

**ANALISIS PANDANGAN GOLONGAN YANG
MENYOKONG DAN MENENTANG
PENGUNAAN *TALFĪQ* DALAM
PERUNDANGAN ISLAM**

**An Analysis on the Views of the Supporters and
Opponents in the Usage of *Talfiq*
in Islamic Law**

**Mohd Hafiz Jamaludin¹
Ahmad Hidayat Buang²**

ABSTRACT

In the modern world, there are an abundance of problems and issues that have not been discussed by previous Muslim scholars in the field of religious rituals ('ibādāt), commerce (mu'āmalāt), family relations (munākaḥāt), crimes (jināyāt), etc. In addressing this current development, contemporary Muslim scholars have adopted various methods for solving these particular problems and issues. Among those methods employed include combining the views of previous scholars of the various madhhabs, commonly referred to as talfiq. Indeed, the issue of talfiq still invites debate

¹ Ph.D Candidate, Department of Shariah and Law, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur, hafiz_usul@um.edu.my

² Head of Department and Professor at Department of Shariah and Law, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur, ahidayat@um.edu.my

among those who support and oppose this concept. This study has analysed the views of the various scholars on these issues by looking in depth at the arguments by who agree and disagree on the usage of talfiq. The finding of this study indicates that the explanations used by both sides were strong in supporting their views although there is still rooms for criticism. Therefore the researcher has choosen a neutral and cautious (iḥtiyāt) stance by stating that the usage of talfiq is permissible only at the final stage whereby the solution in a particular madhhab is not able to provide the best possible solutions in overcoming the difficulties faced by the community.

Keywords: *talfiq, madhhab, Islamic law, principles of Islamic jurisprudence*

PENDAHULUAN

Perkembangan yang pantas dalam kehidupan moden dewasa ini telah mengakibatkan timbul berbagai-bagai permasalahan sama ada dalam permasalahan ibadat, ekonomi, kemasyarakatan dan lain-lain. Sungguhpun begitu, para fuqaha pada era ini telah berusaha untuk menyelesaikan semua permasalahan ini dengan memberikan hukum-hukum fiqh yang bertepatan dengan hikmah syarak dan tuntutan semasa. Bagi memenuhi tuntutan pengeluaran hukum yang relevan dengan realiti kehidupan pada masa kini, kebanyakan hukum dikeluarkan melalui perbincangan sekumpulan para ulama, atau lebih dikenali sebagai *ijtihād jamā'ī*, yang dianggotai institusi-institusi atau badan-badan yang berautoriti untuk mengeluarkan fatwa. Pengeluaran hukum atau fatwa seperti ini mampu menghasilkan hukum yang lebih tepat dan teliti hasil perbincangan para ulama dan pakar yang mempunyai kemahiran tinggi.

Selain itu, kebanyakan fatwa yang dikeluarkan pada ketika ini juga merupakan gabungan pendapat para ulama terdahulu sehingga menghasilkan satu hukum baru yang tidak pernah dihasilkan oleh para ulama silam. Inilah yang digelar sebagai konsep *talfiq* oleh para ulama usul fiqh. Para ulama telah berselisih pendapat tentang hukum penggunaan konsep *talfiq* sehingga mengundang kritikan terhadap pengeluaran hukum atau fatwa berdasarkan konsep ini. Justeru itu, dalam artikel ini, penyelidik akan membahaskan secara terperinci tentang konsep *talfiq*, perbincangan para ulama berkenaan dengannya dan pendapat yang dipilih berpandukan kepada perbahasan-perbahasan dan hujah-hujah para ulama berkenaan konsep *talfiq* ini.

TALFIQ DARI SUDUT BAHASA

Perkataan *talfiq* yang merupakan kata terbitan daripada kata kerja *laffaqa* (لَفَّقَ), mempunyai beberapa pengertian dari sudut bahasa iaitu menghimpunkan, bersesuaian dan pendustaan yang ditokok tambah. Antara penggunaan makna-makna ini dalam perkataan orang arab ialah (لَفَّقَتِ الثُّوبَ) yang bererti “menghimpunkan satu bahagian kain dengan bahagian yang lain kemudian menjahitnya”, (تَلَفَّقَ الْقَوْمُ) yang bererti “kaum ini telah bersepakat dalam urusan-urusan mereka” dan (أَحَادِيثٌ مُلَفَّقَةٌ) yang bererti “kisah-kisah dusta yang ditokok tambah sehingga kelihatan indah”.³ Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, terdapat hubungan yang rapat di antara maksud *talfiq* dari sudut bahasa dan istilah melalui beberapa ciri-ciri penting bagi konsep *talfiq* iaitu penggabungan hukum, kesesuaian atau keperluan kepada penggabungan tersebut dan penghasilkan hukum yang nampak pada zahir lebih indah dan mudah untuk diamalkan.

TALFIQ DARI SUDUT ISTILAH

Para ulama juga telah menakrifkan *talfiq* dengan takrif yang pelbagai. Walau bagaimanapun, penyelidik cenderung untuk memilih takrif yang dikemukakan oleh al-Ḥilwānī (m.1890M) di dalam kitabnya berjudul *al-Wasm fī al-Wasym*. Beliau telah menakrifkan *talfiq* sebagai “mencampurkan dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan sehingga menghasilkan satu gabungan hukum yang tidak diiktiraf oleh kedua-duanya, sama ada percampuran itu dilakukan pada asal permasalahan atau pada permasalahan lain yang merupakan kesan daripada asal permasalahan tersebut.”⁴ Takrif ini dipilih kerana menurut penyelidik ia merupakan satu takrif yang lengkap bagi menjelaskan maksud sebenar bagi konsep *talfiq* seperti mana yang perincian yang akan dijelaskan di bawah.⁵

³ Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukram, *Lisān al-‘Arab*, vol. 10 (Beirūt: Dār al-Ṣadr, t.t.), 330 & 331; al-Fayruz al-Abadi, Muḥammad bin Ya‘qūb, *al-Qamūs al-Muḥīṭ*, vol. 2 (Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2000), 1222.

⁴ al-Ḥilwānī, *al-Wasm fī al-Wasym* (Qāhirah: Matba‘ah al-Maymaniyyah, 1905), 55.

⁵ Penyelidik memilih takrif ini setelah membandingkan dengan tiga lagi takrif iaitu takrif yang dikemukakan oleh al-Banī (m.1933), al-Malibari (m.1579) dan al-Ruwayti’. Pemilihan penyelidik terhadap takrif al-Ḥilwānī berbanding tiga takrif yang lain adalah disebabkan takrif ini tidak terlalu ringkas dan tidak terlalu panjang dalam menjelaskan maksud *talfiq*. Dalam masa yang sama, takrif al-Ḥilwānī ini juga masih mampu untuk menghimpunkan semua ciri-ciri dan bahagian-bahagian yang terdapat dalam konsep *talfiq* serta mengeluarkan perkara-perkara lain yang

Takrif ini menjelaskan bahawa *talfiq* adalah amalan percampuran pendapat di antara dua mazhab yang berbeza. Percampuran tersebut hendaklah berlaku dalam satu permasalahan sahaja. Percampuran itu juga akan menyebabkan terhasilnya satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab.⁶ Takrif ini turut menjelaskan bahagian-bahagian yang terdapat di dalam konsep *talfiq* iaitu *talfiq* dalam asal permasalahan dan *talfiq* dalam kesan daripada asal permasalahan. *Talfiq* dalam asal permasalahan bermaksud *talfiq* yang berlaku dalam satu permasalahan seperti dalam permasalahan wuduk sahaja.⁷ *Talfiq* dalam kesan daripada asal permasalahan bermaksud *talfiq* berlaku dalam dua permasalahan, tetapi permasalahan yang kedua merupakan kesan daripada permasalahan yang pertama. Contohnya, permasalahan solat merupakan kesan daripada permasalahan wuduk kerana wuduk merupakan salah satu syarat sah bagi solat.⁸ Begitu juga permasalahan talak yang merupakan kesan daripada permasalahan nikah, kerana hukum talak hanya sah setelah berlaku akad nikah yang sah.⁹ Hubungan di antara permasalahan pertama dan kedua ini telah menyebabkan percampuran pendapat di antara kedua-duanya masih boleh menyebabkan berlakunya amalan *talfiq*. Ini kerana, hubungan di antara kedua-dua permasalahan menyebabkan kedua-duanya dianggap seolah-olah sebagai satu permasalahan yang sama seperti mana yang disyaratkan dalam amalan *talfiq*.

Takrif al-Ḥilwānī juga telah mengeluarkan konsep *taqlid* kerana *taqlid* tidak disyaratkan berlaku percampuran mazhab. Sekiranya seseorang mengikut pandangan satu mazhab tertentu, maka dia boleh dihukumkan sebagai seorang *muqallid*. Begitu juga, sekiranya dia mengikut pandangan beberapa mazhab, maka dia juga dianggap sebagai *bertaqlid* kepada pandangan mazhab-mazhab tersebut serta dalam masa yang sama telah mengamalkan *talfiq*. Ini menunjukkan bahawa *taqlid* adalah lebih umum daripada *talfiq*. Seseorang itu

tidak boleh dikategorikan sebagai *talfiq*. Sila rujuk al-Banī, *Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlid wa al-Talfiq* (Damshiq: Dār al-Qadirī, 1997), 183; Abū Bakr Muḥammad Shata al-Dumyātī al-Bakrī, *Iʿānah al-Ṭālibīn*, vol. 4 (Qāhirah: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, t.t.), 218; al-Ruwaytī, *al-Tamadhhub*, vol. 2 (Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyyah, 2013), 1039.

⁶ Ibn al-ʿUqayl, Abū al-Wafāʾ ʿAlī bin ʿUqayl, *al-Waḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 5 (Beirūt: Muʿassasah al-Risālah, 1999), 237.

⁷ al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Butlān al-Talfiq* (Riyāḍ: Dār al-Sumayʾi, 1998), 159; al-Ḥilwānī, *al-Wasm fī al-Wasym*, 56.

⁸ Ayah ʿAbd al-Salām, ʿal-Talfiq wa Tatabbuʾ al-Rukhas wa Taṭbīqātuhu fī al-ʿIbādāt wa al-Aḥwāl al-Shakhsiyyah, (Master in Islamic Judiciary, College of Graduate Studies, Hebron University, Hebron, Palestin, 2006), 140.

⁹ al-Ḥilwānī, *al-Wasm fī al-Wasym*, 57.

boleh dikatakan sebagai *bertaqlid* kepada pandangan mazhab tertentu dan tidak mengamalkan *talfiq*. Dia juga boleh dikatakan sebagai *bertaqlid* dan *bertalfiq* kepada pandangan beberapa mazhab yang berbeza sehingga menghasilkan satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Selain itu, dia juga boleh dikatakan sebagai *bertaqlid* kepada pandangan beberapa mazhab yang berbeza, tetapi tidak menyebabkan terhasil satu hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Pada ketika, dia masih dianggap sebagai *muqallid* dan tidak melakukan amalan *talfiq*.¹⁰

Seterusnya, takrif al-Ḥilwānī turut dapat mengeluarkan konsep *tatabbu' al-rukhas*. Ini kerana konsep *tatabbu' al-rukhas* tidak mensyaratkan berlakunya amalan percampuran mazhab. Seseorang boleh dianggap sebagai melakukan *tatabbu' al-rukhas* apabila mencari-cari pendapat-pendapat yang mudah dan *syāz* dari sesebuah mazhab sahaja.¹¹ Konsep *talfiq* pula tidak disyaratkan bertujuan untuk mencari pendapat yang lebih mudah. Terkadang seseorang itu melakukan amalan *talfiq* dengan tujuan untuk mencari pandangan yang lebih kuat dalilnya sehingga menghasilkan satu hukum yang lebih berat daripada pandangan mazhabnya sendiri.¹² Oleh itu, *tatabbu' al-rukhas* lebih umum dari satu sudut kerana ia tidak mensyaratkan berlakunya amalan percampuran mazhab. Akan tetapi, dari sudut lain, *talfiq* lebih umum kerana *talfiq* tidak semestinya berlaku dengan tujuan mencari pandangan yang lebih mudah daripada setiap mazhab. Justeru itu, hubungan di antara *talfiq* dan *tatabbu' al-rukhas* adalah (عُدُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ).

HUKUM PENGGUNAAN KONSEP *TALFIQ*

Perbincangan yang menjadi tumpuan dalam artikel ini ialah berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq* dalam perundangan Islam. Perbincangan ini merupakan perbincangan yang penting disebabkan konsep *talfiq* sentiasa menjadi perdebatan para ulama berkenaan keharusan penggunaannya dalam penyelesaian hukum syarak. Sekalipun para ulama yang membincangkan permasalahan *talfiq* telah membentangkan dalil-dalil yang digunakan bagi menyokong pendapat mereka, akan tetapi perbincangan secara tuntas terhadap setiap dalil yang telah dikemukakan sebelum ini masih mempunyai ruang untuk kajian lanjutan yang

¹⁰ Hassan Ahmad (Datuk Seri, Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual beliau dengan penyelidik, pada 18 Ogos 2015.

¹¹ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6 (Hurghada: Dār al-Ṣafwah, 1992), 325.

¹² Taqī al-Dīn 'Alī bin 'Abd al-Kafī al-Subkī, *Fatawā al-Subkī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 152.

lebih terperinci dilakukan terhadap dalil-dalil tersebut. Daripada penelitian yang dilakukan oleh penyelidik, masih terdapat ruang bagi dalil-dalil yang dikemukakan sebelum ini untuk dikritik dan diperbincangkan agar dalil-dalil yang digunakan dapat dipastikan kekuatan atau kelemahan yang terdapat padanya. Selain itu, penyelidik juga mendapati bahawa terdapat dalil-dalil yang digunakan tidak bertepatan dengan konsep *talfiq* seperti mana takrif yang dipilih oleh penyelidik di atas. Sehubungan dengan itu, ia menghasilkan satu dalil yang tidak tepat kerana ia tidak merujuk kepada konsep *talfiq* yang sebenar seperti mana yang dikehendaki dan diperbincangkan oleh para ulama usul fiqh sebelum ini.

Perselisihan Pendapat Berkenaan Hukum *Talfiq*

Penyelidik akan membahagikan perselisihan pendapat berkenaan hukum *talfiq* ini kepada golongan yang mengharamkan penggunaan *talfiq* dan golongan yang mengharuskan penggunaan *talfiq*. Penyelidik akan menyatakan dalil-dalil yang dipegang oleh kedua-dua belah pihak beserta perbincangan terhadap dalil tersebut. Seterusnya, penyelidik akan memilih pendapat yang mempunyai dalil yang lebih kuat dan bebas daripada kritikan sebagai pendapat yang *rājih* dan wajar menjadi pegangan umat Islam pada masa kini ketika membuat sebarang penyelesaian bagi hukum syarak.

Golongan yang Mengharamkan Penggunaan *Talfiq* berserta Dalil yang Digunakan

Pendapat yang mengharamkan penggunaan *talfiq* banyak diriwayatkan daripada ulama-ulama *muta'akhkhirīn* sama ada daripada kalangan ulama mazhab Ḥanafī, Malikī, Shāfi'ī dan Ḥanbalī. al-Ḥilwānī menyebut di dalam kitabnya *al-Wasm fī al-Wasym* bahawa pendapat yang mengharamkan *talfiq* merupakan pendapat yang muktamad daripada mazhab Shāfi'ī, Ḥanafī dan Ḥanbalī.¹³ Muḥammad al-Dussuqi pula mengatakan bahawa pendapat yang mengharamkan *talfiq* merupakan pandangan yang merujuk kepada *ṭarīqah al-miṣriyyīn* daripada kalangan Malikiyyah.¹⁴ Antara ulama-ulama yang

¹³ al-Ḥilwānī, *al-Wasm fī al-Wasym*, 55.

¹⁴ al-Dussuqi, Shams al-Dīn Muḥammad 'Arafah, *Hāshiyah al-Dussuqi 'ala al-Sharḥ al-Kabīr* (Qāhīrah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 1:20. Antara tokoh-tokoh daripada *ṭarīqah al-miṣriyyīn* daripada kalangan Malikiyyah adalah seperti Ibn al-Qasim al-'Itqi (m.806M), Ibn Wahab al-Qurashi (m.812M), Asyhab bin 'Abd al-'Aziz (m.819M) dan Ibn 'Abd al-Hakam (m.829M). Sila rujuk 'Alī Jum'ah, *al-Madkhal ila Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Qāhīrah: Dār al-Salām, 2009), 142.

mengharamkan *talfiq* ialah Ibn Daqīq al-‘Id (m.1302M), Taqī al-Dīn al-Subkī (m.1355M), al-Isnawī (m.1370M), al-Rafi‘ī (m.1226M),¹⁵ al-Zarkashī (m.1392M),¹⁶ Ibn Hajar al-Haythamī (m.1567M), al-Qarafī (m.1285M), al-Shaṭībī (m.1388M),¹⁷ ‘Ala’ al-Dīn al-Haskafī (m.1677M), al-Safarinī (m.1774M) dan Ibn ‘Abidīn (m.1836M).¹⁸ Antara ulama *mu‘āsirin* yang mengharamkan *talfiq* ialah ‘Alawi al-Saqqaf, Muḥammad bin ‘Uthmān al-Hakim dan Badran Abū al-‘Inin.¹⁹ al-Ghazzalī (m.1111M) juga cenderung kepada pendapat yang mengharamkan *talfiq* sekalipun tidak menggunakan istilah *talfiq* itu sendiri. Beliau menyebut di dalam kitabnya *al-Mustasfā* “tidak harus bagi orang awam untuk memilih pendapat daripada beberapa mazhab yang sesuai bagi dirinya pada setiap masalah”.²⁰

Golongan yang mengharamkan *talfiq* ini berpegang dengan beberapa dalil bagi menyokong pendapat mereka. Dalil pertama yang ingin dijelaskan di sini ialah mereka berpandangan bahawa Syariat Islam tidak perlu kepada penggunaan konsep *talfiq*. Ini disebabkan amalan *talfiq* merupakan satu tindakan mempermain-mainkan agama. Golongan yang mengamalkan *talfiq* disamakan dengan golongan *Ibahiyyīn* iaitu mereka yang suka mengharuskan dan menghalalkan perkara-perkara yang diharamkan dalam Islam. Amalan *talfiq* juga dianggap sebagai terkeluar daripada amalan para ulama mujtahid disebabkan gabungan pendapat daripada dua imam mazhab ini tidak diiktiraf oleh kedua-dua mazhab dan juga mana-mana imam mazhab yang lain. Justeru itu, *talfiq* dihukumkan sebagai haram oleh para ulama *muḥaqqiqīn*.²¹

Dalil ini dikritik dengan mengatakan bahawa gabungan pendapat dua mazhab ini pada hakikatnya lahir daripada satu pendapat sahaja kerana ia

¹⁵ Zayn al-Dīn bin ‘Abd al-‘Aziz Al-Malibari, *Fath al-Mu‘in*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 251.

¹⁶ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 323.

¹⁷ al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 5 (al-Khubar: Dār Ibn al-‘Affan, 1997), 103

¹⁸ al-Ruwayṭi, *al-Tamadhub*, vol. 2, 1069 & 1070.

¹⁹ al-Saqqaf, ‘Alawi Muḥammad, *al-Fawa‘id al-Makkiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 85; ‘Abd al-‘Aziz Aḥmad al-‘Uṣfur, *Fatawā ‘Ulama’ al-‘Ahsa’ wa Masa’iluhum*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Basha’ir al-Islāmiyyah, 2001), 376; Badran, Abū al-‘Inin, *Uṣūl al-Fiqh* (Iskandariah: Mu’assasah Shabab al-Jami‘ah., t.t.), 490.

²⁰ al-Ghazali, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mustasfā*, vol. 4 (Madinah: al-Jami‘ah al-Islāmiyyah-Kuliyah al-Sharī‘ah, t.t.), 154.

²¹ al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfiq*, 171; al-Ḥilwānī, *al-Waṣm fī al-Waṣym*, 56; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab* (Shah Alam: Karya Bestari Sdn. Bhd., 2005), 57.

lahir daripada satu sumber dan Syariat yang sama. Penggabungan ini juga lebih bersesuaian dengan keluasan yang diberikan oleh Syariat Islam ini di mana Allah SWT tidak menjadikan kesusahan di dalam agamaNya. Kritikan ini dijawab semula dengan menolak dakwaan yang mengatakan gabungan pendapat daripada dua mazhab, sehingga menyebabkan berlaku amalan *talfiq*, pada hakikatnya adalah satu pendapat sahaja. Kenyataan ini bertentangan dengan hakikat dalam permasalahan fiqh yang membenarkan perselisihan pendapat para ulama dalam permasalahan *ijtihādiyyah*. Ini sekaligus menunjukkan bahawa pendapat para ulama dalam mazhab adalah banyak dan berbilang-bilang sekalipun pendapat-pendapat ini dikeluarkan daripada sumber dan Syariat yang sama. Bahkan perselisihan ini dianggap sebagai satu rahmat seperti mana yang disabdakan oleh Baginda Nabi SAW (اختلاف أمتي رحمة).²² Justeru itu, dakwaan bahawa semua pendapat dalam mazhab pada hakikatnya adalah satu pendapat sahaja adalah tertolak.²³

Dalil kedua yang dipegang oleh golongan ini ialah *talfiq* dianggap sebagai haram kerana ia boleh membawa kepada banyak kerosakan dan akibat yang berbahaya. Pintu ini sekiranya dibuka akan merosakkan Syariat disebabkan kurangnya sifat warak, sikap berhati-berhati dan mengambil berat tentang urusan agama dalam kalangan manusia pada waktu ini. Ditambah pula dengan keinginan manusia terhadap tuntutan hawa nafsu semakin hari semakin bertambah. Manakala individu yang mendakwa dirinya mempunyai ilmu pula, sangat mudah untuk mengeluarkan fatwa. Justeru itu, sekiranya pintu *talfiq* ini dibuka, ia akan menyukarkan lagi proses penyelesaian terhadap masalah-masalah yang sedang berlaku dan juga menghilangkan kehebatan mazhab dalam kalangan umat Islam.²⁴

Antara contoh kerosakan yang dikemukakan oleh golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah *talfiq* boleh membawa kepada menghalalkan zina dan arak.²⁵ Sebagai contoh, seorang lelaki yang mengeluarkan mahar

²² ‘Ala’ al-Dīn ‘Alī bin Husam al-Dīn al-Burhān Furī, *Kanz al-‘Ummal*, vol. 10 (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1985), 136.

²³ al-Ḥilwānī, *al-Wasm fī al-Wasym*, 56.

²⁴ al-Shāḥibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 5, 101; Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’, (PhD, The University of Michigan, United States of America, 2008), 64.

²⁵ ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhus fī Masa’il al-Ikhtilaf fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah-Masa’il Mu’āmalāt fī Qararat Majmā’ al-Fiqh al-Islāmī fī Jaddah Anmudhajan’, (PhD, The World Islamic Sciences and Education University, Amman, Jordan, 2012), 75; al-Mayman, Nasir ‘Abd Allāh, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlid’, dalam *al-Nawāzil al-Tasyri’iyyah* (Al-Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 2008), 15; al-Ruwayti’, *al-Tamadhub*, vol. 2, 1079; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*. 55-57.

untuk berkahwin dengan seorang perempuan yang baligh, berakal dan tidak mempunyai suami dan *'iddah*. Lalu, perempuan ini menerima lamaran lelaki tersebut dengan *bertaqlid* mazhab Ḥanafī yang tidak mensyaratkan wali, dan *bertaqlid* dengan mazhab Malikī yang tidak mensyaratkan saksi. Ini merupakan hakikat sebenar amalan zina yang diharamkan syarak dan ia berpunca daripada amalan *talfiq* di antara mazhab Ḥanafī dan Malikī.²⁶ Bagi contoh arak pula, golongan ini berhujahkan kepada satu syair yang disampaikan oleh Abū Nuwwas tentang pendapat Imam Abū Ḥanīfah yang menghalalkan tuak dan pendapat Imam al-Shāfi'ī yang mengatakan bahawa arak dan tuak adalah benda yang sama. Kemudian, Abū Nuwwas telah mencampurkan kedua-dua pendapat tadi dengan mengatakan sekiranya tuak harus diminum di sisi Imam Abū Ḥanīfah, maka arak juga harus diminum kerana kedua-duanya adalah sama di sisi Imam Shāfi'ī.²⁷

Pengkritik terhadap dalil ini menolak bahawa amalan *talfiq* boleh membawa kepada zina seperti contoh di atas. Ini disebabkan, sekiranya permasalahan di atas dihukumkan sebagai zina, maka para ulama pasti akan menyatakan secara jelas tentang pengharamannya. Selain itu, para ulama juga akan menjelaskan bahawa perempuan tersebut tidak layak untuk mendapat mahar sekiranya berlaku persetubuhan, anak yang lahir tidak dinasabkan kepada bapanya dan mereka tidak boleh saling mewarisi. Sebaliknya, tidak berlaku penjelasan seperti di atas kerana ia hanya dianggap sebagai *syubḥah* akad. Akad ini tetap dihukumkan sebagai haram di mana lelaki dan perempuan tersebut akan dikenakan hukum *ta'zīr*. Akad ini juga dianggap haram disebabkan mereka berdua cuba mencari pendapat yang mudah daripada setiap mazhab.²⁸ Walau bagaimanapun, kritikan ini boleh dijawab semula dengan mengatakan sekalipun permasalahan di atas tidak dianggap sebagai zina menurut pandangan pengkritik, ia masih lagi dihukumkan sebagai perkara haram sehingga mengakibatkan pelakunya boleh dikenakan hukum *ta'zīr*. Justeru itu, ia masih tidak menafikan hujah golongan penentang bahawa *talfiq* tetap membawa kepada perkara yang haram.

Berkenaan dengan hujah syair Abū Nuwwas yang menghalalkan arak, pengkritik dalil ini mengatakan ia tidak boleh dijadikan hujah kerana Abū

²⁶ al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfīq*, 171 & 172.

²⁷ al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfīq*, 174 & 175; al-Hifnawī, *Tabsir al-Nujaba' bi-Ḥaqīqāt al-Ijtihād wa al-Taqlid wa al-Talfīq wa al-Iftā'* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1995), 266 & 267.

²⁸ al-'Atibi, 'al-Talfīq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa 'Alaḳātuḥu bi Taysīr al-Fatwa', (Seminar Garis Panduan Fatwa anjuran al-Majmā' al-Fiqh al-Islami di Mekah, Arab Saudi, pada 17-20 Januari 2009), 29.

Nuwwas bukan seorang ulama sehingga perkataannya boleh dijadikan sebagai hujah. Mereka juga berpendapat, pengharaman arak merupakan hukum yang telah disepakati oleh para ulama dan tidak terdapat seorang pun yang menghalalkannya dengan menggunakan apa jua kaedah sekalipun.²⁹ Kritikan ini juga boleh dijawab semula oleh golongan yang mengharamkan *talfiq* dengan mengatakan sekiranya mereka membenarkan *talfiq* dilakukan dalam masalah lain, maka *talfiq* juga perlu dibenarkan dalam masalah ini juga (hukum arak). Kenyataan ini adalah berdasarkan kaedah fiqh (مَا وَجِبَ لِلشَّيْءِ وَجِبَ) (مَثَلُهُ) iaitu sesuatu perkara itu, apabila telah diwajibkan ke atas sesuatu masalah, maka wajib juga ia digunakan dalam masalah yang seumpama dengannya.³⁰ Ia dikuatkan lagi dengan kaedah yang disebut oleh al-Safarinī di dalam risalahnya:

أَنَّ كُلَّ مَا أَدَّى إِلَى مُحْظُورٍ فَهُوَ مُحْظُورٌ، وَكُلُّ قَوْلٍ يُلْزِمُ مِنْهُ إِبَاحَةَ مُحْرَّمٍ فَهُوَ
مَرْدُودٌ

*“Setiap perkara yang membawa kepada perkara yang haram, maka ia juga adalah haram, dan setiap pendapat yang membawa kepada mengharuskan perkara yang haram, maka pendapat itu ditolak...”*³¹

Oleh itu, sekiranya konsep *talfiq* boleh membawa kepada mengharuskan zina dan arak yang telah disepakati pengharamannya di sisi para ulama, maka konsep *talfiq* juga hendaklah dihukumkan sebagai haram berdasarkan kepada kaedah di atas.

Bahaya daripada amalan *talfiq* ini juga boleh dilihat daripada kemunculan individu-individu yang dikenali sebagai ‘mufti siber’ yang membenarkan kepada orang awam untuk memilih, mengambil dan menggabungkan mana-mana fatwa yang diberikan sehingga menghasilkan amalan *talfiq*. Fatwa-fatwa yang diberikan meliputi aspek perkahwinan dan perhubungan sebelum berkahwin. Terdapat juga laman web yang menyerupai perkhidmatan mencari pasangan tetapi memberi khidmat nasihat perkahwinan dalam Islam.³² Bahaya-bahaya daripada amalan *talfiq* seperti inilah yang mendorong para ulama untuk menghadkan pengeluaran fatwa kepada mereka yang berkelayakan sahaja. Ini merujuk kembali kepada kebanyakan ayat al-Quran yang mengandungi makna yang samar-samar (*mujmal* dan *mutashābih*). Penafsiran ayat al-Quran juga

²⁹ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 87.

³⁰ al-Shāḥibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 5, 101.

³¹ al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfiq*, 172.

³² Zaman, ‘Amrikan Shari’a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States’, *South Asia Research*, 28/2 (2008): 191.

perlu dikaitkan dengan sebab penurunan sesuatu ayat dan hadis-hadis daripada Rasulullah SAW. Jika tidak, sesuatu penafsiran ayat al-Quran tersebut boleh menyebabkan berlaku banyak penyelewengan dan terkadang boleh membawa kepada kekufuran.³³

Dalil seterusnya iaitu dalil ketiga bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah *ijmā'* para ulama. Mereka mengatakan bahawa hukum yang terhasil daripada *talfiq* merupakan hukum yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mujtahid. Oleh itu, hukum yang terhasil daripada *talfiq* merupakan hukum yang batil dengan *ijmā'* ulama.³⁴ Dalil ini telah mendapat kritikan hebat daripada golongan yang mengharuskan *talfiq* kerana dakwaan *ijmā'* ini tidak dapat diterima disebabkan masih terdapat ramai ulama yang berselisih pendapat berkenaan dengannya.³⁵ Ini dikuatkan lagi dengan kebanyakan para ulama tidak menyatakan secara jelas *naqal* (sumber) bagi *ijmā'* tersebut. Justeru itu, dalil *ijmā'* ini adalah tertolak kerana *ijmā'* tidak memadai dengan sekadar sangkaan dan kemungkinan semata-mata.³⁶

Para pendokong pengharaman *talfiq* agak berlembut ketika menjawab kritikan ini dengan mengakui bahawa sememangnya tidak terdapat *ijmā'* yang jelas berkenaan pengharaman *talfiq*. Cuma mereka mengatakan dakwaan *ijmā'* yang disebut oleh kebanyakan ulama *muta'akhhirīn* itu adalah disebabkan pendapat yang bertentangan dengannya adalah pendapat yang sangat lemah. Oleh itu, maksud *ijmā'* di sini ialah persepakatan sebahagian besar para ulama mazhab tanpa menafikan bahawa masih terdapat pendapat-pendapat terpencil dalam setiap mazhab yang mengharuskan amalan *talfiq*. Ibn Hajar turut menyatakan amalan *talfiq* ini sebagai bertentangan dengan *ijmā'* ulama, seolah-olah beliau menganggap pendapat lain yang bertentangan dengannya itu sebagai tidak wujud disebabkan kelemahan dan kenadirannya.³⁷ Al-Ruwayti³⁷ pula berpandangan maksud *ijmā'* di sini ialah *ijmā'* kedua-dua orang mujtahid bahawa amalan *talfiq* di antara kedua-dua mazhab ini akan menghasilkan

³³ Gesink, 'Islamic Reformation: A History of Madrasa Reform and Legal Change in Egypt', *Comparative Education Review*, 50/3 (2006): 340.

³⁴ Fareeha Khan, 'Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce', 64; Ayah 'Abd al-Salām, 'al-Talfiq wa Tatabbu' al-Rukhas wa Taṭbīqātuhu fī al-'Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Shakhsiyyah', 67; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 55-57.

³⁵ al-Subkī, 'Fatawā al-Subkī', vol. 1, 152; Maszlee Malik, 'Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab', 56; al-Ruwayti, *al-Tamadhub*, vol. 2, 1076.

³⁶ al-Shatti, Hasan, *Tajrid Zawa'id al-Ghāyah wa al-Sharḥ*, vol. 2 (Damshiq: t.p., 2000), 175.

³⁷ al-Ḥilwānī, *al-Wasm fī al-Wasym*, 55.

satu hukum yang tidak dipersetujui oleh kedua-duanya dan bukan bermaksud bahawa amalan *talfiq* ini tidak dibenarkan dengan *ijmā'* ulama.³⁸

Dalil keempat pula ialah larangan pengeluaran pendapat ketiga sekiranya ulama hanya berselisih pendapat kepada dua pandangan sahaja. Pendapat yang melarang pengeluaran pendapat ketiga ini dalam perbincangan ilmu usul fiqh merupakan pendapat yang *rājih* sekalipun para ulama usul fiqh masih berselisih pendapat. Sebagai contoh, *'iddah* perempuan hamil yang kematian suami, para ulama fiqh berselisih pendapat kepada dua pandangan sahaja. Pandangan pertama, *'iddah* perempuan yang kematian suami ini ialah sehingga melahirkan anaknya, manakala pandangan kedua ialah mana-mana tempoh yang lebih panjang di antara tempoh melahirkan anak ataupun tempoh empat bulan sepuluh hari. Rentetan daripada itu, mana-mana ulama fiqh selepas itu tidak lagi dibenarkan untuk mengeluarkan pendapat ketiga dengan mengatakan *'iddah* perempuan yang kematian suami adalah selama tiga bulan pula.³⁹ Berdasarkan larangan pengeluaran pendapat ketiga ini, amalan *talfiq* juga mempunyai persamaan dengan larangan di atas. Ini disebabkan, apabila seseorang mencampur adukkan pendapat mazhab yang pertama dan kedua, maka dia telah mengeluarkan satu pendapat baru yang tidak diiktiraf oleh mana-mana mazhab. Sekiranya seorang mujtahid pun tidak dibenarkan mengeluarkan pendapat yang ketiga, maka seorang *muqallid* juga lebih utama untuk dihalang daripada mengeluarkan pendapat baru yang tidak bertepatan dengan mana-mana mazhab.⁴⁰

Dalil keempat ini telah dikritik dengan mengatakan *qiyās* yang cuba dilakukan di antara masalah *talfiq* dan pengeluaran pendapat ketiga adalah *qiyās* yang tidak tepat (قياس مع الفارق). Ini disebabkan larangan pengeluaran pendapat ketiga adalah ditujukan kepada mujtahid, sedangkan *talfiq* berlaku

³⁸ al-Ruwayti', *al-Tamadhub*, vol. 2, 1077.

³⁹ al-'Anzī, Sa'ad 'al-Talfiq fī al-Fatawā', *Majallah al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, 38 (1999), 277; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 55 & 56; al-Zuhaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2 (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), 1144.

⁴⁰ al-Nablusī, 'Abd al-Ghanī bin Isma'il, *Khulāṣah al-Taḥqīq fī Bayān Ḥukm al-Taqlid wa al-Talfiq* (Istanbul: Maktabah al-Ḥaḥīqah, 1986), 18; Pagani, Samuela, 'The Meaning of the Ikhtilāf Al-Madhāhib in 'Abd Al-Wahhab al-Sha'rani's al-Mizan al-Kubra', *Islamic Law and Society*, 11/2 (2004): 189; Ayah 'Abd al-Salām, 'al-Talfiq wa Tatabbu' al-Rukhas wa Taṭbīqātuhu fī al-'Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Shakhsiyyah', 67; Nūr Shahīrah Muḥammad Naṣir, 'al-Nazr fī Ma'alat al-Af'āl fī al-Ta'amul ma'a al-Shabakah al-'Ankabūtiyyah: Dirāsah Maqāsidiyyah Taṭbīqiyyah' (Master, Al al-Bayt University, 2013), 41.

dalam kalangan *muqallid* sahaja.⁴¹ Sekiranya kita bersetuju bahawa *qiyās* ini tepat dan boleh digunakan, dalil ini masih boleh ditolak kerana larangan pengeluaran pendapat ketiga adalah merujuk kepada masalah yang sama, sedangkan amalan *talfiq* boleh berlaku dalam dua masalah yang berbeza. Kritikan ini cuba dijawab dengan mengatakan *talfiq* juga boleh berlaku dalam masalah yang sama seperti dalam masalah wuduk sahaja sehingga boleh menyebabkan berlaku pengeluaran pendapat ketiga.

Dalil keempat ini turut dikritik dengan mengatakan larangan pengeluaran pendapat ketiga menurut pendapat yang paling *rājih* ialah apabila terdapat titik persamaan di antara kedua-dua pendapat. Sekiranya tidak terdapat titik persamaan di antara kedua-duanya, pendapat yang paling *rājih* dalam kalangan ulama usul fiqh masih tidak menghalang pengeluaran pendapat ketiga. Contoh bagi masalah yang mempunyai titik persamaan ialah masalah harta pusaka bagi datuk dan saudara-saudara si mati. Para ulama berselisih pendapat sama ada datuk berhak mendapat keseluruhan harta ataupun datuk perlu berkongsi harta bersama saudara-saudara si mati. Di sini terdapat titik persamaan di antara pendapat pertama dan kedua iaitu datuk mesti mendapat habuan daripada harta pusaka si mati dalam mana-mana keadaan sekalipun. Sekiranya seorang mujtahid lain selepas perselisihan ini mengeluarkan pendapat yang ketiga dengan mengatakan harta pusaka diberikan keseluruhannya kepada saudara-saudara si mati, maka pendapat ini telah menafikan titik persamaan di antara kedua-dua pendapat yang sebelumnya dan pendapat ini ditolak.

Contoh bagi masalah yang tidak mempunyai titik persamaan ialah masalah haiwan sembelihan yang tidak disebutkan nama Allah ketika penyembelihan. Para ulama berselisih pendapat kepada dua pandangan. Pandangan pertama, haiwan harus di makan dalam apa jua keadaan. Pandangan kedua pula haiwan ini tidak harus di makan dalam semua keadaan. Sekiranya seorang mujtahid mengeluarkan pendapat ketiga dengan mengatakan haiwan yang tidak disebutkan nama Allah secara sengaja ketika penyembelihan, haiwan ini tidak boleh dimakan, manakala haiwan yang tidak disebutkan nama Allah secara tidak sengaja, haiwan ini harus dimakan, maka pendapat ini diterima kerana ia tidak menafikan titik persamaan di antara kedua-dua pendapat sebelumnya.⁴² Berdasarkan keterangan ini, terdapat perbezaan yang nyata di antara larangan pengeluaran ketiga seperti mana yang dikehendaki oleh pendapat yang *rājih*, dengan konsep *talfiq*. Ini disebabkan, tidak terdapat titik persamaan di antara pendapat mazhab pertama dan kedua ketika mana seorang *muqallid* cuba menggabungkan pendapat di antara keduanya. Oleh itu, meskipun *talfiq* cuba

⁴¹ Krawietz, Birgit, 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with *Talfiq*', *Die Welt des Islams*, 42/1 (2002): 10.

⁴² al-Ruwayti', *al-Tamadhhub*, vol. 2, 1059 & 1060.

diqiyaskan dengan pengeluaran pendapat ketiga, ia masih lagi dihukumkan sebagai harus.⁴³

Dalil kelima bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah percampuran pendapat di antara mazhab yang pertama dan kedua akan menghasilkan satu hukum yang dianggap batal oleh kedua-dua mazhab. Ini disebabkan, pendapat yang digunakan oleh orang yang mengamalkan *talfiq* adalah tidak menepati mana-mana pendapat mazhab sebelumnya, seolah-olahnya dia telah mencipta satu mazhab baru yang khusus untuk dirinya.⁴⁴ Dalil ini telah dikritik dengan mengatakan sesuatu hukum hanya dianggap batal di sisi sesuatu mazhab apabila seseorang itu melakukan perkara-perkara yang dianggap batal oleh mazhabnya. Ini berbeza apabila seseorang itu *bertaqlid* kepada mazhab yang lain, maka ia tidak boleh dihukumkan batal pada ketika itu kerana dia sedang mengikut dan *bertaqlid* kepada pendapat mazhab yang lain.⁴⁵

Kritikan lain bagi dalil kelima ini ialah dakwaan yang mengatakan hukum yang terhasil daripada percampuran kedua-dua mazhab adalah hukum yang batal di sisi kedua-dua mazhab, juga tidak boleh diterima. Ini kerana, ia bertentangan dengan kerangka asas dalam perselisihan pendapat-pendapat mazhab, di mana mazhab Maliki tidak akan mengatakan pernikahan pengikut mazhab Shāfi'ī sebagai batal disebabkan ketiadaan mahar sehingga mengakibatkan pembatalan sebahagian besar pernikahan golongan Shāfi'īyyah. Manakala mazhab Shāfi'ī juga tidak mengatakan pernikahan pengikut mazhab Maliki sebagai batal disebabkan ketiadaan saksi sehingga membatalkan sebahagian besar pernikahan golongan Malikiyyah pula. Kritikan ini dijawab semula dengan mengatakan mazhab Maliki tidak membatalkan pernikahan mazhab Shāfi'ī dan begitu juga sebaliknya dengan syarat apabila seseorang itu *bertaqlid* salah satu daripada mazhab dan memelihara semua syarat yang ditetapkan oleh mazhab itu. Ini berbeza dengan amalan *talfiq* di mana seseorang itu akan *bertaqlid* kepada sebahagian pendapat mazhab dalam perkara tertentu dan menyalahi pendapat mazhab tersebut dalam syarat-syarat yang ditetapkan di dalamnya.⁴⁶

⁴³ al-Ḥifnawī, *Tabsir al-Nujaba' bi-Haqīqāt al-Ijtihād wa al-Taqlid wa al-Talfiq wa al-Ifta'*, 272.

⁴⁴ Ayah 'Abd al-Salām, 'al-Talfiq wa Tatabbu' al-Rukhas wa Taṭbīqātuhu fī al-'Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Shakhsīyyah', 68; 'Udaybat, 'al-Tarakkhkus fī Masa'il al-Ikhtilāf fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta'siliyyah Tatbiqiyah-Masa'il Mu'āmalāt fī Qararat Majmā' al-Fiqh al-Islāmī fī Jaddah Anmudhajan', 75; al-Ruwayti', *al-Tamadhub*, vol. 2, 1077.

⁴⁵ Ibn al-Mala Farukh, Muḥammad 'Abd al-'Azim, *al-Qawl al-Sadid fī ba'd al-Masa'il al-Ijtihād wa al-Taqlid* (Kuwait: Dār al-Da'wah, 1988), 95 & 96.

⁴⁶ Amir Badi Shah, Muḥammad Amin, *Taysir al-Tahrir*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 372.

Dalil keenam bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ialah kebenaran di sisi Allah adalah satu seperti mana yang ditetapkan oleh para ulama usul fiqh. Apabila kebenaran di sisi Allah hanya satu, maka seseorang hanya boleh mengikut salah satu daripada pendapat mazhab sahaja dan tidak boleh mencampurkan pendapat kedua-duanya sekali. Ini kerana, seseorang yang *bertaqlid* kepada mazhab tertentu, maka dia telah berkeyakinan bahawa pendapat mazhabnya adalah pendapat yang *rājih* dan pendapat mazhab lain pula adalah *marjūh*. Dia juga berkeyakinan bahawa pendapat mazhabnya adalah pendapat yang benar, manakala pendapat mazhab yang lain adalah salah sekalipun terdapat kemungkinan kecil bahawa ia adalah benar. Oleh itu, *talfiq* adalah tidak dibenarkan kerana apabila seseorang melakukan *talfiq*, maka dia telah mencampurkan perkara yang benar dan salah dalam satu masalah.⁴⁷

Perbincangan berkenaan kebenaran (الحق) di sisi Allah berada pada satu pendapat sahaja atau berada pada semua pendapat (ketika mana para ulama berselisih pendapat) merupakan permasalahan khilaf dalam kalangan ulama usul fiqh. Sebahagian ulama berpendapat bahawa kebenaran berada pada semua pendapat kerana keharusan untuk beramal dengan mana-mana pendapat ulama menunjukkan bahawa kesemua pendapat adalah benar di sisi Allah. Sebahagian yang lain pula berpendapat bahawa kebenaran di sisi Allah hanyalah satu sekalipun ia tidak dapat dipastikan. Ini kerana, mustahil sesuatu perkara itu boleh dihukumkan halal dan haram serentak pada satu-satu masa dan pada individu yang tertentu. Pendapat yang kedua ini merupakan pendapat yang *rājih* dalam kalangan ulama seperti Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfi‘ī dan para fuqaha yang lain.⁴⁸

Dalil bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* ini boleh dikritik dengan mengatakan sekalipun kebenaran di sisi Allah adalah satu, akan tetapi ia tidak dapat ditentukan dengan tepat. Oleh itu, terdapat kemungkinan bahawa hukum yang terhasil daripada amalan *talfiq* merupakan hukum yang sebenar di sisi Allah. Kritikan ini disanggah semula kerana seorang yang *bertaqlid* kepada salah satu mazhab perlu berkeyakinan bahawa pendapat yang dipegang dalam mazhabnya itu merupakan pendapat yang tepat di sisi Allah dan pendapat yang bertentangan dengannya adalah salah. Maka tidak harus baginya untuk mencampurkan pendapat daripada kedua-dua mazhab itu kerana ia akan menghasilkan satu hukum yang bercampur di antara perkara yang benar dan salah berdasarkan keyakinannya.⁴⁹

⁴⁷ al-Safarīnī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfīq*, 176.


⁴⁸ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 241-243.

⁴⁹ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 321; al-Nablusī, *Khulāṣah al-Taḥqīq fī Bayān Ḥukm al-Taqlid wa al-Talfīq*, 6.

Golongan yang Mengharuskan Penggunaan *Talfiq* berserta Dalil yang Digunakan

Pendapat yang mengharuskan *talfiq* merupakan pendapat daripada *tarīqah al-mughārabah*⁵⁰ daripada golongan Malikiyyah.⁵¹ Pendapat ini juga turut disokong oleh Ibn Nujaym (m.1563M), Amir Badi Shah (m.1565M), Ibn Mulla Farrukh (m.1642M), Mar'ī al-Ḥanbalī (m.1624M), Hasan al-Shatti (m.1889M).⁵² Kebanyakan ulama *mu'āsirīn* juga berpegang kepada pendapat yang mengharuskan *talfiq*, antaranya al-Bani, Sa'd al-'Anzī, Wahbah Zuḥaylī, al-Ruwayti', Naṣīr 'Abd Allāh al-Mayman, al-Ḥifnawī dan ramai lagi.⁵³ Sungguhpun begitu, Kebanyakan ulama yang mengharuskan *talfiq* tetap meletakkan beberapa syarat. Antaranya tidak melakukan *tatabbu' al-rukhas*, tidak merujuk semula hukum yang telah ditaqlidkan, tidak membawa sehingga ke tahap pembatalan hukuman yang dijatuhkan oleh hakim, terdapat darurat atau keperluan dalam melakukan *talfiq* dan tidak membawa kepada perkara yang haram secara jelas di sisi syarak.

Antara dalil yang digunakan oleh golongan ini bagi menyokong pendapat yang mengharuskan *talfiq* ialah firman Allah SWT di dalam surah al-Anbiyā' ayat tujuh:

 فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Maka bertanyalah kamu kepada Ahl al-Zikr jika kamu tidak mengetahu...”

(Surah al-Anbiyā', 21: 7)

⁵⁰ Antara tokoh-tokoh daripada *tarīqah al-mughārabah* dalam kalangan Malikiyyah adalah seperti Shaqran al-Qayrawani (m.802M), Ibn Farukh (m.792M), Ibn Ziyad (m.799M), Ibn Ghanim al-Ra'ini (m.788M), Asad bin al-Furat (m.828M) dan Sahnun bin Sa'id (m.854M). Sila rujuk 'Alī Jum'ah, 'al-Madkhal ila Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyyah', 142 & 143.

⁵¹ al-Dussuqi, *Hāshiyah al-Dussuqi 'ala al-Sharḥ al-Kabīr*, vol. 1, 20.

⁵² Muḥammad Aḥmad Siraj & 'Alī Jum'ah, *Rasa'il Ibn Nujaym* (Qāhirah: Dār al-Salām, 1999), 240; Amir Badi Shah, *Taysīr al-Tahrīr*, vol. 4, 254; Ibn al-Mala Farukh, 'al-Qawl al-Sadid fī Ba'd al-Masa'il al-Ijtihād wa al-Taqlid', 94; al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfīq*, 160; al-Shatti, *Tajrid Zawa'id al-Ghayah wa al-Sharḥ*, vol. 2, 164-175.

⁵³ al-Banī, 'Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlid wa al-Talfīq, 188; al-'Anzī, "al-Talfīq fī al-Fatawā," 286; al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1148; al-Ruwayti', *al-Tamadhub*, vol. 2, 1084; al-al-Mayman, 'al-Talfīq fī al-Ijtihād wa al-Taqlid', 16; al-Ḥifnawī, *Tabsir al-Nujaba' bi-Haqīqāt al-Ijtihād wa al-Taqlid wa al-Talfīq wa al-Ifta'*, 272.

Dalam ayat ini, Allah SWT mengarahkan kepada kita supaya bertanya kepada orang yang lebih mengetahui tentang perkara-perkara yang kita tidak tahu hukum-hakamnya. Allah SWT juga tidak mewajibkan kepada seseorang untuk bertizam dengan satu pendapat atau satu individu sahaja tanpa mengambil pandangan yang lain. Justeru, dakwaan yang menghalang seseorang daripada melakukan *talfiq* dengan mengambil pendapat mazhab yang lain adalah bertentangan dengan ayat ini.⁵⁴ Dalil ini boleh dikritik semula kerana ayat ini hanya menyuruh seseorang supaya mengambil pendapat daripada orang-orang yang berilmu dan tidak pula menyuruh supaya mencampur adukkan pendapat-pendapat ahli ilmu ini. Ini kerana, pendapat yang terhasil daripada amalan *talfiq* ialah pendapat individu yang mencampurkan pendapat itu sendiri dan tidak boleh dinisbahkan lagi kepada pendapat para ahli ilmu. Justeru itu, amalan *talfiq* pada hakikatnya adalah tidak dibenarkan berdasarkan ayat di atas. Kritikan ini boleh ditolak dengan mengatakan dakwaan bahawa pendapat yang terhasil daripada amalan *talfiq* ini tidak boleh dinisbahkan kepada ahli ilmu adalah tidak tepat. Ini kerana pendapat-pendapat tersebut pada asalnya adalah berpunca daripada ahli ilmu tersebut dan bukan rekaan daripada individu yang mengambil dan mencampurkan adukkan pendapat-pendapat ini.

Dalil yang kedua, golongan yang mengharuskan *talfiq* berhujahkan kepada satu kaedah fiqh yang terkenal iaitu asal bagi segala permasalahan adalah harus selagi mana tidak terdapat dalil yang mengharamkannya. Kaedah ini bertepatan dengan konsep *talfiq* kerana tidak terdapat dalil yang menegah daripada penggunaan *talfiq*.⁵⁵ Dalil ini dikritik semula dengan mengatakan terdapat banyak dalil yang menjelaskan tentang pengharaman *talfiq*. Maka, dakwaan yang menyatakan tidak terdapat dalil yang menegah keharusan *talfiq* adalah ditolak.

Dalil yang ketiga ialah Allah tidak menjadikan kesukaran dan kesusahan dalam SyariatNya. Bahkan Allah SWT telah menetapkan bahawa Syariat Islam ini merupakan Syariat yang paling mulia dan diturunkan dengan segala jenis kemudahan seperti mana yang dinyatakan di dalam banyak ayat al-Quran dan hadis Nabi SAW. Justeru itu, larangan penggunaan *talfiq* akan memberi memberikan kesusahan kepada umat dalam melaksanakan

⁵⁴ al-Zuhaylī, *al-Rukhaṣ al-Shar‘iyyah* (Beirūt: Dār al-Khayr, 1993), 60; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 64, 79 & 80.

⁵⁵ al-Safarīnī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfiq*, 168; al-Ruwaytī, *al-Tamadhub*, vol. 2, 1080; ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhus fī Masa’il al-Ikhtilāf fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah-Masa’il Mu’āmalāt fī Qararat Majmā’ al-Fiqh al-Islāmī fī Jaddah Anmudhajan’, 74; al-Mayman, ‘al-Talfiq fī al-Ijtihād wa al-Taqlid’, 17; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 63-74.

segala tanggungjawab yang telah diamanahkan. Larangan *tafīq* juga akan menyebabkan seseorang hanya boleh *bertaqīd* kepada satu mazhab sahaja walaupun mazhab tersebut meletakkan syarat yang ketat dan rumit dalam pelaksanaan sesuatu hukum. Antara nas-nas yang menyatakan kemudahan dan kesenangan yang diberikan oleh Syariat Islam kepada umatnya ialah firman Allah SWT:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran...”

(Surah al-Baqarah, 2: 85)

هُوَ أَجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Dan Dia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara Agama...”

(Surah al-Hajj, 22: 78)

Nas-nas daripada hadis SAW pula ialah:

بعثت بالحنفية السمحة

“Aku dibangkitkan dengan agama yang suci dan bertolak ansur...”⁵⁶

ما خيّر النبي صلى الله عليه وسلم بين الأمرين إلاّ اختار أيسرهما

“Nabi SAW tidak akan diberi pilihan di antara dua perkara melainkan baginda akan memilih yang paling mudah di antara keduanya...”⁵⁷

Selain itu, banyak juga kaedah fiqh yang menyokong dalil ini antaranya kesusahan akan menarik kesenangan (المشقة تجلب التيسير) dan kaedah apabila sesuatu urusan menjadi sempit, maka ia akan menjadi luas kembali (إذا ضاق الأمر اتسع).

⁵⁶ Hadis riwayat al-Haythamī, Kitāb al-Nikāḥ Bāb Ḥaḡ al-Mar’ah ‘ala al-Zawj, no. hadis 7613. Lihat al-Haythamī, al-Ḥafīz Nūr al-Dīn ‘Alī bin Abī Bakr, *Majmā’ al-Zawa’id wa Manba’ al-Fawa’id*, vol. 4 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), 555.

⁵⁷ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ḥudūd, Bab Iqāmah al-Ḥudūd wa al-Intiqām li Hurmatillah, no. hadis 6786. Lihat al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’il, *Saḥīḥ al-Bukhārī* (Damshiq: Dār Ibn Kathīr, 2002), 1680.

Kritikan terhadap dalil ini antara lain ialah alasan untuk mengharuskan *talfiq* berdasarkan kepada kemudahan dan kesenangan yang diberikan oleh Syariat Islam ini akan membawa kepada pengguguran taklif secara keseluruhan. Kesemua taklifan yang ditetapkan oleh Allah kepada manusia sememangnya akan membawa kepada kesusahan dan memberatkan. Ia bersesuaian dengan perkataan taklif itu sendiri yang bermaksud bebanan dan kesusahan. Sekiranya setiap kesusahan yang terdapat pada taklif perlu diangkat, maka segala hukum *taklifi* seperti bersuci, solat, zakat, haji, jihad dan lain perlu diangkat juga. Semua ini adalah mustahil, adakah disebabkan Allah SWT sangat suka kepada perkara yang mudah sehingga menyebabkan segala taklif digugurkan? Sesungguhnya, mengambil perkara yang mudah tanpa bersandarkan kepada dalil-dalil syarak adalah perbuatan menurut hawa nafsu yang sangat ditegah oleh Islam. Keluasan yang diberikan oleh Islam hanya dibenarkan dalam ruang lingkup perkara-perkara yang bertepatan dengan usul syarak sahaja. Manakala, mengikut hawa nafsu dan tidak merujuk kepada dalil dalam melaksanakan sesuatu hukum pula adalah bertentangan sama sekali dengan *uṣūl* syarak.⁵⁸

Jawapan terhadap kritikan ini ialah Syariat Islam secara keseluruhannya adalah taklif sama ada pelaksanaannya itu sangat memberatkan *mukallaf* ataupun tidak. Keharusan penggunaan *talfiq* dapat memberi kelonggaran kepada *mukallaf* untuk memilih pendapat yang lebih mudah untuk dirinya ketika melaksanakan segala tanggungjawab yang ditetapkan oleh Islam. Ini lebih bertepatan dengan nas-nas daripada al-Quran dan hadis di atas. Sebaliknya memilih pendapat yang lebih susah daripada pandangan-pandangan yang terdapat dalam sesuatu mazhab adalah bersandarkan kepada ijtihad ulama semata-mata. Justeru itu, adalah lebih baik untuk kita mengutamakan nas-nas yang jelas daripada al-Quran dan hadis daripada ijtihad para ulama. Mengambil pendapat yang mudah juga tidak bermaksud seseorang itu mengikut hawa nafsu. Hadis yang tersebut di atas jelas menunjukkan bahawa Nabi SAW lebih suka untuk memilih perkara yang lebih mudah dan terdapat banyak rukhsah yang dibenarkan oleh al-Quran bagi memberikan kemudahan dan kesenangan kepada umat Islam.⁵⁹

Dalil keempat ialah pengharaman *talfiq* akan membawa kepada mudarat yang amat besar iaitu membatalkan sebahagian besar ibadat dan amalan yang dilakukan oleh orang awam. Mereka juga boleh dihukumkan sebagai fasiq kerana melakukan ibadat yang batil, ibadat-ibadat yang telah dilakukan perlu *diqaḍā'* semula dan mereka berhak dikenakan azab di akhirat kelak. Perkara ini dapat kita saksikan secara jelas pada masa kini di mana amat sukar untuk

⁵⁸ al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 5, 105.

⁵⁹ Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 88 & 89.

kita menjumpai seorang awam yang melakukan solat atau perkara-perkara lain yang bertepatan dengan mana-mana mazhab. Bahkan, apa yang kita dapati ialah orang awam pada kebiasannya akan meninggalkan beberapa rukun dan syarat daripada mana-mana mazhab ataupun dia akan melakukan perkara yang merosakkan dari satu sudut dan melakukan perkara yang diharamkan dari sudut yang lain. Semua yang dia lakukan tersebut adalah hasil daripada percampuran beberapa pendapat mazhab yang masih menghukumkan ibadat ataupun muamalat tersebut sebagai sah. Pengharaman *talfiq* akan menyebabkan kebanyakan ibadat dan juga muamalat yang dilakukan oleh orang awam dianggap sebagai tidak sah dan terbatal. Ini akan menyebabkan kesusahan dan kesempitan yang amat sangat kepada umat Islam yang kebanyakannya dikategorikan sebagai orang awam.⁶⁰

Dalil seterusnya ialah tidak terdapat *naqal* daripada sahabat atau tabiin, sekalipun mereka banyak berselisih pendapat dan mempunyai sifat kewarakan yang tinggi, bahawa mereka pernah berkata kepada orang ramai yang meminta fatwa daripada mereka:

“kamu semua diwajibkan untuk memelihara segala hukum yang terdapat di dalam mazhab supaya kamu terpelihara daripada melakukan talfiq...”

Akan tetapi, mereka hanya mengeluarkan fatwa kepada orang ramai tanpa memperincikan keperluan untuk memelihara segala hukum mazhab. Sekiranya *talfiq* merupakan sesuatu yang tidak dibenarkan, maka sudah pasti mereka tidak akan mengabaikan penerangan berkenaan hukum *talfiq* ini.⁶¹

Dalil ini boleh dikritik dengan mengatakan sekalipun tidak terdapat *naqal* berkenaan larangan para sahabat dan tabiin daripada melakukan *talfiq* dan mengambil mana-mana pendapat daripada ulama yang diakui keilmuannya, akan tetapi terdapat satu perbincangan dalam ilmu usul fiqh yang menghalang amalan ini. Perbincangan tersebut ialah apabila berlaku perselisihan di antara para ulama, *mustaftī* perlu memilih salah satu pendapat dan bukan mencampur adukkan di antara pendapat-pendapat tersebut.⁶² Perbincangan ini menunjukkan sekalipun tidak terdapat larangan yang jelas daripada kalangan sahabat, tabiin dan para imam mujtahid yang lain berkenaan pengamalan *talfiq*, keperluan untuk memilih satu pendapat atau satu mazhab sahaja sememangnya telah

⁶⁰ al-Shatti, *Tajrid Zawā'id al-Ghāyah wa al-Sharḥ*, vol. 2, 167; al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfīq*, 160.

⁶¹ al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfīq*, 167; al-'Anzī, 'al-Talfīq fī al-Fatawā', 276 & 278; Maszlee Malik, *Talfīq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 69, 82-85.

⁶² al-Ghazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mustafā*, vol. 4, 145; al-'Anzī, 'al-Talfīq fī al-Fatawā', 153 & 154.

diketahui dalam kalangan mereka kerana tidak dinafikan bahawa para sahabat, tabiin dan para imam mujtahid sangat arif dalam bidang usul fiqh sekalipun ilmu tersebut masih belum ditulis dengan lengkap pada zaman tersebut.

Dalil keenam ialah salah satu perbincangan di dalam ilmu usul fiqh berkenaan keperluan untuk beriltizam dengan satu mazhab sahaja ataupun tidak. Pendapat yang *rājih* di dalam masalah ini ialah tidak wajib bagi *muqallid* untuk bertaqlid dengan satu mazhab. Bahkan, harus baginya bertaqlid dengan salah satu mazhab dalam masalah tertentu kemudian bertaqlid dengan mazhab yang lain dalam masalah yang lain pula.⁶³ Amalan *talfiq* juga berpunca daripada *taqlid* dan ia juga sebenarnya merupakan faedah daripada *taqlid*. Justeru itu, apabila amalan *taqlid* di antara beberapa mazhab adalah dibenarkan mengikut pendapat yang *rājih*, maka amalan *talfiq* di antara mazhab juga adalah wajar untuk dibenarkan.⁶⁴ Dalil ini boleh dikritik semula dengan mengatakan meskipun pendapat yang *rājih* tidak mewajibkan untuk iltizam dengan satu mazhab sahaja, tetapi para ulama juga menetapkan syarat bahawa *taqlid* kepada mazhab yang lain hanya dibenarkan sekiranya ia tidak membawa kepada *talfiq*.⁶⁵

Kritikan ini telah dijawab semula dengan menolak keperluan perletakan syarat yang tidak membenarkan amalan *talfiq* ketika seseorang ingin bertaqlid kepada pandangan mazhab yang lain. Ini kerana, syarat ini secara tidak langsung telah menafikan faedah *taqlid* kepada mana-mana mazhab yang dibenarkan oleh para ulama tanpa perlu beriltizam kepada salah satu daripadanya. Kebenaran untuk bertaqlid kepada mana-mana mazhab sepatutnya memberikan kebebasan kepada seorang *muqallid* kerana *taqlid* merupakan satu-satunya pilihan yang ada bagi seseorang *muqallid* dalam melaksanakan segala tuntutan agama. Sebaliknya, larangan daripada melakukan *talfiq* telah menyempitkan ruang untuk bertaqlid. Ia juga bakal menimbulkan kerisauan kepada *muqallid* berhubung status kesahihan sesuatu amalan yang dilakukan sekalipun dia mengambil sesuatu pandangan tersebut daripada para ulama yang muktabar.⁶⁶

Dalil ketujuh bagi keharusan penggunaan *talfiq* ialah satu kaedah fiqh yang menyatakan “Orang awam tidak ditetapkan mazhab bagi mereka,

⁶³ al-Nablusī, *Khulāṣah al-Taḥqīq fī Bayān Ḥukm al-Taqlid wa al-Talfiq*, 8.

⁶⁴ al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfiq*, 160-163; al-‘Anzī, ‘al-Talfiq fī al-Fatawā’, 278 & 279.

⁶⁵ al-‘Atibī, ‘al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ‘Alaqaṭuhu bi Taysīr al-Fatwa’, 31; al-Safarinī, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfiq*, 175; al-Malibarī, *Faṭḥ al-Mu‘in*, vol. 4, 249 & 250; al-Subkī, *Fatawā al-Subkī*, vol. 1, 152.

⁶⁶ al-Shattī, *Tajrid Zawa‘id al-Ghayah wa al-Sharḥ*, vol. 2, 167.

sebaliknya mazhab orang awam ialah mazhab mufti mereka” (الْعَوَامُّ لَا مَذْهَبَ لَهُمْ) (وَإِنَّمَا مَذْهَبُهُمْ مَذْهَبُ مُفْتِيهِمْ). Kaedah ini menunjukkan keharusan penggunaan *talfiq* kerana orang awam tidak dikhususkan mazhab tertentu ketika melakukan sesuatu amalan. Bahkan mazhab mereka hanyalah keperluan untuk menepati salah satu pendapat imam mujtahid bagi sesuatu masalah dan menepati pendapat salah seorang imam mujtahid lagi dalam masalah yang lain pula. Ini merupakan hakikat pengamalan *talfiq*.⁶⁷ Dalil ini dikritik semula oleh golongan yang mengharamkan *talfiq* kerana mereka berpendapat kaedah ini sebenarnya menyokong larangan penggunaan *talfiq*. Ini disebabkan nas kaedah ini sendiri yang menyatakan mazhab orang awam ialah mazhab mufti mereka. Persoalannya, mufti mazhab manakah yang akan mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan mazhab mereka sendiri dan membenarkan sesuatu ibadat atau muamalat yang terhasil daripada percampuran pendapat beberapa mazhab? Jikalau *muqallid* itu sendiri yang menghukumkan bahawa sesuatu ibadat atau muamalat itu sebagai sah, maka dia telah membuat satu mazhab yang baru bagi dirinya seperti para imam mujtahid yang lain dan ia sememangnya merupakan satu perkara yang batil.⁶⁸

Dalil yang kelapan ialah para imam mujtahid sendiri melakukan *talfiq* dengan mengambil pendapat orang lain sekalipun ia bertentangan dengan pandangan yang dipegangnya. Sebagai contoh, Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat bahawa perbuatan berbekam adalah membatalkan wuduk. Walau bagaimanapun beliau telah ditanya tentang hukum bersolat di belakang imam yang baru selesai berbekam, adakah sah solat makmum di belakangnya? Beliau lantas menjawab “Apakah tidak sah untuk aku bersolat di belakang Imam Malik dan Sa’id bin al-Musayyib? Contoh yang lain pula ialah Imam Abū Ḥanīfah turut berpendapat bahawa berbekam membatalkan wuduk. Imam Malik pula pernah mengeluarkan fatwa kepada Khalifah Harun al-Rashid bahawa berbekam tidak membatalkan wuduk. Lalu khalifah pernah pada suatu hari mendirikan solat selepas berbekam dan Abū Yūsuf, anak murid kepada Imam Abū Ḥanīfah telah menjadi makmum di belakangnya dan Abū Yusuf tidakpun mengulangi semula solat tersebut.

Contoh seterusnya ialah kisah Abū Yūsuf pernah mandi di salah sebuah kolam. Selepas solat jumaat, beliau diberitahu bahawa terdapat bangkai tikus dalam kolam tersebut. Maka beliau tidak mengulangi semula dengan solat zuhur dan beliau berkata “*kita berpegang kepada pendapat saudara-saudara kita di Madinah* (pendapat mazhab Imam Malik), *apabila air telah sampai dua*

⁶⁷ al-Shatti, *Tajrid Zawā'id al-Ghāyah wa al-Sharḥ*, vol. 2, 167.

⁶⁸ al-Nablusī, *Khulāṣah al-Taḥqīq fī Bayān Ḥukm al-Taqlid wa al-Talfiq*, 28; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 56.

kolah, maka ia tidak lagi menanggung najis”. Imam Shāfi‘ī juga pernah solat subuh di masjid yang berhampiran dengan makam Imam Abū Ḥanīfah. Lalu beliau telah meninggalkan bacaan doa qunut kerana menghormati pandangan Imam Abū Ḥanīfah.⁶⁹

Contoh-contoh yang dikemukakan di atas telah dikritik oleh golongan yang mengharamkan *talfiq*. Ini kerana, semua contoh di atas telah dilakukan oleh imam-imam yang sampai tahap mujtahid. Kesemua mereka ini dibenarkan untuk berijtihad dan mereka juga tidak dibenarkan untuk mengikut pendapat mujtahid lain. Oleh itu, fatwa yang dikeluarkan oleh Ahmad bin Ḥanbal, Abū Yūsuf dan al-Shāfi‘ī seperti contoh di atas adalah hasil daripada ijtihad mereka dan bukan kerana mereka mengikut pendapat mujtahid lain semata-mata. Fatwa ini juga kemungkinan dikeluarkan pada ketika itu sahaja, lalu mereka telah merujuk dan menarik semula fatwa tersebut dan digantikan dengan fatwa lain yang kekal sehingga kini. Justeru itu, dalil ini ditolak kerana amalan para mujtahid seperti dalam contoh-contoh di atas tidak boleh dinamakan sebagai *talfiq*. Selain itu, keharusan yang diberikan kepada mujtahid untuk mengeluarkan fatwa daripada pendapat mujtahid yang lain tidak boleh diberikan kepada *muqallid* kerana mereka tidak mempunyai kemampuan untuk berijtihad pada dalil dan mengistinbatkan sesuatu hukum daripadanya.⁷⁰

Pendapat yang Dipilih

Merujuk kepada dalil-dalil yang digunakan oleh golongan yang mengharamkan *talfiq*, kebanyakan dalil yang digunakan adalah kaedah-kaedah yang terdapat dalam ilmu usul fiqh yang masih diperselisihkan dalam kalangan ulama. Kaedah seperti hukum pengeluaran pendapat ketiga dan kebenaran di sisi Allah satu atau berbilang-bilang adalah kaedah-kaedah yang menjadi perdebatan dalam kalangan para ulama usul fiqh. Justeru itu, menjadikan kaedah-kaedah ini sebagai dalil bagi pengharaman *talfiq* akan menyebabkan hukum pengharaman *talfiq* juga menjadi agak lemah. Ini kerana pengkritik boleh mengatakan bahawa mereka lebih cenderung kepada pendapat yang mengharuskan pengeluaran pendapat ketiga dan pendapat yang mengatakan kebenaran di sisi Allah adalah berbilang-bilang. Lebih-lebih lagi, apabila kita merujuk kepada dalil-dalil yang digunakan oleh kedua-dua belah pihak yang berselisih pendapat pada kaedah-kaedah ini, kita akan dapati bahawa perselisihan pendapat tersebut merupakan perselisihan yang kuat.

⁶⁹ al-‘Anzī, ‘al-Talfiq fī al-Fatawā’, 276 & 277; Maszlee Malik, *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, 80-82.

⁷⁰ al-Nablusī, *Khulāṣah al-Taḥqīq fī Bayān Ḥukm al-Taqlid wa al-Talfiq*, 25 & 26.

Dalil lain yang digunakan oleh golongan ini ialah penggunaan konsep *talfiq* akan membawa kepada perkara-perkara yang haram seperti menghalalkan zina dan arak serta menyebabkan pelbagai kerosakan dalam Syariat Islam. Dalil ini boleh merujuk kepada salah satu kaedah dalam ilmu usul fiqh iaitu menutup pintu-pintu yang boleh membawa kepada kerosakan (سد الذرائع). Walau bagaimanapun, kaedah ini masih merupakan kaedah atau dalil yang diperselisihkan dalam kalangan ulama. Dalil ini juga tidak boleh digunakan sewenang-wenangnya kerana para ulama yang mengiktiraf kaedah ini sebagai salah satu sumber hukum syarak turut meletakkan syarat-syarat tertentu dalam penggunaannya.⁷¹ Selain itu, dakwaan bahawa *talfiq* boleh membawa kepada penghalalan hukum zina dan arak adalah ditolak sama sekali kerana golongan yang mengharuskan *talfiq* turut tidak membenarkan penggunaan *talfiq* sehingga membawa kepada pembatalan hukum yang telah disepakati oleh sekalian ulama. Dalil ini juga boleh dianggap sebagai terkeluar daripada tempat perselisihan para ulama (خارج عن محل النزاع).

Bagi golongan yang mengharuskan *talfiq* pula, mereka banyak menggunakan dalil-dalil yang umum bagi menunjukkan keharusan penggunaan *talfiq*. Ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis yang menunjukkan kemudahan yang diberikan oleh Syariat Islam telah digunakan bagi mewajarkan penggunaan *talfiq*. Mereka juga berhujah dengan ayat al-Quran yang menyuruh supaya bertanya kepada ahli ilmu tanpa mensyaratkan keperluan untuk mengikuti segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh ahli ilmu tersebut. Sifat umum yang terdapat pada dalil-dalil ini menyebabkan ia terdedah kepada penafsiran yang berbeza daripada golongan yang tidak bersetuju dengan penggunaan *talfiq*. Mereka boleh beranggapan bahawa pengharaman *talfiq* masih tetap memberikan kesenangan dan kemudahan dalam Syariat. Golongan yang melarang *talfiq* juga berpendapat bahawa larangan *talfiq* tidak bertentangan dengan suruhan supaya mengambil pandangan ahli ilmu berkenaan hukum hakam agama sekalipun mereka menghadkan pengambilan tersebut daripada seorang ahli ilmu sahaja dalam satu-satu permasalahan termasuk segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh ahli ilmu tersebut.

Golongan yang mengharuskan *talfiq* juga berhujahkan kepada beberapa kaedah seperti ‘asal sesuatu perkara adalah harus’, ‘orang awam tidak ditetapkan mazhab baginya’ dan satu permasalahan dalam ilmu usul fiqh iaitu ‘hukum beriltizam dengan mazhab tertentu’ bagi meyokong dakwaan mereka. Mereka telah menafsirkan kaedah-kaedah dan permasalahan di atas bagi menunjukkan keharusan penggunaan konsep *talfiq*. Walau bagaimanapun, golongan yang mengharamkan *talfiq* tidak menafikan kebenaran kaedah-kaedah dan permasalahan tersebut. Cuma, mereka berpandangan bahawa

⁷¹ al-Zuhaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2, 884-889.

kaedah-kaedah dan permasalahan ini pada hakikatnya lebih sesuai untuk dijadikan dalil bagi golongan yang mengharamkan *talfiq* seperti mana yang telah dijelaskan oleh penyelidik di dalam perbincangan dalil yang kedua, keenam dan ketujuh bagi golongan yang mengharuskan *talfiq*. Justeru itu, ia kembali kepada penggunaan dalil-dalil yang terlalu umum sehingga menyebabkan amat mudah bagi pengkritik untuk menolak dalil-dalil yang digunakan oleh golongan yang mengharuskan *talfiq* ini.

Secara keseluruhannya, penyelidik masih berpandangan bahawa kedua-dua belah pihak telah mengemukakan dalil-dalil yang agak kuat sekalipun masih terdapat ruang untuk kritikan terhadap dalil-dalil tersebut. Justeru itu, adalah sukar bagi penyelidik untuk memilih salah satu pendapat dengan hanya berdasarkan kepada dalil-dalil di atas kerana ciri-ciri pendapat yang lebih kuat adalah pendapat yang dapat menjawab segala kritikan yang dikemukakan terhadapnya dengan sempurna. Sungguhpun begitu, berdasarkan keterangan di atas, penyelidik cenderung untuk mengambil jalan pertengahan dan berhati-hati (*ihtiyāt*) dalam memilih pendapat yang lebih tepat dan kuat dari sudut dalil-dalil yang digunakan. Penggunaan konsep *ihtiyāt* merupakan salah satu kaedah *tarjih* seperti mana yang dinyatakan oleh al-Amidī di dalam kitab *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*.⁷² Justeru itu, berdasarkan konsep *ihtiyāt* ini, penyelidik berpandangan bahawa pendapat yang mengharamkan *talfiq* adalah lebih wajar untuk diutamakan dalam keadaan yang normal atau biasa atas beberapa faktor.

Antaranya, kaedah-kaedah usul fiqh yang digunakan merupakan kaedah-kaedah yang *rājiḥ* dalam kalangan ulama usul fiqh sekalipun ia termasuk dalam kaedah-kaedah yang masih diperselisihkan dalam kalangan ulama. Manakala kaedah-kaedah yang digunakan oleh golongan yang mengharuskan *talfiq* tidak dinafikan kesahihannya oleh golongan yang mengharamkan *talfiq*. Sebaliknya, mereka mengiktiraf kaedah-kaedah tersebut serta mendakwa kaedah-kaedah ini sebenarnya lebih sesuai untuk digunakan sebagai dalil bagi pengharaman *talfiq*. Faktor yang lain pula ialah kelonggaran yang diberikan dalam penggunaan *talfiq* akan memberi ruang kepada orang awam untuk bersifat terlalu mengambil mudah dalam melaksanakan segala hukum yang diperintahkan oleh Islam. Mereka akan sentiasa mengambil peluang untuk memilih pendapat yang lebih mudah dengan alasan bahawa pendapat tersebut turut disokong oleh para ulama yang diperakui keilmuannya dalam bidang ilmu Islam. Ia juga boleh menyebabkan orang awam tidak lagi berusaha untuk mendalami ilmu tentang hukum-hakam yang terdapat di dalam sesebuah mazhab sedangkan tradisi inilah yang menghasilkan para ilmuan

⁷² al-Amidī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, vol. 4 (Riyād: Dār al-Sumay‘i), 327.

Islam sama ada mereka yang mampu mencapai tahap yang tinggi sehingga mampu berijtihad ataupun sekurang-kurangnya menghasilkan individu yang mempunyai kefahaman yang tepat dan bersedia untuk menyampaikan setiap hukum yang telah disyariatkan kepada masyarakat.

Perlu ditegaskan di sini juga, pilihan penyelidik untuk mengutamakan pendapat yang mengharamkan *talfiq* hanya dikhususkan kepada golongan *muqallid* dan tidak ditujukan kepada golongan mujtahid sama ada mujtahid tersebut merupakan mujtahid mutlak atau mujtahid *mutajazzi*. Ini kerana, para mujtahid tidak mengeluarkan hukum berdasarkan pendapat-pendapat yang dikeluarkan oleh mana-mana mazhab sehingga boleh menyebabkan berlaku amalan *talfiq*. Mereka hanya mengeluarkan hukum berdasarkan dalil-dalil yang diiktiraf kesahihannya oleh syarak, sekalipun hukum yang dikeluarkan tersebut memberi gambaran bahawa ia merupakan gabungan hukum daripada beberapa mazhab.⁷³ Sungguhpun begitu, para mujtahid perlu memastikan bahawa ijtihad yang dilakukan itu tidak melanggar *ijmā'* para ulama dan tidak menyebabkan berlaku pengeluaran pendapat ketiga (dan seterusnya) dengan syarat terdapat titik persamaan dalam permasalahan *khilafiyah* yang telah berlaku dalam kalangan para ulama sebelum ini. Sekiranya tidak wujud titik persamaan tersebut, maka pengeluaran pendapat ketiga adalah dibenarkan kepada para mujtahid.

Bagi golongan *muqallid* pula, mereka perlu berusaha untuk mengelak daripada berlaku amalan *talfiq* dengan mengikuti segala hukum yang ditetapkan di dalam sesebuah mazhab. Sekiranya terdapat kesempatan dan kesusahan dalam mengamalkan hukum-hukum yang ditetapkan di dalam sesebuah mazhab yang dipegang oleh seorang *muqallid*, sedangkan mazhab yang lain pula dapat memberikan lebih banyak kelonggaran kepada dirinya, maka dia diberi pilihan untuk menggunakan pendapat daripada mazhab yang lain dengan mengikuti segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh mazhab yang lain tersebut. Ini merujuk kepada pendapat yang membenarkan perpindahan mazhab yang mana ia dipersetujui oleh golongan yang mengharuskan *talfiq* dan sebahagian besar golongan yang mengharamkan *talfiq*. Sekiranya tidak terdapat pilihan yang terbaik selain daripada penggunaan *talfiq*, maka penggunaan *talfiq* menurut penyelidik boleh dibenarkan dalam ruang lingkup yang diperlukan sahaja khususnya dalam permasalahan-permasalahan yang membabitkan keperluan masyarakat umum seperti permasalahan haji, permasalahan kewangan dan muamalat Islam, pengkodifikasian undang-undang jenayah Islam dan lain-lain. Ini disebabkan, ketegasan dalam menegah amalan *talfiq* tidak sewajarnya mengakibatkan kesulitan yang bersangkutan terhadap umat Islam

⁷³ al-'Atibi, 'al-Talfiq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa 'Alaqātuhi bi Taysīr al-Fatwa', 32.

dalam melaksanakan segala hukum yang telah ditetapkan. Ini dikuatkan lagi dengan fakta bahawa hukum berkenaan *talfiq* masih dikategorikan sebagai permasalahan *khilāfiyyah* di mana pendapat yang mengharuskan *talfiq* juga mempunyai dalil-dalil tersendiri bagi menyokong pendapat tersebut.

Justeru itu, ketika mana penggunaan *talfiq* amat diperlukan bagi memberi kemaslahatan kepada masyarakat, ia hendaklah dilakukan oleh individu yang mempunyai kemahiran dan kefahaman tentang sesuatu permasalahan yang memerlukan kepada konsep *talfiq* dan tidak boleh sewenang-wenangnya dilakukan oleh sebarang individu yang tidak mempunyai kelayakan dalam bidang ini.⁷⁴ Ini bagi mengelakkan perbuatan mencari sesuatu yang mudah sahaja dalam Syariat Islam sehingga menyebabkan hilang sifat bebanan (تكليف) dalam penyariatian sesuatu hukum. Ia juga bagi memastikan hikmah penyariatian sesuatu hukum itu (مقاصد الشريعة) terpelihara meskipun setelah berlakunya amalan *talfiq* tersebut. Selain itu, para ulama juga boleh menggunakan *talfiq* sekiranya merasakan bahawa hukum-hukum yang terdapat di dalam sesebuah mazhab terlalu sempit bagi memberikan penyelesaian terhadap permasalahan-permasalahan semasa. Konklusinya, darurat yang benar-benar mendesak atau hajat yang bersangatan merupakan satu justifikasi yang amat kuat untuk mengharuskan penggunaan *talfiq* sebagai contoh dalam proses penggubalan undang-undang, permasalahan ekonomi, politik dan lain-lain.

KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, penyelidik berpandangan bahawa konsep *talfiq* merupakan salah satu kaedah penyelesaian hukum yang masih wajar digunakan khususnya dalam penyelesaian hukum bersifat semasa. Sekalipun perbincangan berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq* telah dibincangkan oleh ramai penulis sebelum ini, akan tetapi, artikel ini menghimpunkan sebanyak mungkin dalil-dalil yang dikemukakan oleh para ulama terdahulu mahupun kontemporari berkenaan permasalahan *talfiq*. Kebanyakan dalil-dalil ini juga, khususnya dalil-dalil bagi golongan yang menentang penggunaan konsep *talfiq*, telah disebut secara berasingan dalam penulisan-penulisan yang berbeza sehingga menyukarkan analisis yang lebih tepat diberikan terhadap perbezaan pandangan yang wujud dalam permasalahan ini. Artikel ini juga telah membincangkan dan mengkritik dalil-dalil tersebut bagi memastikan kesesuaian penggunaannya sebagai sandaran hujah kepada pihak-pihak yang berselisih pendapat berkenaan hukum penggunaan konsep *talfiq* dalam penyelesaian hukum-hukum syarak.

⁷⁴ Ghazala Ghalib Khan, 'Application of Talfiq in Modern Islamic Commercial Contracts', *Policy Perspectives*, 10/2 (2013): 133.

Seterusnya, penyelidik telah membuat kesimpulan bahawa penggunaan konsep *talfiq* perlu berada dalam peringkat terakhir iaitu apabila penyelesaian hukum dalam sesebuah mazhab tidak dapat memberikan penyelesaian terbaik bagi mengangkat kesulitan dan kemudaran yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Pada peringkat awal, penggunaan pandangan mazhab yang menjadi rujukan utama sesebuah negara perlu diutamakan dengan mematuhi segala rukun dan syarat yang ditetapkan oleh sesebuah mazhab tersebut. Ini perlu dilakukan bagi memelihara kedudukan mazhab yang sentiasa dipandang tinggi khususnya kedudukan mazhab Shāfi‘ī yang telah menjadi sumber rujukan utama dalam penyelesaian hukum syarak di negara ini bagi satu tempoh yang sangat panjang. Penggunaan pandangan mazhab Shāfi‘ī juga merupakan lambang kepada penyatuan dan perpaduan sesebuah masyarakat. Ia bertujuan untuk mengelakkan berlakunya perselisihan pendapat dalam permasalahan yang tidak sepatutnya membawa kepada perpecahan kepada masyarakat di negara ini.

Pada peringkat pertengahan pula, para ulama boleh memberikan kebenaran kepada masyarakat untuk menggunakan pandangan mazhab selain daripada mazhab Shāfi‘ī dengan syarat mereka mematuhi sepenuhnya segala rukun dan syarat yang ditetapkan dalam mazhab tersebut. Perpindahan mazhab ini hanya dilakukan dalam permasalahan tertentu dengan tujuan untuk memberi kemudahan dan mengangkat kesulitan daripada masyarakat. Perpindahan ini juga dilakukan secara keseluruhan bermaksud para ulama perlu memastikan masyarakat mematuhi sepenuhnya segala ketetapan yang dibuat di dalam mazhab yang lain tersebut. Pada peringkat terakhir, sekiranya para ulama berpendapat bahawa perpindahan kepada pandangan mazhab lain secara keseluruhan akan menyebabkan kemudaran yang dihadapi oleh masyarakat masih tidak mampu dihilangkan, maka penggunaan konsep *talfiq* boleh dijadikan pilihan bagi menyelesaikan permasalahan masyarakat tersebut. Penggunaan konsep *talfiq* hendaklah dilakukan pada tahap darurat atau tahap hajat yang menepati kedudukan darurat. Ini menunjukkan bahawa penggunaan *talfiq* hanya dilakukan dalam keadaan yang sangat terdesak, lantas mengecualikannya daripada hukum pengharaman penggunaan *talfiq* dalam keadaan biasa dan normal. Para ulama boleh mentarjihkan mana-mana pandangan mazhab berdasarkan dalil-dalil yang menjadi sandaran kepada pandangan mazhab-mazhab tersebut dengan tujuan untuk memberikan penyelesaian terbaik kepada masyarakat pada ketika ini. Justeru itu, para ulama perlu memerhatikan peringkat-peringkat seperti mana yang dinyatakan di atas sebelum mengaplikasikan konsep *talfiq* dalam penyelesaian hukum yang bersifat semasa.

RUJUKAN

- ‘Abd al-‘Aziz Aḥmad al-‘Uṣfur, *Fatwā ‘Ulamā’ al-Aḥsa’ wa Masā’iluhum* (Beirūt: Dār al-Basha’ir al-Islāmiyyah, 2001).
- ‘Ala’ al-Dīn ‘Alī bin Husam al-Dīn al-Burhān Furī, *Kanz al-‘Ummal* (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1985).
- ‘Alī Jum‘ah, *al-Madkhal ila Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Qāhirah: Dār al-Salām, 2009).
- al-‘Anzī, Sa‘ad, ‘al-Talfīq fī al-Fatawā’, *Majallah al-Sharī‘ah wa al-Dirāsah al-Islāmiyyah*, 38 (1999), 269-308.
- al-‘Atibī, Ghazī bin Murshid, ‘al-Talfīq bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa ‘Alaḳātuḥu bi Taysīr al-Fatwa’, (Seminar Garis Panduan Fatwa anjuran al-Majmā‘ al-Fiqh al-Islāmī di Mekah, Arab Saudi, pada 17-20 Januari 2009).
- ‘Udaybat, ‘al-Tarakhkhus fī Masa’il al-Ikhtilāf fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah-Masa’il Mu‘āmalāt fī Qararat Majmā‘ al-Fiqh al-Islāmī fī Jaddah Anmudhajan’, (Ph.D Thesis, The World Islamic Sciences and Education University, Amman, Jordan, 2012).
- Abū Bakr Muḥammad Shata al-Dumyatī al-Bakrī, *I‘ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4 (Qāhirah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.)
- al-Amidī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Riyād: Dār al-Sumay‘i).
- Amir Badi Shah, Muḥammad Amin, *Taysīr al-Tahrīr* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t).
- Ayah ‘Abd al-Salām, ‘al-Talfīq wa Tatabbu’ al-Rukhas wa Taṭbīqātuḥu fī al-‘Ibādāt wa al-Aḥwāl al-Shakhsiyyah’, (Master in Islamic Judiciary, College of Graduate Studies, Hebron University, Hebron, Palestin, 2006).
- Badran, Abū al-‘Inin, *Uṣūl al-Fiqh* (Iskandariah: Mu’assasah Shabab al-Jami‘ah., t.t.).
- al-Banī, Muḥammad Sa‘id, *Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlid wa al-Talfīq* (Damshiq: Dār al-Qadiri, 1997)
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī* (Damshiq: Dār Ibn Kathīr, 2002).
- Dussuqi, Shams al-Dīn Muḥammad ‘Arafah, *Hāshiyah al-Dussuqi ‘ala al-Sharḥ al-Kabīr* (Qāhirah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.).
- Fareeha Khan, ‘Traditionalist Approaches to Shariah Reform: Mawlana Ashraf Ali Thanawi Fatwa on Women Right to Divorce’, (Ph.D, The University of Michigan, United States of America, 2008).

- al-Fayruz al-Abadi, Muḥammad bin Ya‘qūb, *al-Qamūs al-Muḥiṭ* (Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2000).
- Gesink, Indira Falk, ‘Islamic Reformation: A History of Madrasa Reform and Legal Change in Egypt’, *Comparative Education Review*, 50.3 (2006): 325-345.
- Ghazala Ghalib Khan, ‘Application of *Talfīq* in Modern Islamic Commercial Contracts’, *Policy Perspectives*, 10.2 (2013): 141-166.
- al-Ghazalī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mustaṣfā* (Madinah: Al-Jami‘ah al-Islāmiyyah-Kuliyah al-Shari‘ah, t.t.).
- al-Haythamī, al-Ḥafīz Nūr al-Dīn ‘Alī bin Abī Bakr, *Majmā‘ al-Zawa‘id wa Manba‘ al-Fawa‘id* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994).
- al-Hifnawī, Muḥammad Ibrāhīm, *Tabṣīr al-Nujaba’ bi-Haqīqāt al-Ijtihād wa al-Taqlid wa al-Talfīq wa al-Iftā’* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1995).
- al-Ḥilwānī, Aḥmad bin Aḥmad, *al-Wasm fī al-Wasym* (Qāhirah: Matba‘ah al-Maymaniyyah, 1905).
- Ibn al-‘Uqayl, Abū al-Wafa’ ‘Alī bin ‘Uqayl, *al-Waḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 5 (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1999).
- Ibn al-Mala Farukh, Muḥammad ‘Abd al-‘Azim, *al-Qawl al-Sadid fī ba’d al-Masa’il al-Ijtihād wa al-Taqlid* (Kuwait: Dār al-Da’wah, 1988).
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukram, *Lisān Al-‘Arab* (Beirūt: Dār al-Ṣadr, t.t.).
- Krawietz, Birgit, ‘Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfīq’, *Die Welt des Islams*, 42.1 (2002), 3-40.
- al-Malibari, Zayn al-Dīn bin ‘Abd al-‘Azīz, *Faḥḥ al-Mu‘in* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2002).
- Maszlee Malik, *Talfīq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab* (Shah Alam: Karya Bestari Sdn. Bhd., 2005).
- al-Mayman, Nasir ‘Abd Allāh, ‘al-Talfīq fī al-Ijtihād wa al-Taqlid’, dalam *al-Nawāzil al-Tasyri‘iyyah* (Al-Dammam: Dār Ibn al-Jawzi, 2008), 5-30.
- Muḥammad Aḥmad Siraj & ‘Alī Jum‘ah, *Rasa’il Ibn Nujaym* (Qāhirah: Dār al-Salām, 1999).
- al-Nabluṣī, ‘Abd al-Ghanī bin Isma‘il, *Khulāṣah al-Taḥqīq fī Bayān Ḥukm al-Taqlid wa al-Talfīq* (Istanbul: Maktabah al-Haqīqah, 1986).
- Nūr Shahīrah Muḥammad Naṣir, ‘al-Naẓr fī Ma’alat al-Af‘āl fī al-Ta‘amul ma’a al-Shabakah al-‘Ankabūtiyyah: Dirāsah Maqāṣidiyyah Taṭbīqiyyah’ (Master, Al al-Bayt University, 2013).

- Pagani, Samuela, 'The Meaning of the Ikhtilāf al-Madhāhib in "Abd al-Wahhab al-Sha'rani's al-Mizan al-Kubra', *Islamic Law and Society*, 11.2 (2004), 177–212
- Ruwayti', Khalid bin Musa'id, *al-Tamadhub*, vol. 2 (Riyād: Dār al-Tadmuriyyah, 2013).
- al-Safarinī, Muḥammad bin Aḥmad, *al-Taḥqīq fī Buṭlān al-Talfīq* (Riyād: Dār al-Sumay'i, 1998)
- Saqqaf, 'Alawi Muḥammad, *al-Fawa'id al-Makkiyyah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008).
- al-Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī bin 'Abd al-Kafi, *Fatawā al-Subki* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004).
- al-Shaṭībī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā, *al-Muwāfaqāt*, vol. 5 (al-Khubar: Dār Ibn al-'Affan, 1997).
- al-Shatti, Ḥasan, *Tajrid Zawa'id al-Ghāyah wa al-Sharḥ* (Damshiq: t.p., 2000).
- Zaman, Saminaz, 'Amrikan Shari'a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States', *South Asia Research*, 28.2 (2008), 185-20.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahadur, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6 (Hurghada: Dār al-Ṣafwah, 1992)
- Zuḥaylī, Wahbah, *al-Rukhaṣ al-Shar'iyyah* (Beirūt: Dār al-Khayr, 1993).
- Zuḥaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2 (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986).

Temu bual

- Hassan Ahmad, Datuk Seri (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual beliau bersama penyelidik, pada 18 Ogos 2015.

