

ASPEK-ASPEK PEMIKIRAN KRITIS DALAM AL-QAWĀ'ID AL-FIQHIYYAH

Mohd Fauzi Hamat*

Mohd Sobri Ellias**

ABSTRACT

The existence of the set of rules in the Islamic tradition of knowledge known as al-qawā'id al-fiqhiyyah (legal maxims) prove that efforts were made by the prominent Islamic scholars to compile legal maxims as a guideline for Muslims to solve legal issues that arose in society over the centuries. By providing such legal maxims, it also proves that their success in synthesizing the element of syara` (Islamic law) is based on revealed knowledge with the rational element based on the human mind in an integrated manner. The emphasis given by Muslim jurists on certain elements of critical thinking, such as skill of analysis, objectivity in thinking, pragmatic, proactive, unbiased and other elements of critical thinking in forming the legal maxims, reflect their prominence and suitability to serve as guidelines in solving problems that arise in human society throughout the ages. Thus, this article attempts to analyse the extent that these skills of critical thinking have been applied in al-qawā'id al-fiqhiyyah, particularly in the process of extracting hukm in ijtihad activity to meet the needs of modern society. This will prove that the process

* Associate Professor, Department of Akidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur, mfhamat@um.edu.my

** Phd Candidate and Research Assistant, Department of Akidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur.

of ijtihad has a close relation with critical thinking. This article concludes that critical thinking has been applied in forming legal maxims as analysed in five fundamental legal maxims.

Keywords: *Islam, Islamic thought, critical thinking, Islamic law, Islamic studies*

PENDAHULUAN

Kewujudan himpunan kaedah-kaedah fiqh dalam tradisi keilmuan Islam membuktikan bahawa terdapat usaha yang telah dilakukan oleh para ilmuwan Islam untuk menghimpunkan kaedah-kaedah *fiqhiyyah* untuk dijadikan panduan oleh umat Islam bagi menyelesaikan permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat di sepanjang zaman. Kelahiran kaedah ini juga menandakan kejayaan mereka menggabungkan antara unsur-unsur syara' dengan rasional akal dalam satu sintesis ilmu yang bersepadu. Penekanan terhadap beberapa unsur pemikiran kritis seperti kemahiran menganalisis, kaedah berfikir secara objektif, pragmatik, proaktif, tidak bias dan sebagainya oleh para sarjana syariah dalam membentuk kaedah-kaedah fiqh ini membayangkan keunggulan kaedah tersebut dan kesesuaiannya untuk dijadikan garis panduan berfikir manusia dalam menyelesaikan masalah-masalah yang muncul dalam masyarakat manusia. Kaedah-kaedah ini amat diperlukan kerana ia bersifat menyeluruh dan fleksibel. Daripada sini, dapat dinyatakan bahawa pengagasan kaedah-kaedah fiqh ini ternyata terhasil daripada satu proses ijtihad yang bersandarkan kepada budaya berfikir secara kritis. Oleh yang demikian, wajar sekali kaedah-kaedah ini dijadikan panduan untuk diimplementasikan sebagai suatu pendekatan yang berciri fleksibel, realistik dan autentik dalam menangani masalah-masalah yang timbul dalam masyarakat, bukan sahaja dalam perkara yang melibatkan persoalan hukum, tetapi juga yang berkaitan dengan isu-isu kehidupan manusia secara menyeluruh. Justeru, dalam artikel ini akan diterangkan sejauh mana wujudnya unsur-unsur pemikiran kritis dalam ilmu *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*.

PEMIKIRAN KRITIS: HURAIAN KONSEPTUAL

Secara umumnya, apabila perkataan berfikir digunakan, maka sudah pasti yang akan tergambar pada fikiran manusia adalah otak. Justeru, otak merupakan tempat bagi proses 'berfikir' itu berlangsung. Dari kegiatan berfikir inilah akan terbitnya pemikiran. Pemikiran pula merujuk kepada kebolehan manusia untuk mencipta gagasan-gagasan idea, pernyataan-pernyataan berbentuk

hujah, menilai dan membuat keputusan.¹ Konsep 'pemikiran' lazimnya dirujuk kepada proses atau perihal berfikir² yang antara tujuan utama proses tersebut dilakukan adalah untuk menyelesaikan masalah atau membuat keputusan dengan berpaksikan kepada asas-asas pertimbangan yang betul dan tepat.

Perkataan kritikal itu sendiri sebenarnya telah berasal dari bahasa Yunani iaitu; perkataan 'kritikos' yang bererti 'mampu menilai'.³ Pemikiran kritis pula adalah suatu disiplin baru yang telah diperkatakan oleh banyak pihak, khususnya di kalangan ilmuwan Barat seperti John Dewey, Edward Glaser, Michael Scriven, John Arul Phillipis dan lain-lain. Terdapat banyak pendapat yang telah dikemukakan oleh tokoh-tokoh ilmuwan tersebut dalam mendefinisikan pemikiran kritis ini. Antaranya ialah; Dewey yang telah menyifatkan pemikiran kritis sebagai pemikiran objektif, iaitu memikir dengan mendalam dengan memberi pertimbangan yang serius tentang sesuatu.⁴

Menurut Taksonomi Bloom pula, pemikiran kritis melibatkan tiga jenis aktiviti mental; iaitu analisis, sintesis dan penilaian. Manakala Robert Ennis pula, beliau mentakrifkan pemikiran kritis sebagai pemikiran reflektif yang bertumpu kepada memutuskan sama ada sesuatu itu boleh dipercayai atau tidak.⁵ Sementara John Arul Phillips pula dalam menjelaskan pemikiran kritis menyebut bahawa seorang yang berfikir secara kritis mampu menilai asas-asas yang terdiri daripada idea, cadangan, tindakan dan penyelesaian. Seseorang yang berfikir secara kritis juga mampu membuat penilaian sama ada hendak menerima sesuatu alasan itu sebagai munasabah ataupun tidak. Oleh itu, berfikir secara kritis didapati mampu menggalakkan individu bersikap teliti dan cermat dengan menganalisis sesuatu pernyataan dengan berhati-hati dan mencari bukti yang sah sebelum memutuskan sebarang keputusan.⁶

Sebagai maklumat umum berkenaan pemikiran kritis ini, dapatlah dinyatakan di sini bahawa ia berkaitan dengan kecekapan dan keupayaan menggunakan minda untuk menilai kemunasabahan atau kewajaran sesuatu idea, meneliti

¹ Som Nor, Mohd Dahalan Mohd Ramli (1998), *Kemahiran Berfikir Secara Kritis dan Kreatif (KBKK)*, Selangor: Longman Malaysia Sdn. Bhd., h. 79.

² *Kamus Dewan* (2007), edisi keempat, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 411.

³ Aion Mohd. dan Abdullah Hassan (2003), *Belajar Berfikir*, Pahang.: PTS Publications and Distributors, c. 1, h. 19.

⁴ John Arul Phillips (1999), *Pengajaran Kemahiran Berfikir: Teori dan Amalan*, Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd., h. 84.

⁵ Alec Fisher, (2001), *Critical Thinking An Introduction*, Australia: Cambridge University Press, h. 4.

⁶ John Arul Phillips (1997), *op. cit.*, h. 84.

kebernasan, kebaikan dan kelemahan sesuatu hujah dan membuat pertimbangan yang wajar dengan menggunakan alasan dan bukti yang munasabah.⁷ Bentuk pola berfikir kritis dikaitkan dengan pemikiran bersifat reflektif yang berusaha untuk memutuskan sama ada untuk menerima atau menolak sesuatu maklumat, menilai kemunasabahan atau kewajaran sesuatu idea, meneliti kebernasan dan kelemahan sesuatu hujah berdasarkan bukti-bukti kukuh.⁸ Sebagai contoh, Jaafar Abdul Rahim dalam hal ini telah mendefinisikan proses berfikir secara kritis sebagai “usaha untuk melakukan analisis terhadap sesuatu fenomena, pernyataan, keputusan dan sebab secara sedalam mungkin, seradikal mungkin dan sesistematik mungkin untuk menghasilkan sesuatu keputusan yang cukup kuat, yang dapat dipertahankan kewibawaannya demi mencapai kebenaran”.⁹

Terdapat di kalangan sarjana yang menghuraikan konsep ‘pemikiran kritis’ atau yang diistilahkan dalam bahasa Arab sebagai ‘*al-fikr al-naqdi*’ ini sebagai “pemikiran yang mampu melihat kekurangan, kesilapan dan keaiban yang terdapat pada sesuatu amalan, walaupun pemikir tersebut tidak mampu mengemukakan pandangan alternatif bagi menggantikan pandangan yang dikritiknya”.¹⁰ Dalam kalangan ilmuwan Islam, tokoh seperti al-Qaraḍāwī tidak menggunakan istilah ‘pemikiran kritis atau ‘*al-tafkīr al-naqdi*’, sebagaimana yang telah diungkapkan oleh al-Qarnī,¹¹ namun beliau lebih cenderung menggunakan istilah ‘akal/minda ilmiah’ (*al-‘aqliyyah al-‘ilmiyyah*).¹² Istilah ‘akal/minda ilmiah’ yang digunakan oleh al-Qaraḍāwī ini adalah ‘akal/minda ilmiah’ yang bertentangan dengan ‘akal/minda awam’ (*al-‘aqliyyah al-‘amiyyah*) atau minda/akal khurafat (*al-‘aqliyyah al-khurafiyah*) yang membenarkan segala apa yang dikata orang atau dikemukakan kepadanya, tanpa memeriksa kebenarannya dengan teliti, bahkan diterimanya dengan mudah, apatah lagi kalau ia datang daripada nenek moyang, pemimpin atau pembesar mereka.¹³

⁷ Som Nor, Mohd Dahalan Mohd Ramli (1998), *op. cit.*, h. 2.

⁸ Untuk keterangan lanjut, lihat Mohd Azhar Ab. Hamid, *Pengenalan Pemikiran Kritis dan Kreatif*, Skudai: Penerbit UTM, h. 95; Mohd Michael Abdullah (1995), *Pemikiran Kritis*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 2-3.

⁹ Jaafar Abdul Rahim (1997), “Berfikir Secara Kritis” dalam Syed Omar Syed Agil dan Mohd Alwi Mohd Yunus (eds.), *Budaya Ilmu dan Kecemerlangan Bangsa Melayu*, Kuala Lumpur: INMIND, h. 95.

¹⁰ Al-Qarnī, ‘Iwāḍ Ibn Muḥammad (1418H.), *Ḥattā lā Takuna Kallan*, Jeddah: Dār al-Andalus al-Khandra’, h. 93.

¹¹ *Ibid.*

¹² Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1996), *al-‘Aql wa al-‘Ilm fī al-Qur’ān al-Karīm*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 249.

¹³ *Ibid.*

Berdasarkan sorotan beberapa versi pentakrifan 'pemikiran kritis' tersebut, dapat dirumuskan bahawa selain ia melibatkan elemen-elemen yang disebutkan di atas, perbincangan mengenai konsep berfikir seperti ini turut terfokus kepada beberapa tema utama iaitu untuk menganalisis sesuatu maklumat atau perkara, dan menilai sejauh mana maklumat tersebut boleh diterima sebagai maklumat yang benar dan boleh dipercayai. Ini kerana, istilah 'kritis' itu sendiri merujuk kepada "suatu sifat yang dimiliki oleh seseorang untuk berhujah, membuat kesimpulan dan juga mendatangkan suatu keputusan berdasarkan fakta atau maklumat yang telah dianalisis".¹⁴ Justeru, makalah ini akan cuba melihat sejauh mana kemahiran-kemahiran penting ini diterapkan dalam tradisi ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyyah*, khususnya dalam proses pengeluaran hukum terhadap kes-kes yang berlaku dalam budaya masyarakat yang serba moden kini. Ini seterusnya akan mezhahirkan lagi keterikatan proses ijtihad dengan budaya berfikir secara kritis yang sebenarnya saling berlaziman/berkaitan di antara satu sama lain.

DEFINISI *AL-QAWĀ'ID AL-FIQHIYYAH* DAN KEPENTINGANNYA

Perkataan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* merupakan satu istilah yang terdiri daripada dua perkataan iaitu *al-qawā'id* dan *al-fiqhiyyah*. Dari segi ilmu tatabahasa Arab, istilah ini merupakan dari jenis *murakkab idāfi* yang terbina hasil daripada *idāfat* sifat kepada sesuatu yang disifatkan (*mawṣuf*). Perkataan *al-qawā'id* merupakan kata *jamak* daripada perkataan *al-qā'idah*.¹⁵ Secara literalnya, perkataan kaedah jika dirujuk di dalam bahasa Arab, ia bermaksud asas, iaitu asas sesuatu dan asalnya.¹⁶ Ia sama ada boleh digunakan untuk membawa pengertian yang bersifat *hissī* (boleh diinderawi) seperti asas atau tapak rumah (قواعد البيت) mahupun yang bersifat *māddī* (berbentuk material) seperti asas

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Maḥmūd Bilāl Mahran (1983), *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Thaqāfah al-‘Arabiyyah, c. 1, h. 197.

¹⁶ Abū al-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad (2003), *al-Mufrādāt fī Gharīb al-Qur'an*, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, h. 410. Lihat juga al-Jurjani, 'Alī Muḥammad (t.t), *al-Ta'rīfāt*. Jeddah: al-Haramayn li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 171; Maḥmūd 'Abd al-Raḥman 'Abd al-Mun'im (t.t), *Mu'jam al-Muṣṭalāḥāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah*, j. 3, Kaherah: Dār al-Faḍīlah, h. 61; Ibrāhīm Muṣṭafā, *et al.*, (t.t), *al-Mu'jam al-Wasīl*, Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah, h. 748; Hasan Saleh (1979), *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Kelantan: Pustaka Aman Press, c. 2, h. 34.

agama (قواعد الدين).¹⁷ Kedua-dua contoh ini dapat difahami berdasarkan firman Allah SWT berikut:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾

“Dan (ingatlah) ketika Nabi Ibrahim a.s bersama-sama Nabi Ismail a.s. meninggikan binaan asas-asas (tapak) Baitullah (Kaabah) itu, sambil keduanya berdoa dengan berkata: “Wahai Tuhan kami! Terimalah daripada kami (amal kami); Sesungguhnya Engkau adalah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.”

(Surah al-Baqarah, 2 : 127)

Dan firman Allah SWT:

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَتْهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٦﴾

“Sebenarnya orang-orang yang terdahulu dari mereka telah menjalankan rancangan jahat (terhadap agama Allah dan Rasul-rasulNya); maka Allah binasakan bangunan (rancangan jahat) mereka dari asas-asasnya, lalu bumbung (bangunan itu) jatuh menimpa ke atas mereka, dan mereka pula didatangi azab kebinasaan dari arah yang mereka tidak sedari”.

(Surah al-Nahl, 16 : 26)

Manakala menurut para fuqaha', perkataan kaedah bererti hukum yang digunakan secara majoriti [bukan *kulliy*] yang meliputi kebanyakan cabang-cabangnya supaya diketahui akan hukumnya (حكم أكثرى لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته) (الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها) (لتعرف أحكامها). Dalam memberi pengertian bagi perkataan *al-qawā'id*, para fuqaha' telah mengungkapkan satu kaedah iaitu; (حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته) yang bermaksud, hukum yang kebanyakannya dipraktikkan ke atas kebanyakan bahagian-bahagiannya (atau cabang-cabangnya).¹⁸

¹⁷ Maḥmūd Bilāl Mahran (1983), *op. cit.*, h. 197.

¹⁸ Maḥmūd `Abd al-Raḥman `Abd al-Mun`im (1999), *op.cit.*, h. 122; al-Tahānawī, Muḥammad `A`alā b. `Alī (1966), *Mawsū`ah Iṣṭilāḥāt al-`Ulūm al-Islāmiyyah*,

Selain itu, antara maksud lain yang terkandung di dalam perkataan 'kaedah' itu sendiri dari sudut literalnya ialah *al-dābit*¹⁹ iaitu bermaksud sesuatu (perkara *kullī*) yang dibina di atasnya sesuatu perkara yang lain (iaitu perkara *juz'ī*). Ia bersifat tetap dan *thābit*. Ia juga dikenali sebagai perinsip (مبادئ) berdasarkan istilah undang-undang.²⁰ Manakala perkataan 'kaedah' dari sudut etimologinya bermaksud الأمر الكلى المنطبق على جزئياته iaitu: perkara-perkara *kullī* (umum) yang mengandungi atau merangkumi pecahan-pecahannya atau perkara *juz'ī*nya.²¹ Dalam pengertian yang lain, al-Imam al-Suyūfī mendefinisikan perkataan 'kaedah' dari sudut istilahnya sebagai الأمر الكلى الذى ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهمها iaitu: suatu perkara *kullī* yang merangkumi bahagian-bahagiannya yang banyak, daripadanya [perkara *kullī*] diketahui hukum-hukum *juz'īyyah* yang [dikeluarkan] daripadanya [kerana ia termasuk di dalamnya].²²

Manakala perkataan *al-fiqhiyyah* pula adalah berasal daripada perkataan *al-fiqh* yang bermaksud faham.²³ Menurut al-Ghazālī, ilmu *al-fiqh* adalah suatu ilmu syariah (undang-undang Allah) yang bersangkutan paut dengan pengetahuan *fūrū'* (cabang) agama. Ia juga merupakan suatu ilmu yang menghasilkan peringatan (*al-indhār*) dan takut (*al-khawf*) kepada Allah.

j. 5, Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyyah, h. 1176; Aḥmad Muḥammad al-Zarqā' (2001), *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Damsyik: Dār al-Qalām, c. 2, h. 33; al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman (2004), *al-Asybah wa al-Nazā'ir*, j. 1, c. 2, Kaherah: Dār al-Salām, h. 18. Lihat juga, Asjmunī Abd Rahman (1976), *Qai'dah-qai'dah Fiqh*, Jakarta, Pustaka Bulan Bintang, c. 1, h. 10; Imām Musbikin (2001), *Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Aziz Musthoffa (ed.), Jakarta, PT Raja Grafindo, h. 3.

¹⁹ Al-Tahānawī, Muḥammad 'A'alā b. 'Alī (1966), *op.cit.*, h. 1176; Ibrāhīm Muṣṭafā, *et al.*, (t.t), *op.cit.*, h. 748.

²⁰ Al-Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjārī (2002), *al-Durār al-Bahiyyah fi Idah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, c. 3, Kedah: Pustaka Dār al-Salam Sdn., Bhd., h. 9.

²¹ Abdul Halim El-Muhammady (1994), *Sumber Undang-undang Islam dan Pandangan Orientalis*, Selangor: Budaya Ilmu Sdn., Bhd., c. 1, h. 66.

²² Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman Abī Bakr (1998), *Asybah wa al-Nazā'ir*, c. 4, Kaherah: Dār al-Kutub al-'Arabī, h. 11.

²³ Al-Majlīs al-'A'alā li al-Syu'un al-Islāmiyyah (1990), *Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmī*, j. 1, Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣrī, h. 9; 'Abd al-'Azīz 'Izzat 'Abd al-Jalīl (1999), *Ta'rīfāt wa Muṣṭalahāt Fiqhiyyah fi Lughah Mu'āshirah*, c. 1, Kaherah: Dār al-Nasyr li al-Jāmi'at-Miṣr, h. 9; Muḥammad 'Abd Rabb al-Rasūl Humām (1965), *al-Ta'bīrāt al-Waḍiḥāt 'an Syarḥ al-Warāqāt*, c. 1, Kaherah: Dār al-Ittiḥād al-'Arabī li al-Ṭibā'ah, h. 3; Wahbah al-Zuhaylī (1989), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, c. 3, j. 1, Damsyik: Dār al-Fikr, h. 15; Maḥmūd 'Abd al-Raḥman 'Abd al-Mun'im (1999), *op.cit.*, h. 49; Abī al-Qāsim al-Husain Muḥammad (2003), *op.cit.*, h. 382.

Bukanlah fiqh itu [hanya terhad kepada] soal *ṭalāk*, pembebasan hamba (*al-`itq*), *al-li`ān*, pesanan barang (*al-salm*) dan sewa-menyewa (*al-ijārah*), kerana yang demikian itu tidak membuahkkan peringatan dan takut kepada Allah.²⁴ Perkataan *al-fiqh* dirangkaikan dengan huruf *ya`al-nisbah* (ياء النسبة) iaitu huruf *ya`* (ياء) yang berfungsi untuk menjeniskan atau membangsakan sesuatu makna perkataan.²⁵ Perkataan *al-fiqh* jika ditinjau di dalam bahasa Arab, ia membawa maksud kefahaman, keilmuan, kepintaran dan juga kebijaksanaan (الفهم والعلم والفتنة).²⁶ Sementara kalimah *al-fiqh* dari segi istilah pula bermaksud suatu ilmu yang berkaitan dengan hukum-hukum syara' yang amali dengan berpandukan kepada dalil-dalilnya yang terperinci.²⁷ Pengetahuan berkenaan hukum-hukum syara' ini adalah berdasarkan kepada proses ijtihad.²⁸

Justeru, berdasarkan pengertian-pengertian yang telah dibentangkan di atas, dapat dirumuskan bahawa apabila kedua-dua perkataan itu digabungkan (dari sudut bahasa) menjadi satu untaian istilah baru yang mewakili satu disiplin ilmu yang berasingan, maka ia bermaksud satu susunan kaedah yang berkaitan dengan hukum-hukum fiqh yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Menerusi pendekatan bahasa terhadap perkataan 'kaedah' dan '*al-fiqh*', ia akan dapat mempermudah seseorang memahami pengertian istilah *al-qawā'id al-fiqhiyyah* secara terminologinya. Maka dalam kaitan ini, terdapat beberapa definisi *al-qawā'id al-fiqhiyyah* secara terminologi yang telah dikemukakan oleh para ulama seperti al-Suyūṭī, al-Imām Tāj al-Dīn al-Subkī, Zayn al-`Ābidīn b. Ibrāhīm (Ibn Nujaym al-Ḥanafī) dan lain-lain. Menurut Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyyah* ini didefinisikan seperti berikut:

²⁴ Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Muḥammad (1999), *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*, j. 1, c. 1, Kaherah: Dār al-Fajr li al-Turāth, h. 52.

²⁵ Imām Musbikin (2001), *op. cit.*, h. 4.

²⁶ Ibrāhīm Muṣṭafā, et al., (t.t), *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Turki: al-Maktabah al-Islāmiyyah, h. 698. Lihat juga al-Jurjānī (t.t), *op. cit.*, h. 168.

²⁷ Dalil-dalil yang terperinci adalah bermaksud dalil-dalil yang dapat diperolehi daripada empat sumber utama pendalilan dalam manhaj *al-fiqh al-Syāfi'ī* iaitu al-Quran, al-Sunnah *al-Ijmā'* dan *al-Qiyās*. Lihat, Wahbah al-Zuhaylī (2006), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Dīmasyq: Dār al-Fikr, j.1, h. 29; `Abd al-Wahhāb Khallaf (1947), *Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, c. 3, Kaherah: Jāmi'ah Fuad al-Awwal, h. 8. Lihat juga al-Tahānawī, Muḥammad `A`alā `Alī (1966), *op.cit.*, j.5, h. 1157; Mukhtar Yahya & Fathurrahman (1986), *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: P.T al-Ma'arif, c. 1, hh. 15-16; al-Isnawī, Jamāl al-Dīn Abī Muḥammad `Abd al-Raḥīm b. al-Ḥasan (t.t), *al-Tamḥīd fi Takhrīj al-Furū' `alā al-Uṣūl*, c. 3, Beirut: Muassasah al-Risalah, h. 50.

²⁸ Muḥammad `Abd Rabb al-Rasūl Humām (1965), *op.cit.*, h. 3.

أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة
في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها

“Dasar-dasar kekekahan yang bersifat *kullī* [yang tertera dalam bentuk] nas-nas ringkas berbentuk teks-teks perundangan yang ringkas dan berbentuk statut yang terkandung [di dalamnya] hukum-hukum perundangan berbentuk umum [bagi] kejadian-kejadian berlaku yang termasuk di bawah naungannya.”²⁹

Selain itu, al-Imām Tāj al-Dīn al-Subkī pula mengatakan bahawa *al-qawā'id al-fiqhiyyah* adalah:

الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منه

“Perkara *kullī* yang merangkumi [tercakup hukumnya] ke atas perkara-perkara *juz'i* yang banyak, [di mana] dapat difahami akan hukum-hukum [bagi perkara *juz'i*] daripadanya.”³⁰

Kesemua takrif di atas, walaupun berbeza dari segi ungkapan lafaz-lafaznya, namun ia adalah merujuk kepada makna yang sama. Berpandukan kepada beberapa definisi *al-qawā'id al-fiqhiyyah* di atas, dapat dirumuskan pengertiannya sebagai satu himpunan atau susunan kaedah yang bersifat *kullī* (umum) yang terangkum di dalamnya sejumlah masalah fiqh dan melaluinya dapat diketahui hukum-hukum bagi masalah-masalah fiqh yang tercakup di dalam ruang lingkup atau ruang cakupannya.³¹

Dari aspek kepentingan disiplin ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyyah* ini, ia cukup disedari oleh umat Islam. Hal ini direalitikan dengan keberlangsungan fenomena pada era ini yang cukup memperlihatkan kerancakan serta kepesatan perkembangan pemikiran yang berlaku selaras dengan kemajuan global yang semakin pesat. Ini memerlukan umat Islam agar mempunyai satu garis panduan berbentuk statut atau piawaian yang boleh dijadikan rujukan bagi menyelesaikan masalah-masalah hukum semasa yang dihadapi oleh mereka. Pentafsiran sesuatu masalah hukum berteraskan metode yang dinamik amat diperlukan bagi memperkukuh institusi ijtihad dalam realiti semasa. Ini amat signifikan dilakukan bagi memastikan institusi tersebut terus ke hadapan dalam

²⁹ Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā' (2001), *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā' (ed.), Damysik: Dār al-Qalām, c. 6, h. 34.

³⁰ Al-Subkī (t.t), *Asybah wa al-Nazā'ir*, j.1, Kaherah: Dār al-Kutub al-'Arabiy h. 11.

³¹ Lihat Muḥammad Ṣidqī b. Aḥmad al-Burnu, Abū al-Ḥārith al-Ghazzī (2003), *Mawsū'ah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, j. 1, c. 1, Beirut: Muassasah al-Risalah, h. 22; Mukhtar Yahya, Fathurrahman (1986), *op. cit.*, h. 485.

menangani isu-isu kontemporari selaras dengan perkembangan kemajuan sains dan teknologi pada era globalisasi dewasa ini. Justeru, umat Islam amat perlu kepada satu kerangka dan mekanisme pemikiran khusus yang terkandung dalam kaedah-kaedah *fiqhiyyah* ini. Ia adalah kerana sifatnya yang fleksibel dan multifungsional; menjadikan kaedah tersebut sesuai untuk dijadikan garis panduan bagi menangani isu-isu semasa.

Sememangnya dalam kehidupan seharian, manusia terpaksa berdepan dengan permasalahan hukum-hukum fiqh, dalam masa yang sama pula, gelanggang perbahasan fiqh ini adalah teramat luas, mencakupi pelbagai aspek perbincangan hukum *fūrū'*. Sewajarnya diketahui dan disadari di sini bahawa, bukan mudah bagi para fuqaha' untuk menetapkan hukum bagi setiap permasalahan *fūrū'* yang pelbagai. Maka atas dasar inilah kaedah-kaedah *fiqhiyyah* ini dibentuk dan digunaisuaikan kaedah tersebut kepada permasalahan-permasalahan hukum *fūrū'* yang dikelompokkan dalam satu klasifikasi prinsip hukum berdasarkan kesamaan *'illah* yang ada pada setiap permasalahan hukum tersebut. Dengan ini, urusan para fuqaha' dalam mengeluarkan sesuatu hukum (berfatwa) akan menjadi mudah. Andaikata kaedah-kaedah ini tidak ada, tentulah hukum-hukum *fūrū'* wujud secara berselerakan tanpa dikaitkan dengan satu usul atau kaedah *kulliyyah* yang mengarahkannya ke dalam sesuatu klasifikasi prinsip hukum yang tertentu.³²

Al-Imām al-Qarāfī di dalam kitabnya *al-Furūq* mengatakan bahawa orang yang dapat menghimpunkan antara permasalahan fiqh dengan kaedah-kaedahnya, maka ia tidak perlu menghafal semua masalah *juz'iyahnya*, iaitu secara terperinci bagi setiap permasalahan. Ini kerana masalah-masalah *juz'iyahnya* itu telah terkandung di dalam kaedah-kaedah *kulliyyahnya*.³³ Manakala al-Imām Abū Muḥammad 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām menerusi kitabnya *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* pula menyifatkan kaedah-kaedah *fiqhiyyah* sebagai satu jalan bagi mendapatkan kemaslahatan (*maṣlahah*) dan menolak kerosakan (*mafsadah*).³⁴ Maka, di sini jelaslah kepentingan kaedah-kaedah *fiqhiyyah* ini untuk kegunaan umat Islam masa kini dalam menangani fenomena-fenomena semasa yang berlaku dalam masyarakat Islam.

Dalam perbincangan selanjutnya, akan diterangkan sorotan sejarah pembentukan dan perkembangan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* dalam tradisi keilmuan Islam sebelum penulis membuat analisis terhadap unsur-unsur pemikiran kritis yang terkandung dalam kaedah-kaedah kefikahan yang berbentuk statut tersebut.

³² Al-Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjārī (2002), *op.cit.*, h. 10.

³³ Muḥammad Ḥasbī al-Ṣiddīqī (1990), *op. cit.*, hh. 445-447.

³⁴ Imām Musbikin (2001), *op. cit.*, h. 18.

SEJARAH PERKEMBANGAN AL-QAWĀ'ID AL-FIQHIYYAH

Sejarah perkembangan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* ini adalah berbeza dengan sejarah perkembangan ilmu *uṣūl al-fiqh*, khususnya sejarah penyusunannya seperti mana yang telah dibincangkan dalam bab yang lepas. Ini kerana kaedah-kaedah fiqh ini hanya terbentuk pada abad keempat dan kelima Hijrah berbanding dengan ilmu *uṣūl al-fiqh* yang telah terdahulu digagaskan sebagai suatu disiplin ilmu sejak pada abad kedua Hijrah lagi. Apabila disorot kembali kepada lipatan sejarah perkembangan ilmu ini, secara ringkasnya ia boleh diteliti berdasarkan dua fasa; iaitu fasa pembentukan kaedah-kaedah fiqh dan fasa pembukuan kaedah-kaedah tersebut.

Jika dilihat kepada fasa pembentukan kaedah-kaedah tersebut, dapat dinyatakan bahawa pada hakikatnya, pembentukan kaedah-kaedah fiqh ini tidaklah berlaku secara sekaligus. Ia telah dirumuskan sedikit demi sedikit secara beransur-ansur sehingga akhirnya ia menjadi banyak dan diletakkan di bawah satu disiplin ilmu yang khusus. Rumusan-rumusan kaedah tersebut adalah hasil daripada perbincangan demi perbincangan para fuqaha' besar yang berautoriti dan berkeahlian dalam bidang *takhrīj*³⁵ dan *tarjīh*³⁶ dengan cara mengistinbatkan kaedah-kaedah tersebut berdasarkan penelitian terhadap nas-nas syarak yang bersifat *kullī*, dasar-dasar *uṣūl al-fiqh*, 'illah-'illah hukum dan buah fikiran mereka.³⁷

Pada umumnya, para pengkaji sulit untuk menentukan siapakah yang menjadi perintis penyusunan disiplin ilmu ini dan bilakah kaedah-kaedah

³⁵ *Takhrīj* dari sudut bahasa adalah berasal daripada perkataan *خرج* yang membawa erti keluar. Manakala jika dilihat pada kalimat *خَرَجَ* dan *أَخْرَجَ* ia akan membawa kepada penghasilan nama terbitan disebut sebagai *maṣḍar* iaitu *تَخْرِيجٌ* dan *إِخْرَاجٌ* yang membawa maksud mengeluarkan, menampakkan dan menahirkan sesuatu. Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah (1425H/2004M), *al-Mu'jam al-Wasiṭ*, Mesir: Maktabah al-Syurūq al-Dawliyyah, hh. 224-225; Abū Muḥammad 'Abd al-Muḥdī b. 'Abd al-Qadīr (t.t), *Ṭurūq Takhrīj Ḥadīth Rasūl Allah S.A.W.*, Kaherah: Dār al-'Itisam, h. 9; Muḥammad Abū Layth al-Khayr Abadī, Dr. (2004), *Takhrīj al-Ḥadīth Nasy'atuh wa Manhājiyyatuh*, Kuala Lumpur: Dār al-Syakir, hh. 6-7. Lihat juga Majd al-Dīn Muḥammad b. Ya'kūb al-Fayrūz Abadī (1987), *Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 192.

³⁶ *Tarjīh* bermaksud menjadikan sesuatu lebih kuat atau mempunyai kelebihan daripada yang lain. Menurut al-Ghazālī, *tarjīh* hanya berlaku pada dua nas yang bersifat *ẓanni* sahaja. Untuk maklumat lanjut, sila rujuk Mukhtar Yahya, Fathurrahman (1986), *op. cit.*, h. 469.

³⁷ Madkur, Muḥammad Sallām (1963), *Madkhal al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah: al-Maktabah al-'Arabiyyah, h. 112.

fiqh ini pertama kali digagaskan.³⁸ Namun, terdapat keterangan bahawa ia telah mula diasaskan oleh Syaikh Abū Yūsuf Ya`kūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī (113-182H) berdasarkan satu kaedah fiqh yang telah dijumpai dalam kitab karangannya iaitu '*al-Kharāj*'.³⁹ Kitab tersebut telah dikarang oleh Syaikh Abū Yūsuf sebagai rujukan asas perundangan ketika pemerintahan khalīfah Hārūn al-Rasyīd berhubung sistem *al-kharāj* dan *mu'āmalāh ahl al-dhimmah* yang kemudiannya telah digunakan dan disebarikan secara meluas ketika zaman pemerintahan daūlah tersebut. Kaedah yang dimaksudkan adalah seperti berikut:

ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف

"Tidak ada hak bagi seorang imam (pemimpin) untuk mengambil sesuatu dari seseorang [rakyat] kecuali dengan hak-hak yang [telah sedia] diketahui [oleh mereka]."

Manakala Ibn Nujaym (m. 970H)⁴⁰ pula telah berpendapat bahawa para ulama' *Hanafīyyah* adalah golongan yang telah mula-mula berusaha menggagaskan kaedah ini, katanya;⁴¹

إن أصحابنا يريد علماء الحنفية رحمهم الله لهم خصوصية السبق في هذا الشأن والناس لهم أتباع وهم في الفقه عيال على أبي حنيفة

"Sesungguhnya *sahabat-sahabat kami*, iaitu beliau maksudkan para *ulamā' Hanafīyyah*, mempunyai keistimewaan merintis usaha dalam urusan (penyusunan kaedah) ini. Dan orang ramai [pula] menjadi pengikut mereka dan mereka pula bergantung kepada *Imām Abū Hanīfah* dalam masalah fiqh."

Manakala fasa pembukuannya pula, *al-qawā'id al-fiqhiyyah* telah dibukukan bagi memastikan kaedah-kaedah tersebut dapat diwarisi sebagai salah satu khazanah ilmu Islam yang berharga. Abū Ṭāhir al-Dabbās, seorang

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Al-Burnu, Muḥammad Ṣidqī b. Aḥmad, Abū al-Ḥārith al-Ghazzī (2003), *op.cit.*, h. 51; Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā' (2001), *op. cit.*, h. 36. Lihat juga, Muḥammad Ḥasbī al-Ṣiddīqī (1990), *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, c. 4, h. 435.

⁴⁰ Ibn Nujaym merupakan seorang ulama' *al-Hanāfiyyah* yang telah menyelaraskan kaedah-kaedah yang diambil atau dinukilkan daripada kitab *al-Asybah wa al-Nazā'ir*; karya *al-Suyūṭī* dengan mazhab Ḥanāfī.

⁴¹ Ibn Nujaym, Zayn al-'Ābidīn b. Ibrāhīm (1998), *al-Asybah wa al-Nazā'ir 'alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*, c. 1, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, h. 13; Al-Burnu, Muḥammad Ṣidqī b. Aḥmad, Abu al-Ḥārith al-Ghazzī (2003), *op. cit.*, h. 68; Muḥammad Sallām Madkur (1963), *op. cit.*, h. 112.

ulama fekah yang hidup pada abad ketiga dan keempat Hijrah merupakan orang pertama yang mengumpulkan *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Pada waktu itu, beliau telah mengumpulkan sebanyak 17 kaedah.⁴² Usaha ini kemudiannya diteruskan lagi oleh al-Imām Abū al-Ḥasan al-Karākhī (m. 340H) dengan menghimpunkan sejumlah 39 kaedah.⁴³

Kemudian al-Imām Abū Zayd 'Abd Allah Ibn 'Umar al-Dīn al-Dabūsī al-Ḥanafī (m. 430H), telah menyusun *Kitāb Ta'sīs al-Nazar* pada kurun kelima Hijrah. Kitab ini mengandungi sejumlah 86 kaedah *kulliyah* berserta dengan perbincangan terperinci berkenaan kaedah-kaedah tersebut. Kemudian penulisan ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyyah* diteruskan lagi oleh al-Imām 'Alī' al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Samarqandī (m. 540H) dengan kitab karangannya yang berjudul *Idah al-Qawā'id*. Pada kurun ketujuh Hijrah pula, penulisan ilmu ini telah diteruskan pula oleh al-'Allāmah Muḥammad b. Ibrāhīm al-Jarmial-Sahlakī (m. 613H) dan al-Imām 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām dengan masing-masing karangan mereka berjudul *al-Qawā'id fī Fūrū' al-Syāfi'iyyah* dan *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*.⁴⁴ Menjelang abad kelapan Hijrah muncul lagi beberapa penulisan dalam ilmu ini yang telah dilakukan oleh beberapa orang tokoh ilmuwan pada zaman tersebut seperti *al-Asybah wa al-Nazā'ir* oleh Ibn al-Wakīl al-Syāfi'ī (m. 716H), *Kitāb al-Qawā'id* oleh al-Muqarra al-Mālikī (m. 758H), *al-Majmū' al-Muhadhdhab fī Dabṭ Qawā'id al-Madhhab* oleh al-'Allā'ī al-Syāfi'ī (m. 761), *al-Asybah wa al-Nazā'ir* oleh Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Asybah wa al-Nazā'ir* oleh Jamāl al-Dīn al-Isnawī (m. 772H), *al-Manthūr fī al-Qawā'id* oleh Badr al-Dīn al-Zarkasyī (m. 793H), *al-Qawā'id fī al-Fiqh* oleh Ibn Rajb al-Ḥanbālī (m. 795H) dan *al-Qawā'id fī al-Fūrū'* oleh 'Alī b. 'Uthmān al-Ghazzī (m. 799H). Zaman ini merupakan zaman keemasan dalam proses penulisan dan pembukuan ilmu *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*.⁴⁵

Manakala pada abad kesembilan Hijrah, antara yang terlibat dalam pembukuan ilmu ini adalah Muḥammad b. Muḥammad al-Zubayrī (m. 707H) dengan kitabnya *Asna al-Maqāsid fī Tahrīr al-Qawā'id*, Ibn al-Ḥa'im al-Maqdisī (m. 815H) dengan kitabnya *al-Qawā'id al-Manzūmah*, Taqiy al-Dīn al-Hisnī (m. 729H) dengan kitabnya *Kitāb al-Qawā'id*, dan beberapa orang

⁴² Al-Burnu, Muḥammad Ṣidqī b. Aḥmad, Abū al-Ḥārith al-Ghazzī (2003), *op.cit.*, h. 69; Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā' (2001), *op. cit.*, h. 37. Lihat juga, <http://uqu.edu.sa/page/ar/10479>.

⁴³ *Ibid.* h. 113.

⁴⁴ Al-Burnu, Muḥammad Ṣidqī b. Aḥmad, Abū al-Ḥārith al-Ghazzī (2003), *op.cit.*, h. 72.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 72.

lagi.⁴⁶ Pada abad kesepuluh, yang merupakan kemuncak usaha pembukuan ilmu ini di mana al-Imām al-`Allāmah Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (m. 910H) telah mengeluarkan sebuah kitab dalam bidang ini yang berjudul *al-Asybah wa al-Nazā'ir*.⁴⁷ Kitab tersebut telah menggabungkan semua kaedah yang terdapat di dalam kitab karangan al-`Allā'i, al-Subkī dan al-Zarkasyī. Manakala, Zayn al-`Ābidīn Ibn Ibrāhīm al-Miṣrī pula telah menyusun sebuah kitab dalam bidang ini yang turut diberi nama *al-Asybah wa al-Nazā'ir*. Kitab ini pula telah memuatkan 25 kaedah fiqh yang telah dibahagikan kepada dua bahagian iaitu, bahagian pertama mengandungi kaedah-kaedah asas yang berjumlah 6 kaedah, manakala pada bahagian yang kedua pula mengandungi sejumlah 19 kaedah yang terperinci. Kemudian, Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ḥamawī yang merupakan antara tokoh fuqaha' pada abad ke-11 telah mensyarahkan kitab *al-Asybah wa al-Nazā'ir*; karangan Zayn al-`Ābidīn Ibrāhīm Ibn Nujaym al-Miṣrī yang mengandungi 25 kaedah tersebut menerusi kitabnya yang berjudul *Ghamzu 'Uyūn al-Baṣā'ir*.⁴⁸

Manakala pada pertengahan abad yang ke-12 Hijrah, seorang ulama feqah yang bernama Muḥammad Sa'īd al-Khadimī (m. 1154H) telah menyusun sebuah kitab *uṣūl al-fiqh* yang diberi nama *Majma' al-Ḥaqā'iq*. Menerusi kitab ini, sejumlah 154 buah kaedah fiqh telah disusun di dalamnya mengikut urutan susunan huruf kamus (*mu'jam*) atau susunan abjad dihimpunkan dalam karya tersebut. Kemudian kitab ini telah disyarahkan pula oleh Muṣṭafā Muḥammad dengan nama *Manāf'i al-Ḥaqā'iq*.⁴⁹

Para fuqaha' *Mālikīyyah* telah memainkan peranan penting dalam pembukuan *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Antaranya ialah Imām Juzaym yang merupakan antara tokoh fuqaha' *Mālikīyyah* terawal yang telah mengarang kitab dalam bidang ini yang berjudul *al-Qawā'id*. Kemudian diikuti pula dengan Syīhab al-Dīn Abī al-`Abbās Ibn Idrīs al-Qarāfī (m. 684H) (dari kalangan fuqahā' abad ketujuh Hijrah) yang telah menyusun pula sejumlah 548 kaedah fiqh di dalam kitabnya yang bernama *Anwār al-Furūq fī Anwā' al-Furūq*. Tiap-tiap kaedah yang dikemukakannya pasti akan dinyatakan sekali dengan contoh-contoh masalah cabang atau *fūrū'* yang munasabah sehingga nyata dan jelas perbezaan di antara kaedah-kaedah yang terdapat di dalam kitab karangannya itu.⁵⁰

⁴⁶ *Ibid.*, h. 73.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 75.

⁴⁸ Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā' (2001), *op. cit.*, h. 40.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Al-Burnu, Muḥammad Ṣidqī b. Aḥmad, Abū al-Ḥārith al-Ghazzī (2003), *op.cit.*, h. 87.

Manakala dari kelompok fuqaha' *Syāfi'iyyah* pula, antara imam yang terkenal dalam menyusun kitab *al-qawā'id al-fiqhiyyah* ini adalah al-Imām Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām (dari kalangan *fuqahā'* abad ketujuh Hijrah) yang telah mengarang kitab yang berjudul *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Manakala pada abad kelapan Hijrah, al-Imām Taqiy al-Dīn al-Subkī pula telah mengarang sebuah kitab yang bernama *al-Asybah wa al-Nazā'ir*, yang kemudiannya telah disempurnakan oleh al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman Abī Bakr al-Suyūṭī (m. 911H) dengan karangannya yang turut diberi nama yang serupa iaitu *al-Asybah wa al-Nazā'ir*.⁵¹

Dari kelompok fuqaha' *Hanbāliyyah* pula, antara tokoh yang terlibat dalam kegiatan mengarang dalam bidang ini adalah al-Imām Najm al-Dīn al-Ṭūfī, yang merupakan seorang ulama' feqah terkenal yang wafat pada tahun 177H. Beliau telah mengarang kitab *al-Qawā'id al-Kubrā* dan *al-Qawā'id al-Ṣuḡhrā*. Selain itu, terdapat seorang lagi tokoh dari kalangan fuqaha' *Hanbāliyyah* yang telah menyumbang kepada perkembangan ilmu ini, iaitu al-Imām 'Abd al-Raḥman Ibn Rajab (m. 795H). Beliau telah mendapat sambutan serta pujian yang baik menerusi penghasilan kitabnya yang diberi nama '*al-Qawā'id fī al-Fiqh*'.⁵²

Berdasarkan paparan sejarah penghasilan kitab dalam lapangan ilmu ini, ia jelas menunjukkan bahawa para sarjana dan tokoh-tokoh terkemuka dalam bidang feqah seawal abad ketiga Hijrah, telah begitu serius mengembangkan perbincangan kaedah-kaedah kefeqahan ini. Hal ini adalah berdasarkan kepada gerakan atau usaha pengumpulan dan pembukuan kaedah-kaedah tersebut yang didapati telah bermula sekitar akhir kurun ketiga Hijrah.⁵³ Sejumlah persoalan-persoalan yang mempunyai persamaan dari sudut '*illah fiqhiyyah*' telah dihimpunkan serta diletakkan di bawah satu kaedah fiqh. Apabila terdapat masalah fiqh yang dapat dicakup di bawah sesuatu kaedah fiqh, maka, masalah fiqh itu ditempatkan di bawah kaedah fiqh tersebut. Selain itu, menerusi himpunan kaedah-kaedah fiqh yang bersifat umum itu juga, ia memberikan peluang kepada generasi seterusnya untuk terus mengkaji dan memahami permasalahan yang dibincangkan dalam bidang feqah yang secara total melibatkan perbincangan hukum-hakam. Dengan bantuan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* tersebut, permasalahan tersebut akan lebih mudah diselesaikan dalam jangka sama yang tidak begitu panjang.

⁵¹ *Ibid.*, h. 75.

⁵² *Ibid.*, h. 73.

⁵³ Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā' (2001), *op. cit.*, h. 39.

ASPEK-ASPEK PEMIKIRAN KRITIS DALAM *AL-QAWĀ'ID AL-FIQHIYYAH*

Perbahasan pada bahagian ini hanya mencakup huraian tentang elemen-elemen pemikiran kritis yang terkandung di dalam beberapa kaedah yang terdapat di dalam *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Kaedah-kaedah yang diberi tumpuan untuk tujuan ini hanyalah kaedah-kaedah teras yang lima sahaja dikenali sebagai kaedah-kaedah asas kefekahan (*al-qawā'id al-fiqhiyyah al-asāsiyyah*). Ini adalah kerana kaedah-kaedah asas yang lima ini sudah memadai dan merangkumi kaedah-kaedah *juz'iyah* yang pada asalnya terbit dari kaedah-kaedah asas yang lima tersebut.⁵⁴ Ini antara lain adalah bertujuan untuk mengecilkan skop perbahasan di dalam bahagian ini.

Kaedah yang pertama ialah *الأمر بمقاصدها* yang membawa maksud setiap perkara dinilai berdasarkan niatnya. Secara eksplisit, kaedah tersebut menjelaskan bahawa setiap pekerjaan zahir atau batin yang ingin dilakukan oleh seseorang perlu disertai dengan niat mahupun motif yang tertentu. Oleh sebab itu, setiap perbuatan *mukallaf* itu amat bergantung kepada apa yang diniatkannya, bahkan para ulama fiqh sepakat berpendapat bahawa sesuatu pekerjaan yang telah diniatkan, namun pekerjaan tersebut tidak dapat dilaksanakan kerana sesuatu kesukaran (*masyaqqah*) yang mendatang, maka ia tetap diberikan ganjaran.⁵⁵ Dari aspek yang lain, seseorang yang mempunyai niat untuk melakukan dosa besar seperti membunuh, namun tidak sempat

⁵⁴ Beberapa kaedah *furū'* yang telah terbit daripada lima kaedah asas tersebut adalah seperti [kaedah pertama terpecah daripadanya 7 kaedah]: الإشتغال بغير المقصود إعراض: Melakukan apa yang tidak dimaksudkan, bererti berpaling daripada yang dimaksudkan, dan مقاصد اللفظ على نية اللفظ sesuatu lafaz berdasarkan niat orang mengucapkannya. [kaedah kedua terpecah daripadanya 13 kaedah]: الأصل بقاء ما كان الأصل بقاء ما كان Asal kekal sesuatu itu mengikut apa yang ada sebelumnya, dan الأصل براءة الذمة Asalnya seseorang bebas daripada tanggungjawab. [kaedah ketiga terpecah daripadanya 10 kaedah]: إذا ضاق الأمر اتسع Apabila sesuatu itu menjadi sempit, hukumnya menjadi luas, dan إذا اتسع الأمر ضاق Apabila sesuatu itu longgar atau luas, hukumnya menjadi sempit. [kaedah keempat terpecah daripadanya 6 kaedah]: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح Menolak kerosakan didahulukan daripada mengambil kemaslahatan, dan الضرر لا يزال بالضرر Kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan; [kaedah kelima terpecah daripada 16 kaedah]: إنها تعتبر العادة إذا إطرقت: Sesungguhnya adat yang diiktibar adalah apabila berlaku berterusan atau kebiasaan atau lebih bantak berlakunya, dan تعارض العرف مع الشرع Berlaku pertentangan di antara *'uruf* dan *syara'*.

⁵⁵ Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn b. 'Abd al-Raḥmān (2004), *op.cit.*, h. 66.

melakukannya kerana dia dibunuh terlebih dahulu oleh musuhnya, niatnya itu tetap dikira. Sabda Rasulullah S.A.W. :

إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار، فقلت يا رسول الله،
القاتل فما بال المقتول؟ قال إنه كان حريصا على قتل صاحبه.

“Apabila dua Muslim bertarung dengan saling menghunus pedang, yang terbunuh dan yang membunuh, kedua-duanya dimasukkan ke dalam neraka. Aku bertanya; Wahai Rasulullah! ini adalah balasan bagi orang yang membunuh (masuk neraka adalah patut), tetapi bagaimana dengan keadaan orang yang dibunuh? Baginda menjawab; kerana ia juga berazam untuk membunuh lawannya.”⁵⁶

Dalam hadith di atas, kemahiran analitikal yang merupakan komponen utama pemikiran kritis telah diterapkan oleh Rasulullah SAW. Baginda SAW mengajar umat Islam agar bersikap teliti dalam menilai sesuatu perkara. Hadith ini sekaligus menuntut para hakim supaya membuat analisis kritis dalam meneliti setiap fakta kes yang dikemukakan kepadanya. Ia perlu juga melihat kepada faktor niat atau maksud sebenar sesuatu tindakan yang dilakukan oleh seseorang. Dalam kes seperti pembunuhan ini, para hakim perlu menentukan hukumnya berdasarkan *qarīnah*⁵⁷ (bukti-bukti) yang terzahir menerusi tindakan si pembunuh sebagai refleksi daripada apa yang diniatkannya di dalam hati, sama ada pembunuhan tersebut dilakukan secara sengaja, menyerupai sengaja ataupun tidak sengaja. Sebagai contoh, dalam sesuatu kes bunuh, hakim boleh bergantung kepada fakta-fakta berkaitan, seperti A dilihat berlari keluar dari rumah B dalam keadaan baju yang dipakainya berlumuran darah sedangkan mereka diketahui memang mempunyai hubungan yang tidak baik.⁵⁸

⁵⁶ Ḥadīth riwayat al-Bukhārī, al-Bukhārī (2000), Saḥīḥ al-Bukhārī, dalam al-Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Syārīf, Kitāb al-Diyāt (الديات), Bab *man aḥyāhā* (من أحيها), no.6875, c. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 573; al-Ḥidāiqī, Muḥammad b. 'Allān (1998), *Dalīl al-Falīhīn li Ṭurūq Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, 'Isam al-Dīn al-Sababī (ed.), Bab *al-Ikhlāṣ wa Iḥdār al-Niyyah* (الإخلاص وإحضار النية), no. 9, j. 1, c. 1, Kaḥerah: Dār al-Ḥadīth, h. 57.

⁵⁷ *Qarīnah* adalah petanda dan alamat yang dapat dibuktikan wujudnya sesuatu atau menafikannya. Sebahagian besar para ulama' fiqh berpendapat bahawa *qarīnah* adalah *ḥujjah* dan *bayyinah* yang seharusnya hakim membuat keputusan dengannya apabila ia sampai kepada tahap yang meyakinkan (*qarīnah qaṭ'iyyah*). Ibn Farḥun al-Mālikī dan Ibn al-Qayyim al-Ḥanbālī telah menerima *qarīnah* sebagai asas pensabitan sesuatu jenayah yang dilakukan. Wahbah al-Zuhaylī (1989), *op.cit.*, c. 3, Damsyik: Dār al-Fikr, h. 391; Hj. Mohd Saleh Hj. Ahmad (2005), *Risalah Ahkam*, c. 1, Selangor: Intel Multimedia and Publication, h. 61.

⁵⁸ Ruzman Md. Nor (1993), “Qarīnah Sebagai Keterangan dalam Kes-kes Hudud: Kajian Terhadap Kes Zina”, *Jurnal Syariah*, Jil. 1, Bil. 1, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 125.

Aspek pembuktian ini merupakan suatu indikator yang sangat penting dalam bidang kehakiman lebih khusus dalam kes pelaksanaan hukum hudud,⁵⁹ *qiṣāṣ* dan *ta`zīr*, selaras dengan ajaran Islam yang sangat menekankan aspek ini dalam mensabitkan sesuatu hukuman ke atas seseorang yang dituduh di mahkamah. Hal ini begitu signifikan kerana ia akan menjadikan seseorang hakim bertindak secara objektif atau dalam kata lain, ia bersikap adil dan tidak bias (tidak berat sebelah) dalam mengendalikan sesuatu perbicaraan dan adil dalam menjatuhkan hukuman keseksaan ke atas pelaku jenayah tersebut di mahkamah. Di samping ia turut berfungsi untuk mengakhiri pertikaian⁶⁰ dan memulangkan hak kepada si pendakwa. Ini juga berdasarkan kepada firman Allah SWT:

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾

Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar".

(Surah al-Baqarah, 2 : 111)

Kaedah ini juga didapati selaras dengan konsep pemikiran logik yang telah dikemukakan oleh Mohd Yusof Hasan. Pemikiran logik adalah proses penaakulan yang membawa kepada suatu keputusan seperti idea, fakta dan keputusan. Ia juga melibatkan proses menyusurgalurkan keterangan-keterangan untuk mengenalpasti masalah seterusnya memikirkan jalan bagi menyelesaikan masalah tersebut.⁶¹ Pada pandangan penulis, antara proses untuk menyusurgalurkan keterangan ialah mengenalpasti aspek niat di sebalik sesuatu perbuatan seseorang. Selain itu, hadith tersebut juga secara tidak langsung telah mempersembahkan stail pemikiran kritis, iaitu stail historis di mana ianya digunakan dalam mencari sebab dan akibat sesuatu peristiwa dan kejadian. Menerusi stail pemikiran kritis yang ditonjolkan ini, hasil daripada data ataupun maklumat yang bersifat fizikal dan bukan fizikal dianalisis dan kemudian hasilnya akan dikupas serta diterjemahkan oleh hakim berdasarkan fenomena yang berlaku.⁶² Dalam hal ini, seseorang hakim perlu meneliti secara

⁵⁹ Bagi kesalahan hudud, tahap pembuktian yang perlu dibawa oleh pendakwa mestilah pada tahap yakin. Ini adalah berdasarkan kepada satu panduan umum yang telah diberi oleh Rasulullah SAW melalui sabdanya: "Tolaklah kesalahan-kesalahan hudud dari kaum muslimin seberapa yang mampu, jika ada jalan keluar maka bebaskanlah ia, sesungguhnya kesilapan imam (hakim) di dalam memberi kemaafan adalah terlebih baik daripada kesalahannya menjatuhkan hukuman".

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Untuk keterangan lanjut sila rujuk Mohd Yusof Hasan (2000), *Pemikiran Saintifik*, Selangor: Pearson Education Malaysia Sdn. Bhd., c. 2, h. 7.

⁶² Mohd. Azhar Abd. Hamid (2001), *Pengenalan Pemikiran Kritis dan Kreatif*,

mendalam aspek niat seseorang sehingga berlaku atau teretusnya sesuatu peristiwa. Berdasarkan pengambiliraan aspek ini, wajar sekali perakuan Rasulullah SAW menerusi hadithnya di atas bahawa orang yang dibunuh itu layak untuk dimasukkan ke dalam api neraka kerana ia turut mempunyai keazaman yang kuat untuk membunuh saudaranya itu.

Jika dilihat kepada kaedah itu sendiri, niat merupakan satu perkara yang menjadi subjek utama dalam pembinaan kaedah tersebut. Ini adalah kerana, penyariatian niat dalam setiap perbuatan di dalam Islam adalah berdasarkan kepada fungsi serta faktor niat itu sendiri yang berperanan sebagai satu instrumen pembeza di antara ibadat ataupun adat. Sebagai contoh, perbuatan mandi boleh menjadi satu ibadat, sekiranya diniatkan untuk memperkuatkan badan bagi melakukan ibadat atau diniatkan dengan niat mandi-mandi wajib atau sunat yang disyariatkan oleh Islam. Jika ia dilakukan tanpa disertai dengan niat, ia hanya akan menjadi adat atau perkara biasa yang dilakukan bagi membersihkan badan sahaja. Selain itu juga, dengan niat, sesuatu ibadat itu dapat dibezakan nama dan jenisnya daripada ibadat-ibadat yang lain. Ini adalah seperti ibadat solat itu sendiri yang bergantung kepada niatnya, sama ada ia menjadi solat *farḍu*, *sunat* ataupun *qaḍā'*.⁶³

Selain itu, niat juga bukan hanya berperanan sebagai instrumen pembeza di antara ibadat dan adat, tetapi juga di antara ibadat dengan maksiat,⁶⁴ bahkan, ia juga berperanan untuk mendorong manusia agar berfikir secara objektif dalam erti kata meletakkan sesuatu pada tempatnya yang sesuai dan wajar. Ini kerana, tujuan sesuatu ibadat itu dilakukan antara lain adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, dan sewajarnya apabila sesuatu ibadat itu dilaksanakan, perkara yang menjadi fokus pada ketika itu adalah niat pelakunya yang semata-mata melakukan perbuatan tersebut hanya untuk tujuan ibadat sahaja. Misalnya ibadat solat, di mana segala perbuatan, percakapan dan pemikiran seseorang perlulah dipusatkan kepada ibadat solat tersebut sahaja. Seseorang itu perlulah meletakkan dirinya pada tahap penumpuan yang maksima tanpa sedikitpun lalai dan terpengaruh dengan runtunan hawa nafsu yang sering cuba melalaikan manusia daripada melakukan ibadat yang sempurna kepada Allah SWT. Apabila fokus tersebut benar-benar hadir ketika pelaksanaan sesuatu ibadat, maka, seseorang individu itu akan melaksanakannya dalam keadaan sedar dan di kala itu perbuatannya akan dinilai sebagai perbuatan ibadat.

Dalam kaedah yang kedua pula, iaitu; *اليقين لا يزال بالشك* yang bermaksud, "keyakinan tidak hilang dengan keraguan". Dengan kata lain, sesuatu perkara

Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia (UTM), h. 106.

⁶³ Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn b. `Abd al-Rahmān (2004), *op.cit.*, h. 76.

⁶⁴ Al-Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjārī (2002), *op.cit.*, h. 17.

yang dilakukan dengan penuh keyakinan, maka sebarang perkara yang datang untuk meragukan keyakinan tersebut tidak akan diterima. Ini juga dapat difahami dengan redaksi (bentuk) yang lain iaitu, setiap perkara yang tetap, tidak akan berubah dengan sebab kedatangan bukti yang terdapat syak padanya. Keyakinan merupakan suatu perkara yang bersifat tetap dan bersifat antagonis (berlawanan) terhadap syak. Lazimnya, sesuatu yang benar-benar diyakini sudah pasti tidak akan dicemari oleh syak kerana kedua-duanya adalah sangat berbeza. Sesuatu perkara itu hanya akan dikatakan sebagai yakin setelah terdapat bukti dan kajian-kajian yang boleh mensabitkan kewujudan perkara tersebut. Di dalam bidang fiqh misalnya, indikator yakin ini begitu dititikberatkan dalam apa jua perkara yang dilakukan. Ini kerana, ia adalah asas Islam (أصول الإسلام) yang menjadi dasar pijakan bagi membina sesuatu hukum. Al-Imām al-Nawāwī telah berkata bahawa kaedah ini merupakan sebuah kaedah yang penting dalam *al-qawā'id al-fiqhiyyah*.⁶⁵ Ini seterusnya dapat dikaitkan dengan pendapat Ibn 'Abd al-Barr tentang kewajipan menunaikan sesuatu perkara *farḍu* menerusi kitabnya yang berjudul *al-Tamḥīd*, katanya:⁶⁶

الفرائض لا تجب إلا بيقين

“Kefarduan-kefarduan tidak diwajibkan melainkan dengan keyakinan.”

Manakala syak pula ialah keraguan yang sama kuat atau sama banyak terhadap sesuatu perkara.⁶⁷ Menurut ulama' fiqh, syak adalah sikap ragu-ragu berhubung antara ada atau tidak adanya sesuatu, baik sikap ragu-ragu itu sama atau ada salah satu dari keduanya yang lebih kuat.⁶⁸ Al-Harālī misalnya telah berkata bahawa syak adalah berhenti di antara dua yang berlawanan (الوقوف بين التقيضين).⁶⁹ Sementara itu, ulama' *uṣūl al-fiqh* telah mendefinisikan syak sebagai wujudnya dua kemungkinan yang sama, apabila wujud salah satu yang lebih kuat daripada yang satu lagi, ia dipanggil sangkaan (*ẓann*), manakala apabila wujud salah satu yang lebih lemah daripada yang satu lagi, ia dipanggil waham

⁶⁵ 'Alī Aḥmad al-Nadwi (1999), *Mawsu'ah al-Qawā'id wa al-Dawābit al-Fiqhiyyah*, j. 1, (t.t.p): Dar 'Alam al-Ma'rifah, h. 149.

⁶⁶ Ibn 'Abd al-Barr, Yusūf Ibn 'Abd Allah (2001), *al-Tamḥīd li-mā fi al-Muwattā' min al-Ma'ānī wa-al-Asānīd Murataban 'alā al-Abwāb al-Fiqhiyyah lil-Muwattā'*, j. 1, c. 2, Kaherah: al-Furūq al-Ḥadīthah, h. 73.

⁶⁷ al-Tahānawī, Muḥammad 'A' alā b. 'Alī (1966), *op.cit.*, j. 3, h. 750; Al-Jurjanī, Abī al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī (2000), *al-Ta'rīfāt*, c. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyyah, h. 132; Maḥmūd 'Abd al-Raḥman 'Abd al-Mun'im (1999), *op.cit.*, h. 342.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

(*wahm*).⁷⁰ Kaedah ini menghendaki umat Islam agar menolak perasaan syak dalam mengerjakan apa jua bentuk amal ibadat. Ini selari dengan elemen penerapan pemikiran kritis yang amat menekankan aspek keyakinan dan ketepatan dalam menilai sesuatu amalan seseorang. Dalam bidang muamalat Islam misalnya, transaksi muamalat yang berdasarkan agakan, tekaan dan keraguan, ia tidak diterima oleh Islam. Misalnya jual beli secara lontar melontar (*bay` al-munābadhah*), beli anak unta dalam kandungan ibunya (*bay` al-habalah-habalah*), beli ikan di lautan (*bay` al-gharār*), dan beli buah dari pokok yang sedang berbunga (*bay` al-mukhādarah*) dan lain-lain.

Kaedah ini telah memberi kemudahan untuk melakukan ibadat kepada mana-mana individu yang mengalami perasaan syak ketika melaksanakan sesuatu ibadat. Ini kerana, berdasarkan kaedah ini, segala kesulitan yang dihadapi akan dapat dihilangkan selama mana ia didasarkan kepada keyakinan yang bulat. Ini adalah penting kerana keraguan yang muncul akibat penyakit was-was yang dicetuskan oleh bisikan syaitan⁷¹ ini seringkali mengganggu segelintir umat Islam yang ingin melaksanakan sesuatu ibadat sepertimana yang biasa berlaku dalam ibadat solat dan ketika seseorang mengambil *wuḍū'*. Ini dijelaskan oleh Allah SWT di dalam firman-Nya;

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾ مِنْ
شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ
النَّاسِ ﴿٥﴾

⁷⁰ Muḥammad `Abd Rabb al-Rasūl Humām (1965), *op.cit.*, h. 11.

⁷¹ Syaitan yang mengganggu manusia ketika berwudhu' bernama *Walhān* manakala syaitan yang mengganggu manusia ketika melaksanakan solat pula bernama *Khindhīb*. Dalam sebuah hadith, Rasulullah SAW bersabda:

إن شيطاناً بين السماء والأرض يقال له : الوهلان ، معه ثمانية أمثال ولد آدم من الجنود ، وله خليفة
يقال له : خنذب

Maksudnya: "Sesungguhnya terdapat syaitan yang menghuni tempat di antara langit dan bumi yang dikenali sebagai: *al-Walhān* yang mempunyai lapan bandingan/persamaan dengan anak Adam yang terdiri daripada pembantu-pembantunya, dan baginya (*al-Walhān*) seorang ketua yang dikenali sebagai *Khindhīb*".

Untuk keterangan lanjut, sila lihat lawan web Jabatan Agama Islam Selangor, http://soaljawab.jais.gov.my/index.php?option=com_content&task=view&id=380&Itemid=91

Katakanlah: “Aku berlindung kepada Tuhan (Yang Memelihara dan Menguasai) manusia. Raja manusia. Sembahan manusia. Dari kejahatan (bisikan) syaitan yang biasa bersembunyi, yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia. Dari (golongan) jin dan manusia.”

(Surah al-Nās, 114 : 1-5)

Antara aspek pemikiran kritis yang terdapat di dalam kaedah ini adalah, seseorang itu perlu berpegang kepada perkara yakin dalam melakukan sesuatu ibadat dan ia tidak boleh berpegang kepada perkara yang meragukan. Nabi Muhammad SAW menerusi hadith baginda telah menggesa umat Islam agar meninggalkan perkara-perkara yang berasaskan keraguan. Hal ini jelas terungkap menerusi sabda baginda SAW:

دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ؛ فإن الصدق طمأنينة ، والكذب ريبة

*“Tinggalkan perkara yang meragukan dan ambil perkara yang tidak mendatangkan keraguan”.*⁷²

Ini sekaligus memerlukan seseorang menolak perkara yang was-was berdasarkan skema yang telah ditetapkan oleh syara'. Sebagai contoh, dalam masalah pembatalan *wuḍū'*, apabila seseorang was-was setelah selesai melakukan sesuatu ibadat solat misalnya, apakah *wuḍū'*nya masih ada ataupun sudah terbatal, maka ibadat itu dihukumkan sah apabila ia ditunaikan secara sempurna mengikut rukun dan syaratnya kerana yang diyakininya ialah dia telahpun berwuduk sebelum datangnya perasaan was-was tersebut. Nabi SAW bersabda dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah r.a;

إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكلك عليه أخرج منه شيء أم لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً.

*“Apabila seseorang daripada kamu merasakan sesuatu di dalam perutnya, kemudian timbul keraguan dengan sebabnya, apakah telah keluar sesuatu daripada (duburnya, iaitu kentut misalnya) atau tidak? Janganlah sekali-kali ia keluar daripada masjid sehingga ia mendengar suara (kentut tersebut) atau (ia) mencium bau daripadanya”.*⁷³

⁷² Al-Bukhārī (2000), Saḥīḥ al-Bukhārī, dalam al-Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Syarīf, Kitāb al-Buyū' (البيوع), Bāb *tafsīr al-musyabbihāt* (تفسير المشبهات), c. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 160; Muḥammad b. 'Allān (1998), *Dalīl al-Falihīn li Ṭurūq Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, Khalīl Mā'mūn Syikha (ed.), Bāb *al-Ṣidq*, no. 55, j. 1, c. 1, Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 175.

⁷³ Muslim (2000), Saḥīḥ Muslim, dalam al-Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Syarīf, Kitāb al-Ḥaid (الحيض), Bāb *من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهراته تلك* (الدليل أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهراته تلك), no. 805, c. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 735.

Hadith ini secara jelas mengajar umat Islam dalam menangani penyakit ragu-ragu atau was-was dalam menentukan kedudukan *wuḍū'*nya. Seseorang yang timbul rasa ragu-ragu di dalam dirinya bahawa apakah telah keluar sesuatu daripada duburnya sehingga telah membuatkan *wuḍū'*nya terbatal, maka ia tidak perlu mengulangi *wuḍū'*nya sehinggalah dia berasa yakin bahawa memang sungguh dia ada mendengar suara (bunyi kentut) daripada duburnya atau mencium bau daripadanya. Dalam konteks ini ditetapkan bahawa individu tersebut masih lagi ber*wuḍū'* kerana pada asalnya dia telah ber*wuḍū'* dan telah selesai mengerjakan solat dengan sempurna. Semua perbuatan ini diyakini telah dilakukannya dan keraguan yang mendatang selepas itu kerana bisikan syaitan tidak boleh diambil kira kerana ia tidak menjejaskan keyakinan yang telah wujud dalam dirinya tentang status *wuḍū'*nya itu.

Dalam keterangan yang lain, Rasulullah SAW. telah bersabda menerusi hadith yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī, sabdanya;

إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشك وليبن على ما استيقن

“Apabila seseorang itu ragu-ragu ketika sembahyangnya, ia tidak ingat berapa rakaatkah yang telah ditunaikannya; sama ada tiga atau empat? Hendaklah dia ketepikan syak tersebut dan berpegang dengan apa yang ia yakin (tentang jumlah rakaat tersebut).”⁷⁴

Begitu juga dengan hadith di atas, perkara-perkara yang membuatkan seseorang itu syak ketika melakukan sesuatu ibadat perlu disingkirkan dari kotak fikiran seseorang agar ibadat yang ditunaikannya menjadi sempurna. Sebenarnya larangan berpegang kepada perasaan syak dan ragu ini bukan hanya terdapat dalam bidang ibadat, bahkan ia juga turut digariskan sebagai pedomam dalam bidang perundangan Islam dan juga muamalat. Dalam bidang perundangan Islam, khususnya bidang kehakiman, seseorang hakim yang adil, tidak boleh menjatuhkan hukuman apabila wujud keraguan dalam kes yang dibicarakan di hadapannya.⁷⁵ Keraguan juga boleh berlaku apabila ketiadaan saksi yang boleh dipercayai atau bukti yang kukuh dan meyakinkan.⁷⁶ Hal

⁷⁴ Dikeluarkan oleh Muslim, Muslim (2000), Saḥīḥ Muslim, dalam *al-Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Syārif*, Kitāb al-Masjīd wa Mawadī' al-Ṣalāh, Bāb السجود والسهو في الصلاة و السجود (له), no. 1272, c. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 766.

⁷⁵ Wahbah al-Zuhaylī (1989), *op.cit.*, j. 6, h. 386.

⁷⁶ Menurut Prof Dr. Anwarullah saksi (testimoni) adalah *“The statements of a witness of any matter, oral or written, in or before a court to prove or disprove any fact disputed therein by using the expression ‘asyhadu’ or any other synonymous*

ini adalah disebabkan antara tonggak kepada sistem kehakiman itu sendiri adalah ia seharusnya berlandaskan kepada tahap pembuktian yang berkesan yang dapat menjaga dan membela masyarakat umum dengan hukuman yang dijatuhkan ke atas penjenayah dan dalam masa yang sama dapat juga menjaga yang tertuduh daripada dizalimi.⁷⁷ Justeru, membuktikan sesuatu kes ke peringkat yakin berdasarkan bukti-bukti yang *qaṭ'ī* (putus) bermakna sesuatu jenayah tersebut telah berjaya dibuktikan tanpa wujud sebarang keraguan.

Manakala dalam bidang muamalat, sebagai contoh, seseorang yang membeli barang daripada penjual dan membuat dakwaan bahawa beliau telah melunaskan pembayarannya, namun dalam masa yang sama, penjual mengatakan bahawa pembeli tersebut masih belum melunaskan bayaran barang yang dibeli. Maka, dalam hal ini dibenarkan kata-kata penjual beserta sumpah yang dibuat olehnya. Harga tersebut terus kekal menjadi tanggungjawab si pembeli untuk melunaskannya, selagi belum ada bukti atau sesuatu yang menyatakan *thābit* pembayarannya secara yakin.⁷⁸ Ini adalah kerana, hukum yang lampau adalah kekal mengikut ketetapan atau *thābit* pada masa yang lalu (الأصل بقاء ما كان على ما كان).⁷⁹ Perkara yang diyakini adalah; pada asalnya si pembeli belum melunaskan bayaran terhadap barang yang dibelinya. Maka, apabila timbul keraguan berhubung pembayaran barangan tersebut, maka hukumnya adalah kembali kepada asal (yang diyakini) di mana tiada sebarang pembayaran yang telah dibuat pada asalnya. Inilah yang dinamakan sebagai yakin.

expression". Para fuqahā' telah menggariskan beberapa syarat umum bagi seseorang yang menjadi saksi. Antara syarat umum tersebut adalah: Islam, *bāligh*, berakal, adil, boleh berbicara dan punya ingatan yang baik dan teliti dan tidak ada tohmah (tiada sangkaan buruk terhadap maksud baik dan kejujuran seseorang dalam mengemukakan kesaksiannya). Lihat Anwarullah (1999), *Principles of Evidence in Islam*, c. 1, Kuala Lumpur: Pustaka Hayathi, h. 4; Aḥmad Fathī Bahansī (1983), *Naẓārīyyah al-Ithbāt fī al-Fiqh al-Jina'ī al-Islāmī: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah*, c. 4, Beirut: Dār al-Syurūq, h. 32; Abd Rahman Umar (1994), *Kedudukan Saksi dalam Peradilan Menurut Hukum Islam*, c. 1, Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd., h. 38; 'Imād Muḥammad Aḥmad Rabī' (1999), *Hujjiyyah al-Syahādah fī al-Ithbāt al-Jaza'ī: Dirāsah Muqāranah*, Jordan: Maktabah Dār al-Thaqāfah li al-Nasyr wa al-Tawzī', h. 332.

⁷⁷ Ashraf b. Md. Hashim (2001), "Tahap Pembuktian di dalam Kes-kes Jenayah: Kajian Perbandingan Antara Undang-undang Islam dan Sivil", *Jurnal Syariah*, Jil. 9, Bil. 2, Kula Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 14.

⁷⁸ Al-Harīrī, Ibrāhīm Muḥammad Maḥmūd (1994), *al-Madkhal Ilā al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kullīyyah*, c. 3, Dimasq: Dār al-Qalām, h. 81.

⁷⁹ Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman b. Abī Bakr (1998), *op.cit.*, h. 119.

Kaedah-kaedah yang telah dirumuskan di bahagian ini pada dasarnya memperlihatkan betapa pentingnya pemikiran kritis diterapkan dalam aspek ibadat, muamalat, perundangan Islam dan lain-lain bidang. Ini jelas terserlah menerusi penekanan Islam terhadap kepentingan berpegang dengan asas keyakinan dalam menentukan kesahihan sesuatu perkara yang melibatkan bidang-bidang yang disebutkan itu. Dari sudut perundangan misalnya, kewujudan bukti atau saksi yang boleh dipercayai boleh mensabitkan sesuatu pertuduhan yang dibuat dalam sesuatu kes yang dibicarakan di mahkamah. Lantaran itu, Islam telah menetapkan syarat-syarat yang ketat bagi penerimaan sesuatu bukti atau keterangan saksi.⁸⁰ Ini adalah untuk memastikan kesahihan sesuatu dakwaan yang telah dibuat oleh pihak pendakwa. Dari aspek ibadat pula, jelas sekali bahawa amalan berpegang dengan syak atau ragu-ragu adalah bertentangan dengan ajaran Islam yang sekaligus ciri ini bertentangan budaya berfikir kritis yang begitu menekankan kemahiran analitikal, penilaian dan pembuktian dalam memutuskan sesuatu perkara. Kaedah ini mengajar budaya berfikir kepada Muslim agar tidak mudah dipengaruhi oleh elemen-elemen meragukan sebelum mengambil sesuatu keputusan atau melakukan sesuatu tindakan.

Seterusnya, perbincangan di dalam bab ini, dilanjutkan lagi dengan melihat pula pada kaedah yang ketiga iaitu, المشقة تجلب التيسير, yang bermaksud; kesukaran membawa kepada kemudahan. Perkara penting yang menjadi fokus dalam kaedah ini adalah *al-masyaqqah* atau kesusahan. Istilah *al-masyaqqah* di sini bukan dimaksudkan kesukaran atau kesusahan yang biasa dilalui oleh mana-mana individu. Tetapi, yang dimaksudkan dengan kesukaran di sini adalah kesukaran yang terkeluar dari garis kesukaran biasa.⁸¹ Antaranya ialah kesukaran dan kesusahan yang membawa kepada kemudaran yang besar sama ada pada diri, dan harta benda, atau dengan kata lain, kesukaran tersebut berbentuk kesukaran yang luar biasa mengikut perkiraan syara'.⁸² Justeru, hanya dalam situasi tersebut sahajalah diberikan keringanan dan kemudahan kepada seseorang. Terdapat juga kesulitan-kesulitan ringan atau

⁸⁰ Terdapat tujuh syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama' dalam penerimaan kesaksian yang dibuat oleh seseorang saksi iaitu: *bāligh*, berakal, Islam, merdeka, boleh bertutur, adil, celik (tidak buta), ketiadaan tohmah (عدم التهمة). Muḥammad Husain Qindil (1988), *al-Syhadah al-Maqbulah fi al-Fiqh al-Islami*, c. 1, (t.t.p): Matba'ah Hasan, h. 13; Ibn Saraqah al-'Amiri (2005), *Adāb al-Syuhūd*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 70; Wahbah al-Zuhaylī, *op.cit.*, j. 6, h. 779.

⁸¹ Mardhiya Mukhtar (2004), *Kaedah-kaedah Hukum Islam Mazhab Shafi'i*, Kuala Lumpur: Pecetakan Zafar Sdn. Bhd., h. 176, 184.

⁸² Saadan Man (1994), "Doktrin Masyaqqah dan Hukum Keringanan Menurut Prinsip Islam", *Jurnal Syariah*, j. 2, b. 2, h. 19.

biasa yang boleh dihadapi tanpa mengalami sebarang kemudaran, seperti kesulitan dalam melaksanakan ibadah-ibadah fardu, kesulitan dalam mencari nafkah dan seumpamanya. Kesulitan-kesulitan ini tidak membawa kepada keringanan hukum kerana ia bertujuan untuk menjaga *maṣlahah* manusia. Ia juga adalah disebabkan; menghasilkan masalah ibadat itu lebih utama daripada menghilangkan kesulitan yang sedikit (تحصيل مصالح العبادة أولى من دفع هذه).⁸³ (المفسدة التي لا أثر لها

Sementara *al-masyaqqah* atau kesusahan yang berbentuk biasa, ia tidak boleh dijadikan satu perkara yang dapat menuntut keringanan. Ini kerana, sekiranya hal tersebut dibolehkan, maka ia akan membawa satu implikasi yang negatif kepada umat Islam. Hal ini disebabkan, mereka akan cuba mengambil peluang tersebut untuk mengambil mudah terhadap tanggungjawab syara' dan akan melaksanakan setiap *taklīf*an syara' secara sambil lewa. Sebagai contoh, faktor kepanasan tidak boleh menggugurkan *taklīf*an berpuasa ketika musim panas hanya semata-mata disebabkan oleh cuaca panas.⁸⁴

Dalam situasi yang lain, ketika seseorang tersesat di dalam hutan dan bekalannya telah habis, maka ketika itu individu tersebut telah mengalami muḍārat yang besar terhadap dirinya kerana terancam dengan kelaparan yang boleh membawa kepada kematian. Dalam situasi yang sukar seperti itu, ia diberikan keringanan oleh syara', di mana atas dasar untuk memelihara diri daripada mati kelaparan, maka syara' membenarkan individu tersebut memakan apa jua makanan termasuk yang haram pada asalnya di sisi syara' seperti khinzir⁸⁵ dan sebagainya. Ini merupakan salah satu keringanan yang telah diperuntukkan oleh syara' berdasarkan kepada beberapa kaedah *furū'* seperti berikut:

إذا ضاق الأمر اتسع

“Apabila sesuatu itu menjadi sempit, (hukumnya) menjadi luas.”⁸⁶

الضرورات تبيح المحظورات

“Dan kemudaran-kemudaran itu membolehkan (mengharuskan) perkara-perkara yang dilarang.”⁸⁷

⁸³ Al-Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjārī (2002), *op.cit.*, h. 88.

⁸⁴ Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥman b. Abī Bakr (1998), *op.cit.*, h. 168.

⁸⁵ Qutb al-Raysuni (2007), *al-Taysīr al-Fiqhi*, c. 1, Beirut: Dār Ibn Hazm, h. 51; Mardhiya Mukhtar (2004), *op.cit.*, h. 185.

⁸⁶ Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥman b. Abī Bakr (1998), *op.cit.*, h. 172.

⁸⁷ *Ibid.*, h. 173.

Namun demikian, walaupun individu tersebut diberikan keringanan untuk memakan makanan yang diharamkan menurut syarak untuk mengelakkan seseorang dari mati kelaparan dalam situasi yang sukar seperti itu, individu tersebut tetap tidak dibenarkan untuk memakannya melebihi dari kadar yang patut dan yang diperlukannya⁸⁸ kerana sesuatu yang diharuskan untuk dilakukan bertujuan untuk menghilangkan kemudaratan mestilah diukur dengan kadar yang bersesuaian (ما أبيع للضرورة بقدر بقدرها).⁸⁹ Keadaan ini sebenarnya telah menuntut seseorang itu bersikap pragmatik iaitu menilai sesuatu keadaan berdasarkan realiti⁹⁰ dan kondisi. Ciri pragmatik ini merupakan salah satu daripada ciri yang terkandung dalam pemikiran kritis. Dalam kes ini, realiti yang dialami oleh individu tersebut adalah kelaparan yang jika dibiarkan, ia boleh menyebabkan seseorang itu akan mati. Maka, pengambilan makanan yang haram dibenarkan dalam kadar yang patut, sekadar untuk menghilangkan rasa lapar sahaja, tidak boleh lebih daripada itu.

Selain itu, kaedah ini menuntut seseorang Muslim agar membuat penilaian terhadap sesuatu berdasarkan ketetapan syarak, bukannya berdasarkan hawa nafsu agar tindakannya selari dengan apa yang telah disyariatkan di dalam Islam. Dari sudut realitinya juga, Islam menolak penilaian sesuatu berdasarkan hawa nafsu dan dalam konteks ini ialah nafsu makan. Kecenderungan menurut hawa nafsu yang berlawanan dengan aturan syariat boleh menjerumuskan seseorang ke lembah kesesatan dengan melakukan perkara yang bertentangan dengan syariat. Sabda Rasulullah SAW:

لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به

*“Tidak beriman seseorang dari kalangan kamu sehingga adalah hawa nafsunya mengikut apa yang telah aku datangkan dengannya.”*⁹¹

Ini juga dapat difahami dengan melihat kepada kaedah *furū'* yang menjelaskan lagi maksud kaedah umum di atas, iaitu kaedah yang berbunyi; الضرورات تقدر بقدرها (kemudaratan-kemudaratan itu ditentukan menurut kadarnya) ataupun dengan redaksi atau bentuk yang lain menerusi kaedah yang berbunyi; أبيع للضرورة بقدر بقدرها ما (apa yang dibolehkan kerana kemudaratan itu diukur menurut kadarnya (iaitu kadar kemudaratan tersebut). Berdasarkan kepada kaedah-kaedah ini, secara tidak langsung ia telah memperlihatkan kepada manusia bahawa Islam

⁸⁸ Mardhiya Mukhtar (2004), *op.cit.*, h. 185.

⁸⁹ Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥman b. Abī Bakr (1998), *op.cit.*, h. 174.

⁹⁰ Mohd. Azhar Abd. Hamid (2001), *op.cit.*, h. 99.

⁹¹ Fazlul Karim (1938) *Misykāt al-Maṣābīḥ*, Kitab al-Niyyah, Bāb الاعتصام بالكتاب (والسنة), no. 10, j. 1, c. 1, Calcutta: Mohammadi Press, h. 117.

itu merupakan satu agama yang bersifat fleksibel dan bertolak ansur kepada penganut-penganutnya. Kemaslahatan umat dititikberatkan dan diutamakan bagi menjamin *survival* umat Islam untuk jangka masa yang panjang. Ini juga memperlihatkan bahawa dalam kondisi tertentu, Islam bersifat pragmatik dan meraikan keadaan dan kondisi pemeluknya dalam pelaksanaan sesuatu perintah agama. Ciri ini sebenarnya akan lebih terserlah lagi apabila dilihat pada konsep ijtihad yang ada dalam tradisi ulama' Islam. Ini kerana ijtihad itu sendiri merupakan refleksi serta tonjolan daripada sikap pragmatik itu sendiri. Mana tidaknya, sesuatu ijtihad itu turut mengambil kira situasi atau kondisi semasa yang melatari sesuatu permasalahan yang timbul. Ini juga membuktikan bahawa Islam merupakan agama yang anjal dari sudut perlaksanaan dan tetap (*thabāt*) dari sudut *mabādī'* atau prinsipnya.

Seterusnya, jika dilihat pula pada kaedah yang keempat, ternyata bahawa anjuran bagi menolak seterusnya menghapuskan kemudaratan itu benar-benar dititikberatkan oleh Islam. Kaedah tersebut walaupun dilihat ringkas dan mudah, tetapi sebenarnya telah membawa kepada terhasilnya pelbagai jalan penyelesaian dalam keempat-empat dimensi fiqh (*rubu' fiqhiyyah*) iaitu merangkum *rubu' ibadat*, *munākahāt*, *mua' malāt* dan *jināyāt*. Ini kerana semua *taklīf* atau tanggungjawab syara' dibina di atas dasar untuk menegah serta menolak kemudaratan dan bahaya. Kaedah yang dimaksudkan adalah; الضرار يزال (kemudaratan dihapuskan). Sebagai contoh, seorang yang menyebarkan ajaran sesat, sudah tentu akan membawa mudarat yang besar kepada masyarakat disebabkan pemikiran songsang yang dibawanya. Tindakannya itu bukan hanya dapat memecahbelahkan masyarakat, malah lebih buruk lagi, ia boleh merosakkan masyarakat itu sendiri. Justeru, dengan membudayakan pemikiran kritis, sesuatu kemudaratan boleh dihapuskan. Merujuk kepada kaedah tersebut yang menghendaki umat Islam memastikan terhapusnya apa-apa bentuk kemudaratan dalam masyarakat, kaedah ini secara tegas mengajar mereka agar berfikir secara proaktif iaitu dengan berfikir dan memandang kepada masa hadapan. Dalam kes ajaran sesat misalnya, mereka perlu menjatuhkan hukuman ke atas pembawa ajaran tersebut yang sesuai dengan kesalahannya, demi menjaga kemaslahatan masyarakat dan mengelakkan mereka dari terkena mudarat yang lebih besar sekiranya tiada sebarang tindakan diambil ke atas mereka yang telah bertindak menyebarkannya dalam masyarakat. Berfikir secara proaktif adalah salah satu unsur penting pemikiran kritis yang perlu dibudayakan dalam masyarakat Islam.

Selain galakan berfikir secara proaktif dalam menetapkan sesuatu keputusan yang tersirat di dalam kaedah tersebut, kaedah ini juga menganjurkan agar umat Islam mengamalkan budaya berfikir secara pragmatik khususnya dalam menangani masalah-masalah cabang fiqh (*furū' fiqhiyyah*) yang berkaitan

dengan *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam masyarakat Islam. Misalnya, dalam situasi peperangan di antara tentera Muslim dan *kuffār*, apabila bilangan tentera Islam terlalu sedikit dan tidak bersedia untuk terlibat dalam peperangan, ditambah pula dengan wujudnya sangkaan (*ẓann*) yang kuat bahawa sekiranya tentera Islam tetap terus melancarkan peperangan, maka ramai tentera Islam yang akan terbunuh, malah mereka memang tidak akan mampu mengalahkan musuh dalam situasi tersebut.⁹² Dalam keadaan demikian, umat Islam boleh menyerah kalah untuk melembutkan hati orang *kuffār*. Ini disebabkan, walaupun dengan peperangan yang dilancarkan itu dapat membawa kemaslahatan yang besar kepada umat Islam, iaitu menerusi kejayaan menguasai golongan *kuffār*, namun mudarat yang lebih besar akan wujud dalam situasi tersebut, di mana, sekiranya sebahagian besar umat Islam terbunuh dalam peperangan tersebut, maka, siapa lagi yang akan menyebarkan dan menghidupkan agama Islam selepas itu. Justeru, dalam hal ini, dari sudut realitinya, penjagaan terhadap agama itu dianggap sebagai *maṣlaḥah* yang samar-samar (*maṣlaḥah wahmiyyah*) manakala *maṣlaḥah* terhadap diri dianggap *maṣlaḥah* yang diduga berlaku (*maṣlaḥah ẓanniyyah*) ataupun *ghālabāt al-ẓann* (sangkaan yang kuat). Oleh itu, sudah tentulah perkara-perkara yang menghampiri yakin itu perlu didahulukan dan diberikan keutamaan ke atas perkara yang samar-samar.⁹³

Selain itu, di bawah kaedah ini juga terdapat kaedah *furū'* yang menekankan supaya berusaha mendapatkan kemaslahatan agar umat Islam mengutamakan tindakan menolak keburukan berbanding dengan usaha untuk meraih kemaslahatan. Ini adalah kerana syara' lebih menitikberatkan soal menjauhi perkara yang dilarang melebihi soal melaksanakan perkara yang disuruh oleh syara'.⁹⁴ Kaedah tersebut ialah; *درء المفسد أولى من جلب المصالح* (menolak kemudaratan terlebih utama daripada meraih kepentingan/ *maṣlaḥah*). Dalam masalah pengharaman arak misalnya, walaupun dari sudut saintifiknya terdapat beberapa manfaat pada arak tersebut; seperti menjadi satu alternatif minuman untuk memanaskan badan, bahan pelarut wangian, penyedap makanan selain ia juga mampu menyumbang keuntungan yang besar kepada ekonomi negara, namun realitinya, *muḍārat* yang terhasil daripada pengambilan arak itu adalah lebih besar berbanding dengan manfaatnya. Menurut kajian, penyakit urat saraf, penyakit pada pundi makanan dan pada tali perut merupakan antara implikasi

⁹² Ridzwan Ahmad (2008), "Metode Pentarjihan *Maṣlaḥah* dan *Mafsadah* dalam Hukum Islam", *Jurnal Syariah*, Jil. 16, Bil. 1, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 109. Lihat juga al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥman b. Abī Bakr (1998), *op.cit.*, h. 178; al-Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjari (2002), *op.cit.*, h. 98.

⁹³ Ridzwan Ahmad (2008), *op.cit.*, h. 109.

⁹⁴ Al-Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjari (2002), *op.cit.*, h. 99.

daripada pengambilan arak. Aplikasi kaedah fiqh ini menghendaki umat Islam agar wajib menghalang sebarang perniagaan yang berasaskan arak. Larangan ini sepertimana yang telah termaktub di dalam al-Quran, firman Allah SWT;

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ
رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٥٦﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) arak, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan anak panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”.

(Surah al-Mā'idah, 5 : 90)

Manakala kaedah yang kelima dan terakhir pula, menyatakan bahawa adat kebiasaan yang berlaku di dalam sesebuah masyarakat itu boleh dijadikan piawaian dalam menetapkan sesuatu hukum ke atas masalah-masalah cabang fiqh (*furū' fiqhiyyah*). Kaedah tersebut berbunyi; (العادة المحكمة). Dapat difahami di sini bahawa, umat Islam perlu melihat kepada *urf* atau dengan kata lain 'sosiokultural' sesuatu masyarakat yang telah diterima sebagai amalan kebanyakan ahli masyarakat sebagai asas pertimbangan hukum. Tetapi wajar diberi perhatian di sini bahawa, hanya *urf* yang tidak bertentangan dengan syara' sahaja yang boleh dijadikan dasar penghasilan hukum.⁹⁵ Adapun *urf* yang bertentangan dengan hukum syara', dikenali sebagai *urf* yang rosak (*urf al-fāsid*), ia tidak boleh dijadikan dasar pertimbangan hukum fiqh itu sendiri. Sebagai contoh, perbuatan kebiasaan masyarakat yang menghalalkan *ribā* dalam institusi kewangan dengan membuat penjenamaan semula (*rebranding*) ke atas amalan *ribā* tersebut. Akibat daripada penjenamaan semula tersebut, amalan *ribā* telah menjadi sesuatu yang biasa dalam masyarakat awam. Ini tergolong dalam *urf al-fāsid* kerana secara tidak langsung, berlakunya penghalalan terhadap perkara yang telah diharamkan oleh syara'.⁹⁶

Jika dilihat kaedah ini dari sudut pemikiran kritis, ia mengajar umat Islam agar membuat penilaian secara cermat terhadap mana-mana adat kebiasaan yang rosak dan yang bertentangan dengan syara'. Kaedah ini dari satu dimensi,

⁹⁵ Mohd Saleh Ahmad (2005), *op.cit.*, h. 191; Abdullah Yusof (2006), “Beberapa Aspek `Urf Fāsid dalam Budaya Melayu dan Kesannya terhadap Hukum” dalam Md. Saleh Hj. Mad @ Ahmad *et. al* (eds.), *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 113.

⁹⁶ Muḥammad Sallām Madkur (1963), *op. cit.*, h. 118.

secara tidak langsung telah menekankan aspek ketelitian dalam berfikir dan menuntut umat Islam agar berfikir secara mendalam terhadap sesuatu adat yang diamalkan dalam iklim budaya setempat yang diaplikasikan dalam sesebuah kelompok masyarakat, dengan melihatnya dari pelbagai dimensi agar mereka tidak terdedah kepada amalan menjadikan adat-adat yang rosak sebagai piawai dalam pertimbangan hukum.

Jika dilihat kepada lipatan sejarah pula, didapati bahawa al-Imām al-Syāfi'ī sendiri telah menjadikan adat kebiasaan dan kondisi setempat sesebuah masyarakat sebagai dasar pertimbangan hukum. Hasil daripada itu, al-Imām al-Syāfi'ī sendiri mempunyai dua aliran yang berbeza, dikenali sebagai *qawl qadīm* dan *qawl jadīd*. Perumusan *qawl qadīm* adalah berdasarkan kepada faktor *nature* dan kondisi masyarakat berbangsa Parsi di Baghdad, Iraq, manakala perumusan *qawl jadīd* pula adalah berdasarkan kepada faktor *nature* dan kondisi setempat masyarakat berbangsa Romawi di Kaherah, Mesir.⁹⁷ Sewaktu di Baghdad Iraq, beliau telah mengarang kitab *al-Hujjah* yang mengandungi kesemua *qawl qadīmnya*. Manakala di Kaherah pula beliau telah mengarang kitab *al-Umm* yang mengandungi revisi terhadap *qawl qadīmnya* dan turut terdapat di dalamnya *qawl jadīd* yang telah dirumuskan ketika beliau berada di Mesir pada tahun 200H.⁹⁸ Ini membuktikan bahawa al-Imām al-Syāfi'ī telah membuat penilaian semula terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkannya di samping berfikir pragmatik dan proaktif dalam menyesuaikan fatwa-fatwanya itu mengikut budaya setempat penduduk Arab yang hidup pada zamannya itu.

Selain itu, aplikasi terhadap kaedah ini juga telah melatih umat Islam agar menguasai kemahiran menganalisis. Penentuan sama ada sesuatu adat boleh dipertimbangkan atau tidak sebagai kayu ukur atau piawaian untuk menilai sesuatu amalan adalah dengan bersandarkan kepada piawaian syara'. Dalam erti kata yang lain, syara' telah dijadikan piawaian utama dalam menganalisis dan mengklasifikasikan *`urf-`urf* yang berakar dalam budaya masyarakat, bagi menentukan sama ada ia terdiri daripada *`urf al-ṣaḥīḥ* ataupun *`urf al-fasīd*. Maka, jelaslah di sini bagaimana elemen-elemen pemikiran kritis seperti kemahiran menganalisis, membuat penilaian, berfikir secara pragmatik dan proaktif digunakan dalam proses aplikasi kaedah yang kelima ini dalam penetapan hukum-hukum syara'.

⁹⁷ Al-Asyqar, 'Umar Sulaymān (1996), *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, c. 1, Jordan: Dār al-Nafāi's, h. 137; Wahbah al-Zuhaylī (1989), *op.cit.*, h. 35.

⁹⁸ *Ibid.*

Nyata sekali bahawa unsur-unsur pemikiran kritis banyak terkandung di dalam lima kaedah utama *al-qawā'id al-fiqhiyyah* yang dibentangkan di atas. Sebenarnya jika diteliti secara mendalam terhadap setiap cabang kaedah fiqh yang berasaskan kepada lima kaedah yang utama tersebut, adalah diyakini kesemuanya mengandungi unsur-unsur pemikiran kritis berdasarkan pelbagai domainnya. Sebagai contoh kaedah yang berbunyi; *تصرف الإمام على الرعية منوطاً بالمصلحة* (tindakan pemerintah terhadap rakyat mesti berasaskan kemaslahatan).⁹⁹ Jika kaedah ini diterapkan dalam dunia realiti kini, jelas bahawa rata-rata amalan masyarakat Islam kini dilihat menyimpang daripada ajaran Islam yang sebenar.

Kaedah ini mengajar para pemerintah dan pemimpin Islam agar bertindak secara objektif demi memelihara kemaslahatan ummah. Sebagai contoh, dalam pelantikan seseorang pemimpin atau pegawai, analisis secara kritis wajib dilakukan oleh pemerintah terhadap calon-calon pemimpin dan pegawai yang ingin dilantikannya. Ia perlu memastikan mereka benar-benar berkelayakan dan berwibawa serta memenuhi kriteria-kriteria pemimpin yang selari dengan prinsip Islam. Ini kerana pemberian sesuatu jawatan kepada individu yang tidak layak akan mengundang mudarat yang besar kepada sesuatu organisasi, malahan kepada masyarakat secara keseluruhannya. Hal ini disebabkan kegagalan individu yang dilantik tersebut melaksanakan tanggungjawabnya dengan penuh amanah dan dedikasi akan memberi kemudaratan yang besar kepada masyarakat khususnya dan negara amnya.

Selain itu, pemerintah juga perlu bersikap adil dan objektif dalam menentukan kelayakan seseorang yang ingin dilantik bagi memegang sesuatu jawatan. Sekiranya pelantikan seseorang untuk memegang sesuatu jawatan besar dalam institusi-institusi penting masyarakat didasari oleh sikap bias dari pihak pemerintah itu sendiri, maka ini secara tidak langsung memperlihatkan ketidakmatangan pemerintah tersebut dalam memutuskan sesuatu keputusan. Ini adalah kerana seseorang yang matang sebenarnya akan berfikir dengan mendalam dan bertindak berdasarkan analisis yang telah dibuatnya dengan teliti.¹⁰⁰ Hal seumpama ini sering berlaku disebabkan beberapa faktor, antaranya

⁹⁹ Sebagai contoh, pemerintah tidak boleh melantik imam yang akan mengepalai solat jamaah yang akan dilaksanakan dari kalangan orang yang *fasiq*, sekalipun mendirikan solat di belakangnya adalah sah, namun hukumnya makruh. Hal yang demikian adalah kerana pemerintah dituntut supaya menjaga kebajikan dan mengutamakan *maṣlahah* rakyatnya. Adapun membawa orang ramai kepada melakukan sesuatu yang makruh hukumnya tidaklah dinamakan sebagai *maṣlahah*. Lihat Al-Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjārī (2007), *Zubdah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Kedah: Pustaka Darussalam Sdn., Bhd., h. 43.

¹⁰⁰ Mohd. Azhar Abd. Hamid (2001), *op. cit.*, h. 115.

ialah keinginan untuk meraih keuntungan dan kepentingan peribadi yang lebih diutamakan berbanding dengan keinginan untuk memelihara dan melindungi kemaslahatan masyarakat. Sepatutnya urusan masyarakat atau rakyat adalah terlebih utama untuk didahulukan berbanding dengan kepentingan diri sendiri. Ringkasnya, seseorang pemerintah yang berfikir secara kritis ialah seseorang yang baik dan adil serta bersikap objektif dalam melakukan sesuatu tindakan. Tindakannya dicetuskan oleh keinginan untuk memelihara dan mendahulukan kemaslahatan masyarakat dan negara, bukan didorong oleh keinginan untuk memenuhi nafsu serakahnya yang tidak pernah merasai puas dan berpada dengan apa yang ada padanya.

KESIMPULAN

Berdasarkan huraian yang dikemukakan dalam artikel ini, dapat dirumuskan bahawa beberapa elemen pemikiran kritis seperti kemahiran menganalisis, kemahiran membuat penilaian, berfikir secara objektif, pragmatik, konsisten dan beretika serta lain-lain ciri memang terkandung di dalam lima kaedah utama *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Aplikasi pemikiran kritis yang terkandung di dalam kaedah-kaedah ini banyak membantu umat Islam dalam menyelesaikan permasalahan hukum yang berlaku dalam masyarakat Islam di sepanjang zaman. Amalan ijtihad pada zaman kini misalnya, amat bergantung kepada kaedah-kaedah ini bagi mencapai solusi hukum bagi kes-kes baru yang muncul dalam masyarakat manusia di sepanjang zaman. Kaedah ini menjadikan para fuqaha' di sepanjang zaman bersikap lebih analitikal dan proaktif dalam menangani apa jua permasalahan yang didepani oleh umat Islam di sepanjang zaman.

Dengan berpegang kepada *al-qawā'id al-fiqhiyyah* yang telah digariskan oleh ulama sebagai pedoman dalam menyelesaikan permasalahan hukum Islam semasa, umat Islam sebenarnya dilatih berfikir secara kritis. Penghayatan budaya berfikir kritis seperti ini secara tidak langsung akan memberi impak yang besar bagi memastikan seluruh kegiatan hidup umat berada di bawah naungan syariat Islam. Ia juga mampu menonjolkan agama Islam sebagai satu cara hidup (*way of life*) yang sempurna dan amat praktikal untuk diamalkan kerana ia bersifat *al-murūnah* (*fleksible*), walaupun ciri-ciri yang tetap (*al-thabāt*) tetap dipertahankan. Dengan mendalami ilmu tentang *al-qawā'id al-fiqhiyyah*, kemudian mengaplikasikan kaedah-kaedah tersebut dalam setiap dimensi kehidupan ummah, umat Islam sebenarnya dilatih berfikir secara kritis. Berdasarkan fakta ini, dapat dirumuskan bahawa pemikiran kritis memang terkandung dalam tradisi ilmu Islam, sebagaimana yang dapat dilihat dalam disiplin pengajian *al-qawā'id al-fiqhiyyah* ini.

Perlu juga dijelaskan di sini bahawa tidak menjadi kesalahan kepada umat Islam untuk menerima beberapa idea pemikiran kritis berdasarkan huraian para sarjana barat, asalkan ia tidak bertentangan dengan falsafah ajaran Islam. Langkah yang lebih baik dan proaktif perlu dilakukan oleh ilmuwan Islam untuk memperkenalkan modul pemikiran kritis berteraskan tradisi pengajian Islam, khususnya bagi menyelesaikan isu-isu kemanusiaan dan kemasyarakatan yang timbul dalam masyarakat manusia di sepanjang zaman. Pendek kata, tradisi ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyyah* ini adalah satu tradisi ilmu atau bidang pengajian yang berorientasikan pemikiran kritis. Aplikasi pemikiran kritis ini menerusi penguasaan kaedah-kaedahnya memberi sumbangan yang besar bagi memastikan arus pemodenan yang melanda umat Islam masa kini dapat dibendung dari terus menghanyutkan umat Islam dan memutuskan ikatan mereka dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat tetap dan anjal (*al-thabāt wa al-murūnah*).

RUJUKAN

- Abd al-`Azīz `Izzat `Abd al-Jalil (1999), *Ta`rīfāt wa Muṣṭavāhāt Fiqhiyyah fī Lughah Mu`āsirah*, c. 1, Kaherah: Dār al-Nasyr li al-Jāmi`at-Miṣr.
- Abd al-Wahhāb Khallāf (1947), *Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī` al-Islāmī*, c. 3, Kaherah: Jāmi`ah Fuād al-Awwal.
- Alī Aḥmad al-Nadwī (1999), *Mawsu`ah al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah*, j. 1, (t.t.p): Dār `Alām al-Ma`rifah.
- Imād Muḥammad Aḥmad Rabī` (1999), *Hujjiyyah al-Syahādah fī al-Ithbāt al-Jaza`ī: Dirāsah Muqāranah*, Jordan: Maktabah Dār al-Thaqāfah li al-Nasyr wa al-Tawzī`.
- Abd Rahman Umar (1994), *Kedudukan Saksi Dalam Peradilan Menurut Hukum Islam*, c. 1, Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.
- Abdul Halim El-Muhammady (1994), *Sumber Undang-undang Islam dan Pandangan Orientalis*, c. 1, Selangor: Budaya Ilmu Sdn. Bhd.
- Abdullah Yusof (2006), "Beberapa Aspek `Urf Fāsīd dalam Budaya Melayu dan Kesannya terhadap Hukum" dalam Md. Saleh Hj. Mad @ Hj. Ahmad *et. al* (eds.), *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
- Abū al-Qāsīm al-Husayn b. Muḥammad (2003), *al-Mufrādāt fī Gharīb al-Qur`ān*, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.
- Abū Muḥammad `Abd al-Muḥdi b. `Abd al-Qādir (t.t), *Ṭurūq Takhrīj Ḥadīth Rasūl Allah SAW*, Kaherah: Dār al-`Itisam.

- Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā' (2001), *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā' (ed.), c. 6, Damysik: Dār al-Qalam.
- Aḥmad Fathī Bahansī (1983), *Naẓāriyyah al-Ithbāt fī al-Fiqh al-Jinā'ī al-Islāmī: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah*, c. 4, Beirut: Dār al-Syurūq.
- Ainon Mohd. & Abdullah Hassan (2003), *Belajar Berfikir*, c. 1, Pahang.: PTS Publications and Distributors.
- Al-Asyqar, `Umar Sulaymān (1996), *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, c. 1, Jordan: Dār al-Nafāi's.
- Alec Fisher, (2001), *Critical Thinking An Introduction*, Australia: Cambridge University Press.
- Anwarullah (1999), *Principles of Evidence in Islam*, c. 1, Kuala Lumpur: Pustaka Hayathi.
- Ashraf b. Md. Hashim (2001), "Tahap Pembuktian di dalam Kes-kes Jenayah: Kajian Perbandingan Antara Undang-undang Islam dan Sivil", *Jurnal Syariaḥ*, Jil. 9, Bil. 2, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Asjmunī Abd Rahman (1976), *Qai'dah-qai'dah Fiqh*, c. 1, Jakarta: Pustaka Bulan Bintang.
- Bukhārī al- (2000), Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, dalam *al-Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Syarīf*, c. 3, Riyad: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Fazlul Karim (1938) *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, j. 1, c. 1, Calcutta: Mohammadi Press.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al- (1999), *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*, j. 1, c. 1, Kaherah: Dār al-Fajr li al-Turāth.
- Ḥārīrī, Ibrāhīm Muḥammad Maḥmūd al- (1994), *al-Madkhal Ilā al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, c. 3, Dimasq: Dār al-Qalām.
- Hasan Saleh (1979), *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, c. 2, Kelantan: Pustaka Aman Press.
- Ibn `Abd al-Barr, Yusūf Ibn `Abd Allah, (2001), *al-Tamḥīd li-mā fī al-Muwattā' mīn al-Ma'ānī wa-al-Asānid murātaban `alā al-Abwāb al-Fiqhiyyah li-al-Muwattā'*, j. 1, c. 2, Kaherah: al-Furūq al-Ḥadīthah.
- Ibn Nuḡaym, Zayn al-`Ābidīn b. Ibrāhīm (1998), *al-Asybah wa al-Nazā'ir `alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*, c. 1, Beirut: al-Maktabah al-`Asriyyah.
- Ibn Saraqah al-`Amīrī (2005), *Adab al-Syuhud*, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Ibrāhīm Muṣṭafā, et al., (t.t), *al-Mu'jam al-Wāsiṭ*, Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah.

- Imām Musbikin (2001), *Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Aziz Musthoffa (ed.), Jakarta, PT Raja Grafindo.
- Isnāwī, Jamāl al-Dīn Abī Muḥammad 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥasan al- (t.t.), *al-Tamḥīd fī Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, c. 3, Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Jaafar Abdul Rahim (1997), "Berfikir Secara Kritis" dalam Syed Omar Syed Agil dan Mohd Alwi Mohd Yunus (eds.), *Budaya Ilmu dan Kecemerlangan Bangsa Melayu*, Kuala Lumpur: INMIND.
- John Arul Phillips (1999), *Pengajaran kemahiran Berfikir: Teori dan Amalan*, Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd.
- Jurjani, Abī al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī al- (2000), *al-Ta'rīfāt*, c. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Kamus Dewan* (2007), edisi keempat, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Madkur, Muḥammad Sallām (1963), *Madkhal al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah: al-Maktabah al-'Arabiyyah.
- Maḥmūd 'Abd al-Raḥman 'Abd al-Mun'im (t.t.), *Mu'jam al-Muṣṭalāḥāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah*, j. 3, Kaherah: Dār al-Fadilah.
- Maḥmūd Bilāl Mahran (1983), *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Thaqāfah al-'Arabiyyah.
- Majd al-Dīn Muḥammad b. Ya'kūb al-Fayrūz Abadī (1987), *Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Majlīs al-'A'alā li al-Syu'un al-Islamiyyah al- (1990), *Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmī*, j. 1, Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣrī.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah (1425H/2004M), *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Mesir: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah.
- Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjarī al- (2002), *al-Durār al-Bahiyyah fī Idāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, c. 3, Kedah: Pustaka Dār al-Salām Sdn. Bhd.
- Makkī, Muḥammad Nūr al-Dīn Marbu al-Banjarī al- (2007), *Zubdah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Kedah: Pustaka Darussalam Sdn. Bhd.
- Mardhiya Mukhtar (2004), *Kaedah-kaedah Hukum Islam Mazhab Shafi'i*, Kuala Lumpur: Percetakan Zafar Sdn. Bhd.
- Mohd Azhar Ab. Hamid, *Pengenalan Pemikiran Kritis dan Kreatif*, Skudai: Penerbit UTM .
- Mohd Michael Abdullah (1995), *Pemikiran Kritis*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Mohd Saleh Ahmad (2005), *Risalah Ahkam*, c. 1, Selangor: Intel Multimedia and Publication.
- Mohd Yusof Hasan (2000), *Pemikiran Saintifik*, c. 2. Selangor: Pearson Education Malaysia Sdn. Bhd.
- Muḥammad `Abd Rabb al-Rasūl Humām (1965), *al-Ta`bīrāt al-Wādīhāt `an Syarḥ al-Warāqāt*, c. 1, Kaherah: Dār al-Ittiḥād al-`Arabī li al-Ṭibā`ah.
- Muḥammad Abū Layth al-Khayr Abadī (2004), *Takhrīj al-Ḥadīth Nasy`atuh wa Manhājiyyatuh*, Kuala Lumpur: Dār al-Syākīr.
- Muḥammad b. `Allan (1998), *Dalīl al-Fāliḥīn li Ṭuruq Riyad al-Ṣāliḥīn*, Khalil Ma`mun Syikha (ed.), j. 1, c. 1, Beirut: Dar al-Ma`rifah.
- Muhammad Ḥasbī al-Ṣiddiqī (1990), *Falsafah Hukum Islam*, c. 4, Jakarta: Bulan Bintang.
- Muḥammad Husayn Qindil (1988), *al-Syahādah al-Maqbūlah fi al-Fiqh al-Islāmī*, c. 1, (t.t.p.): Maṭba`ah Ḥasan.
- Mukhtar Yahya dan Fathurrahman (1986), *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, c. 1, Bandung: P.T al-Ma`arif.
- Muslim (2000), Saḥīḥ Muslim, dalam *al-Mawsū`ah al-Ḥadīth al-Syārīf*, c. 3, Riyad: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzī`.
- Qaradāwī, Yusūf al- (1996), *al-`Aql wa al-`Ilm fi al-Qur`ān al-Karim*, Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Qarnī, `Iwād Ibn Muḥammad al- (1418H.), *Ḥattā lā Takuna Kallan*, Jeddah: Dār al-Andalus al-Khandra`.
- Qutb al-Raysuni (2007), *al-Taysīr al-Fiqhī*, c. 1, Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Ridzwan Ahmad (2008), “Metode Pentarjihan Maṣlaḥah dan Mafsadah dalam Hukum Islam”, *Jurnal Syariah*, Jil. 16, Bil. 1, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Ruzman Md. Nor (1993), “Qarīnah Sebagai Keterangan dalam Kes-kes Hudud: Kajian Terhadap Kes Zina”, *Jurnal Syariah*, Jil. 1, Bil. 1, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Saadman Man (1994), “Doktrin Masyaqqah dan Hukum Keringanan Menurut Prinsip Islam”, *Jurnal Syariah*, Jil. 2, Bil. 2, Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Ṣiddiqī, Muḥammad b. `Allan al- (1998), *Dalīl al-Fāliḥīn li Ṭuruq Riyād al-Ṣāliḥīn, `Isam al-Dīn al-Sababī* (ed.), j. 1, c. 1, Kaherah: Dār al-Ḥadīth.

- Şidqī b. Aḥmad al-Burnū, Abū al-Ḥārith al-Ghazzī (2003), *Mawsū'ah al-Qawā'id al-Fiḥiyyah*, j. 1, c. 1, Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Som Nor, Mohd Dahalan Mohd Ramli (1998), *Kemahiran Berfikir Secara Kritis dan Kreatif (KBKK)*, Selangor: Longman Malaysia Sdn. Bhd.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥman al- (2004), *al-Asybah wa al-Nazāi'r*, j. 1, c. 2, Kaherah: Dār al-Salām.
- Tahānawī, Muḥammad `A`alā b. `Alī al- (1966), *Mawsū'ah Işṭilāḥāt al-`Ulūm al-Islāmiyyah*, j. 5, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Zuhaylī Wahbah al- (1989), *al-Fiḥ al-Islāmiy wa Adillatuhu*, c. 3, j. 1, Damsyik: Dār al-Fikr.
- Zuhaylī Wahbah al- (2006), *Uşūl al-Fiḥ al-Islāmī*, j.1, Dimasyq: Dār al-Fikr.