan terhadap wanita Islam. Antara kritikan yang diberikan adalah institusi ini tidak cekap dalam pengendalian kes dan bias terhadap pelanggan wanita; *bias against women must stop – Syariah Court continued to treat women unfairly and often made decisions in favour of men, mainly because of the chauvinistic attitudes of the officers* (New Straits Times, 1996). Akibatnya, masyarakat yang tidak terlibat dengan Mahkamah Syariah pun merasa marah dengan situasi ini sehinggakan mereka kadangkala terikut-ikut untuk mengkritik Mahkamah Syariah (Raihanah, 2009).

Sebagai langkah reaktif terhadap semua masalah ini, kita dapat menyaksikan pelbagai pihak cuba mengatasinya seperti pihak berkuasa agama di Malaysia telah mengharamkan kumpulan Anti Hadis dan Islam

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

Liberal (Mohamad Nordin, 2005). Di samping itu ia juga turut menerima pakai pelbagai gagasan penambahbaikan terhadap institusi agama rasmi di Malaysia (Roff, 1988).

Selain itu, Persatuan Ulama Malaysia bertindak mengadu keburukan bentuk penyebaran idea anti Islam seperti penolakan hadis Rasulullah (Mohd. Napiah, 1998), penghinaan terhadap Rasulullah (Farish, 2000) dan krisis murtad di kalangan anak gadis Melayu (Mohd Farid, 2001: 28–30) kepada Majlis Raja-raja Melayu (Persatuan Ulama Malaysia dan Persatuan Ulama Kedah, 2002). Tindakan Persatuan Ulama Malaysia wajar kerana penyebaran idea anti Islam ini dianggap sebagai cubaan menggugat asas jati diri Melayu – Islam.

Sehubungan dengan itu juga, pelbagai usaha penyelidikan yang dijalankan oleh ahli akademik bagi mengenalpasti permasalahan ini secara lebih holistik yang kemudiannya disertakan dengan kaedah penyelesaian yang terbaik. Apa yang boleh dibanggakan, pihak kerajaan telah memperuntukkan sebahagian besar dana kewangan negara bagi meneliti elemen perubahan yang berlaku di dalam masyarakat Malaysia. Dana ataupun bantuan penyelidikan sains/sains sosial dalam bentuk *research grant* seperti *Fundamental Research Grant Scheme* (FRGS) dan *Short Term Research Fund* (vot-F) telah diperuntukkan kepada beberapa Institut Pengajian Tinggi Awam (IPTA); sebagai contoh, bagi menghasilkan kajian sosiologi masyarakat Malaysia yang mempunyai nilai tambah (*value added*), demi untuk memastikan kelancaran program pembangunan yang sedang giat dijalankan (Ahmad Fawzi, 1996). Data yang terhasil daripada kajian sosiologi ini secara langsung dapat membantu pihak kerajaan mengurus, mengawal dan mengawasi sesuatu perubahan yang berlaku dengan kaedah tuntas (Rahimin Affandi, 2001).

Kita boleh mengemukakan beberapa contoh kajian yang menggunakan dana penyelidikan kerajaan yang menjurus kepada usaha penelitian fenomena perubahan masyarakat seperti kajian di bawah pembiayaan geran *Intensified Research on Priority Areas* (IRPA) yang dilakukan oleh Ahmad Hidayat Buang tentang institusi fatwa dan Mahkamah Syariah di Malaysia, yang mendapati bagaimana perubahan masyarakat Malaysia yang semakin kompleks telah menuntut pihak berkuasa agama

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

seperti institusi fatwa dan Mahkamah Syariah melakukan perubahan struktur organisasi dan metodologi yang lebih moden bagi menjadikannya lebih bersesuaian dengan kehendak masyarakat semasa (Ahmad Hidayat, 2004; 2005).

Selain itu, kajian yang dilakukan oleh sekumpulan penyelidik Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM) di bawah Mahmood Zuhdi Abdul Majid terhadap impak dan pelan tindakan yang perlu dilakukan oleh graduan Universiti al-Azhar di dalam pembangunan sosial di Malaysia, yang membabitkan pelbagai sektor kehidupan yang utama. Pelan tindakan proaktif ini menuntut graduan Universiti al-Azhar perlu memiliki kemahiran *hard* dan *soft skill* yang secukupnya sebelum mereka memasuki pelbagai sektor penting dalam masyarakat (Mahmood Zuhdi et al., 2006).

Berhadapan dengan isu ini, artikel ini akan cuba menolak dakwaan negatif dengan mengemukakan konsep fiqah Islam yang lebih bersesuaian dengan realiti Malaysia semasa. Kajian ini akan menggunakan pendekatan *wasatiyyah* (pertengahan dan objektif) (Muhammad Kamil, 2009) yang menonjolkan konsep fiqah Malaysia yang dipakai di dalam sistem perundangan Islam dan IPTA aliran Islam di Malaysia. Hal ini ditegaskan, bertepatan dengan gagasan kepentingan budaya ilmu di dalam pembentukan sesuatu tamadun dunia yang diutarakan oleh Hashim (2001) dan Wan Mohd Nor (1997). Intipati utama dari gagasan ini antara lainnya menegaskan bahawa kejayaan sesuatu tamadun dunia, bergantung sepenuhnya kepada pengamalan budaya ilmu yang berterusan oleh anggota masyarakat yang terbabit. (Wan Mohd Nor, 1997: 10–31). Ringkasnya, kelangsungan sesuatu tamadun akan terhasil daripada usaha golongan ilmuan mewujudkan infrastruktur intelektual menangani persoalan hidup.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini melibatkan penggunaan dua jenis sumber data iaitu data primer (diperolehi melalui temu bual dan soal selidik) dan data sekunder (diperolehi melalui kajian ke perpustakaan). Ia merupakan usaha

mengumpulkan data yang kemudiannya dianalisa secara mendalam bagi menghasilkan kerangka teori dan epistemologi konsep fiqah Malaysia. Hal ini bakal dijadikan sebagai kaedah terbaik untuk tujuan penyelesaian masalah kajian. Bagi membentuk landasan konsep dan teori kajian ini, maka rujukan dibuat terhadap bahan-bahan semasa yang terdapat dalam depositori perpustakaan dalam tajuk yang berkaitan. Di samping bahan-bahan literatur dalam simpanan perpustakaan, dokumen penting dan rasmi seperti minit mesyuarat, laporan penyelidikan, statistik, dokumen rasmi Jabatan Perdana Menteri dan agensi Islam juga merupakan data penting bagi kajian ini.

Bagi pengumpulan data primer, data utama diperolehi melalui temu bual secara mendalam dan soal selidik. Untuk kaedah temu bual, kajian hanya memilih responden terpenting sahaja, yang dibuat menggunakan beberapa kaedah utama iaitu:

1. Mengadakan janji temu dengan setiap anggota yang bakal ditemu bual bagi memastikan mereka dapat meluangkan masa yang terbaik untuk proses temu bual.
2. Penyelidik akan membahagikan proses temu bual ini kepada dua sesi utama, dimulakan dengan (a) sesi pengenalan yang menjelaskan maksud dan tujuan kajian, secara tidak langsung merapatkan hubungan antara penulis dengan orang yang bakal ditemu bual, (b) sesi temu bual sebenar yang memfokuskan kepada isi kandungan sebenar kajian ini (Suseela, 2001).
3. Untuk memastikan kebolehpercayaan maklumat dan kedudukan orang yang ditemu bual tidak terjejas, penyelidik akan memaklumkan kepada mereka objektif kajian dan menyediakan borang persetujuan yang mengambilkira etika persetujuan berpengetahuan (*informed consent*) seperti mana ditegaskan di dalam *code of ethical conduct for research involving humans* (Suseela, 2001).
4. Temu bual akan dilakukan secara terancang dengan menggunakan pita rakaman dan catitan, yang kemudiannya dipindahkan ke dalam bentuk transkrip penulisan.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

5. Soalan yang agak terperinci dan terancang telah disediakan terlebih dahulu. Di samping itu, terdapat beberapa soalan spontan digunakan hasil daripada beberapa isu dan jawapan yang diberikan oleh orang yang ditemu bual. Isi kandungan temu bual ini lebih menjurus kepada skop dan tumpuan kajian.
6. Kesemua yang ditemu bual adalah merupakan kakitangan yang memegang jawatan penting ataupun mempunyai autoriti di dalam agensi Islam (institusi fatwa, Majlis Agama Islam Negeri dan IPTA yang menawarkan pengajian Islam). Hal ini dilakukan demi untuk memastikan data-data yang diperolehi adalah tepat dan boleh menjadi sumber rujukan utama.
7. Proses pengumpulan data melalui temu bual dan pemerhatian kerap kali dibantu dengan pengumpulan data dokumen rasmi yang merupakan laporan mesyuarat, minit mesyuarat, risalah, brosur dan sebagainya yang dikategorikan sebagai dokumen sulit.
8. Kaedah tringulasi telah digunakan bagi memastikan kesahan dan kebolehpercayaan data yang terkumpul melalui temu duga (Janesik, 1994). Melalui kaedah ini penyelidik tidak hanya bergantung kepada maklumat yang diberikan oleh seorang anggota koleksi sahaja, sebaliknya merujuk kepada anggota lain supaya data yang diperolehi adalah tepat dan konsisten.

Bagi kaedah soal selidik, satu set soal selidik telah dibentuk untuk mengenal pasti aspek-aspek kefahaman tentang konsep fiqah Malaysia di kalangan responden. Ia juga dibentuk untuk menilai tahap pemahaman, pencapaian, faktor penolak dan penarik untuk skop yang dikaji – berkaitan konsep fiqah tempatan di IPTA dan agensi Islam.

KONSEP ASAS FIQAH MALAYSIA SEMASA: SATU PENGENALAN

Pada dasarnya, dari segi susunan konsep, gagasan fiqah semasa merupakan suatu percubaan untuk menyediakan sistem fiqah Islam yang difikirkan paling sesuai untuk masyarakat Malaysia (Mahmood Zuhdi, 1997a). Dari sudut pemahaman asas, konsep ini mempunyai beberapa

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

intipati penting. Pertama, ia tercetus daripada usaha pembaharuan (tajdid) undang-undang Islam demi untuk menjadikannya sebagai sebuah undang-undang yang bersifat syumul, hidup dan proaktif walaupun terpaksa berhadapan dengan perubahan semasa masyarakat. Kedua, ia bukan sebuah konsep yang longgar dan liberal di pandang dari sudut pengajian hukum Islam. Sebaliknya, ia cuba untuk menghidupkan kembali peranan fuqaha dengan penggunaan kaedah *usul al-fiqh* dalam beberapa aspek iaitu proses menilai pandangan fuqaha klasik agar bersesuaian dengan realiti semasa.

Selain itu, proses menilai, mengubah serta melakukan ijtihad terhadap permasalahan semasa di Malaysia (Raihanah, 1999; Anisah, 1999) yang tiada jawapan daripada nas-nas al-Quran dan al-Sunnah, dan kitab fiqh klasik. Lebih tepat lagi, ia bukan bersifat umum dan retorik semata-mata, bahkan turut menyediakan alternatif lengkap dan terperinci.

Sejajar dengan itu juga, proses mengenalpasti dan mewujudkan pangkalan data Malaysia terutamanya dalam gambaran yang lengkap tentang realiti semasa Malaysia dari segi latar belakang sejarah, struktur sosial, politik, ekonomi dan beberapa isu semasa (Abdullah Alwi, 1999); dan keperluan mendalami ilmu moden selain daripada bidang hukum Islam seperti ilmu sains sosial, budaya, ekonomi, perubatan, politik dan sebagainya. Kewujudan pangkalan data Malaysia ini dapat dijadikan panduan untuk membantu fuqaha menghasilkan proses penentuan hukum yang bersifat semasa.

Ekoran itu, proses menyediakan kaedah-kaedah dan metodologi asas di dalam ilmu *usul al-fiqh* yang dapat membantu golongan fuqaha menyelesaikan persoalan baru di Malaysia. Antara metodologi berkaitan yang kerap digunakan adalah kaedah *'urf* (sesuatu yang dibiasai oleh manusia, sama ada berbentuk perbuatan atau perkataan), *ijtihad jama'i* (persetujuan yang disepakati oleh ramai pihak), *tarjih* (membandingkan satu pendapat dengan yang lain untuk memilih pendapat yang paling kuat), *talfiq* (meniru dan mengikut orang lain), *ijma'* (kesepakatan yakni kesepakatan para ulama dalam menetapkan suatu hukum dalam agama Islam berasaskan al-Quran dan hadis tentang suatu perkara yang terjadi pada suatu masa setelah zaman Rasulullah SAW), *maqasid al-shariah*

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

(objektif syarak), *masalah* (menjaga kepentingan dan kebaikan), dan *siyasah shariyyah* (politik Islam) (Abdul Karim dan Raihanah, 1999).

MEKANISME DAN RASIONALITI KONSEP FIQAH MALAYSIA SEMASA

Secara dasarnya, mekanisme penerapan sebarang usaha reformasi perundangan Islam di Malaysia dimainkan oleh empat institusi utama. Kesemuanya saling berkait antara satu sama lain dan terdiri daripada:

Pertama, IPTA yang menawarkan subjek pengajian syariah, bertindak melatih graduan tentang Konsep Fiqah Semasa (KFS) secara teori dan praktikal (melalui kajian ilmiah di peringkat ijazah pertama dan lanjutan). Hal ini penting bila mana graduan ini akan menerapkan KFS di dalam institusi agama Islam yang diceburi apabila mereka tamat belajar. Terdapat sebahagian besar daripada graduan ini yang berkhidmat di institusi fatwa setiap negeri sebagai Pegawai Istinbat yang membantu Ahli Jawatankuasa Fatwa di dalam tugas penyelidikan hukum terhadap permasalahan hukum yang ditanyakan kepada pihak institusi fatwa (Ahmad Hidayat, 2004).

Kedua, institusi fatwa di peringkat negeri dan pusat yang sepatutnya memahami dan mengeluarkan hukum Islam yang bersesuaian dengan realiti Malaysia semasa. Mengikut amalan semasa, agensi Islam seperti Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan institusi fatwa sering meminta bantuan khidmat nasihat daripada pakar di IPTA, khususnya membabitkan kajian ilmiah dari IPTA (tesis di peringkat ijazah lanjutan) dalam isu yang memerlukan jawapan daripada anggota masyarakat. Kebanyakan tokoh-tokoh dari institusi fatwa dan IPTA juga menjadi penasihat kepada bank komersial yang menawarkan produk Islam (Abdul Halim, 2008). Dalam hal ini, sebahagian besar daripada KFS yang dipegang oleh tokoh terbabit memang diterapkan di dalam institusi terbabit.

Ketiga, Mahkamah Syariah di peringkat negeri dan pusat yang bertugas mengadili dan memutuskan setiap persoalan praktikal membabitkan

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

perundangan Islam. Semua keputusan yang dikeluarkan ini selain bergantung kepada budi bicara hakim yang terlibat, tertakluk kepada pelbagai akta dan enakmen Islam yang ditetapkan oleh pihak kerajaan. Apa yang boleh dibanggakan, sebahagian besar daripada akta dan enakmen ini telah dikaji semula dan dilakukan reformasi berteraskan kesedaran tajdid semasa, yang juga menjadi tema utama KFS (Horowitz, 1994).

Keempat, industri penerbitan buku Islam yang boleh diperolehi dengan mudah oleh pengamal undang-undang dan masyarakat awam. Dalam perkembangan terkini, kita dapat menyaksikan tersebar luasnya buku-buku fiqah kontemporari sama ada dalam bentuk terjemahan kitab daripada Timur Tengah (karya Yusuf Qardawi, Sayyid Sabiq, Wahbah Zuhayli, Muhammad al-Ghazali dan sebagainya) ataupun karya ulama tempatan sendiri. Buku-buku ini mengupas pelbagai isu penting yang membabitkan persoalan amali masyarakat agak mudah didapati di kebanyakan kedai buku kecil ataupun besar. Antaranya kedai buku IPTA, MPH, Pustaka Minerva, Pustaka Salam, Dewan Bahasa dan Pustaka, Pustaka Antara dan lain-lain. Mengikut kajian ilmiah yang dilakukan terhadap tabiat membaca tentang isu keagamaan masyarakat Islam di Malaysia, ternyata sekali secara relatifnya minat masyarakat awam terhadap isu fiqah semasa telah meningkat (Abdul Karim, 2008). Sebagai contoh, di dalam setiap majalah yang bertemakan Islam, sudah menjadi kebiasaan diwujudkan suatu kolum khusus yang berkaitan dengan isu fiqah amali. Formatnya dilakukan dalam bentuk soal jawab agama di antara ahli akademik dengan penanya daripada masyarakat awam. Demi untuk memberikan jawapan hukum yang lebih meyakinkan dan mampu menyelesaikan masalah si penanya, didapati penulis kolum sering memberikan jawapan menggunakan pendekatan KFS. Hal ini berbeza sekali dengan perkembangan pada tahun 1970–1980-an, di mana masyarakat awam melalui banjir buku-buku Islam dari luar negeri di pasaran lebih menyukai isu-isu dakwah dan politik Islam mengatasi isu fiqah amali itu sendiri (Von der Mehden, 1993).

Di sebalik kesemua institusi di atas, kajian ini hanya akan menumpukan perhatian kepada peranan yang dimainkan oleh IPTA Islam,

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

memandangkan ia merupakan institusi terpenting di dalam mendidik dan menyedarkan masyarakat tentang KFS.

Daripada pengamatan dan kajian lapangan yang dilakukan, kita boleh berbangga kerana konsep asas KFS secara positifnya diterima oleh masyarakat awam dan pengamal undang-undang Islam di Malaysia. Hal ini berdasarkan kepada beberapa perkembangan yang timbul sama ada di peringkat warga IPTA dan masyarakat awam. Bagi warga IPTA, kita dapat menyaksikan bagaimana konsep fiqah Islam semasa telah diterima secara positif. Kenyataan ini berdasarkan kepada beberapa fakta utama, antaranya seperti mengadakan Seminar Hukum Islam Semasa yang dianjurkan oleh pihak Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM dalam pelbagai tema seperti: tema pengajian syariah, pembangunan (Abdul Karim dan Raihanah, 1999), kebudayaan Melayu (Paizah dan Ridzwan, 2000) dan cabaran pemikiran Islam moden telah mendapat sambutan yang sangat menggalakkan daripada warga IPTA dan agensi Islam. Hal ini terbukti apabila kemudiannya beberapa IPTA lain telah turut sama mengadakan seminar bagi membincangkan isu hukum Islam semasa seperti Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (*International Conference: Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st century*, 8 Ogos 2006), Universiti Sains Islam Malaysia (Seminar Kebangsaan Usul al-Fiqh, 15–16 Disember 2004) dan Universiti Kebangsaan Malaysia (Seminar Kebangsaan Fiqh Semasa Menghadapi Cabaran Globalisasi, 24 September 2008).

Selain itu, jelasnya isu hukum Islam semasa sering dijadikan tumpuan khusus oleh para ahli akademik di dalam pelbagai monograf (Muhammad Firdaus, 2002) dan jurnal ilmiah (S. Mohamed, 1995; Umar, 2001; Hashim, 2001; Horowitz, 1994; Abdulmajid, 2004). Hal yang sama turut dijadikan tumpuan oleh sejumlah besar pelajar pasca siswazah yang mengkaji pelbagai isu *urgent* (Azhar, 2002; Nizaita, 1999) yang timbul di dalam masyarakat menggunakan pendekatan hukum Islam semasa (Anuar, 2002; Mohd Fauzi, 2002; Nadzirah, 2003).

Berasaskan kepada *grand theory* tentang proses pembangunan tamadun Islam yang bermutu tinggi, kita dapat mengesan beberapa rasionaliti penerapan KFS boleh dibuat oleh IPTA Islam seperti APIUM di dalam

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

usaha pembentukan tamadun Islam di Malaysia. Kesemuanya membabitkan pemakaian paradigma keilmuan dan pemikiran Islam yang lebih bersifat progresif. Antaranya iaitu;

KFS merupakan usaha tajdid dalam bentuk yang lebih praktikal bagi menghakis dominasi taklid di dalam pengajian Islam di Malaysia. KFS berusaha untuk menghapuskan budaya taklid yang menyebabkan kelesuan sistem fiqah Islam berhadapan proses pemodenan (Taha, 1991). Dalam kurikulum pengajian keilmuan Islam subjek fiqah Islam seolah-olah telah dianggap sebagai pelajaran sejarah perundangan Islam semata-mata yang bukan lagi mampu menangani situasi semasa (Rahimin Affandi, 1995). Fiqah sudah begitu lama dibiarkan beku dan statik, dan ini telah menyebabkan banyak persoalan hidup masyarakat tidak menepati kehendak syarak yang sebenar (Muhammad Nabil, 2000). Kecenderungan untuk bersikap beku, jumud dan taklid di kalangan fuqaha yang sepatutnya bertindak sebagai inteligensia Muslim dalam membangunkan sistem fiqah yang terkini telah menimbulkan beberapa kesan buruk (Rahimin Affandi, 2001: 102–103). Kecenderungan ini telah menimbulkan kekosongan fikiran berbentuk ilmu yang kemudiannya telah direbut atau diambil peluang oleh aliran politik luar seperti komunisme, sekularisme dan sebagainya. Selain itu, kecenderungan ini juga menyebabkan berlakunya kesempitan dalam pelaksanaan hukum Islam, yang hanya dibataskan kepada bidang undang-undang kekeluargaan sahaja. Antara kesan buruk lain terhadap kecenderungan ini juga menjadi sebab lahirnya tindak balas yang berlebihan daripada sesetengah pihak sehingga mereka mahu mengikut model barat secara mutlak tanpa menilai kesesuaiannya dengan lunas-lunas Islam dan nilai-nilai ketimuran.

Akibat daripada kelesuan dan kegagalan sistem fiqah, kita haruslah mengambil sikap proaktif dengan membangunkan sistem fiqah Islam yang bersifat semasa di dalam institusi membabitkan pengajian keilmuan Islam. Para pelajar perlu dilatih menganalisis institusi Islam dan kaitannya dengan realiti semasa, berbanding dengan sistem pengajian ala taklid silam yang menggunakan pendekatan yang tidak kritikal, tertutup dan berasaskan latar belakang yang bukan bersifat Malaysia (Rahimin Affandi, 2001: 102–103). Bentuk pengajian fiqah

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Malaysia ini dapat dijadikan sebagai asas utama dalam menyediakan infrastruktur intelektual sebelum sesuatu cita-cita negara Islam tercapai (Muhammad Kamil, 1993). Hal ini seterusnya dapat menunjukkan ciri-ciri kesempurnaan yang terkandung di dalam sistem penyelesaian fiqah Islam yang merangkumi keperluan menjaga kepentingan hubungan dengan Allah, sesama makhluk dan hubungan manusia dengan alam.

KFS dalam pendekatan asasnya amat mementingkan penggunaan kaedah penyelidikan hukum Islam yang agak ketat. Seandainya elemen ini kurang dititikberatkan, kita dapat menjangkakan bagaimana nisbah negatif yang bakal terjadi kepada sistem fiqah Islam. Ia bakal menyemarakkan lagi budaya taklid yang begitu berakar umbi di dalam masyarakat Islam semasa. KFS berusaha menggalakkan penyelidikan hukum Islam berasaskan konsep fiqah semasa di kalangan ahli akademik dan pelajar pascasiswazah. Terpenting sekali, ia perlu membabitkan realiti praktis dengan apa yang berkembang di dalam masyarakat dan institusi agama berserta alternatif pilihan (Norhashimah, 1994; Ahmad Hidayat, 2001; Rahimin Affandi, 1999). Mengikut Mahmood Zuhdi, kajian di peringkat pascasiswazah ini boleh dianggap sebagai penyelidikan semi ijtihad yang perlu membabitkan pelbagai masalah hukum Islam yang timbul di dalam masyarakat. Atas dasar ini, *standard* ataupun mutu penyeliaan yang rapi dan ketat oleh ahli akademik yang kompeten perlu ditetapkan kepada setiap pelajar yang terbabit (Rahimin Affandi, 2005a).

KFS berusaha melanjutkan usaha penggilapan dan pemahaman fiqah sebenar. Memandangkan unsur-unsur kemanusiaan (kefahaman) terlibat di dalam fiqah, maka sepanjang zaman harus ada usaha menggilap semula unsur pemahaman berkenaan kerana pemahaman suatu generasi tentunya tidak sama dengan generasi yang akan datang (Ezzati, 1976: 99–100). Dalam soal ini, al-Quran dan al-Sunnah sebagai pedoman utama untuk kejayaan hidup di dunia dan akhirat telah menetapkan suatu pandangan yang cukup dinamis tentang kehidupan manusia. Hal ini dijelaskan oleh Muhammad Iqbal sebagai "*the teaching of the al-Quran that life is a progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems*" (Muhammad Iqbal, 1982: 168).

Dinamisme pandangan al-Quran ini antara lainnya menegaskan bahawa setiap generasi perlu diberi kebebasan untuk menentukan hidup mereka sendiri dan menyelesaikan masalah sendiri dengan petunjuk fuqaha sebelumnya, tetapi tidak sampai kepada taklid membuta tuli, membiarkan jawapan terhadap masalah masa kini ditentukan oleh fuqaha yang sebelumnya (Abu Bakar, 1954: 54).

Peluasan peranan fuqaha dalam setiap zaman antara lainnya bertujuan untuk membetulkan segala bentuk kelemahan dan keburukan yang selama ini dinisbahkan kepada syariah Islam (Mahmood Zuhdi, 2001: 6–10) dan membuktikan idea kemajuan yang terkandung di dalam Islam (Mohamad, 1982: 27–53). Selain itu, ia juga bertujuan untuk mengingatkan fuqaha bahawa mereka patut menjadi agen perubahan yang bersikap prihatin dan proaktif dengan isu-isu semasa yang timbul di dalam masyarakat (Mahmood Zuhdi, 1997b: 34–40). Bersesuaian dengan tugas fuqaha sebagai pewaris nabi-nabi, sepatutnya tugas mereka bukan terhad sebagai saksi kepada peristiwa sejarah di zamannya, tetapi apa yang lebih penting lagi mereka patut menjadi tenaga utama yang menggerakkan peristiwa sejarah tersebut dengan menganalisis permasalahan semasa dan mengemukakan jawapan yang terbaik (Muhammad Kamil, 1999).

KFS berusaha untuk berpegang kepada prinsip *al-Aslahah wa Muasarah* (mengkalkan warisan *turath* silam dan mengambilkira elemen pemodenan). Dalam soal ini, umat Islam perlu menjaga warisan tradisi yang merupakan formula susunan sarjana Islam silam dan berusaha membangunkan tamadun terkini berasaskan adunan intipati tradisi dengan elemen pemodenan. Contoh terbaik yang boleh diberikan adalah kajian ilmiah di peringkat pascasiswazah APIUM yang mengkaji status rawatan kumbahan air yang diamalkan oleh Indah Water Konsortium. Dalam kajian ini, Nadzirah Ismail telah menggunakan prinsip *al-Aslahah wa Muasarah*, apabila meneliti pandangan fuqaha silam yang berkaitan dengan status dan bahan yang menyucikan air – yang dikaitkan pula dengan kaedah teknologi rawatan kumbahan air yang terkini. Hasilnya, beliau mendapati status air kumbahan yang dirawat ini benar-benar bersih dan bertaraf air mutlak, yang boleh digunakan untuk keperluan seharian di kalangan pengguna Islam (Nadzirah, 2003).

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Sedapat mungkin KFS cuba mengaplikasikan prinsip *wasatiyyah* dalam pengamalan keilmuan. Dalam dunia akademik, prinsip *wasatiyyah* ini boleh digunakan sebagai salah satu alat untuk menilai, menganalisa dan menerima sesuatu pandangan yang dikemukakan oleh pihak lain, tanpa terpengaruh dengan kecenderungan si penilai itu sendiri (*preconceived idea*). Dalam amalan keilmuan Islam, sesuatu khabar, riwayat, teori, pandangan, formula dan apa-apa dapatan kajian yang dilahirkan perlu dinilai secara kritikal, *futuristic*, berpandangan jauh dan terpenting sekali perlu mengambilkira prinsip *wasatiyyah*. Ia boleh dikatakan sebagai suatu tindakan adil (bertindak sebagai orang tengah) dalam menilai sesuatu perkara. Melalui prinsip ini, sesuatu pandangan yang diteliti perlu mengambilkira beberapa perkara penting iaitu mengambil sikap selektif (tidak menerima dan menolak secara melulu), yang menuntutnya dilihat secara holistik (menyeluruh) (Rahimin Affandi, 2000).

Ia juga adalah untuk memastikan ketepatan sesuatu berita atau teori itu didapati daripada sumber yang tepat dan betul, seperti mana penegasan Allah agar kita mengamalkan sikap berhati-hati terhadap berita yang dibawa oleh orang *fasiq*, kerana ia akan membawa fitnah yang bakal merosakkan kehidupan. Untuk tujuan pengesahan, ia perlu dinilai dan dikritik secara luaran dan dalaman. Kritikan luaran bertujuan untuk menentukan ketulenan dan keaslian sesuatu sumber tersebut (kajian *sanad*) (Che Cob, 1996: 482–535). Manakala kritikan dalaman pula bertujuan untuk memastikan kemunasabahan dan kewarasan isi kandungan sesuatu sumber itu dinilai dari perspektif Islam (kajian *matan*) (Che Cob, 1996: 642–657).

Selain itu, prinsip *wasatiyyah* ini juga untuk melihat keserasian sesuatu hujah yang dipakai dengan pandangan sumber yang berautoriti, sama ada daripada nas wahyu (al-Quran dan al-Sunnah), fakta sejarah ataupun teori serta aksiom pemikiran yang telah diterima ramai (seperti terkandung dalam konsep *ijmak* dan *tawattur*) (Rahimin Affandi, 1993).

Ia tidak boleh menyalahi dengan apa yang telah ditetapkan secara *qat'i* oleh sumber al-Quran dan al-Sunnah, manakala sesuatu warisan silam yang dihasilkan melalui pemikiran manusia berasaskan kepada sumber akalanya sendiri baik daripada segi pentafsirannya terhadap nas ataupun

responnya terhadap situasi sosial yang timbul di zamannya – perlu dinilai secara kritikal, kerana ia masih bertaraf *zanni*, yang perlu sentiasa diulangkaji dan diperlengkapkan oleh setiap sarjana di setiap zaman (Rahimin Affandi, 2002).

Penggunaan prinsip *wasatiyyah* diambil kira dengan menolak pendekatan kajian dan penilaian Islam yang bersifat *legal* formalistik (hitam ataupun putih) yang akan menghasilkan kajian yang bersifat kaku dan cenderung kepada tindakan menghukum dan bukannya bersifat konstruktif bagi tujuan dakwah mendidik golongan sasaran kajian, anggota masyarakat. Sebaiknya, sarjana Islam perlu memikirkan untuk menggunakan pendekatan kajian yang lebih terbuka dan holistik (menyeluruh) dalam proses penilaian sesuatu objek kajian (Rahimin Affandi, 2006b).

Dalam soal pengaplikasian prinsip *wasatiyyah* ini, KFS sebagai contohnya telah mengambil sikap pertengahan di antara pandangan golongan Salafi dan liberalis. Bagi golongan Salafi, mereka terlalu menentang pemodenan barat secara melampau, dan golongan liberalis pula terlalu taksud dengan semua formula dan epistemologi keilmuan barat sehingga sanggup memperkecilkan semua warisan fuqaha silam.

KFS menekankan keperluan untuk mengenalpasti garis panduan ataupun piawaian pendekatan yang bersesuaian dengan realiti masyarakat Malaysia semasa di dalam proses pengeluaran sesuatu hukum di dalam sistem fiqah Islam. Antara pendekatan yang dicadangkan ialah perlu menghargai keunggulan sentuhan kebudayaan masyarakat Melayu yang pernah melahirkan tamadun material dan intelektual yang tinggi di rantau alam Melayu suatu masa dahulu. Ia merujuk kepada pelbagai nilai positif budaya Melayu seperti:

1. Masyarakat yang ditakdirkan mendiami kawasan iklim sederhana yang kemudiannya telah melahirkan manusia yang berjiwa lembut, berbanding dengan penduduk kawasan iklim yang panas seperti Timur Tengah (Ibn Khaldun, t.t: 82–95). Hal ini terbukti apabila Islam telah diterima secara mudah oleh manusia di alam Melayu tanpa pertumpahan darah seperti mana

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

- yang berlaku di Timur Tengah, Afrika dan Eropah (Rahimin Affandi, 2003a).
2. Masyarakat yang mengamalkan paradigma mesra alam dan mementingkan prinsip penjagaan keseimbangan alam semesta.
 3. Masyarakat yang mementingkan elemen kesederhanaan di dalam proses berfikir dan bertindak (Abdul Halim dan Md. Shuaib, 1993).
 4. Masyarakat yang mementingkan soal menjaga kerukunan hidup bermasyarakat dan menentang keras sebarang elemen yang bersifat individualisme (Norazit, 1994: 133–141). Ia juga dapat dirujuk sebagai manusia yang memiliki semangat yang mementingkan kerukunan hidup bermasyarakat (egalitarian) yang cukup tinggi (Wan Abdul Halim, 1993). Pendekatan ini bukan terhad kepada anggota masyarakat Melayu semata-mata, bahkan juga kepada masyarakat asing (Idris, 2003).
 5. Masyarakat yang kuat berpegang kepada falsafah yang mementingkan pertimbangan agama dan nilai (*perennial and ultimate perspective*), berbanding dengan masyarakat barat yang lebih mementingkan persoalan kebendaan dan individualisme mengatasi persoalan agama (Abdul Rahman, 2001: 134–140).
 6. Manusia yang memiliki kepintaran pemikiran yang cukup maju yang diperincikan dengan empat bentuk pemikiran; (a) teologis-rasional, (b) alegorikal (simbolik), (c) analogis, dan (d) pragmatik (Hassan, 2004: 1–12).
 7. Mengamalkan sikap terbuka, sanggup belajar dan selektif dengan pengaruh budaya dan agama asing (Abdul Rahman, 1981: 54–56).

Selain itu, pandangan yang telah dicadangkan adalah Islam dijadikan sebagai intipati terpenting ataupun asas jati diri masyarakat Melayu (*Teori Receptio in Complex*) sehingga menjadikannya sebahagian besar kebudayaan Melayu bertepatan dengan ajaran Islam. Atas dasar ini penilaian yang lebih kondusif dan terbuka perlu digunakan untuk menilai dan menghargai elemen kebudayaan Melayu.

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

Walaupun masyarakat Melayu merupakan golongan terpenting di Malaysia, jika dirujuk kepada penguasaan politik dan pelbagai dasar yang lebih memihak kepada bumiputera, masih banyak lagi kelemahan yang dimiliki oleh masyarakat Melayu. Hal ini boleh dilihat dari sektor sosiopolitik dan ekonomi. Beberapa contoh boleh diberikan, seperti kadar kemiskinan masyarakat Melayu di bandar dan luar bandar yang masih tinggi sehingga menuntut pihak kerajaan menjalankan dasar pembasmian kemiskinan golongan miskin yang berterusan, di samping itu, pihak berkuasa agama juga perlu sentiasa mengambil kira unsur kemiskinan ini di dalam program pengagihan zakat setiap tahun.

Nisbah masyarakat majmuk di Malaysia sangat rendah dari segi integrasi kaum. Dalam realiti ini, api perpecahan agak mudah timbul, khususnya yang membabitkan kepentingan sosiopolitik dan keagamaan semua kaum di Malaysia. Kita boleh merujuk kepada usaha yang dijalankan oleh Pertubuhan Bukan Kerajaan tertentu yang memperjuangkan penyebaran fahaman liberalisme (kebebasan dan hak asasi manusia) dalam setiap perlakuan dan pemikiran manusia. Dalam soal ini, pelbagai syiar dan autoriti Islam dipersoalkan, kerana kesemua autoriti Islam ini dilihat bertanggung-jawab menghalang agenda liberalisme ini. Sebagai contoh, terdapat Pertubuhan Bukan Kerajaan Islam di Malaysia yang bergiat cergas menimbulkan beberapa isu iaitu tuntutan *Inter-Faith Commission* (IFC) agar pihak kerajaan menyamatarafkan semua pemeluk agama di Malaysia tanpa mengira Islam ataupun bukan Islam.

Antara contoh lain berkaitan dengan isu yang mencabar dominasi dan keistimewaan hak bumiputera Melayu-Islam, kononnya bertentangan dengan nisbah persamaan hak asasi semua warganegara bukan Islam di Malaysia. Isu ini telah mencabar konsep jati diri (*malayness*) Melayu yang sinonim dengan penganut Islam. Sebaliknya isu jati diri Melayu cuba ditolak dengan cara bertolak-ansur dan membuka peluang untuk seseorang Melayu murtad (Rahimin Affandi, 2006c) serta sanggup memberikan khidmat guaman untuk mempertahankan hak ini. Antara kes yang terlibat adalah kes Ayah Pin, Kumpulan Artikel 11, Lina Joy dan Kamariah Ali (Ummu Atiyah, 2007).

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Selain itu, isu pluralisme agama yang menganggap semua agama adalah sama di sisi Tuhan dan boleh membawa kesejahteraan kepada umat manusia; isu yang mempersoalkan kesan psikologi dan perundangan yang timbul akibat seseorang penganut agama bukan Islam memeluk agama Islam; dan isu menentang cadangan pelaksanaan hukum hudud yang dikatakan ketinggalan zaman dan bakal menindas penganut bukan Islam.

Masyarakat di Malaysia amat mudah terpengaruh dengan perkembangan moden yang dibawa oleh arus globalisasi dunia. Memang diakui banyak unsur positif yang dibawa oleh arus globalisasi ini, namun pada masa yang sama juga pelbagai perkembangan fahaman sekularisme yang menyesatkan telah turut sama berkembang pesat sehingga mempengaruhi sejumlah besar masyarakat Malaysia. Bagi menghadapi realiti ini, semua pihak termasuklah kerajaan dan pakar perundangan Islam perlu mengamalkan sikap proaktif dan selektif dengan menyediakan pelbagai elemen mendidik dan pencegahan yang sepatutnya (Rahimin Affandi, 2005).

Selain itu, semua pihak perlu mengelakkan sikap berpolitik dalam menangani sesuatu isu yang membabitkan kepentingan negara. Ini termasuklah isu permasalahan dalaman negara yang bakal menjejaskan pencapaian pembangunan, yang memerlukan kedua belah pihak, parti pemerintah dan pembangkang sama-sama bersatu untuk mengatasinya. Hal ini antara lainnya termasuklah isu keruntuhan moral, dadah, peningkatan kadar jenayah, keruntuhan rumahtangga orang Melayu, kemiskinan, pengaruh budaya kuning, pencemaran alam, penurunan semangat patriotisme di kalangan orang muda dan banyak lagi.

Rentetan daripada itu, KFS berusaha memperjelaskan tentang elemen epistemologi hukum Islam di dalam proses penyediaan sistem fiqh semasa. Di dalam sesuatu kajian ilmiah, terdapat suatu pendekatan yang menetapkan bahawa proses pengkajian yang mendalam terhadap sesuatu hakikat ilmu ataupun disiplin tertentu perlu dilihat kepada aspek epistemologi disiplin tersebut (Fadzulullah, 1995: 33). Hal ini bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup epistemologi yang menyelidik asal usul, sumber, sifat, kaedah dan had sesuatu ilmu

tersebut (Muhammad Zainiy, 2001). Dalam menghadapi cabaran zaman moden ini, sepatutnya sesuatu pengajian syariah yang diusahakan perlu menitikberatkan persoalan epistemologi hukum Islam yang bakal memberikan gambaran yang jelas kepada penganut Islam dan bukan Islam tentang bagaimana syariah Islam itu bukannya didasarkan kepada kepercayaan dogmatik yang tidak boleh dipertikaikan, tetapi dibina atas dasar empirikal, rasional dan mempunyai sumber, sebab musabab dan kaedah yang rapi, sebelum menetapkan sesuatu hukum yang berkaitan dengan persoalan kemanusiaan (Harun, 1989: 328–334).

Hal ini termasuk memperkembangkan elemen ontologi, epistemologi dan *aksiologi* disiplin *usul al-fiqh* dengan perkiraan dan keilmuan semasa (Ainurrafiq, 2004). Dengan mengambil kira tiga prinsip utama yang sering ditekankan penggunaannya dalam gagasan fiqh semasa iaitu *'urf*, *masalah* dan ilmu sains sosial moden, ternyata sekali usaha untuk memperkemarkan elemen epistemologi (sumber dan metode) *usul al-fiqh* adalah amat penting sekali. Hal ini dapat dilakukan dengan tiga pendekatan utama iaitu dengan menggabungkan (sintesis) di antara ilmu *usul al-fiqh* dengan keilmuan moden lain (seperti ilmu sains sosial moden) yang sekaligus bakal melengkapkan lagi kaedah penyelidikan hukum Islam alternatif pada zaman moden ini (Rahimin Affandi, 2003b). Walaupun diakui ilmu *usul al-fiqh* ini memang hebat dan berteraskan *world-view* Islam sepenuhnya, tetapi dalam konteks zaman moden ini ia tidak boleh berdiri sendiri dan perlu disokong serta digabungkan dengan disiplin keilmuan lain.

Sebagai contoh membangunkan kaedah *'Urf* Malaysia yang berbeza dengan *'Urf* Timur Tengah dari segi kerangka konsepnya serta kaedah aplikasi yang lebih sesuai dengan realiti Malaysia semasa (Noor Haslina, 2003), dan membangunkan prinsip dan standard *masalah* dalam tiga jenis, khususnya *masalah daruriyyah*, *hajjiyyah* dan *tahsiniyyah* yang lebih sesuai dengan realiti Malaysia semasa (Mahmood Zuhdi dan Paizah, 2004: 177–191).

Sehubungan dengan penggunaan paradigma keilmuan dan pemikiran Islam yang lebih bersifat progresif akan memberi peluang kepada KFS menetapkan model sistem fiqh Islam semasa berasaskan kepada

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

mazhab Shafii dalam bentuk yang bersifat selektif. Bertentangan dengan pandangan yang terlalu memandang negatif terhadap amalan bermazhab kita sepatutnya mengamalkan sikap positif dan selektif terhadap amalan bermazhab (Rahimin Affandi dan Noor Naemah, 2005). Secara kasarnya, mazhab merupakan paradigma berfikir masyarakat Islam mengikut pandangan dunia (*world-view*) dan kaedah syariah yang diasaskan oleh seseorang fuqaha tertentu. Menurut Mona (1989), paradigma merupakan satu set proposisi (rancangan usulan) yang menerangkan bagaimana dunia harus difahami. Ia berisikan sebuah *world-view*, suatu cara untuk memecahkan kerumitan dunia, yang memberitahu seseorang ilmuan tentang apa yang penting, apa yang sah dan apa yang bersesuaian dengan logik. Ia lahir daripada tradisi Islam sendiri dan bukannya berasal daripada pengaruh asing seperti didakwa oleh orientalis barat (De Boer, 1994: 28–29 dan 309). Ia merupakan kemuncak daripada satu proses pembentukan *world-view* yang panjang. *World-view* adalah pandangan dunia, hidup, kepercayaan dan pemikiran yang berfungsi sebagai pemangkin untuk segala perilaku manusia (Mohamad, 1993: 307–309). Mengikut Hamid Fahmy, *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 daripada konsep Tuhan, wahyu dan penciptaannya, psikologi manusia, ilmu, agama, kebebasan, nilai dan kebajikan dan kebahagiaan. Elemen-elemen inilah yang kemudiannya yang menentukan bentuk perubahan (*change*), perkembangan (*development*) dan kemajuan (*progress*) dalam Islam (Hamid Fahmy, 2004: 1–6).

Berasaskan kepada paparan di atas, dapat kita rumuskan bahawa pegangan umat Islam terhadap mazhab Shafii bukanlah sesuatu amalan dan paradigma yang salah dalam pengamalan ajaran Islam, tetapi ia merupakan formula bersifat *flexible* yang memberikan garis panduan terhadap setiap persoalan yang muncul dalam kehidupan manusia. Dalam konteks realiti Malaysia, amalan berpegang (taklid) kepada mazhab Shafii boleh dianggap masih relevan lagi. Ia dibuat kerana beberapa faktor utama iaitu menetapkan kalangan ulama sebagai pentafsir utama kepada ajaran agama. Hal ini boleh dirujuk kepada

keabsahan konsep taklid dan ijtihad. Dalam konsep taklid, ia mengharuskan masyarakat awam untuk bertaklid kepada seseorang mujtahid, berasaskan kepada nisbah ketidakmampuan seseorang untuk memahami ajaran agama Islam secara mendalam (Rahimin Affandi, 1993). Sikap yang hanya bergantung sepenuhnya kepada prinsip taklid ini kemudiannya cuba dibataskan dengan penerimaan kepada konsep ijtihad dan tajdid.

Sehubungan dengan itu, pendekatan ini ditetapkan bukan bertujuan untuk memonopolikan usaha pentafsiran agama kepada golongan ulama semata-mata, tetapi ia dibuat bagi mengelakkan sebarang tindakan rakus masyarakat awam yang jahil tentang prinsip asas Islam, melakukan tafsiran melulu dan boleh merosakkan nama baik Islam itu sendiri.

Faktor perpaduan dan keseragaman diperlukan bagi memastikan wujudnya kestabilan hidup sosiopolitik umat Islam. Seterusnya ia bakal memudahkan proses penguatkuasaan dan pentadbiran undang-undang Islam (Abdul Halim, 1992). Hal ini boleh dikatakan sebagai asas perpaduan masyarakat Melayu sehingga tidak wujud perbalahan dan fanatik mazhab yang menimbulkan pertumpahan darah seperti mana berlaku di tempat-tempat lain. Cuma, penekanan yang agak keterlaluan terhadap dominasi taklid yang agak ketat ini dilihat bakal membuahkan hasil yang kurang sihat kepada perkembangan pemikiran hukum Islam itu sendiri (Yusuf, 2004: 85–88). Hal ini turut disedari oleh mufti di Malaysia dan disertakan pula dengan pelbagai usaha untuk menerapkan pendekatan reformasi bagi menghadkan penggunaan taklid secara berlebihan, khususnya di dalam metodologi pengeluaran sesuatu fatwa (Noor Naemah, 2003: 183–185).

Sikap promazhab ini bukan bermakna kita perlu terjebak dengan fenomena fanatik mazhab yang boleh menyumbang kepada ketertutupan minda, tetapi perlu berpegang kepada kerangka metodologi (*manhaj*) diusuli sesuatu mazhab yang dilihat terbukti mampu menyelesaikan masalah hukum Islam. Kita tidak boleh memandangi institusi taklid ini secara negatif keseluruhannya, memandangi mengikut persektif tajdid yang tertanam di dalam hukum Islam itu sendiri, pelbagai perubahan yang diperlukan masih dibolehkan bagi menunjukkan sifat dinamisme

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

syariah itu sendiri berhadapan dengan keperluan masyarakat (Amir, 2006). Maknanya, penerimaan konsep mazhab ini tidak membataskan amalan ijtihad itu dipraktikkan demi penyelesaian masalah umat Islam. Dewasa ini, teori yang mengatakan bahawa perundangan Islam telah tertutup dan beku selepas tertutupnya pintu ijtihad pada abad keempat hijrah telah mula dicabar. Sebaliknya seperti mana ditegaskan oleh Hallaq, proses timbal balik antara sistem fiqah Islam dengan realiti sesuatu masyarakat masih lagi berlangsung pada zaman taklid, kerana seseorang sarjana Islam yang melakukan aktiviti syarah dan *mukhtasar* terhadap karya imam mujtahid turut memasukkan pandangan mereka sendiri terhadap realiti yang berlaku di zaman mereka (Hallaq, 1996).

Kita perlu mengamalkan sikap selektif terhadap pemikiran barat yang kerap menisbahkan penerimaan amalan bermazhab ini dengan istilah tradisionalisme, suatu nisbah yang hina. Paparan negatif ini sepatutnya tidak diterima secara melulu dan perlu dinilai secara berhikmah (Rahimin Affandi, 2000: 190–191). Bagi penganut Islam, kita tidak boleh menganggap istilah tradisi membawa nisbah negatif seperti difahami dalam dunia akademik barat. Sebaliknya, istilah tradisionalisme ini patut dibanggakan kerana ia merujuk kepada pemahaman dan penghayatan wahyu Allah di dalam kehidupan yang mencakupi tiga aspek; (S. Hossein, 1990: 13) (i) *al-Din*, agama sebagai panduan untuk keseluruhan aspek kehidupan membabitkan tiga bentuk hubungan, dengan Allah, makhluk dan alam; (ii) sunnah, amalan yang terbentuk dan berkembang berdasarkan model *sacral* (berasaskan wahyu) sehingga menjadi amalan kebudayaan masyarakat yang berpanjangan; (iii) salasilah, mata rantai yang menghubungkan setiap zaman dan pemikiran kepada asasnya yang utama, wahyu Allah.

Kita patut menghargai amalan silam yang disumbangkan oleh mazhab Shafii di Malaysia. Penerimaan ini kemudiannya perlu dipelajari dan diperkembangkan dalam bentuk paradigma keilmuan moden yang lebih sesuai dengan realiti Malaysia semasa. Seperti mana direkodkan dalam catatan sejarah, walaupun kedatangan mazhab Shafii di alam Melayu agak lewat berbanding dengan mazhab Syiah, namun kemudiannya mazhab ini telah mampu mengatasi mazhab Syiah dan meninggalkan pelbagai elemen positif jangka panjang kepada masyarakat alam

Melayu. Hal ini berlaku kerana beberapa faktor utama iaitu sifat mazhab Shafii yang berupa paradigma sintesis di antara pandangan *Ahl Ray'* dan ahli hadis. Ia lebih beradaptasi dengan budaya tempatan Melayu. Mubaligh Shafii yang awal telah mengamalkan sikap mesra budaya yang mendapat sokongan penguasa politik yang kemudiannya mampu menyebarkan ajaran Islam secara cukup berkesan di alam Melayu (Rahimin Affandi, 2006b: 55–80) ini boleh dilihat daripada kesannya di dalam *Legal Digest* Melayu seperti Hukum Kanun Melayu (Rahimin Affandi, 2003c: 158–179) dan penyerapan nilai-nilai Islam di dalam sistem adat Melayu sehingga melahirkan ungkapan "adat bersendikan hukum, hukum bersendikan kitabullah" (Siddiq, 2006: 142–145).

Selain itu, gabungan antara paradigma sufi dan fiqah (*neo-sufism*) di dalam mazhab Shafii – memberi kesan langsung kepada kepesatan proses pengislaman masyarakat alam Melayu (John, 1961: 40–41). Tidak seperti mazhab selain Shafii yang mengamalkan sikap negatif terhadap paradigma sufi, pendekatan ini tidak terdapat dalam sejarah alam Melayu (Che Zarrina dan Wan Suhaimi, 2006: 517–527).

Fuqaha mazhab Shafii telah mengasaskan sistem pendidikan Islam yang lebih sistematik di rantau alam Melayu (Abdul Latif, 1993). Hal ini merujuk kepada pengenalan sistem pondok yang mengandungi prasarana fizikal yang khusus, falsafah pengajian, struktur organisasi, susunan jadual waktu, kurikulum dan kaedah penilaian yang cukup sistematik (Abdullah, 1995: 212–218; Rahimin Affandi, 2003d).

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, dapat dirumuskan beberapa perkara yang utama. Pertama, proses pembangunan tamadun Islam di Malaysia tidak harus dihadkan penumpuannya kepada elemen material semata-mata, tetapi perlu diperkasakan lagi dengan penjanaan idea dan paradigma pemikiran Islam yang bersifat progresif. Salah satu daripada elemen pemikiran Islam ini boleh dimasukkan dengan idea dan gagasan fiqah Islam semasa (fiqah Malaysia). Ia boleh digunakan untuk mengisi program pengisian kemerdekaan dan pasca era kebangkitan semula Islam di Malaysia.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Kedua, artikel ini telah memperincikan sumbangan bermakna yang boleh disumbangkan oleh gagasan fiqah semasa ini dalam pembinaan tamadun Islam moden di Malaysia. Sebahagian besar daripada butiran sumbangan ini terletak di dalam kemampuan konsep fiqah semasa mengisi pemeraksanaan pemikiran fiqah Islam di Malaysia. Selanjutnya, gagasan fiqah semasa ini perlu disokong bersama-sama dengan ilmuan Islam di Malaysia, khususnya bagi memperlengkapkan lagi gagasan ini yang bakal diwariskan kepada generasi yang akan datang.

BIBLIOGRAFI

- Abd Moqsith Ghazali. 2007. Mengubah wajah fiqh Islam. In *Bayang-bayang fanatisme: Esai-esai untuk mengenang Nurcholish Madjid*, ed. Abdul Hakim and Yudi Latif, 412–431. Jakarta: PSIK, Universitas Paramadina.
- Abdullah Alwi Haji Hassan. 1999. Permasalahan intelektual dalam pembinaan hukum Islam semasa di Malaysia. In *Hukum Islam semasa bagi masyarakat Malaysia yang membangun*, eds. Abdul Karim Ali and Raihanah Haji Azahari, 125–130. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Abdullah Ishak. 1995. *Pendidikan Islam dan pengaruhnya di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Hakim and Yudi Latif. eds. 2007. *Bayang-bayang fanatisme: Esai-esai untuk mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK, Universitas Paramadina.
- Abdul Halim El-Muhammady. 2008. *Undang-undang muamalat dan aplikasinya kepada produk-produk perbankan Islam*. Kajang, Selangor: Fakulti Undang-undang, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- _____. 1992. Ikhtilaf and its development in Malaysia. *International Islamic University Law Journal* 2(2): 54, 55 and 57.

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

- Abdul Halim Othman and Md. Shuaib Che Din. 1993. Sifat kesederhanaan. In *Psikologi Melayu*, 102–109. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Karim Ali. 2008. *Laporan geran penyelidikan Universiti Malaya (FP002/2007A), karya-karya fiqh Islam di Malaysia selepas merdeka: Satu penilaian*. Universiti Malaya.
- Abdul Karim Ali and Raihanah Haji Azahari. eds. 1999. *Hukum Islam semasa bagi masyarakat Malaysia yang membangun*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Abdul Latif Hamindong. 1993. Institusi pondok dalam tradisi budaya ilmu. In *Tamadun Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Rahman Abdullah. 2001. *Falsafah dan kaedah pemikiran*. Kuala Lumpur: Utusan Publication.
- _____. 1981. *Pemikiran umat Islam di nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdulmajid H. Mohamed. 2004. E-fiqh: Foundations for ICT-supported fiqh. Paper presented at Prosiding Islam: Past, present and future – International Seminar on Islamic Thoughts, Universiti Kebangsaan Malaysia. 7–9 December.
- Abu Bakar al-Ash'ari. 1954. *Kemerdekaan berfikir dalam Islam*. Penang: Penang Press.
- Ahmad Fawzi Mohd. Basri. 1996. Perubahan nilai dalam budaya politik Melayu. In *Nilai orang Melayu*, ed. Ahmad Fawzi Mohd. Basri, 38–46. Sintok, Kedah: Sekolah Pembangunan Sosial, Universiti Utara Malaysia.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Ahmad Hidayat Buang. 2005. *Mahkamah syariah di Malaysia: Pencapaian dan cabaran*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

_____. 2004. *Fatwa di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

_____. 2001. Muamalat di Malaysia: Suatu tajdid atau reaksi pasaran. In *Dinamisme pengajian syariah*, ed. Mahmood Zuhdi Abdul Majid, 107–124. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Ainurrafiq Dawam. 2004. Menawarkan epistemologi jama'i sebagai epistemologi usul al-fiqh: Sebuah tinjauan filosofis. In *Neo Usul Fiqh: Menuju ijtihad kontekstual*, ed. Riyanto, 1–23. Yogyakarta: Fakultas Syariah Press.

Amir Mualim. 2006. *Ijtihad dan legislasi Muslim kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.

Anisah Ab. Ghani. 1999. Batas-batas pergaulan antara lelaki dan perempuan dalam masyarakat Islam kini: Satu huraian hukum Islam semasa. In *Hukum Islam semasa bagi masyarakat Malaysia yang membangun*, eds. Abdul Karim Ali and Raihanah Haji Azahari, 239–248. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Anuar Ramli. 2002. Asas hukum dalam budaya: Kajian terhadap beberapa aspek hubungan sosial dalam kebudayaan Malaysia. Masters diss., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Azhar Abdul Aziz. 2002. Peranan sains perubatan dalam menentukan hukum keharusan fasakh kerana penyakit. Masters diss., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

- Budhy Munawar–Rachman. 2004. *Islam pluralis: Wacana kesetaraan kaum beriman*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Che Cob Che Mat. 1996. Kriteria penerimaan dan penolakan hadith: Satu kajian perbandingan antara ahl al-sunnah dan shiah. PhD diss., Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya.
- Che Zarrina Sa'ari and Wan Suhaimi Wan Abdullah. 2006. Budaya dan etika di kalangan ahli tasauf dan pengaruhnya terhadap ketentuan hukum. In *Hukum Islam dan budaya tempatan*, ed. Md Salleh Haji Ahmad, 517–527. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- De Boer, T. J. 1994. *The history of philosophy in Islam*. Richmond: Curson Press.
- Ezzati, A. 1976. *An introduction to shi'i Islamic law and jurisprudence*. Lahore: Ashraf publication.
- Fadzulullah Hj. Shuib. 1995. *Kecemerlangan ilmu dalam sejarah dan tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Pustaka Hizbi.
- Farish A. Noor. 2000. Let Islam lead the way with its progressive view on sexuality. *News Straits Times*, 4 November.
- Hallaq, W. 1996. Ifta' and ijtihad in sunni legal theory: A developmental account. In *Islamic legal interpretation: Muftis and their fatwas*, eds. Muhammad Khalid Masud, B. Messick and D. Powers, 33–43. Cambridge: Harvard University Press.
- Hamid Fahmy Zarkasyi. 2004. *Tantangan sekularisasi dan liberalisasi di dunia Islam*. Surabaya: Penerbit Khairul Bayan.
- Harun Nasution. 1989. *Islam rasional: Gagasan dan pemikiran*. Bandung: Mizan Publishing.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Hashim Musa. 2001. Islam: An overview in history and contemporary world. *Jurnal Afkar* 2:17–42.

Hassan Ahmad. 2004. Bahasa dan pemikiran Melayu: Tradisi dan kesinambungan. In *Pemikiran Melayu: Tradisi dan kesinambungan*, ed. Worawit Baru @ Haji Ahmad Idris, 1–12. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Horowitz, D. L. 1994. The Quran and the common law: Islamic law reform and the theory of legal change. *The American Journal of Comparative Law* 42: 571 and 575.

Ibn Khaldun. n.d. *Muqaddimah al-'Allamah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-Fikr.

Idris Zakaria. 2003. Islam dan amalan toleransi di nusantara. In *Jaringan dakwah Malaysia Indonesia*, ed. Zulkiple Abd Ghani. 150–165. Bangi: Jabatan dakwah dan Kepimpinan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ilyas Supena. 2002. *Dekonstruksi dan rekonstruksi hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media.

Janesik, V. A. 1994. The dance of qualitative research design. In *Handbook of qualitative research*, ed. N. K. Denzin and Y. S. Lincoln, 214–215. London: Sage Publication.

John, A. H. 1961. Muslim mystics and historical writing. In *Historians of South-East Asia*, ed. D. G. E. Hall, 40–41. London: Oxford University Press.

Kassim Ahmad. 1993. *Iqra'*. Pulau Pinang: Risalah Iqra.

Kurzman, C. 1998. *Liberal Islam: A sourcebook*. New York: Oxford University Press.

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

- Luthfi Assyaukanie. 2007. *Islam benar versus Islam salah*. Indonesia: Kata Kita.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid and Paizah Ismail. 2004. *Pengantar pengajian syariah*. Kuala Lumpur: Al-Baian Corporation Sdn Bhd.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid. 2001. Pengajian syariah: Satu pentakrifan. In *Dinamisme pengajian syariah*, ed. Mahmood Zuhdi Abdul Majid, 1–12. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- _____. 1997a. Hukum Islam semasa di Malaysia: Prospek dan cabaran, Syarahan Pengukuhan Professor, Universiti Malaya, 16 August.
- _____. 1997b. *Pengantar undang-undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid, Rahimin Affandi Abd Rahim, Mohd Kamil Abd Majid and Idris Awan. 2006. Impak graduan Universiti al-Azhar dalam pembangunan sosial di Malaysia. *Jurnal Pengajian Melayu* 16: 1–36.
- Minggu Kota*. 1989. Kassim Ahmad dipilih sebagai Yang Dipertua Falsafah Tauhid, 10 December.
- Mohamad Nordin Ibrahim. 2005. *Pengaruh fahaman liberal dalam buku fiqh lintas agama*. *Jurnal Penyelidikan Islam* 18: 158.
- Mohd Farid Mohd Shahrhan. 2001. *ABIM 30 tahun, beberapa isu penting sepanjang tiga dekad*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.
- Mohd Fauzi Audzir. 2002. Uruf tempatan di negeri Kedah dan kesannya terhadap perubahan hukum: Satu analisis. Masters diss., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Mohd Razali Agus. 2000. *Pembangunan dan dinamika masyarakat Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Publication.

Mohd. Napiah Abdullah. 1998. Penolakan hadith oleh orientalis dan penulis Islam. In *Islam dalam persepsi orientalisme*, 41–44. Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam.

Mona Abdul-Fadl. 1989. *Paradigms in political science revisited*. Herndon: AMSS & IIIT.

Mohamad Abu Bakar. 1993. Pandangan dunia, ideologi dan kesarjanaan: Islam, proses sejarah dan rekonstruksi realiti sosial. In *Tinta kenangan, sumbangan sempena persaraan dan perlantikan Naib Canselor, Profesor Dato' Mohd Taib Osman*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

_____. 1982. *Penghayatan sebuah ideal*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muhammad Firdaus Nurul Huda. 2002. *Kesan perubahan sosial terhadap hukum Islam: Satu kajian tentang metodologi syariah dan pelaksanaannya*. Kuala Lumpur: Thinker's Library.

Muhammad Hashim Kamali. 2003. *Hukuman dalam undang-undang Islam: Suatu penelitian terhadap hukum hudud Kelantan dan Terengganu*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publication.

Muhammad Iqbal. 1982. *Reconstruction of religious thought in Islam*. Lahore: Ashraf Publication.

Muhammad Kamil Ab. Majid. 2009. Paradigma wasatiyyah dan dialog peradaban: Satu Analisis. *Jurnal Peradaban* 2: 56–67.

_____. 2008. *Laporan geran FRGS Universiti Malaya (FR006/2007A), Islam antara liberalisme dan konservatisme di Malaysia*. Universiti Malaya.

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

- _____. 1999. Ulama dan perubahan sosial dalam Islam. *Jurnal Usuluddin* 10: 84–93.
- _____. 1993. Sejarah perkembangan penulisan hukum Islam di Malaysia: Tumpuan khusus di negeri Kelantan. *Jurnal Syariah* 1(1): 86–89.
- Muhammad Nabil Muhammad Syukri. 2000. Pembaharuan fiqh: Keperluan dan metodologi. *Pengasoh* 562: 157.
- Muhammad Zainiy Uthman. 2001. Islam, sains dan pemikiran objektif: Suatu perbandingan ringkas. *Jurnal YADIM* 2: 146–148.
- Nadzirah Ismail. 2003. Status kesucian air kumbahan yang dirawat melalui kaedah rawatan oleh Indah Water Konsortium. Masters diss., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- New Straits Times*. 1996. Syariah court officers need more exposure, say Anwar, bias against women must stop. 26 August.
- Nizaita Omar. 1999. Beberapa kaedah perubatan moden menurut perspektif Islam. Masters diss., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Noor Haslina Binti Osman. 2003. Adat Melayu sebagai sumber hukum: Penilaian dari perspektif teori al-'urf wa al-adah. Masters diss., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Noor Naemah Abd Rahman. 2003. Fatwa jemaah ulamak Kelantan tahun 1920-an hingga 1990-an: Satu analisis. PhD diss., Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Norazit Selat. 1994. Nilai kerja dalam masyarakat Melayu. In *Budi kencana: Kumpulan makalah memperingati persaraan Profesor Tan Sri Dato Ismail Hussien*, ed. Norazit Selat. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

Norhashimah Mohd Yasin. 1994. Islamisation or Malaynisation: A study on the role of Islamic law in the economic development of Malaysia: 1969–1993. PhD diss., School of Law, University of Warwick, England.

Paizah Haji Ismail and Ridzwan Ahmad. 2000. *Fiqh Malaysia: Ke arah pembinaan fiqh tempatan yang terkini*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Persatuan Ulama Malaysia dan Persatuan Ulama Kedah. 2002. *Kontroversi mengenai memo kepada Majlis Raja-raja Melayu: Islam dicabar, Rasulullah S.A.W. dan ulama dihina*. Kuala Lumpur: Persatuan Ulama Malaysia and Persatuan Ulama Kedah.

Rahimin Affandi Abd Rahim. 2006a. Islam dan isu penterjemahan dalam era globalisasi. In *Penerbitan Malaysia-Indonesia: Mengukuhkan jaringan penerbitan serantau*, ed. Hamed Mohd Adnan. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

_____. 2006b. Ulamak and paradigma menangani kebudayaan Melayu In *Wacana Budaya*, eds. Hashim Awang, Othman Yatim and Nor Azita Che Din, 55–80. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

_____. 2006c. Islam dan perkembangan emosi Melayu selepas merdeka: Satu analisis. In *Emosi Melayu*, ed. Hashim Musa, 405–425. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya.

_____. 2005a. Isu pendekatan di dalam pengajian syariah di Malaysia: Satu telaah awal. *Jurnal Syariah* 13(1): 105–134.

- _____. 2005b. Pendekatan pluralisme dalam pengajian Islam: Satu pengenalan. *Jurnal Katha* 2: 23–34.
- _____. 2003a. Analisis sejarah dakwah dan jalinan intelektual rantau Malaysia-Indonesia. In *Jaringan dakwah Malaysia-Indonesia*, ed. Zulkiple Abd. Ghani, 47–74. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- _____. 2003b. Pengajian sosial dan hubungannya dengan pembinaan hukum Islam semasa: Satu analisa. In *Isu-isu sains sosial dari perspektif Islam*, ed. Rahminah Muharam, 1–34. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah.
- _____. 2003c. Pengamalan ilmu usul al-fiqh di dalam sastera undang-undang melayu: Satu analisa. In *Kesusasteraan dan undang-undang*, ed. Muhammad Mokhtar Hassan, 158–179. Kuala Lumpur: Penerbitan Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- _____. 2003d. Al-Quran dan peranan ulamak Melayu dalam pemodenan rantau alam Melayu. In *Warisan al-Quran dan peradaban manusia siri 1*, ed. Mohd Radzi Othman, 1–31. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- _____. 2002. Epistemologi hukum Islam: Satu pengenalan. *Jurnal Usuluddin*, 15: 35–44 .
- _____. 2001. Gerakan tajdid di Malaysia: Teori dan realiti. In *Dinamisme pengajian syariah*, ed. Mahmood Zuhdi Abdul Majid, 93–106. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- _____. 2000. Etika penyelidikan Islam: Suatu analisa. *Jurnal Afkar* 1: 177–196 .
- _____. 1999. Islamic legal reform in the administration of Islamic law in Malaysia: A critical analysis. PhD diss., University of Birmingham.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

_____. 1995. Budaya taqlid di dalam masyarakat Melayu: Satu tinjauan ringkas. *Jurnal Syariah* 3(1): 30–32.

_____. 1993. The concept of ijma' in Islamic law: A comparative. *The Journal of Hamdard Islamicus* 16: 91–104.

Rahimin Affandi Abd Rahim and Noor Naemah Abdul Rahman. 2005. Pemikiran reformasi Melayu semasa: Satu analisis. In *Bahasa dan pemikiran Melayu*, ed. Hashim Musa, 232–265. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

Raihanah Abdullah. 2009. Penangguhan kes di Mahkamah Syariah: Cabaran dan penyelesaian. *Jurnal Syariah* 17(1): 2–3.

_____. 1999. Pegawai syariah wanita di mahkamah-mahkamah syariah di Malaysia. In *Hukum Islam semasa bagi masyarakat Malaysia yang membangun*, eds. Abdul Karim Ali and Raihanah Haji Azahari, 239–248. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Roff, W. 1988. Patterns of Islamization in Malaysia 1890s–1990s: Exemplars, institutions and vectors. *Journal of Islamic Studies* 9(2): 221–222.

S. Hossein Nasr. 1990. *Traditional Islam in the modern world*. London: Kegan Paul International.

S. Mohamed Hatta. 1995. Sains dan ijtihad. *Jurnal Syariah* 3(2): 198–207.

Shafie Abu Bakar. 1994. Keilmuan Islam dan tradisi pengajian pondok. In *Budi kencana: Kumpulan makalah memperingati persaraan Profesor Tan Sri Dato' Ismail Hussien*, ed. Nik Safiah Karim, 104–111. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam

- Siddiq Fadhil. 2006. Pertembungan Islam dengan budaya peribumi: Pengalaman alam Melayu. In *Hukum Islam dan budaya tempatan*, ed. Md Salleh Haji Ahmad, 142–145. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Suseela Malakolunthu. 2001. Pengumpulan dan analisis data kualitatif: Satu imbasan. In *Penyelidikan kualitatif: Pengalaman kerja lapangan kajian*, ed. Marohaini Yusoff, 123–125. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Taha Jabir al-Alwani. 1991. Taqlid and the stagnation of the Muslim mind. *The American Journal of Social Sciences* 8(3): 23–28.
- Tim Penulis Paramadina. 2004. *Fiqh lintas agama: Membangun masyarakat inklusif-pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Ulil Abshar Abdalla. 2007. *Menyegarkan kembali pemikiran Islam*. Jakarta: Nalar.
- Umar A. M. Kasule. 2001. Scientific revolution: Why it occurred in Europe instead of the Muslim world. *Jurnal Usuluddin* 14: 123–136.
- Ummu Atiyah Ahmad Zakuan. 2007. Hak asasi manusia dan demokrasi dari perspektif Islam dan barat. In *Demokrasi dan dunia Islam: Perspektif teori dan praktik*, ed. Mohd Izani Mohd Zain, 106–112. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Von der Mehden, F. R. 1993. *Two worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East*. Florida: University Press of Florida.
- Wan Abdul Halim Othman. 1993. Hubungan kekeluargaan dalam masyarakat Melayu. In *Psikologi Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Rahimin Affandi Abd. Rahim et al.

Wan Mohd Nor Wan Daud. 1997. *Penjelasan budaya ilmu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yusuf Qardawi. 2004. *Sanggahan salah tafsiran Islam*. Kajang: Synergymate Sdn. Bhd.

Zulkifli Mohd 2002. *Anti sunnah movement and its impact on the Muslim ummah*. Kuala Lumpur: Panawira Publication.