

ISU PENDEKATAN DI DALAM PENGAJIAN SYARIAH DI MALAYSIA : SATU ANALISIS

Rahimin Affandi Abd. Rahim*

ABSTRACT

The study will scrutinize the issues of methodological approach in the present Syariah studies in Malaysia. Following the introduction, the study will proposed several proposition for the betterment of the syariah studies, which may including, firstly the philosophical approach and its impact upon the Islamic studies. Secondly, the new approach of the utilization of the ilmu Usul al-Fiqh and finally, the employment of the pluralism principles in the Syariah studies.

PENGENALAN

Dalam konteks Malaysia semasa, reformasi pengajian Syariah di Institusi Pengajian Tinggi adalah amat memberangsangkan sekali,¹ yang diakui sendiri oleh beberapa orang sarjana luar yang menumpukan kajian terhadap persoalan reformasi ini.² Proses reformasi ini pada peringkat awalnya telah diterajui oleh beberapa IPTA³ yang

* Professor Madya di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

¹ Lihat sebagai contohnya Rahimin Affandi Abd. Rahim (2003), "Konsep Fiqh Semasa dan Penyelidikan Hukum Islam Alternatif: Satu Analisa Terhadap Pengalaman APIUM," *Prosiding Wacana Pendidikan Islam Peringkat Kebangsaan, Siri 2*. Bangi: Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia, hh. 131 –147.

² Lihat Akh. Minhaji (2003), *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam*. Jogjakarta: Percetakan ar-Ruzz Jogjakarta, hh. 62 – 80.

³ Mohammad Azam Mohammad Adil (1994), "Pengajian Undang-Undang Islam di Pusat Pengajian Tinggi – Amalan di ITM," *Jurnal Tasawwur Islam*, v. 3, hh. 75 – 84; Abdul Aziz

kemudiannya turut ditiru oleh beberapa IPTS Islam yang tumbuh dengan begitu pesat selepas diluluskan Akta Pendidikan IPTS tahun 1996.⁴ Dilihat kepada asas pembangunan reformasi pengajian syariah ini, kita dapat mengesan beberapa faktor utama yang mendorong usaha ini berjalan lancar— dimulai dengan pengaruh tajdid daripada Mesir,⁵ gagasan kebangkitan semula Islam dalam bentuk yang lebih bersifat membina,⁶ kesedaran golongan reformis Melayu semasa yang mengamalkan pendekatan autokritik dan *blueprint* terhadap kelemahan institusi pendidikan Islam⁷ dan akhir sekali komitmen pihak kerajaan sendiri untuk mengatasi isu kelemahan institusi Pendidikan Islam.⁸

Dengan mengambil iktibar daripada wacana dan usaha reformasi pendidikan Islam⁹ yang berlaku di luar Malaysia, khususnya apa yang dilakukan di Universiti Azhar, Mesir,¹⁰ kita dapat menyaksikan bagaimana kejayaan usaha reformasi ini bukan hanya tergantung kepada usaha-usaha pembangunan aspek material semata-mata, tetapi apa yang paling penting adalah percambahan idea kreatif yang berteraskan kepada

Bari (1999), "Legal Education and Islamization," *IJUM Law Journal*, v. 7 No. 1, , hh. 83 – 94; Rahimin Affandi Abd. Rahim dan Idris Awang (2003), "Usaha Memperkasakan Institusi Pendidikan Islam di IPTA Malaysia: Satu Analisa Terhadap Pengalaman APIUM," *Prosiding Seminar Kebangsaan Memperkasakan Sistem Pendidikan*. Johor Bharu: Fakulti Pendidikan Universiti Teknologi Malaysia.

⁴ Lihat sebagai contohnya Tan Ai Mei (2002), *Malaysian Private Higher Education: Globalisation, Privatisation, Transformation and Marketplaces*. London.

⁵ Maklumat lanjut tentang usaha pembaharuan ini boleh didapati di dalam Rahimin Affandi Abdul Rahim (1997), "Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti," dalam Mahmood Zuhdi Hj Ab Majid (ed.) *Dinamisme Pengajian Syariah*. Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn Bhd, hh. 93 – 106.

⁶ Muhammad Abu Bakar (1987), *Penghayatan Sebuah Idea*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 9 – 11 dan 15 – 19.

⁷ Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (2002), "Pemikiran Reformis Melayu Semasa: Satu Analisis" (Kertas Kerja Seminar Kebangsaan Bahasa dan Pemikiran Melayu di Universiti Malaya, 18 – 19 Jun 2002).

⁸ Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Islam dan Perkembangan Emosi Melayu Selepas Merdeka: Satu Analisis" (Kertas Kerja Seminar Antarabangsa Pengajian Melayu – Emosi Melayu di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 12 Julai 2003).

⁹ Wan Mohd Nor Wan Daud (1998), *The Educational Philosophy And Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Atta; An Exposition of The Original Concept Of Islamization*. Kuala Lumpur, hh. 371 dan 389 – 414.

¹⁰ Rahimin Affandi Abd. Rahim (1997), "The Reformation of The Islamic Educational System: An Analysis Of The Reformist's Point Of View," *Muslim Educational Quarterly*, v. 14 No. 3, hh. 64 – 71.

penjanaan idea-idea baru Islam bagi menghadapi suasana semasa era globalisasi yang begitu mencabar masyarakat Islam.¹¹ Demi untuk memperkasakan lagi usaha reformasi pengajian syariah ini, artikel ini akan cuba mencadangkan beberapa pendekatan susulan yang mungkin boleh diterapkan di dalam pengajian Syariah di Malaysia.

PENDEKATAN YANG SEPATUTNYA DITERAPKAN DALAM PENGAJIAN SYARIAH

Rasionaliti kenapa pendekatan ini dicadangkan, antara lainnya adalah bagi memperkemarkan lagi proses penyediaan lulusan IPTA Islam yang kompeten untuk bersaing dengan lulusan IPTA dan IPTS lain bagi menghadapi cabaran dunia globalisasi.¹² Apa yang lebih penting lagi, ianya dicadangkan bagi menjana peranan ganda yang sepatutnya dimainkan oleh institusi pendidikan Islam, iaitu sebagai pusat menyalurkan (transmisi) pengetahuan keislaman dan memperkembangkan lagi keilmuan Islam klasik agar ianya dapat berkembang sesuai dengan kehendak semasa.¹³

Terdapat beberapa pendekatan yang dicadangkan, antaranya:

(1) Pendekatan Filosofis di dalam Pengajian Islam

Model pendekatan filosofis ini memiliki sifat keilmuan, inklusif dan terbuka. Kelebihan pendekatan ini untuk bidang pengajian Syariah boleh dirujuk kepada tiga perkara yang utama:

- (i) pencarian dan perumusan idea atau gagasan yang bersifat mendasar (*fundamental ideas*) dalam berbagai persoalan;
- (ii) Pengenalan dan pendalaman persoalan serta isu-isu fundamental dapat membentuk cara berfikir yang bersifat kritis; dan

¹¹ Louay M. Safi (1998), *Truth and Reform: Exploring The Patterns And Dynamics of Historical Change*. Kuala Lumpur: Open Press Publication, h. 95.

¹² Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Graduan Pengajian Islam Bertaraf World Class" (Kertas Kerja Konvensyen Mahasiswa Pengajian Islam Peringkat Nasional 2003 di Dewan Kuliah Utama, APIUM, 13 Disember 2003).

¹³ Azyumardi Azra (1998), *Esei-esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta, hh. 81 – 89.

- (iii) Proses ini bakal membentuk mentaliti dan kaedah berfikir yang mengutamakan kebebasan intelektual, sekaligus mempunyai sifat tolenran terhadap pelbagai pandangan dan kepercayaan yang berbeza serta bebas daripada fanatisme.¹⁴

Bagi menunjukkan kepentingan pendekatan filosofis ini dalam konteks pengajian syariah, kita boleh meneliti beberapa perkara yang utama, seperti:

Pertama, pendekatan yang anti kepada ilmu filosofis dan ilmu bukan agama yang diamalkan dalam tradisi pengajian Islam klasik telah menjemput kemunduran kepada umat Islam. Walaupun diakui bahawa Islam secara dasarnya menekankan sifat kesepaduan ilmu dan tidak membezakan di antara ilmu agama dan bukan agama,¹⁵ tetapi secara realitinya, gabungan di antara kedua-dua ilmu ini kurang diberikan perhatian oleh institusi pendidikan Islam di zaman pertengahan, sama ada di Madrasah ataupun al-Jamiah.¹⁶ Apa yang jelasnya, ternyata subjek-subjek ilmu bukan agama (profane) seperti ilmu alam, biologi, matematik dan falsafah yang menjadi tunjang asas kepada pengembangan S&T (sains dan teknologi) kurang diterapkan secara bersepadu di dalam institusi-institusi tersebut.¹⁷ Bahkan, mengikut kupasan sesetengah sarjana, di dalam sistem pengajian pendidikan Islam ini tumpuan khusus lebih diberikan kepada ilmu agama, khususnya ilmu fiqh dan pada masa yang sama telah wujud semacam pertentangan terhadap ilmu bukan agama.

Tidak keterlaluan kalau dikatakan bahawa fenomena ini timbul bersama-sama dengan merebaknya penyakit taqlid di dunia intelektual umat Islam. Bagi sesetengah sarjana, pandangan fuqaha yang secara kuat terpengaruh dengan paradigma taqlid mempunyai kaitannya dengan pegangan ilmu kalam yang menentang pandangan muktazilah yang kononnya terlalu meninggikan kemampuan akal melebihi sumber wahyu itu sendiri. Sebagai respon keterlaluan yang diberikan kepada aliran Muktazilah, fuqaha ini telah mula meremehkan, memandang sinis pada peranan akal dan lebih suka berpegang

¹⁴ Kamaruzzaman Bustaman Ahmad (2002), *Islam Historis; Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang press, hh. 9 – 10.

¹⁵ Seyyed Hossein Nasr (1987), *Science and Civilization in Islam*. Cambridge University Press: Cambridge, hh. 60 – 61.

¹⁶ Maklumat lanjut tentang institusi-institusi ini boleh didapati dalam Fadzulullah Hj. Shuib (1995), *Kecemerlangan Ilmu dalam Sejarah dan Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, hh. 48 – 57.

¹⁷ Kata pengantar oleh Azyumardi Azra dalam Charles Michael Stanton (1994), *Pendidikan Tinggi dalam Islam*. H. Afandi (terj.). Jakarta: Pustaka Pelajar, hh. vii-viii dan hh. 66 – 77.

dengan *worldview* taqlid,¹⁸ mereka berpendapat bahawa peranan akal adalah terbatas sifatnya dan tidak mampu menggarap pengetahuan yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Bagi mereka, peranan akal hanya terbatas kepada memahami amalan yang ditetapkan dalam mazhab yang empat, yang mana isinya adalah bersifat suci, mutlak dan sesuai untuk setiap masa dan keadaan tanpa mengira faktor perbezaan setempat¹⁹.

Sebaliknya mereka menganggap sebarang tindakan untuk menggunakan akal sebagai fahaman yang salah yang terpengaruh dengan dunia luar. Bagi mereka, sebarang aspek yang dikaitkan dengan dunia luar seperti sistem ilmu falsafah Yunani akan merosakkan pemahaman dan pengamalan nilai-nilai Islam. Pendekatan anti elemen luar ini sebenarnya merupakan suatu penyakit yang cukup merbahaya. Dalam soal ini, mengikut pendapat Wan Mohd. Nor Wan Daud, terdapat sejumlah besar dari sarjana Islam sendiri yang telah dijangkiti penyakit *westophobia*, sikap takut dan benci yang tidak rasional terhadap barat. Pada dasarnya, penyakit ini adalah serpihan daripada penyakit akal, *xenophobia* yang menyebabkan penghidapnya sentiasa takut kepada unsur-unsur luar.²⁰

Menurut Harun Nasution, pandangan fuqaha ini yang secara kuat terpengaruh dengan paradigma taklid dan dakwaan buruk yang kononnya aliran Muktaizilah terlalu bergantung kepada akal semata-mata tanpa memerlukan bantuan wahyu adalah tidak tepat dan salah, yang malangnya telah disebarkan sehingga ianya dianggap sebagai betul oleh masyarakat awam. Pada hakikat sebenarnya, golongan ini masih lagi kuat berpegang kepada wahyu, disertakan dengan penekanan tentang peri pentingnya penggunaan akal yang waras dalam kehidupan.²¹ Pandangan progresif ala Muktaizilah ini kemudiannya telah disokong oleh kebanyakan sarjana reformis Islam.²²

Fenomena taklid dan sifat anti terhadap subjek S&T ini yang timbul selepas kejatuhan mazhab Muktaizilah telah diulas oleh seorang sarjana dengan katanya:

¹⁸ Peter Riddell (2001), *Islam and The Malay-Indonesian World*. London: Oxford University Press, hh. 20 – 28.

¹⁹ Abu Bakar Hamzah (1981), *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara, hh. 54 – 55.

²⁰ Kata pengantar Wan Mohd Nor Wan Daud di dalam buku Syed Muhammad Dawilah al-Edrus (1999), *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Quran*. Kuala Lumpur: DBP, h. xv.

²¹ Harun Nasution (1989), *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran*. Jakarta: UII Press, hh. 132 – 138.

²² Harun Nasution (1987), *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktaizilah*. Jakarta: Mizan, hh. 43 –58.

“Memang sebelum kehancuran aliran teologi Muktaẓilah pada masa Khalifah al-Ma’mun (198-218/813-833), mempelajari ilmu-ilmu umum yang bertitik tolak dari penggunaan akal dan kajian-kajian emperikal, bukan sesuatu yang tidak ada dalam kurikulum madrasah. Tetapi dengan pemakruhan, untuk tidak menyatakan pengharaman, penggunaan nalar setelah runtuhnya Muktaẓilah, ilmu-ilmu umum yang sangat dicurigai itu dihapuskan dari kurikulum madrasah; mereka yang cenderung dan masih berminat kepada ilmu umum ini terpaksa mempelajari secara sendiri-sendiri, atau bahkan di bawah tanah, kerana mereka dipandang sebagai ilmu subversif yang dapat dan akan mengugat kemapanan doktrin Sunni, terutama dalam bidang kalam dan fiqh.”²³

Sifat legalisme sistem pengajian Syariah yang statik ini secara pasti tidak menaungi malah telah menjejaskan perkembangan pengajian S&T itu sendiri. Hal ini boleh dilihat sebagai contohnya daripada kekangan yang terpaksa dihadapi oleh pakar perubatan Islam di dalam usaha mereka untuk mengembang dan menjalankan penyelidikan terhadap bidang ini secara lebih mendalam lagi. Apa yang berlaku adalah para fuqaha secara keras telah melarang penggunaan organ mayat dibedah untuk dikaji secara mendalam oleh pakar perubatan Islam ini. Akibatnya, pengajian ilmu perubatan Islam yang dilakukan di hospital-hospital lebih menjurus kepada kajian secara teoritikal semata-mata dan bukannya dilanjutkan ke peringkat praktikal yang lebih mendalam lagi.²⁴

Sifat pertentangan antara fiqh dan S&T ini yang menyaksikan bagaimana sistem pengajian fiqh lebih mengatasi populariti pengajian S&T kemudiannya telah diburukkan lagi dengan beberapa faktor sampingan lain. Antaranya:

- (i) Sikap kekeliruan umat Islam terhadap hirarki ilmu, yang lebih mengutamakan ilmu agama yang dianggap sebagai jalan terbaik untuk mencapai keredaan Allah dan menafikan peranan ilmu S&T yang bakal mengangkat martabat tamadun Islam yang lebih tinggi;²⁵

²³ Azyumardi Azra dalam Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*. Jakarta: LOGOS, h. ix.

²⁴ Ismail Faruqi (1986), *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Oxford University Press, hh. 324 – 325.

²⁵ Seyyed Hossein Nasr (1976), *Islamic Sciences: An Illustrated Study*. London: Oxford University Press, hh. 17 – 19.

- (ii) Kewujudan jawatan *professorship* dalam bidang ilmu keagamaan di dalam sistem madrasah telah mengukuhkan autoriti pengajian fiqh yang sekaligus menangkis kemunculan pakar saintis Islam yang tidak mendapat dokongan institutional;²⁶
- (iii) Sifat dan status gelaran *the guardian of God's given law* yang diberikan kepada fuqaha amat dihormati oleh masyarakat awam sehingga menafikan sumbangan bermakna yang boleh disumbangkan oleh para saintis. Hal ini boleh dilihat dari kecenderungan tokoh dermawan dan politik yang sanggup menaja dan membiayai pengajian Fiqh Islam tanpa melanjutkan tajaan ini kepada pengajian S&T;²⁷ dan
- (iv) Perpecahan politik umat Islam yang kemudiannya diikuti pula dengan penjajahan kuasa imperialis barat yang secara terus memamatkan usaha pengembangan S&T dilakukan oleh sarjana saintis Islam.²⁸

Kedua, pendekatan filosofis ini dapat memperbetulkan kesilapan pengaruh budaya taqlid yang mengakibatkan pendekatan bias gender meresap masuk di dalam sistem fiqh Islam. Walaupun kita cuba menafikan sifat *bias gender* di dalam sistem fiqh klasik, tetapi dari segi realitinya jika dirujuk kepada pandangan kritikal yang diberikan oleh Muhammad Arkoun, sifat *bias gender* ini memang wujud yang menyebabkan ajaran Islam secara amnya dan fuqaha khususnya kerap ditohmah sebagai pendokong utama budaya patriarki yang membenarkan penindasan terhadap golongan wanita.²⁹

Bagi menangani isu ini, kita boleh menggunakan pendekatan filosofis yang melihat sesuatu perkara hingga ke peringkat akar umbi bagi melihat fenomena *bias gender* ini di dalam sistem fiqh klasik; yang menghasilkan beberapa perkara yang utama, seperti:

- (i) Kedatangan Islam dengan perutusan Nabi Muhammad telah membawa pengajaran Tauhid yang turut disertakan dengan pembelaan terhadap tiga golongan manusia; wanita, kanak-kanak dan golongan hamba, yang sebelumnya sering dijadikan mangsa kezaliman oleh golongan feodalis Arab jahiliah. Malangnya, selepas kewafatan Rasulullah, khususnya di zaman pemerintah Bani Umayyah yang diikuti

²⁶ Azyumardi Azra dalam Charles Michael Stanton, *op. cit.*, h. ix.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Idris Zakaria (2000). "Mengapa Melayu Tiada Ahli Falsafah," *Pemikir*, Oktober-Disember, hh. 106 – 114.

²⁹ Rahimin Affandi Abd. Rahim (2001), "Persoalan Gender di dalam Perundangan Islam di Malaysia: Satu Analisis Ringkas," dalam Raihanah Abdullah (ed.), *Wanita dan Perundangan Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, hh. 1 – 15.

kemudiannya dengan generasi lain, agenda pembelaan terhadap tiga golongan ini semakin dilupakan, yang telah mencapai puncaknya dengan berkembangnya sekali lagi tradisi ala patriakhi jahiliah di dalam masyarakat Islam. Budaya patriakhi ini yang lebih meninggikan golongan lelaki dan memandang rendah terhadap peranan bermakna golongan wanita secara tidak disedari telah mempengaruhi fuqaha Islam di dalam merumuskan sistem fiqh Islam;³⁰

(ii) Memang terdapat beberapa pandangan teologi Islam yang berasaskan kepada pemahaman ayat Quran dan hadis yang berbentuk migsoni (anti wanita), tanpa disedari telah diresapi dengan pengaruh israiliyyat (bukan Islam)³¹ yang menganggap asal usul dan kedudukan wanita itu lebih rendah berbanding dengan lelaki.³² Sebagai contohnya, elemen persamaan tentang sifat *bias gender* ini antara teologi Islam dan fahaman agama bukan Islam (Kristian, Yahudi dan Hindu) dapat dikesan berpunca dari konsep *original sin*; kononnya kerana dosa Hawa telah menyebabkan semua golongan wanita sepanjang sejarah akan menanggung 10 jenis penderitaan yang tidak dialami oleh golongan lelaki;³³

(iii) Berasaskan pentafsiran ala bias gender terhadap surah al-Nisā'(4): 3 tanpa di dasarkan dengan pentafsiran kontekstual, kebanyakan *mufasssiri* telah menegaskan tentang sifat *qawwām* (lebih tinggi) lelaki terhadap wanita adalah bersifat mutlak dan tidak berubah sehingga kiamat.³⁴ Pandangan ini jika dilihat dalam konteks semasa, ternyata ianya boleh dipertikaikan memandangkan realiti sosial-politik wanita telah banyak berubah yang disebabkan oleh keadaan mobiliti sosial wanita yang lebih baik, akibat pencapaian mereka yang lebih baik di dalam pencapaian pendidikan moden;³⁵

(iv) Sifat yang mengeneipkan golongan wanita daripada terlibat di dalam sektor kemasyarakatan, seperti sosial, ekonomi dan politik, seperti mana diterangkan oleh fuqaha silam, adalah berpunca dari situasi kontekstual masyarakat silam yang

³⁰ Syafiq Hashim (2001), *Hal-Hal Yang Tak Terfikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Pustaka Mizan, hh. 81 – 132.

³¹ Nasaruddin Umar (1999), "Metode Penelitian Berperspektif Jender Tentang Literature Islam," *Jurnal al Jami'ah*, v. xii No. 64, , hh. 192 – 194.

³² Syafiq Hashim (2001). *op. cit.*, hh. 71 – 75.

³³ Nasaruddin Umar (1999). *op. cit.*, hh. 196 – 197.

³⁴ KH. Husein Muhammad (2001), *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKIS, hh. 17 – 31.

³⁵ Lihat sebagai contohnya Azizan Baharuddin (1994), "Women Involvement in The Science and Technology in The Universities of Malaysia," *Alam Melayu*, v. 2, hh. 176 – 195.

menunjukkan dominasi lelaki di dalam sektor ini dan wanita hanya terlibat di dalam tugas-tugas domestik (rumah tangga) semata-mata.³⁶ Oleh sebab itu, secara logiknya apabila keadaan situasi dan dominasi ini telah berubah, maka semua kputusan fuqaha terhadap isu ini perlu dipersoalkan; dan

- (v) Pada dasarnya semua ayat Quran dan Sunnah yang menyentuh isu hubungan lelaki dan wanita ini boleh dibahagikan kepada dua jenis yang utama; ketetapan normatik yang bebas konteks dan ketetapan yang perlu dinilai secara kontekstual. Apa yang menyedihkan adalah kerana pengaruh budaya taklid ditambah pula dengan sifat masyarakat Islam silam yang berasaskan budaya patriakhi, konsep pembahagian dua jenis ketetapan Quran dan Sunnah ini tidak difahami dengan baik oleh kalangan sarjana Islam.³⁷

Ketiga, pendekatan filosofis ini yang dipakai sepenuhnya di dalam sistem pengajian keilmuan Islam di barat telah mencetuskan pelbagai dinamisme yang berkaitan dengan perkembangan metodologi terkini dan dapatan kajian yang lebih bersifat terbuka.³⁸ Apa yang jelasnya, tanpa menafikan sifat negatif yang memang terdapat di dalam kaedah pengajian ala orientalism, sistem pengajian Islam barat yang berteraskan falsafah filosofis- sejarah ini memang bersifat terbuka dan tanpa sifat fanatik walaupun terhadap tokoh ternama orientalis sendiri. Dalam pendekatan pengajaran yang diajarkan, dua perkara penting ditekankan iaitu:

- (1) Pendekatan yang menjadikan karya sarjana Islam dan orientalis (seperti karya Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Patricia Crone, John Burton dan sebagainya) sebagai bahan kajian yang amat digalakkan kepada setiap pelajar untuk menganalisa, mengkritik dan mengemukakan pandangan baru di dalam setiap isu yang dibentangkan. Pendekatan ini mendapat dorongan dan pengawasan sepenuhnya oleh para pengajar yang rata-ratanya terdiri dari kalangan sarjana orientalis sendiri.³⁹ Hasilnya, pelajar dilatih dan dipaksa untuk bersikap kritikal

³⁶ Syafiq Hashim (2001), *op. cit.*, hh. 190 – 201.

³⁷ Khoiruddin Nasution (2004), “Usul Al-Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan,” dalam Riyanto (ed.), *Neo Usul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, hh. 263 – 278.

³⁸ Untuk maklumat lanjut sila lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000), “Orientalisme dan Keutuhan Ummah Islam: Suatu Analisis.” *Jurnal Syariah*, Jil. 9 Bil. 1, hh. 39 – 41.

³⁹ Maklumat lanjut boleh dilihat dalam Ratno Lukito (1997), “Studi Hukum Islam antara IAIN dan McGill,” dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, hh. 152 – 162.

sehingga melahirkan pelbagai teori baru yang diutarakan oleh sarjana orientalis sendiri yang mengkritik dan menolak sama sekali teori lama ala *reductionist* yang berkaitan dengan hukum Islam.⁴⁰ Antara teori-teori ini seperti:

- (i) Teori yang menerangkan tentang ajaran Islam sebenarnya tidak mempunyai rumusan yang bersifat hukum, yang sebenarnya dikatakan telah diciplak daripada pengaruh budaya dan agama lain;⁴¹
- (ii) Teori yang mengatakan bahawa perundangan Islam telah menjadi tertutup dan beku selepas tertutupnya pintu ijtihad pada abad keempat hijrah. Sebaliknya seperti mana ditegaskan oleh Hallaq, proses dialektika antara sistem fiqh Islam dengan realiti sesuatu masyarakat masih lagi berlangsung di zaman taklid, kerana seseorang sarjana Islam yang melakukan aktiviti syarah dan Muhktasar terhadap karya imam mujtahid turut memasukkan komentar pandangan mereka sendiri terhadap realiti yang berlaku di zaman mereka.⁴²
- (iii) Teori penggunaan kaedah kajian *biblical texts* (*Higher criticism*) yang dipakai untuk membuktikan kesalahan kitab Bible yang kemudiannya dipakai untuk membuktik kesilapan al-Quran.⁴³
- (iv) Teori *backward-projection* yang digunakan untuk membuktikan hadis sebagai ciptaan palsu umat Islam yang dikatakan telah berasal daripada kata-kata Nabi Muhammad, kerana kononnya tidak ditemui manuskrip klasik catatan hadis.⁴⁴ Teori tertolak apabila ditemui manuskrip catatan hadis klasik yang berasal

⁴⁰ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Ach. Minhaji (1997), "Kontribusi Dr Wael Hallaq dalam Kajian Hukum Islam," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Yogyakarta: Titian Ilahi press, hh. 115 – 142.

⁴¹ Patricia Crone and Michael Cook (1977), *Hagarism: The Making of The Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, hh. viii.

⁴² Hallaq (1996), "Iftha and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account," *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge: Harvard University Press, hh. 33 – 43.

⁴³ Yusuf Rahman (1997), "A Modern Western Approach to Quran: A study of John Wansbrough's Quranic and Its Muslim Replies," *McGill Journal of Middle East Studies*, v. 5, hh. 129 – 157.

⁴⁴ Lihat sebagai contohnya Ahc. Minhaji (2000), "Orientalisme dalam Bidang Hukum Islam," dalam Amin Abdullah (ed.), *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, hh. 152 – 155.

daripada zaman Rasulullah sendiri, yang diusahakan oleh sarjana barat sendiri iaitu Nabia Abbot⁴⁵ dan mendapat kupasan bermakna oleh Mustaffa Azami, bekas pelajar lulusan university Cambridge.⁴⁶ Seterusnya, penolakan teori anti hadis ini telah diperjuangkan dengan cukup berkesan oleh Hallaq⁴⁷ dan David Powers.⁴⁸

- (2) Pendekatan yang selalu mengikuti perkembangan metodologi terkini di dalam sesuatu kajian terhadap Islam. Mengikuti amalan pengajian di barat, sesuatu kajian yang baik perlu mengikuti perkembangan sesuatu teori baru dan metodologi kajian ilmiah yang sentiasa berkembang. Pada mulanya, kajian yang diusahakan oleh orientalis tidak menggunakan kaedah ilmiah yang betul seperti menggunakan sumber mitos⁴⁹ yang bersifat anti kepada Islam,⁵⁰ tetapi hal ini telah mula berubah apabila genre orietalism barat telah terpengaruh dengan perkaedahan saintifik yang dibawa oleh gerakan Rennasaince.⁵¹ Berbanding dengan keadaan dunia akademik umat Islam pada masa itu yang berpusat di timur tengah yang terjebak di dalam budaya taklid dan mengabaikan pengetahuan sains,⁵² dunia akademik barat yang berpusat di Eropah ternyata telah menerimapakai kaedah saintifik ini yang menjadikan mereka lebih bersifat progresif dengan pelbagai pencapaian sains dan teknologi yang agak tinggi.⁵³ Kemudiannya, bidang pengajian orientalis barat yang menumpukan perhatian terhadap masyarakat di sebelah timur, yang termasuk di dalam kategori ilmu kemanusiaan telah turut diresapi dengan elemen perkaedahan saintifik ini.⁵⁴

⁴⁵ Nabia Abbot (1967), "Studies in Arabic Literary Paper," *Quranic Commentary and Tradition*, vo. 11. Chicago: The University of Chicago Press, hh. 5 – 63.

⁴⁶ Mustaffa Azami (1978), *Studies in Early Hadis Literature*. Beirut: al-Maktab al-Islami,.

⁴⁷ Wael Hallaq (1994), "From Fatwas to Furu'," *Islamic Law and Society*, v. 1, hh. 1 – 33.

⁴⁸ David Powers (1986), *Studies in Qur'an and Hadis: The Formation of Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: The University of California Press, hh. 33 – 89.

⁴⁹ E.E. Calverley (1958), *Islam: An introduction*. The American University: Cairo Press, hh 2-3.

⁵⁰ Norman Daniel (1966), *Islam, Europe and Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, h. 6.

⁵¹ Mohd Natsir Mahmud (1997), *Orientalisme: Al-Quran di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)*. Semarang, hh. 51 – 54.

⁵² Taha Jabir al-Alwani (1991), "Taqlid and The Stagnation of The Muslim Mind," *The American Journal of Social Sciences*, v. 8 No. 3, hh. 513.

⁵³ Idris Zakaria (2000), "Mengapa Melayu Tiada Ahli Falsafah." *Pemikir*, Oktober – Disember, hh. 106 –114.

⁵⁴ Mohd Natsir Mahmud (1997), *op. cit.*, hh. 52 – 55.

Akibat langsung daripada perubahan pendekatan metodologi kajian ini sebagai contohnya boleh dilihat daripada penolakan sarjana orientalis sendiri terhadap metodologi kajian ala sekularisme⁵⁵ seperti kaedah *Historicisme* yang anti kepada sesuatu ajaran agama⁵⁶ - kepada suatu pendekatan kajian Islam yang lebih baik yang dikenali dengan kaedah fenomenologi (*ethno methodology*) yang mengkaji sesuatu objek dari kaca mata penganut objek yang dikaji.⁵⁷ Dalam pendekatan ini, pemahaman terhadap sesuatu pegangan keagamaan hanya boleh dibuat dengan cara memasuki alam fikiran masyarakat yang dikaji untuk mengetahui sebab utama sesuatu perlakuan yang berkait dengan nilai-nilai keagamaan dibuat oleh penganutnya.⁵⁸ Maksudnya, kajian ini terpaksa mengambilkira soal luaran dan dalaman (spiritual) yang menjadi pendorong kepada sesuatu tindakan. Dalam soal ini, banyak sarjana luar yang cuba untuk mengkaji Islam telah terkeliru kerana bergantung kepada sumber yang diberikan oleh sarjana orientalis yang memusuhi Islam.

Ringkasnya, sebagai akibat daripada pengamalan pendekatan filosofis ini yang disertakan dengan penggunaan kaedah yang betul, telah lahir beberapa orang sarjana orientalis baru yang lebih bersimpati dengan ajaran Islam.⁵⁹ Secara jelas, orientalis dari kategori ini rata-ratanya telah tertarik dengan ketokohan Rasulullah⁶⁰ berbanding dengan tokoh-tokoh dunia yang lain.⁶¹ Di samping itu juga, tindakan yang memberi gambaran positif ini timbul kerana mereka merasa tertekan dengan serangan anti agama yang dikenakan oleh fahaman sekularisme terhadap agama kristian,⁶² berbanding dengan ajaran Islam yang lebih bersifat toleransi terhadap agama kristian. Keadaan

⁵⁵ M. A. Boisard (1980), *Humanisme dalam Islam*. H.M. Rasyidi (terj.). Jakarta: Bulan Bintang, h. 36.

⁵⁶ Ahmad Ghorab (1995), *Subverting Islam: The Role of Orientalist Centres*. Kuala Lumpur: Open Press Publication, hh. 13 – 14.

⁵⁷ Maklumat lanjut tentang pendekatan ini boleh didapati dalam Zainal Kling (1994), "Antropologi Tafsiran: Sumbangan Kebudayaan Melayu Kepada Teori." (Syarahan Perdana di Universiti Malaya, Kuala Lumpur).

⁵⁸ J. Waardenburg (1973), *Classical Approaches to The Study of Religion*. Leiden: The Hague, h. 412.

⁵⁹ Tokoh-tokoh dari golongan ini adalah seperti John Esposito, John Voll, Richard Bulliet, Leon T. Hadar dan ramai lagi. Maklumat lanjut boleh didapati dalam Fawaz A. Gerges (1999), *America and Political Islam; Clash of Cultures or Clash of Interest*. Cambridge: Cambridge University Press, hh. 29 – 34.

⁶⁰ W.M. Watt (1951), "Carlyle on Muhammad," *The Hibbert Journal*, v. XIIX dan h. 253.

⁶¹ Maxime Rodinson (1974), "The Western image and the Western studies of Islam," *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press, hh. 38 – 39.

⁶² M. A. Boisard (1980), *op. cit.*, h. 87.

ini juga kemudiannya telah mendorong mereka mengambil sikap yang lebih simpati dan mengakui kebenaran ajaran Islam.⁶³

(2) Mengalakkan Penggunaan Ilmu Usul al-Fiqh dalam Pendekatan Baru

Ilmu *Uṣūl al-Fiqh* merupakan metodologi terpenting yang ditemukan oleh dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki oleh umat yang lain.⁶⁴ Ilmu ini tidak hanya menjadi metodologi baru bagi hukum Islam semata-mata, tetapi merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam.⁶⁵ Benarlah seperti mana ditegaskan oleh seorang sarjana orientalis barat bahawa usaha untuk memahami Islam akan menjadi lebih mudah dan tersusun jika dirujuk kepada aspek perundangan, yang merupakan roh dan intipati utama ajaran Islam.⁶⁶

Atas dasar inilah ilmu Usul al-Fiqh ini wajib dipelajari oleh semua pelajar Islam, khususnya pelajar yang terlibat di dalam pengajian Syariah.⁶⁷ Apa yang lebih penting lagi, bersesuaian dengan kehendak dan cita-cita menghidupkan pemahaman tajdid di dalam pengajian Syariah semasa, peranan ilmu Usul al-Fiqh ala baru bagi mendokong usaha tajdid perlu diterapkan secara berhemah di dalam pengajian Syariah.

Apa yang boleh dibanggakan adalah usaha untuk menjadikan pengajian Syariah semasa sebagai sistem pengajian yang lebih relevan untuk konteks zaman moden telah mendapat suntikan semangat tajdid dengan diperkenalkan gagasan fiqh kontemporari.⁶⁸ Hal ini boleh dikesan di kebanyakan dunia Islam, khususnya di Malaysia dan Indonesia

⁶³ Lihat Rahminah Muharam (2000), "Hubungan Islam dan Kristian dalam Konteks Dokumen Vatican 11," *Pemikir*, Oktober – Disember, hh. 202 – 212.

⁶⁴ A. Hamid Sulayman (1993), *Crisis in The Muslim Mind*. Herndon: IIIT, hh. 37.

⁶⁵ H.M. Amin Abdullah (2004), "Paradigma Alternative Pengembangan Usul Al-Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer," dalam Riyanto (ed.), *Neo Usul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, hh. 137 – 138.

⁶⁶ George Hourani (1964), "The Basis Authority of Consensus in Sunnite Islam," *Studia Islamica*, Vo. 25, h. 25.

⁶⁷ Mohd Daud Bakar (1997), "Usul al-fiqh Sebagai Kaedah Penyelidikan dalam Pengajian Syariah," dalam Mahmood Zuhdi Hj Ab Majid (ed.), *Dinamisme pengajian Syariah*. Kuala Lumpur: Berita Publishing, , hh. 39 – 41.

⁶⁸ Rahimin Affandi Abd. Rahim (2003), "Konsep Fiqh Malaysia untuk Tamadun Alam Melayu Alaf Baru: Suatu Analisa Terhadap Kepentingannya", *Jurnal Pengajian Melayu*, v. 13, hh. 58 – 70.

sendiri yang merupakan pusat pengajian keilmuan Islam baru yang menjadi tumpuan dunia dewasa ini. Dengan kedatangan era globalisasi, kita dapat menyaksikan bagaimana peta pusat pengajian ilmu-ilmu Islam dunia telah terbahagi kepada tiga jenis yang utama; dunia barat yang berteraskan kaedah ala orientalisme⁶⁹; dunia Islam Timur tengah yang lebih menumpukan kepada kerangka pengajian ala tradisionalisme⁷⁰ dan dunia Alam Melayu (Malaysia dan Indonesia) yang dilihat telah mengadunkan di antara kerangka ala tradisionalism dan reformism sekaligus.⁷¹

Dalam konteks dunia Alam Melayu yang sering didakwa sebagai pusat pengajian Islam ala peripheral,⁷² gagasan fiqh semasa telah mendapat sambutan dan momentum yang cukup baik, sehingga dikatakan sebagai nisbah utama ajaran Islam ala Nusantara yang bersifat lembut, tolenransi dan terbuka dengan perkembangan moden semasa.⁷³ Gagasan fiqh semasa ini yang diilhamkan oleh Hasbi Siddiequi dengan konsep fiqh Indonesia⁷⁴ dan Fiqh Malaysia oleh Mahmood Zuhdi⁷⁵ memang boleh dikatakan sebagai *breakthrough* utama yang agak baik, sehingga telah mencetuskan respon yang baik dari kalangan ilmuan Islam semasa yang kemudiannya telah turut untuk mendokong gagasan fiqh semasa ini di dalam beberapa intelektual *discourse* yang diharapkan dapat menerapkan gagasan ini di dalam kehidupan bermasyarakat.⁷⁶

⁶⁹ Faisal Ismail (1997), "Studi Islam di Barat, Fenomena Menarik," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, hh. 35 – 42.

⁷⁰ Yusri Ihza Mahendra (1994). "Studi Islam di Timur dan Barat: Pengaruhnya Terhadap Pemikiran Islam di Indonesia," *Ulumul Quran*, v. 3 No. 3, hh. 12 – 19.

⁷¹ Lihat sebagai contohnya pembahagian regional studies tentang masyarakat Islam seluruh dunia di dalam buku John Esposito (1996), *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

⁷² Azyumardi Azra (1999), *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, hh. 5 – 7.

⁷³ *Ibid.*, hh. xv – xvi.

⁷⁴ Hasbi Siddiequi (1966), *Syariah Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan bintang, hh. 40 – 44.

⁷⁵ Dalam konteks Malaysia, gagasan mewujudkan konsep Fiqh Malaysia ini telah pertama kalinya diutarakan oleh Professor Datuk Mahmood Zuhdi Abdul Majid. Lihat teks syarahan perdana beliau yang bertajuk "Hukum Islam Semasa di Malaysia: Prospek dan Cabaran," 16 Ogos 1997.

⁷⁶ Hal ini terbukti apabila serangkaian seminar hukum Islam semasa yang dianjurkan oleh pihak APIUM dengan pelbagai tema khusus pada tahun 1996, 26 – 27 Jun 1997, 23 – 24 Jun 1999 dan akhirnya pada 7 – 8 November 2000. Begitu juga seminar yang sama telah turut diadakan dalam "Seminar Kebangsaan Fiqh Semasa 2003: Menghadapi Cabaran Globalisasi" pada 24 – 25 September 2003, anjuran bersama Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, UKM dan Kolej Islam Selangor Darul Ehsan, Bangi, Selangor.

Di dalam kesungguhan ini, kita perlu melakukan analisis kritikal yang lebih mendalam terhadap gagasan fiqh semasa ini, bukan sebagai niat untuk memperkecilkannya, tetapi bagi memperkembangkan lagi gagasan ini, iaitu dengan melihat kepada isu metodologi utama konsep fiqh semasa. Terdapat beberapa soalan yang boleh dikemukakan dalam konteks ini iaitu:

- (i) Bagaimana bentuk ilmu *Uṣūl al-Fiqh* yang diajar di dalam pengajian Syariah semasa; adakah lebih berteraskan kepada perspektif taklid ataupun lebih terbuka dengan pendekatan Usul al-Fiqh bentuk baru. Hal ini boleh dilihat dari sudut penggunaan rujukan kitab Usul al-Fiqh yang dipakai;
- (ii) Walaupun konsep fiqh semasa dikatakan cuba menerapkan pendekatan bebas mazhab melalui pengamalan konsep ijthad tarjih dan Jamā'i,⁷⁷ kenapakah masih terdapat kalangan fuqaha Islam semasa yang terlibat secara langsung di dalam institusi fatwa⁷⁸ dan pengajian Syariah yang masih berpegang secara fanatik dengan sesuatu mazhab yang khusus;
- (iii) Memandangkan konsep fiqh semasa lebih menumpukan perhatian terhadap kesesuaian pendapat fuqaha dengan realiti tempatan Malaysia, kenapakah masih lagi wujud kelompokan dilihat dari sudut kajian sosiologi hukum Islam yang mengaitkan kajian analisis hukum dengan realiti masyarakat Malaysia yang agak unik.⁷⁹ Begitu juga kenapakah usaha untuk mewujudkan suatu *database*⁸⁰ hukum Islam dan *Fiqh engines*⁸¹ ala Malaysia masih belum lagi dijalankan; dan

⁷⁷ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000), "Fiqh Malaysia: Suatu Tinjauan Sejarah," dalam Paizah Ismail (ed.), *Fiqh Malaysia: Ke arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*. Kuala Lumpur: APIUM, hh. 40 – 41.

⁷⁸ Maklumat lanjut dalam Noor Naemah Abdul Rahman (2003), "Fatwa Jemaah Ulamak Kelantan Tahun 1920-an Hingga 1990-an: Satu Analisis" (Tesis Doktor Falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

⁷⁹ Rahimin Affandi Abd. Rahim dan Idris Awang (2003), "Usaha Memperkasakan Institusi Pendidikan Islam di IPTA Malaysia: Satu Analisa Terhadap Pengalaman APIUM." *Prosiding Seminar Kebangsaan Memperkasakan Sistem Pendidikan*. Johor Bharu: Fakulti Pendidikan UTM, hh 39 – 50.

⁸⁰ Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (2000), "Fiqh Malaysia: Suatu Tinjauan Sejarah," dalam Paizah Ismail (ed.), *Fiqh Malaysia: ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*. Kuala Lumpur: APIUM, hh. 40 – 41.

⁸¹ Zulkiple Abd. Ghani (1999), "Teknologi Maklumat: Hubungannya dengan Perkembangan Hukum Islam Semasa," dalam Abdul karim Ali (ed.), *Hukum Islam Semasa bagi Masyarakat Malaysia yang Membangun*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hh. 148 – 152.

- (iv) Merujuk khusus kepada penggunaan metodologi *Uṣūl al-Fiqh*, kenapakah kerangka asas *Uṣūl al-Fiqh* untuk konsep fiqh semasa ini masih belum jelas? Ini kerana kerangka ini mungkin boleh dibangunkan secara ilmiah oleh fuqaha yang lain.

Secara jelasnya, kesemua soalan di atas mempunyai kaitannya yang rapat dengan pendekatan metodologi *Uṣūl al-Fiqh* yang dipakai semasa proses pembangunan gagasan fiqh semasa dibuat. Dilihat dari perspektif sejarah, kita boleh mengatakan bahawa sistem perundangan Islam di Tanah Melayu yang dikesan melalui magnum opus utama, Hukum Kanun Melaka⁸² berserta dengan karya kitab Jawi ulamak Melayu silam telah mendapat pengaruh dan suntikan bermakna daripada disiplin ilmu *Uṣūl al-Fiqh* ini.⁸³ Oleh sebab itu, seperti mana halnya dengan era masyarakat Melayu silam, pengaruh ilmu *Uṣūl al-Fiqh* ini perlu sekali lagi diterapkan secara berperancangan di dalam pengajian Syariah di Malaysia.

Dewasa ini, dengan berpandukan kepada perspektif reformisme,⁸⁴ terdapat usaha pembaharuan yang boleh dicadangkan demi untuk memperkasakan lagi disiplin *Uṣūl al-Fiqh* ini bagi menghadapi cabaran dunia moden. Hal ini boleh diperincikan dengan:

- (1) Membuat *review* dan pengkajian ulang tentang bentuk dan sistem pengajian Syariah yang sepatutnya diterapkan ke dalam masyarakat, dengan menjadikan disiplin *Uṣūl al-Fiqh* sebagai asas utama pengajaran bagi memperlihatkan kedinamisan disiplin *Uṣūl al-Fiqh* ini di dalam memperkembangkan pengajian Syariah di setiap zaman yang berbeza. Dalam soal ini, apa yang lebih penting lagi, subjek utama pengajaran perlu bertumpu kepada mekanisme bagaimana disiplin ini boleh dipakai

⁸² Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (2003), "Pengamalan Ilmu Usul Al-Fiqh di dalam Sastera Undang-Undang Melayu: Satu Analisa," dalam Muhammad Mokhtar Hassan (ed.), *Kesusasteraan dan Undang-undang*. Universiti Malaya: Penerbitan Akademi Pengajian Melayu, hh. 158 – 179.

⁸³ Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (2003), "Al-Quran dan Peranan Ulamak Melayu dalam Pemodenan Rantau Alam Melayu," dalam Mohd Radzi Othman (ed.), *Warisan al-Quran dan Peradaban Manusia Siri 1*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, hh. 1 – 31.

⁸⁴ Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Pemikiran Reformis Melayu Semasa: Satu Analisis," (Kertas Kerja Seminar Kebangsaan Bahasa dan Pemikiran Melayu 2002 di Universiti Malaya, 18 – 19 Jun 2002).

untuk konteks zaman moden menggunakan prinsip-prinsip *Uṣūl al-Fiqh* yang terbaru dengan pendekatan yang bersifat semasa dan sesuai dengan realiti tempatan Malaysia;⁸⁵

- (2) Menghakis paradigma taklid yang telah mempengaruhi ilmu *Uṣūl al-Fiqh*. Dalam usaha pengajian disiplin ini di zaman moden, pendekatan pengajian ala Taqlid perlu dihapuskan. Pendek kata, disiplin ini perlu dijadikan sebagai asas untuk menilai dan mentarjihkan pandangan fuqaha silam, dan bukannya sebagai alat untuk menjustifikasikan kebenaran fatwa-fatwa silam, walaupun ianya bertentangan dengan asas-asas *Uṣūl al-Fiqh* itu sendiri;⁸⁶ Berpandukan kepada prinsip dan falsafah perbandingan mazhab,⁸⁷ sepatutnya kita perlu bersikap terbuka dengan menerima pendapat dan paradigma *Uṣūl al-Fiqh* yang dipakai oleh mazhab lain, jika dilihat ianya boleh menyumbang kepada usaha menghidupkan peranan *Uṣūl al-Fiqh*. Hal ini secara langsung perlu disokong oleh kalangan fuqahā moden bagi memberi motivasi dan galakan kepada mana-mana calon fuqahā untuk mengaplikasikannya di dalam pengajaran dan penyelidikan hukum Islam;⁸⁸
- (3) Memahami disiplin *Uṣūl al-Fiqh* dalam konteks yang lebih luas lagi tidak seperti mana biasa difahami di dalam kerangka pemahaman klasik. Bagi seorang sarjana moden, ianya perlu difahami sebagai ilmu yang mempelajari dasar, metode, pendekatan dan teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam.⁸⁹ Atas dasar inilah ianya dikatakan sebagai “*queen of Islamic sciences.*” Hal ini dijelaskan oleh Taha Jabir dengan:

⁸⁵ Intipati pendekatan ini boleh didapati dalam Mahmood Zuhdi Ab Majid dan Paizah Ismail (2004). *Pengantar Pengajian Syariah*. Kuala Lumpur: al-Bayan Corporation Sdn Bhd.

⁸⁶ Sila lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim (1993), “The Significance of The Ijtihad in The Development of the Muslim Law,” *Jurnal SARJANA*, Keluaran Khas, hh. 85 – 89.

⁸⁷ Perbincangan lanjut boleh didapati dalam Datin Paizah Hj. Ismail (1999), “*Fiqh al-Awlawiyāt*: Konsep dan Hubungannya dengan *Fiqh al-Muwāzanāt*, *Fiqh al-Syar'* dan *Fiqh al-Wāqī'* dalam Pelaksanaan Hukum Islam,” *Hukum Islam Semasa bagi Masyarakat Malaysia yang Membangun*. Kuala Lumpur: APIUM, hh. 73 – 80.

⁸⁸ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abd. Rahim (1994), “Reformasi Perundangan Islam di Malaysia: antara Impian dan Realiti,” *Jurnal Syariah*, v. 2 Bil. 1, hh. 51 – 58.

⁸⁹ Akh Minhaji (2002), “Persoalan Gender dalam Persektif Metodologi Studi Hukum Islam,” dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, hh. 200 – 207.

*“Uṣūl al-Fiqh is rightly considered to be the most important method of research ever devised by Muslim thought. Indeed as the solid foundation upon which all Islamic disciplines are based, Uṣūl al-Fiqh not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectual enrichment of world civilization as a whole.”*⁹⁰

Pandangan ini juga menegaskan bahawa kegunaan *Uṣūl al-Fiqh* sepatutnya tidak dihadkan kepada persoalan hukum Islam semata-mata, tetapi patut dilanjutkan penggunaannya kepada bidang di luar hukum Islam, khususnya yang membabitkan semangat dan tatacara kaedah penyelesaian masalah;

- (4) Memahami disiplin *Uṣūl al-Fiqh* ini bukan sebagai ilmu yang statik, tertutup dan telahpun disempurnakan oleh *fuqahā* silam yang mustahil untuk ditokok tambah oleh *fuqahā* yang terkemudian. Sebagai suatu disiplin ilmu, ianya perlu sentiasa berkembang mengikut peredaran zaman. Ringkasnya, bersesuaian dengan konsep ilmu itu sendiri, yang boleh diujikaji, dinilai kembali dan diperkemas oleh sarjana di dalam zaman yang berbeza, hal yang sama perlu diterapkan kepada disiplin *Uṣūl al-Fiqh* ini.⁹¹ Contoh yang mendokong pandangan ini boleh dilihat daripada perbincangan fuqaha silam sendiri, yang bermula dengan teori Amal Penduduk Madinah (dibawa oleh Imam Mālik), teori *Rā’y* (dibawa oleh Imam Abū Hanīfah), teori Ijtihad *Qiyās* (Imam Syāfi’ī), teori *maṣlahah* (dibawa oleh Syātibī) dan banyak lagi teori lain tentang pendekatan di dalam *Uṣūl al-Fiqh* yang dikemukakan oleh *fuqahā* Islam sepanjang zaman.⁹² Kesemua teori-teori ini menunjukkan bagaimana fuqaha Islam memahami tentang sifat kesemua disiplin *Uṣūl al-Fiqh* ini yang mengalakkan dan mengakui faktor penggunaan daya artikulasi dan intelektualism seseorang *fuqahā* di dalam menghadapi masalah kehidupan sezaman. Walaupun teori-teori baru di dalam disiplin *Uṣūl al-Fiqh* ini sentiasa berkembang, tetapi fungsinya adalah sama iaitu untuk menterjemah wahyu Allah (paradigma tekstual) bagi menjawab persoalan hukum yang timbul di dalam masyarakat (paradigma kontekstual);
- (5) Memasukkan di dalam kurikulum pengajian Syariah semua pandangan dan teori terbaharu yang menyentuh tentang ilmu *Uṣūl al-Fiqh* ini yang dikemukakan oleh pemikir dan fuqaha Islam terkini. Hal ini bakal menimbulkan sikap proaktif dan

⁹⁰ Taha Jabir al-‘Alwani (1990), *Uṣul al-Fiqh al-Islami*. Virginia: IIIT, hh. xi.

⁹¹ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abd. Rahim (2002), “Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan,” *Jurnal Usuluddin*, bil. 15.

⁹² Akh Minhaji (1994), *op. cit.*, hh. 200 – 206.

keberanian di kalangan pelajar pengajian Syariah tentang bentuk reformasi yang boleh dan telahpun cuba diterapkan kepada ilmu *Uṣūl al-Fiqh*, yang seterusnya memerlukan pengkajian, penjanaaan dan pengembangan mana-mana teori baru yang difikirkan sesuai untuk memperkasakan lagi disiplin ini. Antara teori-teori ini adalah seperti teori *Double Movement* yang dikemukakan oleh Fazlu al-Rahman,⁹³ teori *Muqāranah al-Mazāhib* oleh Mahmūd Shaltūt⁹⁴, teori *Ijtihād Insyā'i* dan *Intiqā'i* oleh Yūsuf a-Qarḍāwī,⁹⁵ teori Teks dan Kontekstualnya oleh Ali Syariati,⁹⁶ Mahmūd Muhammad Ṭaha dengan teori *Nasakh*,⁹⁷ teori *al-Turāth wal Tajdīd* oleh Ḥassan Ḥanafī⁹⁸, teori *Takwīl dan Tadwīm* oleh Naṣr Ḥamid Abu Zayd,⁹⁹ teori Logosentrisme oleh Muhammad Arkoun¹⁰⁰, teori *Hudud* (batas) oleh Muhammad Syahrur¹⁰¹ dan teori model Pemikiran Bayānī, Burhānī dan Irfānī oleh al-Jabirī.¹⁰² Walaupun diakui tidak semua daripada teori-teori ini sesuai dipakai untuk konteks Malaysia, tetapi sekurang-kurangnya ianya bakal menunjukkan tentang sifat keluwesan dan dinamisme yang terdapat di dalam pemikiran hukum Islam semasa;¹⁰³

(6) Memperjelaskan tentang aspek epistemologi hukum Islam di dalam proses tajdid perundangan. 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

⁹³ Fazlur Rahman (1984), *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

⁹⁴ Mahmūd Shaltūt (t.t.), *al-Islam: Aqīdah wa Syari'ah*. Qāhirah: Dār al-Qalam.

⁹⁵ Yūsuf al-Qarḍāwī (t.t.), *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt Tahlīliyyah fī al-Ijtihād al-Mua'sir*. Kuwait: Dār al-Qamm.

⁹⁶ Alī Syariati (1979), *On The Sociology of Islam*. Ḥamid Alqar (terj.), Berkeley: Mizan Press.

⁹⁷ Mahmūd Muhammad Ṭaha (1987), *The Second Messages of Islam*. Abdullah Ahmed al-Naim (terj.), Syracuse: Syracuse University Press.

⁹⁸ Ḥassan Ḥanafī (1981), *Dirāsah al-Islāmiyyah*. Qāhirah: Maktabah al-Miṣriyyah.

⁹⁹ Naṣr Ḥamid Abū Zayd (1994), *Maḥwūn al-Na'ās: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Markaz al-Saqāfī al-'Arabi.

¹⁰⁰ Muhammad Arkoun (1994), *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press.

¹⁰¹ Muhammad Syahrur (1992), *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'ā'ah al-Mua'āshirah*. Qāhirah: Sina li al-Nasr.

¹⁰² Muhammad Abid al-Jabirī (1989), *Takwīm al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Widah al-'Arabiyyah.

¹⁰³ Wael Hallaq (1997), *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, hh. 245 – 253.

tersebut.¹⁰⁴ Hal ini bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup epistemologi yang menyelidik asal usul, sumber, sifat, kaedah dan had sesuatu ilmu tersebut;¹⁰⁵

Walaupun persoalan epistemologi ini biasanya digunakan dalam disiplin falsafah dan ilmu kalam,¹⁰⁶ namun bagi sesetengah sarjana ianya turut relevan dan amat berguna bagi diterapkan di dalam bidang hukum Islam.¹⁰⁷ Hal ini ditegaskan berasaskan kepada konsep kesatuan ilmu Islam menurut paradigma Tauhid,¹⁰⁸ yang menegaskan di dalam Islam tidak ada pemisahan antara bidang Syariah dan akidah, bukan seperti mana difahami dalam kerangka pemikiran sekularisme.¹⁰⁹ Dalam paradigma sekularisme, secara jelasnya pemisahan yang ketara telah berlaku antara ilmu yang berasaskan wahyu yang dianggap sebagai tidak saintifik,¹¹⁰ berbanding dengan ilmu yang berasaskan akal dan sains yang dikatakan lebih bersifat saintifik dan ilmiah.¹¹¹

Bersesuaian dengan sifat Islam sebagai al-Din (*way of life*)¹¹² dan bukannya sebagai ideologi yang dihasilkan oleh pemikiran manusia yang bersifat relatif, perkaitan yang erat di antara bidang akidah dan Syariah adalah amat jelas sekali. Walaupun kedua bidang ini diklasifikasikan dalam dua bidang yang berbeza¹¹³ berasaskan cakupan yang berbeza, tetapi kedua-duanya berpusat kepada konsep tauhid yang kebetulannya merupakan satu bahagian dalam bidang akidah. Apa yang dibincangkan secara abstrak

¹⁰⁴ Fadzulullah Hj. Shuib (1995), *Kecemerlangan Ilmu dalam Sejarah dan Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, h. 33.

¹⁰⁵ Lihat sebagai contohnya kupasan yang dibuat oleh Muhammad Zainiy Uthman (2001), "Islam, Sains dan Pemikiran Objektif: Suatu Perbandingan Ringkas," *Jurnal YADIM*, bil. 2, November, hh. 146 – 148.

¹⁰⁶ Abdul Rahman Abdullah (2001), *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, hh. 1-4.

¹⁰⁷ Amir Mu'allim dan Yusdani (1999), *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta, hh. 19 – 29.

¹⁰⁸ Ismail Raji Faruqi (2000), *Tauhid, Kesannya Terhadap Pemikiran dan Kehidupan*. Unit Terjemahan Modal Perangsang Sdn. Bhd. (terj.). Kuala Lumpur, hh. 51 – 55.

¹⁰⁹ Lutpi Ibrahim (1993), "Perhubungan Ilm Kalam dengan Fikh dalam Pemikiran Islam," *Antologi Pemikiran Islam*. Shah Alam: Hizbi Publication, hh. 17 – 19.

¹¹⁰ Louay Safi (1998), *Asas-asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-kaedah Penyelidikan Islam dan Barat*. Nur Hadi Ihsan (terj.). Kuala Lumpur: Thinker Libraries, hh. 190 – 199.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Quran 3:19 dan 85; 2:256.

¹¹³ Omar Bin Awang (1991), "Some observations on The Notion of The Shariah in Islam," *Jurnal ISLAMIKA*, v. IV, hh. 9 – 11.

dalam bidang akidah, kemudiannya akan diperincikan untuk tujuan amalan harian dan praktikal ummah oleh *fuqahā* menerusi bidang Syariah itu sendiri.¹¹⁴ Atas dasar inilah kita akan mendapati bagaimana perbincangan yang cukup mendalam dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh* yang diusahakan oleh Syāfi'ī, Ghazālī, Juwaynī dan sebagainya diasaskan dengan pemahaman yang cukup mendalam dalam bidang akidah.¹¹⁵

Dalam menghadapi cabaran zaman moden ini, sepatutnya sesuatu penulisan pengantar Syariah yang diusahakan perlu menitikberatkan persoalan epistemologi hukum Islam yang bakal memberikan gambaran yang jelas kepada penganut Islam dan pembaca bukan Islam tentang bagaimana Syariah Islam itu bukannya didasarkan kepada kepercayaan dogmatik yang tidak boleh dipertikaikan, tetapi ianya dibina atas dasar yang emperikal, rasional dan mempunyai sumber, sebab musabab dan kaedah yang rapi, sebelum menetapkan sesuatu hukum yang berkaitan dengan persoalan kemanusiaan.¹¹⁶

(7) Memperincikan metodologi pencarian jawapan syarak berasaskan sumber naqli dan aqli terhadap permasalahan hukum amali yang timbul di dalam masyarakat, yang diasaskan oleh *fuqahā* silam menggunakan disiplin *Uṣūl al-Fiqh*. Antara kaedah yang kerap diguna pakai oleh fuqaha terdiri dari:-¹¹⁷

- (a) Kaedah deduktif (*istinbāf*) yang memetik kesimpulan khusus dari dalil-dalil umum yang terkandung di dalam sumber Naqli;
- (b) Kaedah induktif (*istiqrā'i*) yang memetik kesimpulan hukum umum yang dihasilkan dari fakta-fakta khusus, terutamanya terhadap sesuatu masalah yang tiada ketentuan nasnya daripada Quran dan sunnah;
- (c) Kaedah pensejarahan (*takwīnī*) yang meneliti latar belakang yang menyebabkan munculnya sesuatu nas syarak (Quran dan Sunnah) di dalam masalah hukum. Ia menumpukan perhatian terhadap dua perkara utama, pertamanya, sebab-sebab kemunculan sesuatu masalah hukum yang telah diselesaikan oleh nas Naqli (*asbāb nuzul*) dan keduanya kualiti periwiyatan nas syarak tersebut (*asbāb wurūd*); dan

¹¹⁴ Fazlur Rahman (1966), *Islam*. London: Oxford University Press, h. 101.

¹¹⁵ Omar Bin Awang (1991), *op. cit.*, hh. 5 – 6.

¹¹⁶ Harun Nasution (1989), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Jakarta: Pustaka Pelajar, hh. 328 – 4.

¹¹⁷ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Amir Mu'allim dan Yusdani (1999), *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UIN Press, hh. 31 – 33.

- (d) Kaedah perbincangan dialektik (*jadali*) yang memetik kesimpulan hukum menggunakan pemikiran berasaskan prinsip-prinsip logik terhadap pertanyaan dan pernyataan yang bersifat tesis dan antitesis. Kaedah ini yang biasanya menggunakan tiga sub kaedah ijtihad, iaitu *ijtihād bayāni*, *ta'ūlī* dan *istilāhī* telah menghasilkan sebahagian besar perbendaharaan sistem Fiqh Islam.¹¹⁸
- (8) Memperkembangkan elemen ontologi, epistemologi dan aksiologi disiplin *Uṣūl al-Fiqh* dengan perkiraan dan keilmuan semasa.¹¹⁹ Dengan mengambilkira tiga prinsip yang utama yang sering ditekankan penggunaannya dalam gagasan fiqh semasa iaitu '*urf*, masalah dan ilmu sains sosial moden, ternyata sekali usaha untuk memperkembangkan elemen epistemology (sumber dan metode) *Uṣūl al-Fiqh* adalah amat mendesak sekali. Hal ini dapat dilakukan dengan tiga pendekatan yang utama;
- (i) Mengabungkan (sintesis) di antara ilmu *Uṣūl al-Fiqh* ini dengan keilmuan moden lain (seperti ilmu sains sosial moden) yang sekaligus bakal melengkapkan lagi kaedah penyelidikan hukum Islam alternatif untuk zaman moden ini.¹²⁰ Walaupun diakui ilmu *Uṣūl al-Fiqh* ini memang hebat dan berteraskan *world-view* Islam sepenuhnya, tetapi untuk konteks zaman moden ini ianya tidak boleh berdiri sendiri dan perlu disokong serta digabungkan dengan disiplin keilmuan lain.
- (ii) Membangunkan kaedah '*urf* ala Malaysia yang berbeza dengan '*urf* ala Timur Tengah, dari segi kerangka konsepnya dan kaedah aplikasi yang lebih sesuai dengan realiti Malaysia semasa.¹²¹

¹¹⁸ *Ibid.*, hh. 64 – 67.

¹¹⁹ Dr. Ainurrafiq Dawam (2004), "Menawarkan Epistemology Jama'ī Sebagai Epistemology Usul al-Fiqh: Sebuah Tinjauan Filosofis," dalam Riyanto (ed.), *Neo Usul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, hh. 1 – 23.

¹²⁰ Lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim (2003), "Pengajian Sosial dan Hubungannya dengan Pembinaan Hukum Islam Semasa: Satu Analisa," dalam Rahminah Muharam (ed.), *Isu-isu Sains Sosial dari Perspektif Islam*. Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah, hh. 1 – 34.

¹²¹ Lihat sebagai contohnya tesis sarjana yang cuba mengupas tentang isu ini, yang dilakukan oleh Noor Haslina Binti Osman (2003), "Adat Melayu Sebagai Sumber Hukum: Penilaian dari Perspektif Teori *al-'Urf wa al-'Ādah*" (Tesis Sarjana Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM).

- (iii) Membangunkan prinsip dan standard *masalah* dalam tiga jenis, khususnya *masalah hajjiyyah* dan *tahsīmiyyah* yang lebih sesuai dengan realiti Malaysia semasa.¹²² Sebagai contohnya, seperti mana diusahakan oleh Ahmad Ibrahim yang cuba menghapuskan pemakaian English Common Law warisan penjajah British di Malaysia dan digantikan dengan pemakaian Malaysia Common Law; sarjana hukum Islam Malaysia perlu menunjuk dan membangunkan secara pasti dari segi konsep dan aplikasinya Malaysia Common law ini - yang boleh dilakukan dengan berteraskan konsep '*urf*' dan *masalah* ala Malaysia.

Setakat ini, usaha untuk membangunkan ketiga-tiga perkara ini telah dirancang khusus perlu dijalankan oleh kalangan pensyarah sendiri, di samping ianya juga perlu dijalankan oleh pelajar pasca siswazah¹²³ dengan bimbingan rapi daripada kalangan pensyarah yang kompeten.¹²⁴

(3) Menekankan Pendekatan Pluralisme di dalam Pengajian Syariah

Peri pentingnya pendekatan ini diterapkan di dalam pengajian Syariah boleh dilihat dari beberapa dimensi yang utama. **Pertamanya**, bagi mengisi peluang Islam sebagai suatu ajaran yang boleh mengisi keresahan umat manusia sedunia akibat daripada kesan penolakkan manusia barat terhadap ajaran agama melalui konsep sekularisme. Seperti mana ditegaskan oleh sesetengah sarjana moden tentang beberapa bentuk kesedaran baru yang muncul di zaman moden; (i) kesedaran tentang kegagalan sistem pemikiran barat yang berteraskan fahaman sekularisme dari segenap segi di dalam

¹²² Hal ini telah antara lainnya dikupas oleh Mahmood Zuhrī Ab Majid dan Paizah Ismail (2004), *op. cit.*, hh 177 – 191.

¹²³ Sebagai contohnya lihat Yunus Soualhi (1999), "The Doctrine of Certainty in The Islamic Legal Methods of Inference" (Tesis Ph.D Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM); Muhammad Firdaus Nurul Huda (1998), "Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam: Satu Kajian Tentang Metodologi Syariah dan Pelaksanaannya" (Tesis PhD Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM); Anuar Ramli (2002), "Asas Hukum dalam Budaya: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hubungan Sosial dalam Kebudayaan Malaysia" (Tesis Sarjana Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM); Mohd Fauzi bin Audzir (2002), "Uruf Tempatan di Negeri Kedah dan Kesannya Terhadap Perubahan Hukum: Satu Analisis" (Tesis Sarjana Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM).

¹²⁴ Lihat Rahimin Affandi Abd Rahim (2002), "Penyelidikan, Metodologi, Penyeliaan dan Pemeriksaan Tesis," *Jurnal YADIM*, bil. 3, hh. 153 – 166.

menghasilkan bentuk kehidupan yang bahagia kepada umat manusia¹²⁵; (ii) kesedaran tentang peri penting semua agama besar di dunia bersatu untuk menangani hegemoni fahaman sekularisme bentuk baru yang dibawakan oleh fenomena globalisasi.¹²⁶ Hal ini telah melahirkan konsep pluralisme agama di kalangan penganut agama terbesar di dunia.¹²⁷ Sebagai alternatif kepada kesedaran ini, pendekatan pluralisme beragama ini perlu dikemuka dan dikembangkan di dalam pengajian Syariah bagi mengisi ruang dan keperluan menunjukkan sifat kasih sayang yang terdapat di dalam agama Islam kepada masyarakat dunia.¹²⁸

Dimensi **kedua** pula boleh dirujuk kepada usaha yang memupuk semangat tolenrasi pelajar Islam tentang kepelbagaian agama yang wujud di dunia. Apa yang cukup membimbangkan adalah pada masa sekarang memang wujud sifat yang anti kepada konsep pluralisme agama ini di kalangan penganut Islam sendiri¹²⁹ yang bakal memburukkan lagi keadaan yang sememangnya telah buruk akibat daripada pendedahan media barat terhadap Islam dan penganutnya. Dewasa ini, kelihatannya pandangan negatif yang dibawa oleh sarjana Barat telah lebih mendominasi dan diterimapakai oleh pihak berkuasa Barat, di dalam merangka dasar luar mereka terhadap dunia umat Islam.¹³⁰ Rata-ratanya kalangan orientalis Barat ini memberikan kupasan yang agak *stereotype* terhadap Islam dan gerakan Islam moden di seluruh dunia:

- i. Menonjolkan gerakan Islam moden sebagai golongan penganas yang hauskan darah masyarakat bukan Islam. Hal ini berlaku disebabkan antara lainnya kerana faktor agama Islam itu sendiri yang mengalakkan penganutnya bertindak ganas terhadap golongan bukan Islam;¹³¹

¹²⁵ Lihat Abdul Rahman Embong (2000), "Wacana Globalisasi," *Malaysia Menangani Globalisasi: Peserta atau Mangsa*. Bangi: Penerbit UKM, hh. 23 – 25.

¹²⁶ Lihat Rahminah Muharam (2000), *op. cit.*, hh. 202 – 212.

¹²⁷ Muhammad Kamal Hasan (2001), *Intellectual Discourse at The End of The Second Millennium: Concerns of A Muslim-Malay CEO*. Kuala Lumpur: UIAM, hh. 113 – 116.

¹²⁸ Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Islam Historis; Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, hh. 116 – 120.

¹²⁹ Lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim (2003), "Analisis Sejarah Dakwah dan Jalinan Intelektual Rantau Malaysia-Indonesia," dalam Zulkiple Abd. Ghani (ed.), *Jaringan Dakwah Malaysia-Indonesia*. Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, UKM dan Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU), hh. 47 – 74.

¹³⁰ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Fawaz A. Gerges (1999), *op.cit.*, hh. 21 – 28.

¹³¹ Bernard Lewis (1993), "Islam and Liberal Democracy," *Atlantic Monthly*, Februari, hh. 93.

- ii. Menonjolkan gerakan Islam sebagai penentang terhadap segala elemen yang datang dari dunia Barat, seperti idea pemodenan, hak asasi manusia, sistem demokrasi dan sebagainya;¹³² dan
- iii. Menonjolkan gerakan Islam sebagai ancaman utama kepada dominasi order baru dunia moden yang ditaja oleh Amerika Syarikat. Pandangan ini bersesuaian dengan teori clash of civilization yang diutarakan oleh Samuel Huntington, yang menganggap faktor budaya dan agama, khususnya agama Islam yang menjadi musuh utama masyarakat Barat, yang harus diperangi secara habis-habisan.¹³³

Bagi menangani keadaan ini, kalangan perancang pengajian Syariah perlu mengamalkan pendekatan proaktif dengan memperkenalkan subjek konsep pluralisme beragama dari perspektif Islam bagi disiplin dialog peradaban – untuk dipelajari oleh semua penganut agama terbesar dunia yang pasti akan menerapkan pendekatan dan gambaran yang lebih baik tentang ajaran Islam itu sendiri.

Dalam dimensi **ketiga**, kita perlu membangunkan suatu kerangka disiplin keilmuan Islam yang berkaitan dengan konsep pluralisme agama ini dalam bentuk yang pertengahan. Ianya perlu bertentangan dengan pendekatan ala sekularis yang terlalu anti kepada tradisi Islam dan pro yang melulu kepada amalan barat,¹³⁴ tidak terlalu negatif terhadap penganut agama lain, khususnya tamadun barat seperti mana dipegang oleh kalangan tradisionalis¹³⁵ dan fundamentalis Islam.¹³⁶

¹³² Bernard Lewis (1990), "The roots of Muslim rage," *Atlantic Monthly*, September, hh. 60 – 62.

¹³³ S. Huntington (1993), "The Clash of civilizations", *Foreign Affairs*, Summer 1993, hh. 25, 31 – 32 dan 39.

¹³⁴ Untuk maklumat lanjut sila lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000), "Orientalisme dan Keutuhan Ummah Islam: Suatu Analisis," *Jurnal Syariah*, Jil. 9 Bil. 1, hh. 39 – 41.

¹³⁵ Ibrahim Abu Bakar (1994), *Islamic Modernism in Malaya*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, hh. 14-16 dan Abu Bakar Hamzah (1981), *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*. Kuala Lumpur, hh. 54-55.

¹³⁶ Mohamad Abu Bakar (2001), "Pengaruh Luar dan Pengislaman dalam Negeri: United Kingdom dan Eire dalam Kebangkitan Semula Islam di Malaysia," dalam Mohammad Redzuan Othman (ed.), *Jendela Masa: Kumpulan Esei Sempena Persaraan Dato' Khoo Kay Kim*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, hh. 407 – 410.

Secara makronya, dapat kita katakan bahawa mengikut perspektif reformism, konsep pluralism agama yang menekankan prinsip inklusif dalam beragama, perlu diterima secara positif dan selektif oleh penganut Islam. Hal ini boleh dijelaskan melalui beberapa perkara iaitu:

- (1) Islam mengambil sikap yang pertengahan terhadap fenomena globalisasi, termasuklah terhadap konsep pluralism agama itu sendiri, yang terangkum secara sebahagian daripadanya. Pendekatan pertengahan ini perlu diambil kerana pada dasarnya idea asas globalisasi ini bersesuaian dengan sifat dan falsafah ajaran Islam itu sendiri yang menganjurkan beberapa elemen global seperti: (i) Islam adalah untuk semua manusia tanpa mengira perbezaan ras; (ii) Allah adalah penguasa seluruh alam; (iii) penekanan kepada konsep ummah- kesatuan akidah seluruh umat Islam sedunia; (iv) galakan Allah supaya manusia menjelajahi dunia; (v) galakan ke arah penguasaan ilmu dan kefahaman yang bersifat global;¹³⁷ (iv) penekanan kepada konsep hak asasi manusia yang lebih jitu dan adil;¹³⁸ dan (iiv) penekanan kepada penjagaan alam sekitar yang bersifat mampan.¹³⁹
- (2) Islam menekankan peri pentingnya penganut Islam mengambil sikap inklusif terhadap pelbagaian agama. Hal ini secara terang-terangan boleh dilihat daripada beberapa penegasan al-Quran sendiri, seperti:
 - i. Mengakui kewujudan wahyu Allah kepada para nabi-nabi yang terdahulu;¹⁴⁰
 - ii. Mengakui sifat pluralisme agama dan masyarakat sebagai sunah Allah-tujuannya untuk saling interaksi secara harmonis;¹⁴¹
 - iii. Anjuran untuk berdailog dengan baik dan terbuka dengan kelompok lain;¹⁴²
 - iv. Anjuran untuk berlaku adil dalam hubungan kemanusiaan walaupun berbeza agama dan budaya;¹⁴³

¹³⁷ Lihat Zainuddin Jaffar (2000), *Spektrum Pemikiran Islam*. Bangi Lama: KISDAR, hh. 19 – 22; lihat juga Siddiq Fadzil (2001), “Ledakan Maklumat, Revolusi Komunikasi dan Globalisasi: Implikasi Terhadap Jati Diri,” *Teknologi Maklumat dan Komunikasi: Harapan, Cabaran dan Barakah*. Alor Setar: INSANIAH, hh. 62 – 65.

¹³⁸ Lihat Mohd. Azizuddin Mohd. Sani (2002), *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, hh. 52 – 58.

¹³⁹ Mohd Zuhdi Marsuki dan Amer Saifude Ghazali (2002), *Etika Alam Sekitar daripada Perspektif Islam, Timur dan Barat*. Kuala Lumpur: Penerbitan PTS, hh. 118 – 135.

¹⁴⁰ Quran 10:94.

¹⁴¹ Quran 11:118.

¹⁴² Quran 4:171; 5:77 dan 34: 24-26.

¹⁴³ Quran 2:62 dan 5: 8 dan 69.

- v. Anjuran untuk memberi kebebasan bagi setiap anggota masyarakat mengamalkan agama dan budaya dengan aman;¹⁴⁴ dan
 - vi. Anjuran menjauhkan sifat ekstremisme dalam hubungan kemasyarakatan.
- (3) Tidak boleh menjejaskan kerangka dan pemahaman asas yang berteraskan konsep Tauhid yang terkandung di dalam ajaran Islam. Asas tauhid ini seperti mana diperjelaskan oleh sarjana teologi Islam adalah bersifat tetap dan tidak boleh berubah sehingga kiamat.¹⁴⁵ Ringkasnya, walau apa pun bentuk dialog antara agama yang dilakukan, pendekatan ala sekularisme yang menolak peranan ketuhanan dalam kehidupan manusia dan bergantung sepenuhnya kepada peranan akal dan nafsu manusia di dalam menentukan segala aspek terpenting di dalam kehidupan;¹⁴⁶ perlu dijauhkan sama sekali. Lebih buruk lagi, mengikut pendekatan kajian sekularisme barat sebarang elemen yang berkaitan dengan fenomena ketuhanan dan metafizik akan dianggap sebagai karut dan tidak bersifat emperikal.¹⁴⁷ Bahkan mereka menganggap bahawa penderitaan manusia adalah berpunca dari kelemahan manusia yang tertipu dengan berpegang kepada kepercayaan keagamaan.¹⁴⁸ Dalam soal ini, Mohd Kamal Hassan menjelaskan:

“Mereka mempunyai sikap yang tidak senang terhadap agama dan mengganggu penerusan hidup agama dalam dunia moden sama ada sebagai a relic of medieval obscurantism atau sebagai satu daripada manifestasi primitivism dan irrationality dalam diri manusia.”¹⁴⁹

¹⁴⁴ Quran 60:8.

¹⁴⁵ Ramli Awang (2001), *Tasawwur Rabbani Menurut Al-Quran dan Sunnah*. Kuala Lumpur, hh. 179 – 187; Hashim Musa (2001), “Islam: An Overview in History and Contemporary World,” *Jurnal AFKAR*, Bil. 2, hh. 1 – 25.

¹⁴⁶ Lihat sebagai contohnya kupasan yang dibuat oleh Muhammad Zainiy Uthman (2001), “Islam, Sains dan Pemikiran Objektif: Suatu Perbandingan Ringkas,” *Jurnal YADIM*, Bil. 2, November, hh. 146 – 148.

¹⁴⁷ Abdul Rahman Abdullah (2000), *Wacana Falsafah Sejarah: Perspektif Barat dan Timur*. Kuala Lumpur: DBP, hh. 71 – 72.

¹⁴⁸ Idris Zakaria (1999), “Intelek Eropah dan Penentangan Terhadap Agama,” *al-Maw'izah*, Bil. 7, hh. 15 – 21.

¹⁴⁹ Mohd Kamal Hassan (1996), “Pembentukan Ilmu Kemasyarakatan dari Perspektif Islam,” *Sains Sosial dari Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit UKM, h. 13.

- (4) Islam mengakui tentang elemen persamaan yang wujud di antara agama seluruh dunia, yang biasanya mempunyai,¹⁵⁰
- i. Penekanan kepada sistem moral yang baik;
 - ii. Penekanan kepada hukuman terhadap sesuatu perbuatan yang buruk;
 - iii. Sikap alami terhadap alam semesta;
 - iv. Percaya kepada kuasa ketuhanan yang menguasai dan mempengaruhi kehidupan manusia dan alam;
 - v. Penekanan kepada soal penyucian diri untuk tujuan kebaikan; dan
 - vi. Penekanan kepada budaya ilmu.
- (5) Islam menekankan kepada prinsip mesra budaya dan bukan berasaskan sifat fanatik budaya Arab dan sesuatu ras tertentu. Prinsip mesra budaya yang secara jelas terserlah daripada kaedah Islam mengakui keabsahan sesuatu tamadun dan kebudayaan masyarakat dengan sikap yang selektif. Islam pada prinsipnya tidak membawa ideologi ras dan etnik seperti agama Yahudi yang menganggap mereka sebagai bangsa pilihan tuhan.¹⁵¹ Sebaliknya Islam adalah untuk manusia seluruhnya tanpa menghadkan keanggotaannya kepada bangsa Arab semata-mata.¹⁵² Bersesuaian dengan sifat yang mengakui variasi ras dan budaya sebagai tanda kekuasaan dan kreativiti Allah,¹⁵³ antara lainnya Islam mengakui kehebatan dan sumbangan tamadun bukan Arab ke atas kehidupan manusia sejagat. Tanpa mengira bangsa dan tempat, sesuatu tamadun itu harus diterima secara positif dan selektif dengan memanfaatkan apa yang baik dengan tapisan yang teliti agar ianya bersesuaian dengan prinsip-prinsip Tauhid.¹⁵⁴ Kedatangan Islam telah dilihat sebagai tidak menghapuskan banyak bentuk budaya Arab tempatan, tetapi ia telah menerima dan mengekalkan banyak budaya mubah ini ataupun ianya telah

¹⁵⁰ Abdul Karim Soroush (2001) "Evolusi dan Devolusi Pengetahuan Keagamaan," dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Penerbit Paramadina, hh. 411 – 424.

¹⁵¹ Ghazali Darusalam (1998), *Dakwah Islam dan Ideologi Barat*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, hh. 30 – 39.

¹⁵² Quran 49:13.

¹⁵³ Quran 25:2; 36:36; 44:38-39; 50:38; 2:29 dan 28:80.

¹⁵⁴ S. Waqar Ahmad Husaini (1980), *Islamic Environmental System Engineering*. London: Open Press Publication, hh. 4 – 5.

melahirkan (sintesis) budaya baru¹⁵⁵ hasil penerapan rapi dengan nilai-nilai Islam.¹⁵⁶

Manakala di peringkat mikronya pula, penerimaan Islam terhadap konsep pluralism agama dan dialog peradaban perlu di dasarkan kepada beberapa prinsip yang utama¹⁵⁷, yang biasanya dipakai melalui konsep adab ikhtilaf di dalam Islam,¹⁵⁸ antaranya:

- (1) Penekanan secara berhemah dan bersyarat terhadap konsep pluralisme agama, yang boleh diperincikan sebagai:¹⁵⁹
 - (i) Sifat memahami perbezaan dan persamaan untuk mencapai kerukunan hidup manusia;
 - (ii) Sifat dan keadaan interaksi yang harmonis dan tinggi;
 - (iii) Bukannya bersifat relativis- tetap percaya dengan keunggulan ajaran Islam sebagai agama yang paling sempurna; dan
 - (iv) Bukan bersifat sinkretism yang bakal melahirkan agama lain yang tersendiri.
- (2) Kepentingan mengamalkan etika dialog agama yang bersifat positif, yang boleh diperincikan sebagai:¹⁶⁰
 - (i) Disertai oleh golongan pakar dan penganut yang komited;
 - (ii) Mengenalpasti isu yang didialogkan untuk kepentingan manfaat bersama;
 - (iii) Diiringi dengan sifat yang baik dan ingin belajar yang tinggi;
 - (iv) Lebih memberikan penekanan kepada isu-isu persamaan tentang bagaimana agama boleh menyelesaikan masalah manusia;

¹⁵⁵ Dalam soal ini, Mona M. Abul Fadl menyatakan: *Historically the Islamic paradigm of knowledge has proven congenial to the different modes of knowing. The legacy of the Birunis, Ibn Haythams, al-Ghazali, Ibn Rushd, Razi is a monument to this capacity to integrate and accommodate the diverse modes or traditions within what is more of a synthetic rather than a syncretist whole.* Lihat Mona M. Abul Fadl (1995), *Toward Global Cultural Renewal: Modernity and The Episteme of Transcendence*. Herndon, hh. 13 – 14.

¹⁵⁶ S. Waqar Ahmad Husaini, *op. cit.*, hh. 30 – 31.

¹⁵⁷ Lihat Kamar Oniah Kamaruzaman (2001), "Inter-Faith Dialogue: Moving Forward; Setting Premises And Paradigms," dalam Joseph A. Camilleri (ed.), *Religion and Culture in Asia Pacific: Violence or Healing*. Melbourne: Vista Publication, hh. 113 – 128.

¹⁵⁸ Lihat Abdul Halim el-Muhammady (2001), *Adab Berijtihad dan Berikhtilaf Mengikut Syari'at*. Kajang: IPI.

¹⁵⁹ Harun Nasution (1998), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, h. 275.

¹⁶⁰ Lihat Mohammad Khatami (1998), *Membangun Dialog antara Peradaban: Harapan dan Tantangan*. Bandung: Mizan, h. 168.

- (v) Tidak mengandungi unsure perdebatan yang boleh menjatuhkan maruah puak yang lain;
- (vi) Tidak bertujuan memperkecilkan dan mengubah sesuatu pegangan agama pihak yang lain; dan
- (vii) Tidak mempertikaikan bahagian agama yang bersifat tetap dan tidak boleh berubah.

(3) Kepentingan mengetahui punca kegagalan sesuatu dailog yang jalankan, yang terdiri daripada:¹⁶¹

- (i) Menjauhkan sikap yang membenarkan agama dan budaya dimanipulasikan untuk agenda golongan yang tertentu;
- (ii) Sifat degil dan tidak mahu mengamalkan apa yang telah diputuskan;
- (iii) Keengganan untuk mengamalkan pemikiran autokritik;
- (iv) Sifat menganggap puak sendiri lebih mulia dan tidak setaraf dengan pihak yang lain; dan
- (v) Menjauhkan penggunaan kaedah dakwah secara kekerasan.

KESIMPULAN

Sebagai rumusan akhir, dapat kita katakan bahawa isu pembaharuan pendekatan yang sepatutnya dipakai di dalam pengajian Syariah di Malaysia bukanlah suatu perkara yang kecil dan boleh dianggap mudah. Hal ini walaupun agak sulit dilakukan dan memerlukan usaha ijtihad intelektual yang cukup tinggi, tetapi ianya perlu dilakukan sebagai cara terbaik untuk mewujudkan suatu asas dan landasan intelektual yang terbaik bagi melahirkan lulusan pengajian Syariah yang benar-benar kompeten untuk konteks era globalisasi. Diakui bahawa apa yang dipaparkan di dalam kertas kerja ini bukanlah suatu gagasan yang terbaik dan maksum sifatnya, tetapi sekurang-kurangnya ia mungkin boleh dijadikan sebagai asas dan impetus utama yang bakal menimbulkan *intellectual discourse* yang mungkin dapat memantapkan lagi gagasan ini.

¹⁶¹ Munawir Sjadzali (1993), *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI press, hh. 16 – 19.