

# جورنال قیلم پکن اسلام

# JURNAL

# JPENYELIDIKAN ISLAM

BIL. 31/2019

Reaksi Masyarakat Islam Terhadap Aliran Syiah Dan Hubungannya Dengan Keharmonian Beragama Masyarakat Islam Di Malaysia

*Dr. Ahmad Munawar Ismail*

Perkembangan Dan Amalan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah Di Malaysia

*Prof Dr. Faudzinaim Badaruddin, Prof Emeritus Datuk Zakaria Stapa, Dr. Abdull Rahman Mahmood, Dr. Nozira Salleh, Dr. Muhammad Khairi Mahyuddin*

Perkahwinan Kanak-Kanak: Kajian Dari Aspek Psikologi, Kesihatan Dan Agama

*Prof Dr. Farahwahida Mohd Yusof, Prof Madya Dr. Arieff Salleh Rosman, Dr. Tamar Jaya Nizar, Prof Madya Dr. Azlina Kosnin, Dr. Zaleha Nassir*

Pengaruh Keputusan Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) Dalam Penghakiman Di Mahkamah Syariah Malaysia

*Mohd Kamel Mat Salleh*

Analisis Pemindahan Harta Zakat Menurut Perspektif Syarak

*Prof Dr. Azman Ab Rahman, Dr. Ahmad Wifaq Mokhtar, Dr. Ahmad Zaki Salleh*

Analisis Hukum Pendermaan Jasad Si Mati Orang Islam Untuk Tujuan Penyelidikan

*Prof Dr. Noor Naemah Abdul Rahman, Prof Dr. Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, Dr. Normadiyah M. Kassim, Dr. Mohd Anuar Ramli, Dr. Muhammad Ikhlas Rosele*

Pendermaan Rahim

*Prof Dr. Noor Naemah Abdul Rahman, Dr. Mohd Anuar Ramli, Dr. Noor Azmi Mat Adenan, Dr. Luqman Hj. Abdullah, Prof Dr. Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, Dr. Mohammad Naqib Hamdan*

Kedudukan Wali Hakim Dalam Perkahwinan Di Malaysia Dari Sudut Syariah Dan Perundangan

*Dr. Zulfaqar Mamat, Dr. Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Dr. Lukman Abdul Mutalib, Dr. Syahirah Abdul Shukor, Dr. Hasnizam Hashim*

Penerimaan Konsep AHIMSA Dalam Kalangan Tokoh Hindu Di Malaysia

*Zulkeffly bin Adimun, Indriaty binti Ismail*

Kesederhaan Sikap Ulama Di Nusantara Dalam Karya Jawi

*Dr. Mohammad Nidzam Abdul Kadir, Dr. Amini Amir Abdullah*





Penerbit :  
**JABATAN KEMAJUAN ISLAM MALAYSIA**  
[www.islam.gov.my](http://www.islam.gov.my)

Cetakan Pertama 2021

**© Jabatan Kemajuan Islam Malaysia**

---

Hak cipta terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluarkan mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk dan dengan cara apa jua sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Ketua Pengarah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

**JABATAN KEMAJUAN ISLAM MALAYSIA**  
Bahagian Penyelidikan,  
Aras 4 & 5, Blok A, Kompleks Islam Putrajaya,  
Jalan Tunku Abdul Rahman,  
Presint 3, 62100, Putrajaya

Dicetak dan Atur huruf oleh :  
**FIRDAUS PRESS SDN. BHD.**  
No. 28, Jalan PBS 14/4,  
Taman Perindustrian Bukit Serdang,  
43300 Seri Kembangan Selangor

# **KATA ALU-ALUAN**

## **KETUA PENGARAH JAKIM**

Alhamdulillah, pujian dan selawat ke atas Rasul junjungan dan keluarga baginda. Pembangunan modal insan amat penting dalam pembentukan dan pembangunan sesebuah negara sebagai acuan di masa hadapan. Justeru, untuk menjadikan rakyat berilmu, maka perlulah membaca bahan penerbitan yang berkualiti dan maklumat yang sahih. Maka atas sebab berkenaan JAKIM menerbitkan Jurnal Penyelidikan Islam sebagai salah satu usaha berterusan dalam memberi maklumat kepada masyarakat berhubung isu semasa umat Islam dari aspek akidah, syariah dan akhlak.

Penerbitan jurnal pada kali ini adalah himpunan hasil kajian dan penyelidikan berkaitan isu kefatwaan dan sumbangan artikel daripada kumpulan penyelidik. Terdapat banyak isu-isu baru yang melibatkan umat Islam sama ada dari segi kefahaman mahupun amalan. Tanpa kajian yang mendalam dan keintelektualan yang tinggi nescaya isu-isu kontemporari gagal ditangani secara bijaksana, tepat dan bersesuaian dengan realiti semasa.

Justeru, saya mengharapkan agar koleksi artikel ini dapat dijadikan sumber rujukan dan dimanfaatkan kepada segenap lapisan masyarakat sepenuhnya dalam mendepani era globalisasi yang semakin mencabar ini. Semoga usaha yang baik ini dapat diteruskan pada masa yang akan datang dengan kupasan kajian yang lebih menarik dan memenuhi keperluan semasa.

**DATO' PAIMUZI BIN YAHYA**



# **KATA PENGANTAR**

## **KETUA EDITOR**

Alhamdulillah, segala puji dan syukur yang tidak terhingga dipanjatkan ke hadirat Ilahi kerana dengan izin-Nya Jurnal Penyelidikan Islam Bil. 31/2019 dapat diterbitkan. Sekalung tahniah dan syabas diucapkan kepada semua pihak yang terlibat dalam menjayakan penerbitannya.

Koleksi Artikel Jurnal Penyelidikan Islam ini sebahagian besarnya merupakan keputusan daripada hasil-hasil penyelidikan dan kertas kerja yang telah dibentang dan diputuskan dalam mesyuarat Jawatankuasa Panel-panel Pakar yang diurussetia oleh JAKIM. Pelbagai isu semasa telah dikupas dengan sebaik mungkin melalui kajian dan penyelidikan yang dijalankan secara komprehensif. Saya percaya ia amat sesuai untuk dijadikan bahan rujukan, sumber ilmu dan maklumat yang berguna untuk semua pihak yang berkepentingan.

Adalah diharapkan dengan penerbitan Jurnal Penyelidikan Islam Bil. 31/2019 ini dapat menyemarakkan sumber bacaan ilmiah yang sedia ada. Akhirnya saya mendoakan agar segala usaha dan komitmen yang telah diberikan oleh semua pihak akan sentiasa diberi rahmat dan diterima sebagai amalan baik yang mendapat ganjaran setimpal daripada Allah SWT jua.

**DATO' DR. SIRAJUDDIN BIN SUHAIMEE**

**Pengarah Kanan**

**Bahagian Penyelidikan**

**Jabatan Kemajuan Islam Malaysia**

# KANDUNGAN JURNAL PENYELIDIKAN ISLAM BIL. 31/2019

1. Reaksi Masyarakat Islam Terhadap Aliran Syiah Dan Hubungannya Dengan Keharmonian Beragama Masyarakat Islam Di Malaysia 1

---

2. Perkembangan Dan Amalan Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah Di Malaysia 21

---

3. Perkahwinan Kanak-Kanak: Kajian Dari Aspek Psikologi, Kesihatan Dan Agama 55

---

4. Pengaruh Keputusan Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) Dalam Penghakiman Di Mahkamah Syariah Malaysia 76

---

5. Analisis Pemindahan Harta Zakat Menurut Perspektif Syarak 98

---

6. Analisis Hukum Pendermaan Jasad Si Mati Orang Islam Untuk Tujuan Penyelidikan 115

---

7. Pendermaan Rahim 132

---

8. Kedudukan Wali Hakim Dalam Perkahwinan Di Malaysia Dari Sudut Syariah Dan Perundangan 154

---

9. Penerimaan Konsep AHIMSA Dalam Kalangan Tokoh Hindu Di Malaysia 172

---

10. Kesederhaan Sikap Ulama Di Nusantara Dalam Karya Jawi 193

# **SIDANG EDITOR JURNAL PENYELIDIKAN ISLAM BIL 31. 2019/1439H**

## **PENASIHAT**

DATO' PAIMUZI BIN YAHYA

## **KETUA EDITOR**

DATO' DR. SIRAJUDDIN BIN SUHAIMEE

## **PENOLONG KETUA EDITOR**

DR. YUSAINI BIN YUSOFF

## **SIDANG EDITOR**

OSLAN AFFANDI BIN ABDULLAH

RADIHAN BIN SAARI

MOHD NIZAM BIN MD NOR

KHAIRUL ANUAR BIN YAZID

ABDUL MUHAIMIN BIN MAHMOOD

YUS MAHADI BIN YUSOFF

KHADIJAH BINTI HARIRI

SITI RAFIDAH BINTI MOHD FAUDZI

HASLIZAWATI BINTI RAMLI

FADHILAH BINTI AHMAD

## **URUS SETIA**

NOR FAHMYZA BINTI TERMIZI

SURIA BINTI SHAPIE

JAUHARATUD DINI BINTI AMINUDDIN

MOHD FIKRI BIN ABDULLAH

# **REAKSI MASYARAKAT ISLAM TERHADAP ALIRAN SYIAH DAN HUBUNGANNYA DENGAN KEHARMONIAN BERAGAMA MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA**

Dr. Ahmad Munawar Bin Ismail<sup>1</sup>

## **ABSTRAK**

Secara umum, umat Islam di Malaysia adalah penganut fahaman Sakidah aliran Ahli Sunnah wal-Jamaah, iaitu mereka yang berpegang dengan al-Quran dan al-Sunnah serta melazimkan kedua-duanya dalam perkataan dan amalan. Walau bagaimanapun terdapat laporan daripada Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) mengenai kegiatan aliran Syiah dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Syiah adalah ajaran yang dibawa masuk sekitar tahun 1979 ke Nusantara melalui revolusi Islam yang dilancarkan oleh Ayatollah Khomeini setelah menjatuhkan kerajaan Shah Iran. Ajaran ini telah memberi implikasi yang buruk terhadap kesucian ajaran Ahli Sunnah wal-Jamaah sama ada dari segi akidah, syariah, akhlak mahupun politik di seluruh dunia termasuk Malaysia. Keterlibatan segelintir umat Islam sebagaimana dilaporkan dalam gerakan ini dilihat memberi kesan terhadap keharmonian beragama di Malaysia berikutan kerana prinsip aliran tersebut yang bercanggah dengan kefahaman masyarakat Islam di Malaysia. Tulisan ini adalah ringkasan daripada kajian yang telah dibuat menggunakan kaedah kajian tinjauan mengenai reaksi masyarakat Islam di Malaysia terhadap Ahli Sunnah wal-Jamaah dan Syiah serta sejauh mana mereka



merasakan bahawa gerakan Syiah memberi kesan kepada keharmonian beragama Islam di Malaysia. Seramai 694 orang responden, 385 lelaki dan 307 wanita telah dipilih secara rawak daripada seluruh Malaysia. Hasil analisa dapatan kajian menunjukkan masyarakat Islam di Malaysia masih teguh berpegang dengan ajaran Ahli Sunnah wal-Jamaah iaitu 85% hingga 95%, manakala hanya sebilangan kecil iaitu 2% - 5% sahaja persepsi responden yang memiliki kecenderungan terhadap ajaran Syiah. Analisa dapatan kajian juga menunjukkan majoriti responden, iaitu 91% berpendapat bahawa gerakan aliran ini masih lagi terkawal namun perlu sentiasa dipantau bagi mengekalkan keharmonian beragama dalam kalangan umat Islam di Malaysia. Jelasnya, keseluruhan dapatan kajian menunjukkan bahawa masyarakat Islam di Malaysia bukan sahaja sedar tentang aliran akidah Ahli Sunnah wal-Jamaah yang sedang dipegang tetapi turut menyedari bahawa terdapat aliran-aliran lain yang bertentangan dengan kefahaman Islam rakyat Malaysia yang perlu diambil tindakan sewajarnya oleh pihak berkuasa agama.

**Kata Kunci:** *Ahli Sunnah wal-Jamaah; Syiah; Akidah Islam; Keharmonian beragama; JAKIM*

## PENDAHULUAN

Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah satu mazhab yang menjadikan manhaj Ahli Sunnah wal-Jamaah sebagai pegangan (*aqidiyyah*) dan amalan (*sulukiyyah*). Fokus perbahasannya meliputi ajaran-ajaran agama Islam mengenai akidah, syariah dan akhlak yang dibawa sejak Nabi Muhammad SAW, para sahabat, tabiin dan atba tabiin berdasarkan sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Imran b. Hushain RA, Rasulullah SAW bersabda<sup>1</sup> :

خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ. قَالَ  
عِمْرَانُ: فَلَا أَدْرِي أَذْكَرُ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا.

Maksudnya;

1 Ibnu Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari, 1996, Kitab *Fadha'il as-Sahabah* (Kelebihan Para Sahabat), bab: *Fadha'il Ashab an-Nabi SAW*, jld. 8, hlm 557.

“Sebaik-baik umatku ialah yang hidup pada kurunku, kemudian yang mengikuti zaman mereka dan kemudian yang mengikuti zaman mereka. Imran berkata: Saya tidak ingat sama ada (Nabi SAW) menyebut dua atau tiga kurun selepasnya”.

Struktur ilmu dalam aliran ini kemudiannya telah disusun secara sistematik oleh tokoh-tokoh besar Islam termasuklah Syeikh Abu Hassan al-Asyaari (260-324H), Imam Abu Mansour al-Maturidi (w.333H) Imam Abu Bakar al-Qahal (w.411 H), Imam Hafiz al-Baihaqi (w.455H), Imam al-Haramain al-Juwaini (w.460H), Imam al-Qhusyairi (w.465H), Imam al-Baqillani (w.403H), Imam al-Ghazali (w.505H), Imam al-Fakhrol Razi (w.606H), Sheikh Abdullah al-Sharqawi (w.1277H), Sheikh Nawawi al-Bentani (w.1315H) dan lain-lain lagi<sup>2</sup>. Struktur ini sangat sinonim dengan ajaran Islam yang diamalkan di Malaysia. Namun terdapat pandangan daripada penyelidik daripada institusi penting agama di Malaysia yang mengatakan bahawa terdapat beberapa aliran yang bertentangan dengan ajaran Ahli Sunnah wal-Jamaah khususnya Syiah dan Wahabi<sup>3</sup> telah meresap masuk ke dalam pemikiran dan amalan masyarakat Islam di Malaysia. Kemasukan aliran ini dilihat tidak sesuai dan jika tidak dibendung serta dikawal oleh pihak berkuasa, ia berupaya memberi kesan yang tidak sihat kepada keharmonian beragama dan lebih teruk menjejaskan akidah umat Islam di Malaysia. Tulisan ini akan membahaskan konsep Ahli Sunnah wal-Jamaah sebagai indikator untuk melihat sejauh mana ajaran dalam aliran Syiah yang dikatakan bertentangan. Tulisan ini seterusnya akan menghuraikan apakah persepsi masyarakat Islam di Malaysia terhadap Ahli Sunnah wal-Jamaah itu sendiri dan sejauh mana mereka merasakan bahawa kedua-dua gerakan ini (Syiah) memberi ancaman kepada perpaduan umat Islam di Malaysia.

## AHLI SUNNAH WAL-JAMAAH

- 2 Abdul Hamid, Yusoff Yunus, 2006, *Mengenal Ahli Sunnah Wal Jamaah*, Kuala Lumpur, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- 3 Aizam Mas'od, 2010, *Diskusi Isu Bidaah dan Anti Mazhab dalam Diskusi Isu Akidah dan Pemikiran Semasa*, Putrajaya, JAKIM.

Ahli 'Sunnah' dirujuk sebagai Sunnah Rasulullah SAW dan 'Jamaah' pula ialah kumpulan para sahabat dan tabiin yang bersepakat di atas kebenaran yang telah nyata dari al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW. Justeru, Ahli Sunnah wal-Jamaah ialah kumpulan orang Islam yang berpegang kepada al-Quran, al-Sunnah dan pendapat para sahabat yang bersepakat di atas kebenaran yang nyata dari al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW. Terma al-Sunnah ini juga telah meletakkan batas penentu golongan yang dijamin selamat (*al-Naajiyah*) pada hari akhirat kelak, iaitu golongan yang berpegang dengan Sunnah Nabi SAW, para sahabatnya dan yang mengikut mereka serta berjalan mengikut perjalanan mereka dalam akidah, ucapan dan amalan<sup>4</sup>. Menurut Zulkifli al-Bakri, gelaran Ahli Sunnah wal-Jamaah pada satu ketika dahulu digunakan untuk membezakan kumpulan terbesar kaum Muslimin dari kumpulan minoriti seperti Syiah, Muktazilah, Khawarij dan Murjiah. Aliran ini khususnya melalui pendekatan Ahli Sunnah wal-Jamaah aliran Asya'irah telah melatari sebahagian besar pegangan akidah masyarakat Islam di Malaysia semenjak dari dahulu hingga kini<sup>5</sup>. Menurut al-Dzahabi, pengikut al-Asya'ari dan al-Maturidi ialah tokoh-tokoh sunnah yang berjuang menentang aliran-aliran bidaah seperti Qadariyyah, Rafidah, Syiah dan lain-lain. Sesiapa yang mencela mereka bermakna dia telah mencela Ahli Sunnah wal-Jamaah<sup>6</sup>.

Al-Baghdadi telah menggariskan manhaj dasar Ahli Sunnah wal-Jamaah yang telah disepakati iaitu memberi keutamaan kepada al-Quran dan al-Sunnah dalam semua hal, mendahului tafsiran ayat al-Quran dengan al-Quran diikuti ayat al-Quran dengan al-Sunnah. Aliran ini sangat menghormati sahabat dan tabiin. Pada penyelesaian semua keadaan selepas al-Quran dan al-Sunnah aliran ini akan menyelesaikan semua permasalahan berdasarkan pandangan sahabat dan tabiin. Selain itu, aliran ini turut menggunakan kaedah-kaedah bahasa Arab dalam

4 Mohd Sulaiman Yasin, 1997, *Ahlul Al-Sunnah Wa Al-Jamaah: Sejarah Pertumbuhan, Skop Pengertian dan Metodologi*, Kuala Lumpur, Syarikat Perniagaan Rita.

5 Zulkifli Mohamad al-Bakri, 2014, *Ahli Sunah Wal-Jamaah dan Usulnya*, Negeri Sembilan, Pustaka Cahaya Kasturi.

6 Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu 'Abdallah Muhammad, 1994, *Marifat al-Ruwat al-Mutakallim fihim bi ma la Wajib al-Radd*, Beirut, Dar al-Ma'rifah.



memahami nas dan berpegang kepada zahir nas kecuali ada bukti ia tidak dikehendaki. Akhir sekali, Ahli Sunnah wal-Jamaah mengutamakan *tanzih* dan *tadqis* dalam nas-nas *mutasyabihat* (menyucikan Allah SWT dari menyerupai makhluk dan dari mana-mana sifat kekurangan bahawa hakikat ketuhanan itu tidak terjangkau oleh akal)<sup>7</sup>. Menurut beliau juga, dasar Ahli Sunnah wal-Jamaah yang disepakati termasuklah, meyakini bahawa Islam agama Allah SWT; meyakini bahawa hakikat Islam terdiri daripada Iman, Islam dan Ihsan; meyakini bahawa Allah SWT Maha Pencipta dan mempunyai Asma' serta sifat-sifat Maha Sempurna; meyakini bahawa semua makhluk adalah ciptaan Allah SWT; meyakini bahawa semua yang berlaku adalah menurut qada dan qadar Allah SWT; meyakini bahawa ahli kiblat (orang Islam) tidak dikufurkan atas sebab kemaksiatan; meyakini bahawa Allah SWT dapat dilihat di akhirat kelak; meyakini hakikat soalan malaikat dan azab kubur; meyakini hari kiamat dan hakikat Nabi SAW akan memberi syafaat pada hari kiamat serta meyakini bahawa asas agama adalah *ittiba'* (ikut dan patuh jejak Nabi SAW berdasarkan hujah) bukan *ibtida'* (ikut rekaan manusia)<sup>8</sup>.

Jelasnya, manhaj Ahli Sunnah wal-Jamaah bersifat sederhana, tidak berlebih-lebihan dan bebas daripada sifat melampau, keras dan ekstrem. Bagi Zulkifli al-Bakri, penyelewengan daripada aliran Ahli Sunnah wal-Jamaah tidak terkeluar daripada tiga faktor iaitu, menolak, menafi atau mengingkari Islam itu sendiri sama ada kerana kejahilan, sangkaan, ikut-ikutan atau kerana memang disengajakan walaupun mengetahui kebenarannya; Ekstrem yang dipacu oleh rasa fanatik dan hawa nafsu sehingga sampai ke tahap menolak, menafi atau mengingkari hakikat Islam dan takwilan batil yang tidak berdasarkan kepada kaedah bahasa Arab dan syarak kerana didorong oleh kelemahan iman, rasa fanatik, ekstrem dan hawa nafsu<sup>9</sup>. Pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh penulis-penulis di atas telah dijadikan panduan untuk pembinaan

7 Al-Baghdadi, Abu Manzur Abdul Qahir bin Tahir, 1995, *al-Farq baina al-Firqah wa Bayan al-Firqah al-Najihah*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

8 Al-Baghdadi, Abu Manzur Abdul Qahir bin Tahir, 1995, *al-Farq baina al-Firqah wa Bayan al-Firqah al-Najihah*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

9 Zulkifli Mohamad al-Bakri, 2014, *Ahli Sunah Wal-Jamaah dan Usulnya*, Negeri Sembilan, Puštaka Cahaya Kasturi.

instrumen bagi mengukur pandangan umat Islam di Malaysia terhadap Ahli Sunnah wal-Jamaah.

## SYIAH

Suatu yang telah diterima umum bahawa Syiah secara dasarnya adalah merujuk kepada pengikut Sayidina Ali. Bukan sahaja daripada penyelidik bukan beraliran Syiah bahkan kenyataan ini datang daripada tokoh Syiah itu sendiri. Sarjana Syiah terawal, Syaikh al-Mufid telah mendefinisikan Syiah sebagai orang yang mengikuti Ali dan percaya bahawa beliau merupakan pengganti yang terdekat dengan Nabi Muhammad SAW. Beliau juga menjelaskan sebab Syiah juga digelar ‘Imamiyah’. Katanya: Ini adalah satu gelaran bagi sesiapa yang mempercayai keperluan *imamah* dan ia berterusan sepanjang zaman, setiap Imam mesti dilantik dengan jelas dan sempurna<sup>10</sup>. Al-Nawbakhti dalam *Firaq al-Shi‘ah* telah menyatakan bahawa Syiah ialah kelompok Sayidina Ali bin Abi Talib. Mereka digelar ‘Syiah Ali’ pada zaman Nabi Muhammad SAW dan terkenal sebagai para pengikut Ali. Di zaman ini juga telah wujudnya dalam kalangan para sahabat yang melebihkan Sayidina Ali berbanding sahabat-sahabat yang lain serta percaya kepada imamahnya iaitu mengiktiraf Ali sebagai Imam<sup>11</sup>. Selari dengan takrifan tokoh Syiah, tokoh berfahaman Asya‘irah, al-Shahrastani<sup>12</sup> juga mengertikan Syiah sebagai kumpulan yang mengiktiraf kepemimpinan Imam Ali sebagai pengganti selepas kewafatan Nabi Muhammad SAW. Beliau juga membahagikan kumpulan ini kepada lima kumpulan, iaitu Syiah Ghulah (Pelampau), Syiah Zaidiyyah, Syiah Kaisaniyyah, Syiah Imamiyah dan Syiah Isma‘iliyyah.

Dasar utama yang menjadi pegangan aliran ini sebagaimana yang dirumuskan oleh Ibn Khaldun<sup>13</sup> adalah *Imamah*. Bagi aliran ini, *Imamah* adalah salah satu daripada rukun agama. Mempercayai, meyakini dan

10 Mufid, Muhammad bin Muhammad. 1993. *al-Irshad*, cet. 2. Beirut, Dar al-Mufid.

11 Nawbakhti, al-Hasan bin Musa, 1984, *Firaq al-Shi‘ah*, Beirut, Dar al-Adwa’.

12 al-Shahrastani, 2002, *Al-Milal wa al-Nihal*, Beirut, al-Maktabah al-Asriyyah.

13 Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman b. Muhammad, 2011, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Darwisy al-Juwaydi (thqq), Beirut, al-Maktabah al-‘Asriyyah.

beramal dengan konsep *Imamah* adalah sebahagian daripada keimanan. Asas ini boleh dilihat melalui kenyataan yang dibuat oleh al-Kulaini<sup>14</sup>, iaitu “Apakah maksud mengenal Allah? membenarkan Allah ‘azza wajalla, membenarkan rasul-Nya dan membenarkan kepimpinan Ali dan mengakui keimanannya dan imam-imam yang mendapat petunjuk dan berlepas diri kepada Allah daripada musuh-musuh mereka. Inilah yang dinamakan sebagai mengenal Allah”. Imam pula mestilah maksum daripada melakukan dosa kecil dan besar dan Imam yang pertama dalam dasar ini sudah tentu Sayidina Ali yang menurut aliran ini, seorang sahabat yang paling afdhal dan pelantikan ini telah dinaskan oleh Rasulullah SAW untuk memimpin ummah selepas kewafatan baginda.

Dalam kitab al-Kafi, di bawah bab Rukun Islam, riwayat al-Kulaini menukulkan daripada Abi Ja’far, “Islam itu terbina di atas lima perkara; solat, zakat, puasa, haji dan wilayah. Tidak diseru kepada sesuatu pun sebagaimana diseru wilayah (keimanan), lalu ramai orang mengambil empat perkara tetapi meninggalkan yang ini (keimanan)”<sup>15</sup>. Ajaran ini juga menghina isteri-isteri Nabi, memfitnah sahabat Nabi seperti Sayidina Abu Bakar, Umar, Uthman, Aishah, Hafsa dan Muawiyah dengan mendakwa mereka melakukan kezaliman. Ajaran Syiah juga yang meyakini bahawa Imam-imam mereka adalah maksum (terpelihara daripada sebarang dosa) dan memberi sanjungan yang keterlaluan kepada Sayidina Ali sehingga disama tarafkan dengan Rasulullah SAW dan menambah nama Sayidina Ali dalam kalimah syahadah selepas nama Nabi Muhammad SAW juga adalah suatu yang didapati bertentangan dengan Ahli Sunnah wal-Jamaah.<sup>16</sup>

Perbincangan mengenai Syiah ini panjang dan kebanyakannya telah dihuraikan secara panjang lebar oleh pengkaji-pengkaji Syiah di Malaysia seperti Saudara Mohd Aizam Mas’od, Johari Mat dan lain-lain lagi. Oleh kerana tulisan ini bertujuan memaparkan reaksi masyarakat Islam di Malaysia tentang aliran Syiah maka penulis meringkaskan huraian ini kepada perbincangan mengapa Syiah difatwakan sebagai bertentangan

14 Al-Kulaini, Mohamad Yaakob, 2005, *Usul Al-Kafi*, Beirut, Darul Murtadha.

15 Mohd Aizam Mas’od, 2010, Hlm. 45-47.

16 Mohd Aizam Mas’od, 2010, Hlm. 52.



Ahli Sunnah wal-Jamaah. Sebahagian besar umat Islam di Malaysia maklum bahawa fatwa pengharaman Syiah wujud berikutan keresahan umat Islam terhadap penyebaran fahaman Syiah di Malaysia. Keresahan ini boleh diteliti melalui aspek berikut,

1. Keresahan yang berpunca daripada perbezaan mazhab Syiah dari sudut akidah dan amalan berakidah dengan umat Islam negara ini yang akidah dan amalan berakidahnya berasaskan Ahli Sunnah wal-Jamaah.
2. Keadaan ini semakin meresahkan masyarakat apabila sifat aliran ini yang bukan sahaja bersifat sebagai mazhab tetapi juga sebagai sebuah gerakan ekstrem yang dikaitkan dengan perluasan pengaruh politik yang boleh menimbulkan masalah kepada keselamatan negara. Elemen ekstrem dalam aliran ini telah dikaitkan dengan krisis berdarah yang melibatkan antara Syiah dengan Ahli Sunnah wal-Jamaah di Syria dan beberapa siri demonstrasi di Arab Saudi<sup>17</sup> dan di Bahrain<sup>18</sup>.
3. Keresahan ini bertambah dengan kenyataan terbuka penggerak Syiah di Malaysia mengenai jumlah penyokong Syiah di Malaysia telah mencapai lebih daripada 200 ribu orang<sup>19</sup> telah mengejutkan banyak pihak dan menimbulkan tanda tanya. Sekiranya jumlah yang dikatakan ini benar maka potensi untuk aliran ini berkembang bukan suatu yang mustahil sekali gus mampu meningkatkan lagi keresahan dan perselisihan faham dalam kalangan masyarakat Islam.

Keresahan ini lebih ketara apabila menyedari iktikad penganut Syiah sebagaimana yang dirumuskan oleh Mohd Aizam<sup>20</sup> bertentangan dengan prinsip yang dipegang Ahli Sunnah wal-Jamaah. Antara

17 Matthiesen, T. 2012. *A "Saudi Spring"? The Shia Protest Movement in the Eastern Province 2011-2012*. The Middle East Journal, 66(4): 628-659.

18 Gengler, J. (2012), *Bahrain's Sunni awakening*, Middle East Research and Information Project.

19 Kamil Zuhairi, 2011, *Memorandum Kepada YDP Agong*, bertarikh 6 Jun 2011, <http://www.al-ahkam.net>.

20 Mohd Aizam Mas'od, 2013, *Soal Jawab Syiah di Malaysia*, Putrajaya: JAKIM.

iktikad pegangan ahli Syiah di Malaysia termasuklah *Imamah* sebagai rukun Islam yang pertama dan termasuk dalam perkara usuluddin; menafikan kekhalifahan Sayidina Abu Bakar, Sayidina Umar dan Sayidina Uthman; mengkafir dan memfasiqkan para sahabat; mendakwa bahawa al-Quran telah diubah; berdoa supaya semua penentang Syiah termasuk pihak berkuasa dihapuskan; mengharuskan perbuatan meliwat isteri; menyambut Hari Karbala pada setiap 10 Muharram; mempertahankan amalan nikah *mut'ah*; mempertikaikan kesahihan dan keutuhan mazhab Ahli Sunnah wal-Jamaah; mencabar pihak berkuasa dan mendakwa Syiah adalah pengikut Ahli Sunnah wal-Jamaah yang sebenar.

Sifat mazhab ini dan senario yang berlaku mendorong kerajaan melakukan penyelidikan demi penyelidikan, dari semasa ke semasa sebelum bertindak mengharamkan pergerakan Syiah di Malaysia. Antara faktor yang disebut sebagai alasan pengharaman adalah, doktrin atau ajaran aliran ini yang didapati ekstrem dan boleh menyebabkan terbatalnya akidah Islam. Hal ini termasuklah perbuatan menolak hadith yang diriwayatkan oleh ulama Ahli Sunnah wal-Jamaah sekalipun hadith itu mutawatir, menolak asas hukum melalui ijma' dan qiyas. Perbezaan antara Ahli Sunnah wal-Jamaah dan Syiah menjadi tersangat mendasar apabila Syiah menokok tambah perkara prinsip dalam agama atau usuluddin dengan mengatakan keimanan terhadap imam-imam Syiah itu adalah rukun Islam yang pertama.

Mesyuarat Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan 1997 telah membuat ketetapan tertentu berkaitan pengharaman aliran ini. Antaranya menyebut, “Menetapkan bahawa umat Islam di Malaysia hendaklah hanya mengikut ajaran Islam yang berasaskan pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah dari segi aqidah, syariah dan akhlaq”, Ketetapan tersebut juga menyebut jawatankuasa ini “Memperakukan bahawa ajaran Islam yang lain daripada pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah bercanggah dengan hukum syarak dan undang-undang Islam dan dengan demikian penyebaran apa-apa ajaran yang lain daripada pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah dilarang”.



Dalam hal yang berkaitan dengan Syiah, jawatankuasa ini “Memansuhkan keputusan muzakarah Jawatankuasa Fatwa pada 24 dan 25 September 1984 yang menyatakan ‘bahawa hanya mazhab syiah dari golongan al-Zaidiah dan Ja’fariah yang diterima untuk diamalkan di Malaysia”<sup>21</sup>.

Menurut Kementerian Dalam Negeri (KDN), ajaran Syiah di Malaysia bukan sahaja dilihat sebagai suatu ajaran sesat, malah ianya ekstrem dan mengancam keselamatan negara. Bekas Ketua Pengarah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) iaitu Tan Sri Othman Mustapha menegaskan bahawa penyebaran Syiah ini diumpamakan seperti barah di negara ini dan perlu dibanteras sebaik mungkin. Hal ini kerana, penyebaran doktrin Syiah ini akan menjadi ancaman kepada perpaduan ummah dan keutuhan agama sekali gus memecahbelahkan perpaduan umat Islam negara ini<sup>22</sup> (Astro Awani 2013). Oleh sebab itu, sejak dahulu lagi aliran Syiah ini telah difatwakan sebagai haram. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dengan tegas menyatakan semua ajaran mahupun fahaman Syiah di Malaysia adalah menyeleweng daripada pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah dan hukum syarak. Ketua Pengarahnya, Othman Mustapha menafikan sekeras-kerasnya sekiranya ada dakwaan mengatakan terdapat fahaman Syiah yang mempunyai persamaan dengan pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah di negara ini. Menurut beliau lagi, antara penyelewengan aliran Syiah Imam Dua Belas itu adalah, meyakini imam adalah maksum iaitu terpelihara daripada sebarang dosa; mengkafirkan para sahabat Rasulullah SAW; tidak ada solat Jumaat; mengharuskan jamak solat fardu dalam semua keadaan tanpa sebarang sebab; menghalalkan nikah *muta’ah*; menolak *ijma’* Ulama; sanjungan yang keterlaluan kepada Sayidina Ali sehingga disama tarafkan dengan Rasulullah SAW; dan menambah nama Sayidina Ali dalam kalimah syahadah selepas nama Nabi Muhammad SAW.

Kenyataan-kenyataan di atas adalah asas penting dalam pembinaan instrumen kajian mengukur sejauh mana reaksi umat Islam di Malaysia terhadap aliran ini. Contoh-contoh item termasuklah “Sayidina Ali adalah

21 Kertas JKP bil. 2/102/2012. *Cadangan Memperkasakan Fatwa Ajaran Syiah*. JAKIM.

22 Astro Awani, 2013, *Semua ajaran Syiah di Malaysia adalah menyeleweng*, JAKIM, <http://www.astroawani.com>, 2 Julai 2019.

khalifah yang sewajibnya dilantik selepas Rasulullah SAW'; "Wilayah al-Fakih adalah konsep kepimpinan sebelum munculnya Imam Mahdi"; "Solat Jumaat tidak wajib sehinggalah munculnya Imam Mahdi"; "Konsep *Raj'ah* (kepercayaan Syiah bahawa Imam Mahdi akan dikembalikan ke dunia sesudah dimatikan bersama beberapa orang yang telah diizinkan untuk bangkit semula sebelum kiamat) tidak bertentangan dengan ajaran Islam"; "Sayidina Ali diisytiharkan sebagai pengganti Rasulullah SAW berasaskan hadith Ghadeer Khum"; dan, "Saya menjamakkan solat fardu kepada tiga waktu".

## METODOLOGI PENYELIDIKAN

Kajian ini pada dasarnya lebih luas tetapi artikel ini hanya memfokuskan kepada satu aspek daripada dapatan kajian iaitu reaksi masyarakat Islam di Malaysia terhadap aliran Syiah. Dalam usaha mengumpul data dan menghasilkan dapatan kajian, reka bentuk kualitatif dan kuantitatif telah digunakan. Analisa kandungan, analisa dokumen dan data daripada rakaman temu bual telah digunakan bagi membina instrumen soal selidik mengukur objektif yang direncanakan. Instrumen ini kemudiannya melalui proses penentuan nilai kebolehpercayaan instrumen bertujuan mengenal pasti tahap ketekalan dalaman item-item yang digunakan dalam instrumen kajian ini. Kebolehpercayaan dalaman penting bagi menentukan ketekalan dalaman bagi instrumen pelbagai item yang digunakan dalam kajian ini. Untuk mendapatkan nilai ketekalan dalam item-item instrumen, nilai alpha berasaskan *Coefficient Cronbach* telah digunakan. Hasil analisis nilai kebolehpercayaan bagi instrumen "Syiah" yang digunakan dalam kajian ini menunjukkan bahawa ia mempunyai aras kebolehpercayaan yang tinggi, iaitu 0.9 dan boleh digunakan untuk kajian sebenar. Dalam hal ini, sebahagian besar penyelidik mencadangkan bahawa nilai pekali alpha yang melebihi 0.8 lazimnya menunjukkan aras kebolehpercayaan yang tinggi dan boleh diterima sebagai satu instrumen<sup>23</sup>. Walaupun nilai pekali kebolehpercayaan instrumen-instrumen dalam kajian ini telah mencapai nilai alpha yang tinggi dan

23 Zaidatun Tasir & Mohd Salleh Abu, 2003, *Analisis Data Berkomputer: SPSS 11.5 for windows*, Kuala Lumpur, Venton Publishing.

boleh digunakan dalam kajian sebenar namun proses pembaikan item-item dalam instrumen kajian ini yang memperoleh nilai kebolehppercayaan (Corrected Item-Total Correlation) yang rendah ( $> 0.30$ ) telah dilakukan dengan memperbaiki pernyataan item dengan mengambil kira pandangan, nasihat dan cadangan dari panel rujukan pakar yang telah dibentuk. Instrumen yang telah memenuhi semua syarat ini kemudiannya diedarkan kepada lebih 900 sampel telah dipilih menggunakan pensampelan rawak mudah. Data-data yang diperoleh telah dianalisis menggunakan perisian *Statistical package for the social sciences* atau SPSS.

## **PERBINCANGAN DAN DAPATAN KAJIAN**

Secara keseluruhannya, profil responden kajian yang terlibat dalam kajian ini berdasarkan kepada tiga kategori iaitu umur, kelulusan dan pekerjaan. Bagi kategori umur, soalan berkenaan profil responden dibahagikan kepada 5 sub kategori iaitu, 20 hingga 29 tahun, 30 hingga 39 tahun, 40 hingga 49 tahun, 50 hingga 59 tahun dan 70 tahun ke atas. Hasil analisa profil responden menunjukkan responden yang berumur dalam lingkungan 20 hingga 29 tahun merupakan responden paling ramai yang terlibat iaitu 29.4% dan diikuti oleh responden yang berumur antara 30 hingga 39 tahun, iaitu 28.0%. Manakala, responden yang berumur antara 40 hingga 49 tahun dan 50 hingga 59 tahun mencatatkan umur responden ketiga tertinggi (16.3%) dan keempat tertinggi (16.1%). Responden yang lebih berumur iaitu 70 tahun dan ke atas merupakan responden yang paling sedikit (0.4%). Daripada aspek kelulusan, responden yang tidak mempunyai ijazah merupakan responden paling ramai dalam kajian ini iaitu 64.0%. Manakala, responden yang mempunyai ijazah adalah seramai 36%. Analisa profil berdasarkan pekerjaan pula mendapati responden yang terdiri daripada kakitangan kerajaan adalah responden paling ramai dalam kajian ini iaitu 60.8%. Manakala, responden yang bekerja sebagai kakitangan bukan kerajaan hanya 14.8%. Responden juga mencatatkan lain-lain pekerjaan iaitu 23.8% dan 0.6% responden tidak memberi jawapan kepada kategori ini.



# REAKSI MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA TERHADAP ALIRAN SYIAH

Dalam menjawab persoalan ini, sebanyak 20 item telah dibentuk berasaskan indikator yang diperolehi melalui analisa kandungan berkaitan Syiah dan prinsip-prinsip Syiah yang bertentangan dengan prinsip Ahli Sunnah wal-Jamaah. Item-item tersebut adalah, “Sayidina Ali adalah khalifah yang sewajibnya dilantik selepas Rasulullah SAW”, “Ahli al-Bait terdiri daripada keturunan Rasulullah SAW melalui anak baginda Fatimah sahaja”, Amalan nikah *Mut’ah* dibenarkan sehingga hari kiamat”, “Nabi Muhammad SAW meninggalkan Al-Quran dan ahli al-Bait”, “Amalan meratapi kematian Sayidina Hussein pada 10 Muharram adalah satu kewajipan dalam syariat Islam”, “Saya beramal dengan fiqh Imam Ja’afar al-Sadiq dalam aspek ibadah”, “Aspek Wilayah adalah salah satu daripada Rukun Islam”, “Saya sering pergi ke *hauzah* (markaz) untuk mengikuti majlis agama”, “Saya menggunakan sebarang objek yang berasal daripada bumi Karbala sebagai tempat sujud”, “Kaki merupakan anggota wuduk yang wajib disapu dan bukan dibasuh”, “Makam para imam setaraf dengan makam para nabi dan rasul”, “Kita perlu *bertaqiyyah* sekiranya terdapat ancaman”, “Wilayah Al-Fakih adalah konsep Kepimpinan sebelum munculnya Imam Mahdi”, Saya menziarahi makam ahli bait di Najaf, Qum, Mashhad dan Karbala”, “Saya melakukan ibadah solat malam dalam bulan Ramadan secara bersendirian”, “Solat Jumaat tidak wajib sehinggalah munculnya Imam Mahdi”, Konsep *raj’ah* (kepercayaan Syiah bahawa Imam Mahdi akan dikembalikan ke dunia sesudah dimatikan bersama beberapa orang yang telah diizinkan untuk bangkit semula sebelum kiamat) tidak bertentangan dengan ajaran Islam”, “Sayidina Ali diisytiharkan sebagai pengganti Rasulullah SAW berasaskan hadith Ghadeer Khum”, “Imam Mahdi adalah dari susur galur Sayidina Hussein” dan “Saya menjamakkan solat fardhu kepada tiga waktu”.

Analisis statistik deskriptif telah digunakan bagi mengukur sejauh mana reaksi masyarakat Islam di Malaysia terhadap aliran Syiah dan

sejauh manakah aliran ini dirasakan menggugat perpaduan dan pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah masyarakat Islam di Malaysia. Sebelum analisis ini dijalankan penyelidik telah merekodkan terlebih dahulu respon yang diberikan oleh responden terhadap semua item yang dinyatakan dalam bentuk negatif kepada nilai yang berbentuk positif. Untuk menentukan tahap persepsi responden secara lebih terperinci, data telah dianalisis menggunakan min dan sisihan piawai. Seterusnya nilai min yang diperolehi ditafsirkan menggunakan cara interpretasi dapatan statistik deskriptif seperti yang dicadangkan oleh Azhar<sup>24</sup> iaitu membahagikan cara interpretasi dapatan deskriptif tersebut seperti di tunjukkan di dalam jadual di bawah,

Jadual 1: Interpretasi skor min bagi melaporkan dapatan deskriptif statistik

Skor Min	Interpretasi
1.00 – 2.00	Rendah
2.01 – 3.00	Sederhana Rendah
3.01 – 4.00	Sederhana Tinggi
4.01 – 5.00	Tinggi

Analisa dapatan kajian mendapati, interpretasi nilai min “Reaksi masyarakat Islam di Malaysia terhadap aliran Syiah” secara keseluruhannya adalah rendah iaitu,  $\text{min}=1.52$ ,  $\text{sp}=0.61$ . Dapatan ini bermaksud responden ada pengetahuan tentang aliran Syiah dan amalan-amalan asas yang menjadi pegangan aliran ini. Namun analisa dapatan kajian turut menunjukkan bahawa aliran ini dan amalan-amalan yang dilaksanakan dalam aliran ini tidak popular dan tidak patut diamalkan di negara ini. Dapatan ini lebih menarik apabila nilai yang diperolehi melalui dapatan pemboleh ubah “Reaksi masyarakat Islam di Malaysia terhadap Ahli Sunnah wal-Jamaah” menunjukkan skor min yang tinggi

24 Azhar Ahmad. 2006. Strategi Pembelajaran dan Pengaturan Kendiri Pendidikan Islam dan Penghayatan Akhlak. Tesis Ph.D. Universiti Kebangsaan Malaysia.

dapat dilihat dan diperoleh iaitu  $\text{min}=4.27$ ,  $\text{sp}=0.67$ . Hasil analisa ini menunjukkan bahawa masyarakat Islam di negara ini ada pengetahuan tentang konsep dan prinsip Ahli Sunnah wal-Jamaah dan merasakan Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah suatu aliran yang mesti diamalkan dan dipertahankan di negara ini. Kedua-dua dapatan ini diperkukuhkan melalui satu lagi pemboleh ubah yang mengukur sejauh mana masyarakat Islam di Malaysia merasakan bahawa aliran Syiah ini mampu menggugat perpaduan umat Islam di negara ini. Hasil analisa dapatan kajian bagi pemboleh ubah ini menunjukkan nilai min yang diperoleh adalah tinggi iaitu  $\text{min}=4.20$ ,  $\text{sp} 0.82$ . Dapatan ini menunjukkan sebahagian besar masyarakat Islam di negara ini berpendapat aliran Syiah berupaya menjejaskan keharmonian beragama jika tidak dipantau dan diambil tindakan. Dapatan ini boleh dilihat sebagaimana jadual di bawah,

Jadual 2: Reaksi Masyarakat Islam Terhadap Aliran Syiah, Ahli Sunnah wal-Jamaah dan Keselamatan

<b>Bil.</b>	<b>Konstruk</b>	<b>Min</b>	<b>SP</b>	<b>Tahap</b>
1	Reaksi Terhadap Syiah	1.52	0.61	Rendah
2	Reaksi Terhadap Ahli Sunnah wal-Jamaah	4.27	0.67	Tinggi
3	Persepsi keselamatan Terhadap Aliran Syiah	4.20	0.82	Tinggi

Jelasnya, keseluruhan hasil analisa dapatan kajian mampu menguatkan dakwaan bahawa aliran akidah Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah mazhab rasmi negara Malaysia yang tidak boleh diganggu gugat. Dari sudut perundangan, dapatan ini juga menunjukkan bahawa aliran ini memberi sumbangan besar yang signifikan kepada pembentukan perkara 11 (3) Perlembagaan Persekutuan dan Enakmen-Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri mengenai Hal Ehwal Islam. Dalam hal ini, Perlembagaan Persekutuan memperuntukkan bahawa Islam adalah agama Persekutuan, namun agama lain boleh diamalkan dengan

aman dan damai di mana-mana bahagian Persekutuan (Perkara 3, Perlembagaan Persekutuan Malaysia). Ini menunjukkan agama Islam mempunyai kedudukan yang istimewa kerana ia adalah satu-satunya agama yang disebut di dalam perlembagaan. Manakala kita mesti secara tegas mempertahankan bahawa Ahli Sunnah wal-Jamaah berhak ke atas keistimewaan tersebut dan perselisihan pandangan dalam mentafsirkan Islam dalam hal ini bukanlah suatu yang sukar untuk disatukan lebih-lebih lagi sebilangan besar negeri-negeri di Malaysia telah memasukkan Ahli Sunnah wal-Jamaah sebagai mazhab rasmi dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri<sup>25</sup>. Kedudukan dan keistimewaan ini juga menunjukkan bahawa aliran-aliran lain yang bukan daripada Ahli Sunnah wal-Jamaah termasuk Syiah adalah tidak boleh disebar dan diamalkan di Malaysia. Walau bagaimanapun, situasi semasa menunjukkan perlembagaan negara hanya menyatakan 'Islam Agama Persekutuan' dan tidak menjelaskan maksud Islam itu dengan lebih terperinci. Hal ini sekali gus memberi ruang kepada mazhab tertentu khususnya Syiah yang mengaku sebagai Islam menyebarkan ajaran mereka di Malaysia.

Walaupun hasil dapatan kajian menunjukkan bahawa masyarakat Islam di Malaysia bebas daripada mengikut ajaran aliran lain yang bertentangan khususnya Syiah tetapi bukti lain untuk menguatkan kedudukan aliran Ahli Sunnah wal-Jamaah dalam Perlembagaan Persekutuan dan menyekat sebaran aliran yang bertentangan adalah dengan melihat kepada peruntukan dalam statut bertulis yang digubal menerusi kuasa Perlembagaan. Pentafsiran juga boleh diperoleh dengan menganalisis keputusan mahkamah di Malaysia yang menunjukkan bahawa mazhab Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah rujukan dan pegangan di Malaysia. Hal yang sama dapat dilihat dalam banyak enakmen di peringkat negeri di Malaysia. Ini menjelaskan lagi bahawa Islam yang diterima dan diiktiraf di Malaysia hanyalah Ahli Sunnah wal-Jamaah. Selain itu, Ahli Sunnah wal-Jamaah telah dijadikan sebagai sumber

25 Mohammad Imam, 1994, *Freedom of Religion Under Federal Constitution of Malaysia*, Jld. 2. A. Reappraisal (Jun).



rujukan sama ada dalam Pentadbiran Islam dan sebagai salah satu syarat dalam perlantikan jawatan berkaitan agama Islam<sup>26</sup>.

Reaksi negatif terhadap gerakan Syiah sebagaimana dapatan kajian juga menunjukkan masyarakat menyedari tentang hal ini dan menentang perkembangannya sekaligus menggesa agar kerajaan melakukan sesuatu dalam usaha menyekat sebarang gerakan dan aliran ekstrem bagi mengelak sesuatu yang lebih buruk berlaku. Perkara 11 Perlembagaan Persekutuan hanya memberikan kebebasan untuk menganut apa-apa kepercayaan, kefahaman dan agama, tetapi tidak sesekali boleh menyebarkan sebarang mazhab dan ajaran yang bertentangan dengan Ahli Sunnah wal-Jamaah kepada orang Islam. Ini bermakna sebarang penyebaran agama atau mazhab selain daripada agama Islam dan mazhab Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah dilarang. Peruntukan ini mesti difahami oleh seluruh pihak berkuasa dan diperkukuhkan dari semasa ke semasa. Jadual 9 Senarai II, Senarai Negeri Perlembagaan Persekutuan telah memperuntukkan kuasa kepada kerajaan negeri untuk ‘mengawal pengembangan akidah dan kepercayaan antara orang yang menganut agama Islam’, suatu peruntukan yang berhubung dengan Perkara 11. Melaluinya, kerajaan negeri telah menggubal dua jenis statut iaitu satu enakmen jenayah di bawah sistem perundangan syariah yang akan dikuatkuasakan oleh Mahkamah Syariah dan satu lagi enakmen di bawah sistem perundangan sivil yang akan dikuatkuasakan oleh Mahkamah Sivil. Kewujudan dua statut dalam sistem perundangan ini bertujuan untuk memastikan tiada siapa boleh terlepas daripada tindakan perundangan jika melakukan sebarang penyebaran agama mahupun ajaran kepada orang Islam. Ketetapan Muzakarah Majlis Fatwa Kebangsaan 1996 juga memutuskan bahawasanya: “Menetapkan bahawa umat Islam di Malaysia hendaklah mengikut ajaran Islam yang berasaskan pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah dari segi akidah, syariah dan akhlak” dan “Memperakukan bahawa ajaran Islam yang selain daripada Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah bercanggah dengan hukum syarak dan undang-undang Islam dan demikian penyebaran apa-apa ajaran yang lain daripada pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah

26 Harding, A, 2002, *The keris, The Crescents and the Blind Goddess: the State, Islam and the Constitution in Malaysia*, Singapore Journal International & Comparative Law.



dilarang”. Ringkasnya, kesemua peruntukan-peruntukan ini mesti diberi sokongan, dikuatkuasakan dan dilihat dikuatkuasakan bagi menjamin keharmonian dan perpaduan umat Islam di Malaysia.

## **RUMUSAN**

Secara keseluruhan artikel ini merumuskan bahawa terdapat keselarian antara dasar-dasar berkaitan agama Islam yang dilaksanakan kerajaan dengan kefahaman, amalan dan kehendak masyarakat Islam di Malaysia. Walau bagaimanapun kerajaan tidak seharusnya berpuas hati dengan kejayaan yang telah diperolehi. Sebaliknya usaha-usaha yang berterusan perlu dilaksanakan bagi menambah baik dasar-dasar yang berkaitan dari semasa ke semasa bagi memperkukuh dan mendaulatkan Islam di negara ini. Dasar “Rahmatan lil ‘Alamin” yang diumumkan kerajaan jika dilaksanakan bersama-sama prinsip-prinsip Maqasid Syariah secara strategik, berstruktur dan sistematik mampu menzahirkan Malaysia sebagai negara Islam contoh kepada negara-negara Islam lain. Negara-negara bukan Islam akan lebih menghormati masyarakat Islam sebagai masyarakat yang mementingkan perdamaian dan kesejahteraan sejagat.

## **PENGHARGAAN**

Kajian ini merupakan sebahagian daripada projek penyelidikan yang dijalankan dengan peruntukan Geran Penyelidikan Universiti Kebangsaan Malaysia DCP-2017-009/3 dan peruntukan Geran Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) PP-2013-002.

## **RUJUKAN**

- Abdul Hamid, Yusoff Yunus. 2006. *Mengenal Ahli Sunnah Wal Jamaah*. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Astro Awani, 2013, Semua ajaran Syiah di Malaysia adalah menyeleweng, JAKIM. <http://www.astroawani.com>. 2 Julai 2019.

Azhar Ahmad. 2006. Strategi Pembelajaran Dan Pengaturan Kendiri Pendidikan Islam Dan Penghayatan Akhlak. Tesis Ph.D. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Al-Baghdadi, Abu Manzur Abdul Qahir bin Tahir. 1995. *al-Farq baina al-Firqah wa Bayan al-Firqah al-Najihah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.

Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu ‘Abdallah Muhammad. 1994. *Marifat al-Ruwat al-Mutakallim fihim bi ma la Wajib al-Radd*. Beirut: Dar al-Ma’rifah.

Gengler, J. 2012. Bahrain’s Sunni Awakening, Middle East Research and Information Project.

Harding, A, 2002. The Keris, The Crescents And The Blind Goddess: The State, Islam And The Constitution In Malaysia. *Singapore Journal International & Comparative Law*.

Ibnu Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari, 1996, Kitab Fadha’il as-sohabah (Kelebihan Para Sahabat), bab: *Fadha’il ashab an-nabi SAW*, jld. 8.

Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman b. Muhammad. 2011. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Darwisy al-Juwaydi (thqq). Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah.

Kamil Zuhairi. 2011. Memorandum Kepada YDP Agong, bertarikh 6 Jun 2011, <http://www.al-ahkam.net>.

Al-Kulaini, Mohamad Yaakob. 2005. *Usul Al-Kafi*. Beirut: Darul Murtadha.

Matthiesen, T. 2012. A “Saudi Spring?”: The Shia Protest Movement in the Eastern Province 2011-2012. *The Middle East Journal*, 66(4): 628-659.

Kertas JKP bil. 2/102/2012. Cadangan Memperkasakan Fatwa Ajaran Syiah. JAK.

Mohd Sulaiman Yasin. 1997. *Ahlul Al-Sunnah Wa Al-Jamaah: Sejarah Pertumbuhan, Skop Pengertian dan Metodologi*. Kuala Lumpur: Syarikat Perniagaan Rita.

Mohd Aizam Mas'od. 2010. *Diskusi Isu Bidaah dan Anti Mazhab dalam Diskusi Isu Akidah dan Pemikiran Semasa*. Putrajaya: JAKIM.

Mohd Aizam Mas'od. 2013. *Soal Jawab Syiah di Malaysia*. Putrajaya: JAKIM

Mohammad Imam. 1994. *Freedom of Religion Under Federal Constitution of Malaysia*, Jld. 2. A. Reappraisal (Jun).

Mufid, Muhammad bin Muhammad. 1993. *al-Irshad*. cet. 2. Beirut: Dar al-Mufid

Nawbakhti, al-Hasan bin Musa. 1984. *Firaq al-Shi'ah*. Beirut: Dar al-Adwa'.

Al-Shahrastani. 2002. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Al-Maktabah al-Asriyah.

Zaidatun Tasir & Mohd Salleh Abu. 2003. *Analisis Data Berkomputer: SPSS 11.5 for windows*. Kuala Lumpur: Vention Publishing.

Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2014. *Ahli Sunnah Wal-Jamaah dan Usulnya Negeri Sembilan*: Pustaka Cahaya Kasturi.

# **PERKEMBANGAN DAN AMALAN TAREKAT AHMADIYYAH IDRISIYYAH DI MALAYSIA**

**Prof Dr. Faudzinaim Bin Badaruddin**  
**Prof Emeritus Datuk Zakaria Bin Stapa**  
**Dr. Abdull Rahman Bin Mahmood**  
**Dr. Nozira Bt. Salleh**  
Pusat Akidah dan Keamanan Global  
Fakulti Pengajian Islam  
Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia

**Dr. Muhammad Khairi Bin Mahyuddin**  
Fakulti Dakwah dan Kepimpinan  
Universiti Sains Islam Malaysia  
Nilai, Negeri Sembilan Darul Khusus

## **ABSTRACT**

*The Ahmadiyyah Idrisiyyah is one of acknowledged tariqa in the Muslim World. It is linked to Sayyid Ahmad Ibn Idris Al-Fasi Al-Maghribi (1757-1837). This article aims to expose current development of the Tariqa Ahmadiyyah Idrisiyyah and its zikr practiced by its exponents in Malaysia. The writing of this article was based on qualitative and field study methods. The obtained data were then analysed using historical analysis. based on the data analysis, its shows that the tariqa has spread widely and developed into various schools in Malaysia. In addition, this article found similarities and differences between the schools. the similiarities then seems to become identity between various schools for introducing themselves as al-Ahmadiyy.*



Keywords: *Tariqa*, Ahmadiyyah, Idrisiyyah, *Dhikr*

## **ABSTRAK**

Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah adalah sebuah tarekat yang muktabar di dunia Islam. Ia dinisbahkan kepada Sayyid Ahmad ibn Idris al-Fasi al-Maghribi (1757-1837M). Artikel ini bertujuan untuk menghuraikan maklumat terkini perkembangan tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah dan amalan zikir yang diamalkan oleh para pengikutnya di Malaysia. Tulisan artikel ini adalah menggunakan metod kualitatif dan lapangan. Maklumat yang diperolehi kemudiannya dianalisis menggunakan kaedah persejarahan Berdasarkan maklumat yang dianalisa, tarekat ini telah tersebar dan berkembang menjadi banyak aliran di Malaysia. Selain itu, amalan zikir yang menjadi amalan para pengikut tarekat ini juga didapati wujudnya persamaan dan peerbezaan antara satu cabang dengan cabang yang lain. Persamaan antara cabang tersebut kelihatannya menjadi identiti setiap cabng di Malaysia mengenalkan diri mereka sebagai *al-Ahmadiyy*.

Katakunci: Tarekat, Ahmadiyyah, Idrisiyyah, Zikir

## **PENDAHULUAN**

Tarekat merupakan jalan yang merangkumi ilmu dan amal yang berpandukan ajaran Nabi Muhammad s.a.w. Ia diajar secara bersilsilah bertujuan untuk membersihkan hati dan memperkukuhkan penghayatan tauhid dan syariat Islam. Ia merupakan urat nadi kekuatan Islam dalam pembentukan kerohanian Muslim. Dalam dunia islam, institusi tarekat telah berkembang pesat di seluruh dunia sebagai salah satu kaedah alternatif dalam menjaga kesatuan umat dan keutuhan penghayatan ajaran Islam dalam masyarakat. Ia telah mula disistematikkan sebagai sebuah gerakan kerohanian Islam bermula abad ketiga Hijrah dengan kemunculan nama-nama tarekat seperti al-Muhasibiyah, al-Qassariyyah, al-Tayfuriyyah, al-Junaydiyyah, al-Nuriyyah, al-sahliyyah, al-Hakimiyyah,

al-Kharraziyyah, al-Khafifiyyah dan al-Sayyariyyah (al-Hujwiri t.th). Setelah muncul pula banyak kumpulan-kumpulan tarekat di kebanyakan dunia Islam seperti Qadiriyyah, Shadhiliyyah, Naqshabandiyyah, Khalwatiyyah, Shattariyyah, Sammaniyyah, `Alawiyyah, Ahmadiyyah Idrisiyyah, Tijaniyyah. Tarekat-tarekat yang di atas adalah dianggap muktabar di dunia Islam yang berpegang kepada ajaran Ahli Sunnah Wal-Jamaah. Tarekat-tarekat ini turut berkembang dan mempunyai pengikut yang ramai di Malaysia sejak abad kelapan belas Masihi.

## **TAREKAT AHMADIYYAH IDRISIYYAH**

Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah adalah sebuah tarekat yang dikatakan muncul pada abad kesembilan belas Masihi. Kemunculannya dikaitkan dengan seorang tokoh ilmuwan Islam yang disegani ketika itu bernama Sayyid Ahmad ibn Idris al-Hasani al-Fasi (Hamdan, 1992; Karrar 1992 dan Sedgwick, 2005). Pada zaman Sayyid Ahmad ibn Idris, nama Ahmadiyyah Idrisiyyah ini tidak dikenali, tetapi gerakan dakwah yang dibawa Sayyid Ahmad lebih masyhur dengan nama al-tariqa al-Muhamadiyyah al-Ahmadiyyah bagi menunjukkan hubungannya dengan Nabi Muhammad s.a.w (Karrar 1992 dan Sedgwick 2005). Nama Ahmadiyyah Idrisiyyah adalah nama yang digunakan oleh anak-anaknya selepas kematian Shaykh Ibrahim al-Rashid pada tahun 1874M, bertujuan untuk membezakan gerakan tersebut dengan kumpulan tarekat lain yang turut mengembangkan aliran yang diajar oleh murid-murid Sayyid Ahmad ibn Idris seperti al-Sanusiiyyah yang dinisbahkan kepada Shaykh Muhammad bin `Ali al-Sanusi dan al-Mirghaniyyah yang dinisbahkan kepada Shaykh Muhammad `Uthman al-Mirghani (Karrar 1992).

Gerakan yang dipelopori oleh Sayyid Ahmad dikenali sebagai ajaran *al-tariqa al-Muhamadiyyah al-Ahmadiyyah* bukan sebuah aliran tarekat khusus yang hanya memberi tumpuan kepada bacaan wirid dan hizib sahaja. Sebaliknya gerakan beliau adalah sebuah gerakan atau misi dakwah yang memberi penekanan terhadap penghayatan ajaran Islam yang sebenar berteraskan ajaran al-Quran dan al-Sunnah. Setelah kematian

Sayyid Ahmad ibn Idris pada tahun 1837M, perkembangan *tariqa Muhammadiyyah* ini semakin tersebar luas di kawasan Timur Tengah dan Afrika melalui usaha dakwah para murid-murid Sayyid Ahmad Ibn Idris seperti Muhammad `Ali al-Sanusi (m.1859M), Muhammad `Uthman al-Mirghani (m.1853M), Muhammad Hasan Zafir al-Madani al-Darqwi, Muhammad Majdhub al-Saghir (1795-1831M), `Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Ahdal, Makki bin `Abd al-Aziz, Muhammad bin Balol, `Abd Allah bin al-Mawarzi (Abu al-Ma`ali), dan Sayyid Ibrahim al-Rashid (m.1874M), Muhammad `Uthman b. Mubashshar, al-Jazuli b. Idris dan Syakh Tahir al-Haymadi (Karrar 1992).

Perkembangan *tariqa* Muhammadiyyah yang dikembangkan oleh para murid utama Sayyid Ahmad Ibn Idris selepas kematiannya menunjukkan dua pendekatan yang berlainan. Dua murid utama Ibn Idris iaitu Sayyid Muhammad `Ali al-Sanusi dan Sayyid Muhammad `Uthman al-Mirghani telah mengembangkan dakwah *Tariqa Muhammaddiyyah* dengan menggunakan pendekatan tarekat dan nama baru iaitu *Tariqa Muhammaddiyyah al-Sanusiyah* di Libya dan *Tariqa al-Khatmiyyah* di Afrika. Murid-murid Sayyid Ahmad Ibn Idris yang lain seperti Muhammad bin Balol, `Abd Allah bin al-Mawarzi (Abu al-Ma`ali), dan Sayyid Ibrahim al-Rashid (m.1874M), Muhammad `Uthman b. Mubashshar, al-Jazuli b. Idris dan Shaykh Tahir al-Haymadi (Karrar 1992) kelihatannya meneruskan pendekatan dakwah yang dibawa oleh guru mereka dengan menggunakan nama *al-tariqa al-Muhammadiyyah*.

Nama Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah al-Rashidiyyah yang dinisbahkan kepada Sayyid Ibrahim al-Rashid sebenarnya diperkenalkan selepas kematiannya pada tahun 1874M. Ia diperkenalkan oleh pengganti beliau yang juga merupakan anak saudaranya iaitu al-Shaykh b. Muhammad b. Salih (1854-1919) di Mekah bertujuan untuk mengumpulkan murid-murid Shaykh Ibrahim al-Rashid (Karrar 1992). Dalam perkembangan seterusnya, muncul pula Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah al-Rashidiyyah al-Dandarawiyyah yang dinisbahkan kepada Shaykh Muhammad b. Ahmad al-Dandarawi. Namun demikian, menurut Karrar (1992), Muhammad al-Dandarawi bukanlah individu yang

bertanggungjawab memperkenalkan nama tersebut. Malah, beliau telah menuruti apa yang dilakukan oleh gurunya, Ibrahim al-Rashid, yakni melakukan dakwah Islam di bawah panji al-tariqa al-Muhammadiyah al-Ahmadiyah. Sebaliknya, nama tersebut diperkenalkan oleh anak beliau, Shaykh Abu al-'Abbas b. Muhammad al-Dandarawi (m.1953M) selepas kematiannya (Ban. Segdwick 2005).

## **PERKEMBANGAN TAREKAT AHMADIYAH IDRISIYAH DI MALAYSIA**

Mekah dan Madinah pada kurun ke tujuh belas hingga awal kurun ke dua puluh bukan hanya tempat mengerjakan haji tetapi menjadi pusat pengajian ilmu Islam dan kerohanian Islam bagi seluruh dunia Islam. Ramai pelajar Muslim dari seluruh dunia termasuk dari Nusantara pergi Mekah untuk mempelajari dan mendalami ilmu-ilmu Islam di Mekah dan Madinah. Kehadiran ramai pelajar dari Nusantara ini turut mendapat pendedahan mengenai kewujudan dan pengamalan berbagai institusi tarekat yang beroperasi di al-Haramayn. Antara tarekat yang telah disertai dan dibawa pulang oleh para aplejar dari Malaysia ialah tarekat Ahmadiyah Idrisiyah. Sebilangan para ulama Melayu telah mempelajari dan mengambil tarekat Ahmadiyah Idrisiyah daripada beberapa masya'ikh utama tarekat ini seperti Sayyid Ibrahim al-Rashid (1813-1874M) dan muridnya, Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Dandarawi (1831M-1874M) di Mekah (Ahmad Bin Muhammad Sa'id. 1935) dan Shaykh Ismail Nawwab.

Sayyid Ibrahim al-Rashid mempunyai beberapa orang murid dari Malaysia yang menyebarkan tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di alam Melayu seperti Shaykh Wan Ahmad Bin Muhammad al-Fatani, Shaykh Wan Ali Bin Abdul Rahman (1837-1921), Shaykh Abdul Samad Bin Muhammad Saleh al-Kelantani (Tuan Tabal) (1840M-1891M). Tuan Tabal telah mengembangkan tarekatnya di Kelantan. Kemudian kepimpinan tarekat ini telah diterus oleh anak-anak beliau seperti Haji Wan Musa (1874-1939) dan Haji Nik Wan Abdullah (1877-1926).



Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Dandarawi turut mempunyai murid-murid dari Malaysia yang membawa pulang dan mengembangkan tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah di sini seperti Shaykh Muhammad Said bin Jamaluddin Linggi dan Sayyid Azhari. Shaykh Ismail Nawwab yang merupakan murid kepada Sayyid Ibrahim al-Rashid juga mempunyai anak murid daripada ulama Melayu seperti Tok Shafie (w.1950) yang menetap dan mengajar di Mekah. Bagaimanapun usaha penyebaran tarekat ini telah dilakukan oleh murid-murid Tok Shafie terkenal di Malaysia seperti Dato'Abdullah Sijang dan Tuan Guru Haji Ibrahim Mohd Dahan di Negeri Sembilan dan Abdul Rahman Osman Nafdu di Thailand.

Perkembangan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah di Kelantan menunjukkan bahawa kumpulan tarekat ini diamalkan di empat buah tempat iaitu Surau Haji Awang Banggol, Kota Baharu di bawah pimpinan Tuan Haji Che Saari bin Hussain, di Bukit Abal pimpinan Tuan Haji Mubarak bin Haji Daud, di Salor Kota Bharu Kelantan di kalangan murid Tuan Haji Abdullah Lubuk Tapah yang diketuai oleh Tuan Haji Zaidi Bin Hassan dan di Padang Salim yang merupakan cabang kepada Tuan Haji Muhsin bin Abdul Rashid.

Perkembangan mutakhir Tarekat Ahmadiyyah di Negeri Sembilan pula telah dikesan berada di bawah pimpinan tiga Khalifah atau wakil iaitu pimpinan Shaykh Dato' Mohd Murtadza bin Haji Ahmad di Pondok Rasah Seremban, Shaykh Muhammad Paiz bin Haji Ahmad di Linggi dan Dr Syuhadak bin Mahmud di Sahah Ja'afari Mukim Pantai, Jalan Sikamat Negeri Sembilan. Sementara ini, pengamalan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah juga turut dikesan di Kampung Sri Aman, Lorong Rambutan, Jalan Seelong, daerah Skudai, Johor yang dipimpin oleh Shaykh Muhsin bin Abdul Rashid.

Di Melaka, terdapat empat cawangan pengamalan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah yang berbeza dari segi silsilah dan amalan. Pertama, pengamalan tarekat ini beroperasi di Pusat Perubatan Darul Ansar Pulau Gadong, Melaka di bawah pimpinan Ustaz Muhammad

Rajab Akmal bin Abdul Halim dengan nama Tarekat *al-Muhammadiyah al-Ahmadiyah al-Shadhiliyah*. Kedua, tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Sungai Udang yang diperkenalkan oleh Tuan Guru Haji Wahid bin Othman dan diambil alih oleh anaknya, Tuan Guru Haji Uthman bin Haji Abdul Wahid selepas kematiannya. Bagaimanapun tiada maklumat terkini yang diperolehi mengenai perkembangan tarekat ini selepas kematian Tuan Guru Haji Uthman bin Haji Abdul Wahid pada tahun 2012. Ketiga di Ayer Limau dan Kampung Lapan yang merupakan cabang daripada Tarekat Ahmadiyah al-Rashidiyah al-Dandarawiyah pimpinan Shaykh Dato' Murtadza bin Haji Ahmad dan keempat, di Masjid Tanah yang merupakan cabang pengamalan Shaykh Haji Muhsin bin Abdul Rashid.

Menurut sumber dari Jabatan Mufti Negeri Sarawak (Shah, Temubual 2015), pengamalan Tarekat Ahmadiyah di Sarawak bertempat di dua kawasan iaitu Limbang dan Miri. Kumpulan tarekat di Limbang diwakili oleh Ustaz Ahmad Rambli yang mengikuti kepimpinan Shaykh Mohammad Paiz bin Haji Ahmad. Manakala kumpulan tarekat di Miri diwakili oleh Encik Malik pula mengikuti kepimpinan Shaykh Muhsin bin Abdul Rashid.

Berdasarkan perbincangan di atas, kemasukan awal Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah ke Malaysia adalah melalui Asia Barat yakni Mekah dan Mesir. Ia dibawa masuk oleh tokoh-tokoh awal tarekat ini seperti Tuan Tabal, Shaykh Ahmad al-Fatani, Tuan Guru Haji Wan Musa, Shaykh Muhammad Said al-Linggi dan Shaykh Daud Bukit Abal dari Mekah yang merupakan pusat pengajian ilmu-ilmu Islam pada zaman itu. Pada zaman kemudian, terdapat tokoh yang mengambil daripada Mesir seperti Shaykh Dato' Murtadza daripada Shaykh Soleh al-Ja'afari dan Shaykh Muhammad Faiz daripada Shaykh Amir Fadl al-Dandarawi.

Bermula daripada usaha dakwah yang dilakukan oleh tokoh-tokoh di atas, tarekat Ahmadiyah Idrisiyah telah berkembang di Malaysia melalui anak-anak murid mereka pula seperti yang didapati di Negeri Sembilan, Kelantan, Melaka, Johor dan Sarawak. Hubungan guru dan

murid antara kumpulan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah di beberapa negeri khususnya di Kelantan, Negeri Sembilan dan Melaka menunjukkan hubungan yang jelas dan berkait antara satu sama lain. Justeru, rata-rata kumpulan tarekat di tiga buah negeri tersebut mempunyai persamaan dari segi ajaran dan amalan zikir. Walaupun terdapat beberapa perbezaan antara pelaksanaan majlis zikir ia hanyalah dari sudut teknikal bagi memantapkan lagi proses perjalanan majlis zikir. (Che Shaari, Temubual 2015).

Secara amnya, hubungan kait antara guru dan murid yang membawa kepada penyebaran tarekat ini serta kaitan antara cabang-cabang tarekat ini di Malaysia dapat diperhatikan daripada usaha Tuan Tabal dan Shaykh Muhammad Said. Shaykh Abdul Samad bin Muhammad (Tuan Tabal) yang merupakan murid kepada Shaykh Ibrahim Al-Rashid telah menyebarkan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah di Kelantan. Setelah beliau meninggal dunia, pimpinan Tarekat Ahmadiyyah di Kelantan di ambil alih oleh anaknya, Haji Wan Musa bin Abdul Samad. Hubungan Kelantan dengan Melaka mempunyai pertalian silsilah yang sangat kuat apabila salah seorang murid kepada Haji Wan Musa iaitu Haji Abdul Wahid bin Othman membawa tarekat Ahmadiyyah ke Melaka. Perkara ini dapat diperhatikan dengan jelas apabila kegiatan amalan zikir, majlis haul, ajaran, dan pendekatan Tarekat Ahmadiyyah yang dibawa di Melaka saling tidak tumpah dengan di negeri Kelantan (Hamdan, 1992).

Di Negeri Sembilan, aliran Tarekat ini dibawa oleh Shaykh Muhammad Said bin Jamaluddin al-Linggi yang merupakan anak murid kepada al-Dandarawi. Beliau telah merantau dan bermusafir ke beberapa tempat seperti ke Kedah dan Kelantan bagi tujuan menyebarkan ajaran Tarekat Ahmadiyyah. Di Kelantan, Beliau telah menetap di rumah Haji Awang Alim di Jalan Atas Banggul, Kota Bharu. Di situlah beliau telah menyebarkan Tarekat Ahmadiyyah kepada penduduk tempatan. (Hamdan, 1992).

Bagaimanapun, Syeikh Muhammad Said tidak tinggal lama di Kelantan. Beliau kembali ke Negeri Sembilan dan menetap di sana.

Namun demikian, hubungan antara beliau dan para ikhwan di Kelantan masih berterusan sehingga kini. Tuan Haji Che Shaari sering berulang-alik dari Kota Bharu ke Pondok Rasah di Negeri Sembilan untuk bertemu dengan keluarga Syaikh Haji Muhammad Said di Seremban termasuklah Shaykh Dato' Murtazda (Che Saari, Temubual 2015), Dalam konteks ini, sememangnya Negeri Sembilan dan Kelantan khususnya di Kota Baharu mempunyai hubungan perkaitan yang jelas.

Di Sarawak, kajian mendapati perkembangan dua cabang tarekat Ahmadiyah di Miri dan Limbang, Sarawak juga mempunyai hubungan erat dengan pusat pengamalan di dua buah negeri iaitu Negeri Sembilan melalui pimpinan Shaykh Muhammad Paiz dan Johor melalui pimpinan Shaykh Muhammad Muhsin. Walaupun kedua-dua cabang tersebut berbeza dari sudut kepimpinan, dua cabang tarekat itu mempunyai hubungan yang kuat kerana berasal satu jalur silsilah iaitu keturunan Shaykh Muhammad Said.

Di samping itu, terdapat juga perkembangan terakhir tarekat ini yang menunjukkan hubungan beberapa pengamal Tarekat ini yang mengambil terus daripada jalur Afrika, yakni Sudan. Jalur ini mempunyai keistimewaan yang tersendiri di mana tokoh-tokoh jalur ini mempunyai hubungan nasab dengan Sayyid Ahmad ibn Idris seperti Sayyid Ibn Idris dan Sayyid Muhammad ibn Idris. Antara tokoh yang mempunyai silsilah Asia Barat adalah, Tuan Haji Che Saari mengambil dari Sayyid Ibnu Idris dan Ustaz Rajab Akmal yang mengambil daripada Sayyid Muhammad ibn Idris al-Idrisi al-Hasani. Maklumat-maklumat di atas menunjukkan bahawa terdapat tiga jenis jalur silsilah Tarekat Ahmadiyah Idrisiyyah di Malaysia iaitu silsilah dari Mekah, silsilah dari Sudan dan silsilah dari Malaysia.

Berdasarkan penelitian terhadap kemasukan dan perkembangan tarekat Ahmadiyah Idrisiyyah di Malaysia, dapat diperhatikan bahawa perkembangannya juga menerima pengaruh tempat ambilan asal tarekat tersebut. Seperti yang dijelaskan di atas, perkembangan awal tarekat di Asia Barat menunjukkan dua bentuk pendekatan oleh anak-anak murid



Sayyid Ahmad b. Idris iaitu secara organisasi atau tarekat baru dan secara individu. Perkara yang sama tersebut juga kelihatannya berlaku di Malaysia sejak awal kemasukan tarekat ini terutamanya di negeri Kelantan.

Tokoh-tokoh Ahmadiyyah Idrisiyyah di Malaysia yang mendapat peluang mendalami ilmu agama dan pengamalan tarekat seperti Shaykh Muhamad b. Sa'id al-Linggi, Tuan Tabal, Dato' Abdullah Sijang, Tuan Guru Hj. Ibrahim Md Dahan, Tuan Guru Haji Abdul Wahid dengan tokoh-tokoh awal tarekat ini seperti Shaykh Ibrahim al-Rashid, Shaykh Ismail Nawwab, Tok Shafi'i dan Shaykh Muhammad al-Dandarawi di Mekah kelihatannya melakukan hal yang sama. Mereka menerus dan melaksanakan misi dakwah Islam dengan menyeru masyarakat kembali kepada ajaran al-Quran dan al-Sunnah di samping menyebarkan amalan tarekat yang diwarisi daripada pengasas awalnya, Sayyid Ahmad b. Idris. Oleh itu, perkembangan tarekat Ahmadiyyah di Malaysia pada peringkat awal tidak bersifat organisasi. Corak pengamalan begini didapati masih berlaku hingga sekarang seperti yang diwarisi daripada Tuan Guru Haji Abdullah Lubuk Tapah sebagai contoh (Temubual En. Zaidi Abdullah). Daripada dapatan ini juga dapat diandaikan bahawa jumlah pengamal sebenar tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah di Malaysia sukar untuk diketahui.

Pada masa yang sama, perkembangan mutakhir tarekat ini menunjukkan bahawa pengamalan tarekat ini di Malaysia juga mengambil pendekatan secara berorganisasi dengan nama yang tertentu sama ada mengekalkan nama tersebut sebagai Ahmadiyyah Idrisiyyah atau dengan sedikit penambahan menjadi Ahmadiyyah Idrisiyyah al-Rasyidiyyah al-Dandarawiyyah atau Ahmadiyyah Idrisiyyah Ja'fariyyah atau al-Muhammadiyyah al-Ahmadiyyah al-Shadhiliyyah. Penelitian terhadap perkara menunjukkan bahawa perbezaan nama tersebut adalah disebabkan tempat ambilan asal tarekat ini yang tidak lagi berpusatkan Mekah, tetapi dari Mesir dan Sudan.

Penelitian ini juga mendapati bahawa perbezaan nama yang dibawa dan perbezaan kaifiyat amalan zikir yang dilakukan oleh para pengikut

tarekat ini tidaklah menafikan penisbahan diri mereka sebagai pengikut Ahmadiyyah Idrisiyyah Shaykh Ahmad b. Idris. Perkara ini boleh diambil contoh daripada kedatangan dan pengiktirafan Sayyid Ahmad b Idris (Ibn Idris), yakni keturunan Sayyid Ahmad b. Idris al-Fasi kepada Shaykh Dato' Murtadza sebagai Khalifah Tarekat Ahmadiyyah bagi kawasan Asia Tenggara pada tahun 1997 (Mohd, Mohd Fauzi, Kamal dan Noor Adibah 2016).

## AMALAN ZIKIR TAREKAT AHMADIYYAH IDRISIYYAH

Zikir atau *al-dhikr* dari segi bahasa adalah mengingati, sedangkan zikir secara istilah adalah membasahi lidah dengan ucapan-ucapan pujian kepada Allah. Menurut ahli tasawuf, amalan zikir dapat mewujudkan hubungan secara khusus antara manusia dengan Tuhannya dalam konteks kehidupan seharian agar manusia tersebut sentiasa dalam lindungan, jagaan, suluhan dan hidayah Allah s.w.t serta ia dapat memberi kesan langsung kepada tabiat dan tingkah lakunya (al-Ghazali 1998: 917-1061).

Perlaksanaan amalan zikir dalam institusi tarekat pada kebiasaannya dibahagikan kepada dua jenis iaitu zikir harian dan zikir mingguan. Amalan zikir harian yang perlu dilakukan oleh seorang murid setiap hari dan mingguan yang dilakukan secara beramai-ramai yang dilakukan ketika pertemuan pada hari-hari yang ditetapkan adalah amalan-amalan yang dilaksanakan dalam institusi tarekat. Amalan wirid atau zikir ini bertujuan sebagai *tarbiyah ruhiyah* daripada seorang guru kepada muridnya. Di samping itu, ia juga merupakan tugas yang diberikan oleh guru kepada muridnya sebagai didikan kepada hati serta menjadikan amalan itu makanan rohani dengan sentiasa melaziminya. Hal ini menepati apa yang disarankan di dalam al Quran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (١٤)  
وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (٢٤)

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, (untuk bersyukur kepada Allah) ingatlah serta sebutlah nama Allah dengan ingatan serta sebutan yang sebanyak-banyaknya; dan bertasbihlah kamu kepadanya pada waktu pagi dan petang.” (al-Ahzab:41-42)

Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah ini turut melatih pengikutnya supaya sentiasa berzikir Allah serta turut membahagikan amalan zikir itu kepada zikir harian dan zikir mingguan. Kebiasaannya zikir harian yang diberikan adalah lebih ringkas berbanding dengan zikir mingguan yang dilakukan beramai-ramai. Antara bentuk zikir yang ditekankan di dalam Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah ialah zikir *jali* iaitu zikir dengan suara yang kuat serta meninggikan suaranya. Sementara bentuk zikir kedua adalah zikir *khafi* yang dijalankan oleh ahli-ahli tarekat tanpa menggerakkan kedua bibirnya serta bertujuan untuk menghindarkan amalan zikir tersebut dapat didengar oleh ramai atau daripada apa yang menggagangnya.

Jenis zikir yang kedua adalah dikatakan lebih baik dari yang pertama kerana cara tersebut tidak mengganggu orang lain serta boleh dilakukan di mana sahaja pada setiap waktu. Namun pada peringkat permulaan seorang murid itu lebih sesuai menggunakan zikir *jali* kerana masih pada peringkat permulaan mendekati diri kepada Allah bagi melembutkan hati yang masih keras. Oleh sebab itu, mereka seolah-olah diwajibkan berzikir dengan suara yang kuat supaya lebih cepat mengalami proses pembersihan hati serta lebih cepat terputus ingatan kepada masalah duniawi (Ahmad, t.th: 1-30).

Berdasarkan pemerhatian yang dilakukan, pembahagian zikir harian dan mingguan dalam cabang tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Malaysia adalah berbeza. Faktor perbezaan ini adalah berdasarkan ijthad shaykh tarekat yang memimpin sesebuah tarekat itu. Walaupun begitu, kepelbagaian dan perbezaan ini bukanlah menunjukkan penyelewengan di dalam tarekat tersebut tetapi ia merupakan ijthad yang dilakukan oleh shaykh dalam membimbing para muridnya berdasarkan kemampuan seseorang murid. Di bawah ini didatangkan setiap zikir khusus, harian

dan mingguan, yang diamalkan berdasarkan lokasi kajian dan mengikut pemimpin tarekat yang memimpin tarekat tersebut.

#### i. Amalan Zikir Dato' Mohd Murtadza bin Hj. Ahmad

Di bawah pimpinan Dato' Murtadza ini terdapat beberapa kawasan yang menjadi pusat pengamalan dan penyebaran Tarekat Ahmadiyah Idrisyah. Antara kawasan yang terlibat adalah Pondok Rasah, Port Dikson, Teluk Kemang bagi kawasan Negeri Sembilan. Manakala bagi kawasan Melaka di Ayer Limau dan Kampung lapan. Zikir harian yang diamalkan adalah tiga zikir asas Tarekat Ahmadiyah Idrisyah iaitu *Fatihah al-Awrad*, Tahlil Khusus, Selawat `Azimiyah dan al-Istighfar al-Kabir. Kaedah Amalannya adalah dengan menggunakan bilangan yang paling sedikit iaitu sekali sehari. Namun, beliau turut menambah amalan yang lain sebagai zikir harian yang dibaca setiap selepas solat yang dikenali sebagai *Awrad Qushashiah* (Murtadza, 25 Jun 2015). *Awrad* ini adalah seperti berikut:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ  
إِلَيْهِ (3 كَالِي)

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ  
يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (10 كَالِي)

اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ وَإِلَيْكَ يَعُودُ السَّلَامُ  
فَحَيِّنَا رَبَّنَا بِالسَّلَامِ. وَأَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ دَارَ السَّلَامِ تَبَارَكْتَ  
رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.



أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ ١ ﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
﴿ ٢ ﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ ٣ ﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿ ٤ ﴾ إِيَّاكَ  
نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿ ٥ ﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ ٦ ﴾  
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا  
الضَّالِّينَ ﴿ ٧ ﴾

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۖ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (163)  
اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ  
مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ  
إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۗ وَلَا يُحِيطُونَ  
بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضَ ۗ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ  
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا  
بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ  
الْإِسْلَامُ

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ  
مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ ۗ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۗ  
إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (26)

تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ۖ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ  
مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ۖ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ  
حِسَابٍ

إِلَهِي يَا رَبِّي !

سُبْحَانَ اللَّهِ (33 كَالِي)

سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ.

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ (33 كَالِي)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَفِي كُلِّ حَالٍ وَنِعْمَةٌ.

اللَّهُ أَكْبَرُ (33 كَالِي)

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ  
الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِي لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا رَادَّ  
لِمَا قَضَيْتَ، وَلَا يَنْفَعُ

ذَ الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا  
صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ  
وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ. كُلَّمَا ذَكَرَكَ الدَّاكِرُونَ وَعَقَلَ عَنْ  
ذِكْرِكَ الْغَافِلُونَ. وَسَلِّمْ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْ سَادَاتِنَا أَصْحَابِ  
سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ أَجْمَعِينَ.

وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ. وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ  
الْعَظِيمِ

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمِ.

اللَّهُ! يَا لَطِيفُ يَا كَافِي يَا حَفِيظُ يَا شَافِي

يَا لَطِيفُ يَا كَافِي يَا حَفِيظُ يَا شَافِي

يَا لَطِيفُ يَا وَافِي يَا كَرِيمُ أَنْتَ اللَّهُ.

أَفْضَلُ الذِّكْرِ فَاَعْلَمَ أَنَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (10 أَوْ 100)

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ \* مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ \*  
عَلَيْهَا نَحْيًا وَعَلَيْهَا نَمُوتُ وَعَلَيْهَا نُبْعَثُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى  
وَنَحْنُ مِنَ الْأَمِينِينَ بِرَحْمَةِ اللَّهِ وَكَرَمِهِ.

Manakala bagi wirid mingguan beliau akan melakukan zikir seperti  
berikut:

70x	أستغفر الله إن الله كان توابا	1
100/1000x	يا لطيف	2
70/450x	حسبنا الله ونعم الوكيل	3
100x	لا حول ولا قوة إلا بالله ولا منجا من الله إلا اليه	4
111x	فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم	5

## AMALAN ZIKIR USTAZ MUHAMMAD RAJAB AKMAL BIN ABDUL HALIM

Kawasan yang terlibat dengan Tarekat Ahmadiyah di bawah pimpinan Ustaz Rajab ini adalah di Pulau Gadong, Melaka, ialah di Kedah, Perak dan Putrajaya. Namun bagi perubatan Islam yang di bawah pimpinannya terdapat di seluruh negeri semenanjung dan turut menggunakan beberapa *awrad* Ahmadiyah sebagai amalan perubatannya. Zikir harian yang di bawah pimpinan beliau dibahagikan mengikut peringkat kesesuaian muridnya iaitu *wird al-saghir*, *wird al-wasit* dan *wird al-kabir*. *Wird al-saghir* bagi peringkat permulaan kemudian akan beralih kepada *wird al-wasit* dan berpindah kepada *wird al-kabir* apabila telah mampu (Rajab, 23 April 2015). Bacaan-bacaan dalam *wird al-saghir*

100x	أستغفر الله	1
300x	لا إله إلا الله محمد رسول الله، في كل لحظة ونفس عدد ما وسعه علم الله	2
100x	اللهم صل على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم	3

Manakala bacaan-bacaan yang terdapat dalam *wird al-wasit* adalah seperti berikut:

100x	أستغفر الله العظيم وأتوب إليه	1
300x	لا إله إلا الله محمد رسول الله، في كل لحظة ونفس عدد ما وسعه علم الله	2



100x	اللَّهُمَّ صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق، والهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله وصحبه حق قدره ومقداره العظيم	3
------	---	---

Bagi bacaan *wird al-kabir* pula adalah;

100x	أستغفر الله العظيم وأتوب إليه	1
300/3000/	لا إله إلا الله محمد رسول الله، في كل لحظة ونفس عدد ما وسعه علم الله	2
70x	أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومَ عَقَارَ الذُّنُوبِ ذَالِ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي كُلِّهَا وَالذُّنُوبِ وَالْإِتْمَامِ وَمِنْ كُلِّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ عَمْدًا وَخَطَأً ظَاهِرًا وَبَاطِنًا قَوْلًا وَفِعْلًا فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِي وَسَكَنَاتِي وَخَطَرَائِي وَأَنْفَاسِي كُلِّهَا دَائِمًا أَبَدًا سَرْمَدًا مِنَ الذَّنْبِ الَّذِي أَعْلَمُ وَمِنَ الذَّنْبِ الَّذِي لَا أَعْلَمُ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمُ وَأَحْصَاهُ الْكِتَابُ وَخَطَهُ الْقَلَمُ وَعَدَدَ مَا أَوْجَدْتُهُ الْقُدْرَةَ وَخَصَصْتَهُ الْإِرَادَةَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِ اللَّهِ كَمَا يَنْبَغِي لَجَلَالِ وَجْهِ رَبِّنَا وَجَمَالِهِ وَكَمَالِهِ وَكَمَا يُحِبُّ رَبِّنَا وَيَرْضَى	3
100/200 1000/2000x	اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِنُورِ وَجْهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ عَرْشِ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَقَامَتْ بِهِ عَوَالِمُ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ ذِي الْقُدْرِ الْعَظِيمِ وَعَلَى آلِ نَبِيِّ اللَّهِ الْعَظِيمِ بِقَدْرِ عَظَمَةِ ذَاتِ اللَّهِ الْعَظِيمِ فِي كُلِّ لَمَحَةٍ وَنَفْسٍ عَدَدَمَا فِي عِلْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ صَلَاةً دَائِمَةً بِدَوَامِ اللَّهِ الْعَظِيمِ تَعْظِيمًا لِحَقِّكَ يَا مَوْلَانَا يَا مُحَمَّدَ يَا ذَا الْخَلْقِ الْعَظِيمِ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ مِثْلَ ذَلِكَ وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ كَمَا جَمَعْتَ بَيْنَ الرُّوحِ وَالتَّنْفِيسِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا يَقْظَةً وَمَنَامًا وَاجْعَلْهُ يَا رَبِّ رُوحًا لِدَائِي مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ الْآخِرَةِ يَا عَظِيمُ	4

Bagi zikir mingguan pula, para pengamal tarekat di bawah pimpinan Ustaz Rajab akan membaca wirid-wirid berikut;

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ إِنِّي أُقَدِّمُ إِلَيْكَ بَيْنَ يَدَيْ كُلِّ نَفْسٍ وَلَمْحَةٍ وَظَرْفَةٍ  
يَظُرِفُ بِهَا أَهْلُ السَّمَوَاتِ وَأَهْلُ الْأَرْضِ وَكُلِّ شَيْءٍ هُوَ فِي  
عِلْمِكَ كَائِنٌ أَوْ قَدْ كَانَ أُقَدِّمُ إِلَيْكَ بَيْنَ يَدَيْ ذَلِكَ كُلِّهِ

3x	أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، قل هو الله احد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا احد	1
3x	اللَّهُمَّ صل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله، في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله	2
10x	لا إله إلا الله محمد رسول الله، في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله	3
100x	لا إله إلا الله	4
100x	الله الله الله	
100x	يا عظيم	
3x	اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِتُورِ وَجْهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ عَرْشِ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَقَامَتْ بِهِ عَوَالِمُ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ ذِي الْقَدْرِ الْعَظِيمِ وَعَلَى آلِ نَبِيِّ اللَّهِ الْعَظِيمِ بِقَدْرِ عَظَمَةِ ذَاتِ اللَّهِ الْعَظِيمِ فِي كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفْسٍ عَدَدَمَا فِي عِلْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ صَلَاةً دَائِمَةً بِدَوَامِ اللَّهِ الْعَظِيمِ تَعْظِيمًا لِحَقِّكَ يَا مَوْلَانَا يَا مُحَمَّدُ يَا ذَا الْخَلْقِ الْعَظِيمِ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ مِثْلَ ذَلِكَ وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ كَمَا جَمَعْتَ بَيْنَ الرُّوحِ وَالتَّنْفِيسِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا بِقَطْطَةٍ وَمَتَامًا وَاجْعَلْهُ يَارَبَّ رُوحًا لِذَاتِي مِنْ جَمِيعِ الرُّوحِ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ الْأَجْرَةِ يَا عَظِيمُ	5

174x	يا حي يا قيوم	6
129x	يا لطيف	
100x	يا كريم يا رحيم	
3x	أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ عَفَّارَ الذُّنُوبِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي كُلِّهَا وَالذُّنُوبِ وَالْأَثَامِ وَمِنْ كُلِّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ عَمْدًا وَخَطَأً ظَاهِرًا وَبَاطِنًا قَوْلًا وَفِعْلًا فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِي وَسَكَتَاتِي وَخَطَرَائِي وَأَنْفَاسِي كُلِّهَا دَائِمًا أَبَدًا سَرْمَدًا مِنَ الذَّنْبِ الَّذِي أَعْلَمُ وَمِنَ الذَّنْبِ الَّذِي لَا أَعْلَمُ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمُ وَأَحْصَاهُ الْكِتَابُ وَخَطَهُ الْقَلَمُ وَعَدَدَمَا أَوْجَدْتُهُ الْقُدْرَةَ وَخَصَصْتَهُ الْإِرَادَةَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِ اللَّهِ كَمَا يَنْبَغِي لِجَلَالِ وَجْهِ رَبَّنَا وَجَمَالِهِ وَكَمَالِهِ وَكَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضَى، آمِينَ	7
3x	أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد	8
3x	لا إله إلا الله محمد رسول الله في كل لحظة ونفس عدد ما وسعه علم الله	9
4x	لا إله إلا الله والله أكبر	10
1x	ولله الحمد	
3x	سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، عَمِلْتُ سَوْئًا ، وَظَلَمْتُ نَفْسِي وَاعْتَرَفْتُ بِذَنْبِي فَاعْفُرْ لِي فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ	11

	الفاتحة لذات سيدنا ومولانا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله الكرام واصحابه العظام وخصوصا للإمام العارفين والقطب المحققين سيدي احمد بن ادريس الحسيني صلى الله عليه وسلم وسيدي عبد العال بن احمد الإدريسي الحسيني صلى الله عليه وسلم وسيدي محمد الشريف الإدريسي الحسيني صلى الله عليه وسلم وسيدي ادريس الإدريسي الحسيني صلى الله عليه وسلم ومرب روجي سيدي محمد بن ادريس الإدريسي الحسيني صلى الله عليه وسلم ومرب روجي شيخي محمد رجب اكمل بن عبد الحليم الإدريسي ونستغفر الله العظيم لنا ولهم اجمعين بجرمة الفاتحة.	12
	الدعاء	13

## AMALAN ZIKIR TUAN HAJI MUHSIN BIN HAJI ABDUL RASHID

Beliau adalah anak kepada Hj Abdul Rashid yang merupakan Khalifah Tarekat Ahmadiyah Idrisyah dari tahun 1984-1992M. Setelah kematian bapanya beliau telah menggalas tanggungjawab Hj Abdul Rashid dengan memimpin beberapa kawasan yang pernah menjadi tempat pengamalan Tarekat Ahmadiyah Idrisyah ketika hidup ayahnya itu. Antara kawasan di bawah pimpinan beliau ialah Johor, Surau Kg.Tengku Petaling Jaya, Padang Salim Kelantan, Masjid Tanah Melaka, Miri Sarawak, Brunei dan Singapura (Muhsin, 9 Mac 2015). Zikir harian dan zikir mingguan yang dilakukan adalah sama, namun yang membezakannya adalah bilangan zikir tersebut.

1x	اللَّهُمَّ إِنِّي أُقَدِّمُ إِلَيْكَ بَيْنَ يَدَيَّ كُلِّ نَفْسٍ وَلَمَحَةٍ وَظَرْفَةٍ يَطْرُقُ بِهَا أَهْلُ السَّمَوَاتِ وَأَهْلُ الْأَرْضِ وَكُلِّ شَيْءٍ هُوَ فِي عِلْمِكَ كَائِنٌ أَوْ قَدْ كَانَ أُقَدِّمُ إِلَيْكَ بَيْنَ يَدَيَّ ذَلِكَ كُلِّهِ	1
100x	لا إله إلا الله محمد رسول الله في كل لحظة ونفس عدد ما وسعه علم الله	2



10/11x	<p>اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِنُورِ وَجْهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ عَرْشِ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَقَامَتْ بِهِ عَوَالِمُ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ ذِي الْقَدْرِ الْعَظِيمِ وَعَلَى آلِ نَبِيِّ اللَّهِ الْعَظِيمِ بِقَدْرِ عَظَمَةِ ذَاتِ اللَّهِ الْعَظِيمِ فِي كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفْسٍ عَدَدَمَا فِي عِلْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ صَلَاةٍ دَائِمَةٍ بِدَوَامِ اللَّهِ الْعَظِيمِ تَعْظِيمًا لِحَقِّكَ يَا مَوْلَانَا يَا مُحَمَّدُ يَا ذَا الْخَلْقِ الْعَظِيمِ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ مِثْلَ ذَلِكَ وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ كَمَا جَمَعْتَ بَيْنَ الرُّوحِ وَالتَّنْفِيسِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا يَقْظَةً وَمَمَاتًا وَاجْعَلْهُ يَارَبِّ رُوحًا لِدَائِي مِنْ جَمِيعِ الرُّجُوهِ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ الْآخِرَةِ يَا عَظِيمُ</p>	3
70x	<p>أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ عَقَارَ الذُّنُوبِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي كِلَيْهَا وَالذُّنُوبِ وَالْأَثَامِ وَمِنْ كُلِّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ عَمْدًا وَخَطَأً ظَاهِرًا وَبَاطِنًا قَوْلًا وَفِعْلًا فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِي وَسَكَنَاتِي وَخَطَرَائِي وَأَنْفَاسِي كِلَيْهَا دَائِمًا أَبَدًا سَرْمَدًا مِنَ الذَّنْبِ الَّذِي أَعْلَمُ وَمِنَ الذَّنْبِ الَّذِي لَا أَعْلَمُ عَدَدًا مَا أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمُ وَأَخْصَاهُ الْكِتَابُ وَخَطَّهُ الْقَلَمُ وَعَدَدَمَا أَوْجَدْتُهُ الْقُدْرَةَ وَخَصَّصْتُهُ الْإِرَادَةَ وَمَدَادَ كَلِمَاتِ اللَّهِ كَمَا يَنْبَغِي لِجَلَالِ وَجْهِ رَبِّنَا وَجَمَالِهِ وَكَمَالِهِ وَكَمَا يُجِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضَى</p>	4
100/1000x	يا لطيف	5
70x	أستغفرالله ان الله كان توابا	6
70/450x	حسبنا الله ونعم الوكيل	7
111/333x	فسيكفيكم الله وهو السميع العليم	8
70x	رب يسر ولا تعسر يا كريم	9
100/200/300x	صلى الله عليك وسلم يا رسول الله في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله	10
300/200/100x	لا إله إلا الله	11
300/200/100x	الله الله الله	12

## PENUTUP AURAD

3x	لا إله إلا الله محمد رسول الله في كل لحظة ونفس عدد ما وسعه علم الله	1
4x	لا إله إلا الله والله أكبر	2

## AMALAN ZIKIR TUAN HAJI MUHAMMAD REDHA DAN TUAN HAJI MUBARAK BUKIT ABAL

Haji Muhammad Redha dan Haji Mubarak merupakan anak kepada Haji Daud Bukit Abal yang merupakan antara pelopor utama dalam mengembangkan Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Kelantan. Selain daripada mereka berdua terdapat juga tokoh lain yang bertanggungjawab mengembangkan tarekat tersebut di Kelantan. Wirid harian ini merupakan susunan zikir oleh Haji Daud Bukit Abal dan diteruskan sehingga kini (Ariffin, 21 Febuari 2015). Berikut adalah wirid yang dilakukan oleh pengamal tarekat Bukit Abal yang perlu dilakukan setiap pagi dan petang:

1x	اعوذ بالله من الشيطان الرجيم . بسم الله الرحمن الرحيم اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ فِي كُلِّ لَمَحَةٍ وَنَفْسٍ عَدَدَ مَا وَسَعَهُ عِلْمُ اللَّهِ . اللَّهُمَّ إِنِّي أُقَدِّمُ إِلَيْكَ بَيْنَ يَدَيْ كُلِّ نَفْسٍ وَلَمَحَةٍ وَطَرْفَةٍ يَطْرُقُ بِهَا أَهْلُ السَّمَوَاتِ وَأَهْلُ الْأَرْضِ وَكُلِّ شَيْءٍ هُوَ فِي عِلْمِكَ كَائِنْ أَوْ قَدْ كَانَ أُقَدِّمُ إِلَيْكَ بَيْنَ يَدَيْ ذَلِكَ كُلِّهِ	1
3x	أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ	2
100	سُبْحَانَ اللَّهِ	3
100	الْحَمْدُ لِلَّهِ	4
100	لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	5
100	اللَّهُ أَكْبَرُ	6

100	سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ	7
100	اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ فِي كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفْسٍ عَدَدَمَا وَسِعَهُ عِلْمُ اللَّهِ	8
100	لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فِي كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفْسٍ عَدَدَمَا وَسِعَهُ عِلْمُ اللَّهِ	9
1/3/10x	اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِنُورِ وَجْهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ عَرْشِ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَقَامَتْ بِهِ عَوَالِمُ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ ذِي الْقُدْرِ الْعَظِيمِ وَعَلَى آلِ نَبِيِّ اللَّهِ الْعَظِيمِ بِقَدْرِ عَظَمَةِ ذَاتِ اللَّهِ الْعَظِيمِ فِي كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفْسٍ عَدَدَمَا فِي عِلْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ صَلَاةً دَائِمَةً بِدَوَامِ اللَّهِ الْعَظِيمِ تَعْظِيمًا لِحَقِّكَ يَا مَوْلَانَا يَا مُحَمَّدُ يَا ذَا الْخَلْقِ الْعَظِيمِ وَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ مِثْلَ ذَلِكَ وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ كَمَا جَمَعْتَ بَيْنَ الرُّوحِ وَالتَّنْفُسِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا بِقَطْعَةٍ وَمَتَامًا وَاجْعَلْهُ يَارَبِّ رُوحًا لِذَاتِي مِنْ جَمِيعِ الوجودِ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ الْآخِرَةِ يَا عَظِيمُ	10
1/3x	أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومَ عَفَا رَ الذُّنُوبِ ذَ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي كُلِّهَا وَالدُّنُوبِ وَالْأَثَامِ وَمِنْ كُلِّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ عَمْدًا وَخَطَأً ظَاهِرًا وَبَاطِنًا قَوْلًا وَفِعْلًا فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِي وَسَكَتَاتِي وَخَطَرَائِي وَأَنْفَاسِي كُلِّهَا دَائِمًا أَبَدًا سَرْمَدًا مِنَ الذَّنْبِ الَّذِي أَعْلَمُ وَمِنَ الذَّنْبِ الَّذِي لَا أَعْلَمُ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمُ وَأَحْصَاهُ الْكِتَابُ وَخَطَهُ الْقَلَمُ وَعَدَدَمَا أَوْجَدْتُهُ الْقُدْرَةَ وَخَصَصْتَهُ الْإِرَادَةَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِ اللَّهِ كَمَا يَنْبَغِي لِجَلَالِ وَجْهِ رَبِّنَا وَجَمَالِهِ وَكَمَالِهِ وَكَمَا يُحِبُّ رَبَّنَا وَيَرْضَى	11
3x	سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، عَمِلْتُ سُوءًا ، وَظَلَمْتُ نَفْسِي وَاعْتَرَفْتُ بِذُنُوبِي فَاعْفِرْ لِي فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ	12
1x	سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	13

# AMALAN ZIKIR TUAN HAJI CHE' SA'ARI BIN HUSSAIN

Beliau merupakan seorang Khalifah Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Banggol, Kelantan. Beliau turut pernah berguru dengan ramai guru daripada kalangan Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah termasuk dari Negeri Sembilan, Bukit Abal Kelantan, Mesir dan juga Sudan (Tuan Haji Sa'ari, 17 Febuari 2015). Di bawah pimpinan beliau, zikir yang diterapkan kepada para muridnya adalah zikir lima belas iaitu seperti berikut:

70x	أستغفر الله إن الله كان توابا	1
100/1000/ 3000/16441x	يا لطيف	2
70/450x	حسبنا الله ونعم الوكيل	3
100x	لا حول ولا قوة إلا بالله ولا منجا من الله إلا إليه	4
111x	فسيكفيكم الله وهو السميع العليم	5
50x	رب يسر ولا تعسر يا كريم	6
100x	أحمد رسول الله محمد رسول الله	7
Tiada bilangan Khusus	يا محيب الدعوات فرج عنا الكربات	8
Tiada bilangan Khusus	ليس لها من دون الله كاشفة	9
Tiada bilangan Khusus	يا مفرج فرج	10



Tiada bilangan Khusus	يا رسول الله أدركنا يا رسول الله اغثننا	11
Tiada bilangan Khusus	يا رسول الله أدركه يا رسول الله اغثه	12
Tiada bilangan Khusus	يا رب يا مصطفى بلغ مقاصدنا، واغفر لنا ما مضى يا واسع الكرم	13

## **AMALAN ZIKIR TUAN GURU HAJI ABDULLAH LUBUK TAPAH**

Beliau adalah Tuan Guru bagi pondok Lubuk Tapah yang mengambil Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah pada ketika menuntut ilmu di Makkah. Setelah kematian beliau tidak dapat dikenal pasti siapakah yang mewarisi kepimpinan tarekat tersebut. Namun masih terdapat anak muridnya yang mengamalkan tarekat ini yang diambil dari Tuan Guru Hj Abdullah itu sendiri. Ijazah tarekat yang diterima adalah melalui Tok Syafie yang terus kepada Ibrahim al-Rashid tanpa melalui Muhammad ad Dandarawi. Kaedah pengamalannya adalah ringkas iaitu dengan membaca empat zikir asas yang terdapat di dalam Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah. Pengamalannya dengan membaca paling kurang *fatihat al-awrad* sekali, tahlil khusus tiga kali, selawat *'Azimiyah* sekali dan *al-istighfar al-kabir* sekali ( Zaidi, Temubual 2015).

# AMALAN ZIKIR TUAN HAJI MOHAMMAD PAIZ BIN HAJI AHMAD

Beliau merupakan adik kepada Dato' Murtadza, Khalifah bagi Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Asia Tenggara. Semasa Dato' Murtadza menjadi mufti, Shaykh Paiz pernah dilantik menjadi wakil khalifah Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di bawah pimpinan Dato' Murtadza. Namun setelah itu, Shaykh Paiz mula melakukan beberapa penambahan zikir di bawah pimpinannya serta mengamalkan wathiqat al amal Usrah ad Dandarawiyah. Antara kawasan yang menjadi pusat pengamal beliau adalah di Rembau, Ayer Limau dan Limbang, Sarawak (Saiful Nizam, 25 Jun 2015). Berikut adalah zikir yang diamalkan di bawah pimpinan Shaykh Paiz:

	فاتحة على النبي صلى الله عليه وسلم	1
	فاتحة على اسيدانا الكرام	2
	فاتحة على سائر الاقطاب الى آخر	3
	فاتحة على المسلمين والمسلمات الى آخر	4
	النية	5
	فاتحة الاوراد الى آخر	6
70x	أستغفرالله ان الله كان توابا	7
25/50x	لاإله إلا الله محمد رسول الله في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله	8
100/ 200/ 500x	يا لطيف	9
25x	يا لطيف لم تنزل أطف بنافيمنا نزل	10

25x	يا خفي الألفاظ نجنا مما نخاف	11
25x	يا كريما لا يبخل يا حليفا لا يبخل	12
25x	يا مجيب الدعوات فرج عنا الكربات	13
25x	ليس لها من دون الله كاشفة	14
70x	حسبنا الله ونعم الوكيل	15
41x	فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم	16
41x	احون قاف ادم حم هاء امين	17
41x	لا حول ولا قوة إلا بالله ولا منجا من الله إلا اليه	18
50/100x	يا كريم يا رحيم	19
50x	يا غياث المتغيثين اغثنا	20
50x	يا أرحم الراحمين ارحمنا	21
50x	يا أرحم الراحمين سلمنا والمسلمين	22
50x	يا مفرج فرج	23
50x	يا فتاح يا وهاب	24
40x	نصر من الله وفتح قريب	25
41x	والله غالب على امره	26
41x	ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين	27
25x	ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين	28
50x	رب يسر ولا تعسر يا كريم	29
50x	رب يسر ولا تدتها تيسيرا	30
50x	رب اشفنا من كل داء وعافنا من البلاء	31

50x	اللَّهُمَّ عافنا من كل بلاء الدنيا وعذاب الآخرة	32
50x	اللَّهُمَّ اكفناهم بما شئت	33
50x	سلام قولاً من رب رحيم	34
50x	رب سلم سلم	35
50x	رب سلمها وسلم ما في بطنها	36
25x	صلى الله عليك وسلم يا رسول الله في كل لمحّة ونفس عدد ما وسعه علم الله	37
25x	يا رسول الله ادركنا، يا رسول الله اغننا	38
25x	اسيادنا لأجل الله اغيثنونا بغوث الله	39
50x	بحق الله رجال الله اعينونا بعون الله	40
	دعاء	41

Pemerhatian terhadap amalan-amalan zikir yang dilakukan oleh para pengamal tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah, menunjukkan terdapat perbezaan dan persamaan antara cabang-cabang tarekat ini yang berkembang dan diamalkan di Malaysia. Perbezaan dalam amalan zikir dalam berbagai cabang tarekat ini dapat dilihat dari kepelbagaian amalan zikir harian dan zikir mingguan dan kuantiti zikir yang dilaksanakan bagi setiap pengikut cabang-cabang tarekat ini seperti mana yang dijelaskan sebelum ini. Kepelbagaian ini barangkali disebabkan oleh dua faktor utama iaitu perbezaan silsilah oleh setiap cabang tarekat tersebut dan ijhtihad guru yang memimpin setiap cabang di Malaysia berdasarkan kepada keadaan dan kemampuan setiap pengikutnya.

Manakala persamaan yang dapat dilihat daripada amalan zikir dalam berbagai cabang tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah di Malaysia ialah amalan zikir asas tarekat ini, iaitu tahlil khusus, Selawat `Azimiyyah dan *al-istighfar al-kabir*. Zikir-zikir tersebut adalah seperti berikut:



### a. Tahlil Khusus

لا إله إلا الله محمد رسول الله, في كل لحظة ونفس عدد ما  
وسعه علم الله

### b. Selawat `Azimiyah

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِنُورِ وَجْهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ  
عَرْشِ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَقَامَتْ بِهِ عَوَالِمُ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ تُصَلِّيَ  
عَلَى مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ ذِي الْقَدْرِ الْعَظِيمِ وَعَلَى آلِ نَبِيِّ اللَّهِ  
الْعَظِيمِ بِقَدْرِ عَظَمَةِ ذَاتِ اللَّهِ الْعَظِيمِ فِي كُلِّ لَمَحَةٍ وَنَفْسٍ  
عَدَدَمَا فِي عِلْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ صَلَاةً دَائِمَةً بِدَوَامِ اللَّهِ الْعَظِيمِ  
تَعْظِيمًا لِحَقِّكَ يَا مَوْلَانَا يَا مُحَمَّدُ يَا ذَا الْخَلْقِ الْعَظِيمِ وَسَلِّمْ  
عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ مِثْلَ ذَلِكَ وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ كَمَا جَمَعْتَ بَيْنَ  
الرُّوحِ وَالتَّنْفُسِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا يَقْظَةً وَمَنَامًا وَاجْعَلْهُ يَا رَبِّ  
رُوحًا لِيذَاتِي مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ الْآخِرَةِ يَا عَظِيمُ

### c. Al-Istighfar al-Kabir

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومَ غَفَّارَ  
الدُّنُوبِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي  
كُلِّهَا وَالدُّنُوبِ وَالْآثَامِ وَمِنْ كُلِّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ عَمْدًا وَخَطَأً  
ظَاهِرًا وَبَاطِنًا قَوْلًا وَفِعْلًا فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِي وَسَكِّنَاتِي  
وَخَطَرَاتِي وَأَنْفَاسِي كُلِّهَا دَائِمًا أَبَدًا سَرْمَدًا مِنَ الدُّنْبِ الَّذِي  
أَعْلَمُ وَمِنَ الدُّنْبِ الَّذِي لَا أَعْلَمُ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمُ

وَأَحْصَاهُ الْكِتَابُ وَخَطَّهُ الْقَلَمُ وَعَدَدَمَا أَوْجَدْتُهُ الْقُدْرَةَ  
وَحَصَّصْتُهُ الْإِرَادَةَ وَمِدَادَ كَلِمَاتِ اللَّهِ كَمَا يَنْبَغِي لِلْجَلَالِ  
وَجْهِ رَبَّنَا وَجَمَالِهِ وَكَمَالِهِ وَكَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضَى

Tiga zikir ini merupakan zikir-zikir asas bagi tariqa Muhammadiyyah yang dikembangkan oleh Sayyid Ahmad Ibn Idris. Semua ini diterima oleh Sayyid Ahmad ibn Idris dalam pengalaman *yaqazah* beliau dengan Rasulullah s.a.w dan diajarkan kepada murid-muridnya. Oleh itu, tiga zikir ini juga adalah menjadi identiti dan pengenalan kepada setiap pengikut tarekat ini untuk mempekenalkan diri mereka sebagai *al-Ahmadiyy* atau ikhwan tarekat Ahmadiyyah.

## KESIMPULAN

Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah merupakan sebuah tarekat yang muncul pada awal abad ke 19M. Ia dinisbahkan kepada Sayyid Ahmad ibn Idris al-Fasi, Maghribi. Perkembangan tarekat ini bermula semasa Sayyid Ahmad ibn Idris berada di Mekah. Pada zaman beliau, gerakan atau misi dakwahnya bermula dengan nama *al-tariqa al-Muhammadiyyah* tetapi tidak berteraskan organisasi yang khusus berbentuk institusi tarekat. Langkah tersebut diambil oleh beliau selepas berlakunya *ijtima' suri* atau *yaqazah* diantara beliau dan Rasulullah s.a.w. Dalam pertemuan tersebut beliau telah diajarkan tahlil khusus, *selawat 'Azimiyyah* dan *al-Istighfar al-Kabir* yang kemudiannya menjadi amalan atau zikir asas dalam Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah. Selepas kematian beliau, tarekat ini dikembangkan oleh para murid beliau menggunakan dua pendekatan iaitu secara bertarekat dengan nama tertentu dan secara individu.

Kemasukan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah ke Malaysia permulaannya daripada tokoh-tokoh ulama Melayu yang pulang ke Tanah Melayu setelah menyelesaikan pengajian mereka di Mekah

seperti Tuan Tabal, Shaykh Ahmad al-Fatani, Tuan Guru Haji Wan Musa, Shaykh Muhammad Said al-Linggi dan Shaykh Daud Bukit Abal. Setelah kematian tokoh-tokoh tersebut, legasi kepemimpinan diteruskan oleh anak-anak dan pewaris-pewaris mereka sehingga mutakhir ini. Tokoh-tokoh mutakhir yang bertanggungjawab mengembangkan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah kini adalah seperti Shaykh Dato' Murtadza, Shaykh Mohammad Paiz, Tuan Haji Che Saari, Tuan Haji Muhsin dan Ustaz Rajab.

Walaupun perkembangan Tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah ini merupakan dari jalur dan silsilah yang hampir sama, namun amalan dan ajaran yang diterapkan oleh para pemimpin ini terdapat persamaan dan perbezaan antara satu sama lain. Persamaan yang jelas adalah dari sudut amalan asas iaitu tahlil khusus, *selawat 'Azimiyyah* dan *al-Istighfar al-Kabir* dan penghayatan ajaran Islam yang sebenar. Perbezaan antara apengamal tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah di Malaysia pula adalah dari sudut pengamalan zikir khusus yang terdiri dari zikir harian dan mingguan. Perbezaan yang timbul dalam amalan berpunca dari aspek kepelbagaian silsilah penerimaan amalan serta kesesuaian tahap seorang murid itu. Secara ringkasnya, tarekat Ahmadiyyah Idrisiyyah ini mempunyai hubungan antara satu sama lain dalam tiga aspek iaitu aspek asal-usul kemasukan tarekat ini di Malaysia, keduanya silsilah guru murid dan ketiga hubungan amalan.

## RUJUKAN

Ahmad Muhammad Sa'id, t.th. *Al Qaul al wafi yang sabit padanya zikir al jali dan al khafi*. Seremban: Madrasah as Saidiyah.

Al-Ja'afari, Soleh bin Muhammad, 1998. *al-Muntaqa al-Nafis fi Manaqib Qutb Da'irah al-Taqdis*. Kaherah: Dar al-Jawami' al-Kalam.

Al-Jurjani, Ali Muhammad Syarif, 1985. *Kitab at Ta'rifat*. Beirut: Maktabat Lubnan

Al-Ghazzali, Abu Hamid Muhammad, 1998 (a). *Ihya' 'Ulum al-Din*. Jilid 1. Terj. TK. H. Ismail Yakub. Singapura: Pustaka Nasional.

\_\_\_\_\_. 1998 (b). *Ihya' cUlum al-Din* Jilid 2. Terj. TK. H. Ismail Yakub. Singapura: Pustaka Nasional.

Al-Ghazzali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1995. *Ihya' ulum al-Din*. Dar al-Fikr: Beirut

Al-Hakim, Su'ad al-Hakim (Prof. Dr.) (1981), *al-Mu'jam al-Sufiy: al Hikmah Fi Hudud al-Kalimah*, Dandarrah li al-Tiba'ah wa al Nasyr, Beirut.

Hamdan Hassan. 1992. *Tarekat Ahmadiyah di Malaysia: Suatu Analisis Fakta Secara Ilmiah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Haji Alias, Mohd Fauzi Amin, Kamal Amran Kamarudin dan Noor Adibah. 2016. *Biografi Syeikh Hj. Mohd Murtadza Bin Syeikh Hj. Ahmad*. Nilai: Penerbit USIM.

Mohd Murtadza Bin Shaykh Haji Ahmad. 6 Disember 2012. *Tarekat Al-Ahmadiyyah Al-Idrisiah Al-Rasyidiah Al-Dandarawiyah dan Sejarahahnya di Negeri Sembilan*. Kertas kerja kepada perbentangan bahagian Penyelidikan, Jabatan Agama Islam Johor: Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan.

Mohd Murtadza Bin Shaykh Haji Ahmad. 6 Disember 2012. *Tarekat Al-Ahmadiyyah Al-Idrisiah Al-Rasyidiah Al-Dandarawiyah dan Sejarahahnya di Negeri Sembilan*. Kertas kerja kepada perbentangan bahagian Penyelidikan, Jabatan Agama Islam Johor: Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan.

Muhammad Fuad bin Kamaluddin, 2007. *Sayyid Ahmad bin Idris al-Hasani*. Seremban: Penerbitan Sofa.

Sedgwick, Mark 2005. *Saints and Son: The Making and Remaking of The Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000*. Boston: Tuta Sub Aegide-Pallas.



## TEMUBUAL

Asri Ariffin, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Bukit Abal. Temu bual, 21 Februari.

Che Sa'ari Hussein, 2015. Tarekat Ahmadiyah di Banggol Kelantan. Temu bual, 17 Februari

Malik Haji Ali, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Miri, Sarawak. Temu bual, 5 Mac.

Mohd Mutadza Haji Ahmad, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Negeri Sembilan.

Muhsin Abdul Rashid, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah dan perkembangannya. Temu bual, 8 Mac.

Muhammad Rajab Akmal Abdul Halim, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Melaka. Temu bual, 23 April.

Luqman bin Abdullah, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah Pimpinan Tuan Guru Haji Lubuk Tapah. Temu bual 12 Julai.

Saiful Nizam, 2015. Tarekat Ahmadiyah di Negeri Sembilan.

Zaidi Hassan, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah Tuan Guru Haji Lubuk Tapah. Temu bual 3 Jun.

Zambri Shah, 2015. Tarekat Ahmadiyah Idrisiyah di Sarawak. Temu bual, 5 Mac.

# **PERKAHWINAN KANAK-KANAK: KAJIAN DARI ASPEK PSIKOLOGI, KESIHATAN DAN AGAMA**

Prof Dr. Farahwahida Bt. Mohd Yusof  
Pusat Penyelidikan Fiqh Sains dan Teknologi (CFIRST),  
Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Johor  
Tel : +6019-353 1231 E-mel: farahwamy@utm.my

Prof Madya Dr. Arieff Salleh Bin Rosman  
Tel: +6012-721 7234 E-mel: aswar@utm.my  
Pusat Penyelidikan Fiqh Sains dan Teknologi (CFIRST),  
Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Johor

Dr. Tamar Jaya Bin Nizar  
Tel: +6016-717 7200 E-mel: tamarjn51@gmail.com  
Pusat Penyelidikan Fiqh Sains dan Teknologi (CFIRST),  
Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Johor

Prof Madya Dr. Azlina Bt. Kosnin  
Tel: +6019-728 1923 E-mel: p-azlina@utm.my  
Fakulti Pendidikan,  
Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Johor

Dr. Zaleha Bt. Nassir  
E-mel: drzaleha@utm.my  
Pusat Kesihatan Universiti,  
Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Johor

## **ABSTRACT**

*Child marriage in Malaysia are not a culture for the Muslim community in the country. It is undeniable that this practice has been done by previous generations, but it needs to be viewed again in line with the practice and development of the current society. Although the majority of Malaysians refuse the child marriage, there is a minority of them accepting and assuming that it is a proper act. There are pro and contradictory views on the issue of child marriage with each of them submitting arguments and views from a positive and negative angles. People can assess and perceive whether to accept child marriage or otherwise depend on the benefits and harms the couple encounters. However, the main concern in the child marriage is not only about the advantages and disadvantages of it, but it is related to the age that allows a person to marry. Additionally, the important points discussed above besides the impact on health and psychology are the minimum marriageable age in Malaysia and the syarak's view on it. This is important to be seen as there are many issues related to the minimum marriageable age especially for girls and the relevant provisions relating thereto.*

## **KEYWORDS:**

Child marriage, psychology, health, syarak view

## **ABSTRAK**

Perkahwinan kanak-kanak yang berlaku di Malaysia bukanlah menjadi budaya bagi masyarakat Islam di negara ini. Adalah tidak dinafikan bahawa amalan ini telah dilakukan oleh generasi terdahulu, tetapi ia perlu dilihat semula sesuai dengan amalan dan perkembangan masyarakat semasa. Walaupun majoriti masyarakat Malaysia menolak perkahwinan kanak-kanak, terdapat minoriti mereka menerima dan menganggap bahawa ia tindakan yang wajar. Terdapat pandangan pro dan kontra terhadap isu perkahwinan kanak-kanak ini dengan masing-masing

mengemukakan hujah dan pandangan dari sudut positif dan negatif. Rakyat boleh menilai dan membuat persepsi sama ada untuk menerima perkahwinan kanak-kanak atau pun sebaliknya bergantung kepada manfaat dan kemudahan yang dihadapi oleh pasangan terbabit. Walau bagaimanapun, kebimbangan utama dalam isu perkahwinan kanak-kanak ini tidak hanya berkisar kepada kebaikan dan keburukannya sahaja, tetapi berkait dengan usia yang membolehkan seseorang itu berkahwin. Selain itu, perkara penting yang turut dibincangkan selain kesan kepada kesihatan dan psikologi ialah aplikasi umur minimum perkahwinan di Malaysia dan pandangan syarak terhadapnya. Hal ini penting untuk dilihat kerana terdapat banyak isu yang terkait dengan umur minimum perkahwinan terutamanya bagi kanak-kanak perempuan dan peruntukan-peruntukan yang relevan berhubung dengannya.

## **KATAKUNCI:**

Perkahwinan kanak-kanak, psikologi, kesihatan, pandangan syarak

## **PENDAHULUAN**

Perkahwinan dalam Islam merupakan suatu yang dituntut bagi setiap individu Muslim. Pada dasarnya, perkahwinan adalah sebahagian daripada fitrah manusia dan berdasarkan fitrah itulah, Allah SWT menciptakan manusia. Islam telah mensyariatkan suatu perkahwinan untuk kebaikan kedua-dua pasangan untuk dapat menjalani kehidupan yang lebih tenang, stabil, dan bermaruah di samping untuk meneruskan generasi akan datang yang lebih berkualiti rohani dan fizikal. Lantaran itu Islam telah mengatur prosedur dan syarat-syarat tertentu yang perlu diambil kira sebelum mengesahkan suatu perjanjian atau ikatan perkahwinan. Islam telah mensyariatkan masa yang sesuai untuk perkahwinan iaitu masa baligh dan kedewasaan (*al-rusyd*). Masa baligh menandakan mulanya kesediaan seks melalui mimpi bersama *inzal* (keluar mani) bagi lelaki dan keluarnya darah



haid bagi perempuan. Adapun ‘*al-rusyd*’ atau kedewasaan, ia berupa ciri-ciri keadaan mental yang telah cukup dewasa dan mampu untuk mengurus keperluan sendiri.

Ayat-ayat al-Quran<sup>27</sup> memperlihatkan perkahwinan mempunyai tujuan penting dari segi menyusun pergaulan antara lelaki dan wanita. Mewujudkan suasana kasih sayang dan memperindahkan kehidupan selain memperlihatkan kebesaran Allah SWT. Selain peroleh *mawaddah* dan *rahmah*, perkahwinan juga sebagai penerus zuriat manusia yang bakal mentadbir muka bumi ini. Perkahwinan merupakan satu daripada tahap peralihan yang penting di antara tahap-tahap dalam lingkungan peredaran kehidupan seseorang. Perkahwinan dan berkeluarga merupakan dua peristiwa penting dalam kehidupan hampir setiap manusia. Persoalannya, adakah dua perkara penting ini boleh dilakukan seawal usia muda bagi kanak-kanak? Sekiranya boleh, adakah akan timbul sebarang implikasi kepada kanak-kanak tersebut dan bagaimana peranan yang perlu dimainkan oleh keluarga, masyarakat dan pemerintah?

## **FENOMENA PERKAHWINAN KANAK-KANAK**

Kanak-kanak adalah individu yang berumur 18 tahun dan ke bawah dan setiap seorang daripadanya mempunyai hak ke atas pendidikan, kesihatan serta kebebasan.<sup>28</sup> Perkahwinan kanak-kanak bermaksud kanak-kanak yang berkahwin pada umur 18 tahun dan ke bawah dan salah seorang atau kedua-dua pasangan biasanya belum bersedia untuk memikul tanggung jawab sebagai isteri atau suami secara fizikal, fisiologi dan psikologi, sedangkan perkahwinan merupakan satu episod penting dalam kehidupan lelaki mahupun perempuan yang dilakukan secara sukarela oleh kedua-dua belah pihak.

Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu melalui *Worlds Health Organizations* (WHO) dan *United Nations Population Fund* (UNPF) melaporkan bahawa perkahwinan kanak-kanak banyak berlaku di Asia,

27 Rujuk Surah Yasin: 36, Surah al-Rum: 21 dan Surah al-Nisa’: 1

28 *Child Rights Coalition Malaysia* (2012). Report for the universal periodic review. Penang: Women Center for Change.

diikuti Afrika dan Timur Tengah. Penetapan umur bagi perkahwinan kanak-kanak pula bergantung kepada ketetapan mengikut negara. Antara negara mempunyai persamaan dan perbezaan berhubung penetapan umur tersebut. Begitu juga, faktor yang menyumbang kepada perkahwinan kanak-kanak berbeza antara negara kerana ia bergantung kepada amalan, budaya, kepercayaan mahupun adat sesuatu bangsa.

Tinjauan yang dilaporkan oleh Tabung Kanak-kanak Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (UNICEF),<sup>29</sup> terdapat 10 negara yang mempunyai kadar perkahwinan kanak-kanak yang tinggi iaitu Nigeria, Mali, Bangladesh, Guinea, Republik Afrika, Mozambique, Nepal, Ethiopia dan Malawi. Sekurang-kurangnya satu dari dua orang kanak-kanak yang berumur 18 tahun dan ke bawah berkahwin di negara-negara yang dinyatakan.

Beberapa negara lain juga mengalami masalah yang sama antaranya Asia Selatan dan Afrika. Seramai 48 % kanak-kanak perempuan di Asia Selatan, 42 % di Afrika dan 29 % di Amerika Latin telah berkahwin pada peringkat bawah umur.<sup>30</sup> Menurut Hervish dan Feldman-Jacob,<sup>31</sup> kebanyakan kes perkahwinan kanak-kanak berlaku dalam kalangan kanak-kanak perempuan yang tinggal di kawasan luar bandar berbanding kanak-kanak yang tinggal di kawasan bandar. Perkara ini berlaku disebabkan sesetengah kawasan masih mengamalkan amalan tradisional yang menggalakkan kanak-kanak perempuan berkahwin awal. Sekiranya anak perempuan mereka tidak dikahwinkan pada umur yang awal, ibu bapa bimbang dengan pandangan masyarakat sekeliling kerana apabila umur semakin meningkat maka peluang untuk berkahwin adalah semakin tipis.

29 UNICEF. (2010). *Progress for children: Achieving the MDG's with equity*. New York: United Nations Children's Fund, 2010. Dilayari pada: 5 September 2013 di [http://www.unicef.org/publications/index\\_55740.html](http://www.unicef.org/publications/index_55740.html).

30 UNICEF. (2005). *Early marriage: A harmful traditional practice; a statistical exploration*. New York: United Nations Children's Fund, 2005. Dilayari pada: 5 September 2013 di [http://www.unicef.org/publications/files/Early\\_Marriage\\_12.10.pdf](http://www.unicef.org/publications/files/Early_Marriage_12.10.pdf).

31 Hervish, A. & Feldman-Jacobs, C. (2011). *Who speaks for me? Ending child marriage*. Policy Brief Population Reference Bureau. April 2011. [www.prb.org](http://www.prb.org) Dilayari pada 15 Oktober 2013.

Sesetengah negara membangun melihat perkahwinan kanak-kanak sebagai salah satu cara menentukan masa depan kanak-kanak perempuan dalam sesebuah keluarga dari aspek kewangan, sosial dan juga keselamatan fizikal<sup>32</sup>. Kebanyakan kanak-kanak perempuan dipaksa untuk berkahwin dengan lelaki yang tidak dikenali dan jauh lebih berumur dalam majlis yang dirancang oleh bapa atau penjaga dengan tujuan untuk memperoleh manfaat-manfaat tertentu. Contohnya sebagai sumber kewangan keluarga, mengelak dari penyakit berjangkit atau faktor keselamatan sosial.

Kira-kira satu pertiga daripada wanita yang berusia 20 hingga 24 tahun di negara membangun telah berkahwin di usia kanak-kanak. Perkahwinan kanak-kanak adalah yang paling biasa berlaku di Asia Selatan dan Sub-Sahara Afrika, tetapi terdapat perbezaan yang besar dalam kelaziman di kalangan negara-negara di rantau yang sama. Walaupun data dari 47 negara menunjukkan bahawa secara keseluruhan, umur penengah pada perkahwinan pertama adalah secara beransur-ansur meningkat, peningkatan ini telah terhad terutamanya untuk kanak-kanak perempuan daripada keluarga yang mempunyai pendapatan yang lebih tinggi. Secara keseluruhan, kadar perubahan kekal perlahan. Walaupun 48 % daripada wanita yang berusia 45 hingga 49 tahun telah berkahwin sebelum umur 18 tahun, jumlah ini telah menurun kepada hanya 35 % daripada wanita yang berusia 20 hingga 24 tahun.<sup>33</sup>

Mengikut statistik terkini yang dikeluarkan oleh UNICEF, separuh daripada semua pengantin kanak-kanak dunia tinggal di Asia Selatan yang mana 46 % daripada kanak-kanak perempuan berkahwin sebelum mereka mencapai usia 18 tahun. Kadar perkahwinan kanak-kanak adalah 66 % di Bangladesh, Afghanistan (39 %), India (47 %), Negara Sub-Sahara, Afrika (38 %) dan Amerika Latin serta Negara di Carribean (29 %).<sup>34</sup>

32 Amin, S. (2011). Empowering adolescent girls in rural Bangladesh: Kishori Abhijan. *Promoting Healthy, Safe, and Productive Transitions to Adulthood Brief* (13). New York: Population Council.

33 [http://www.unicef.org/protection/57929\\_58008.html](http://www.unicef.org/protection/57929_58008.html), dilayari pada 18 Ogos 2013

34 UNICEF – semak rujukan <http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Pengantinkanak-kanakbawahumur/Article/index> diakses pada 20 April 2014

Dewasa ini, perkahwinan kanak-kanak perlu dielak berdasarkan suasana semasa. Semua maklum bahawa di peringkat ini, sama ada kanak-kanak ataupun golongan awal remaja masih begitu mentah untuk mengenali dunia dan alam perkahwinan. Hidup mereka masih memerlukan bimbingan dan pemantauan orang dewasa sama ada ibu bapa, waris atau penjaga yang sah menurut syarak ataupun undang-undang bagi memastikan mereka dapat membesar, menerima didikan serta melalui proses kematangan secara sejahtera. Jauh sekali untuk menerima sebarang tanggungjawab yang berat dalam dunia rumah tangga.<sup>35</sup>

## **PERKAHWINAN KANAK-KANAK DI MALAYSIA**

Kajian yang dilakukan oleh WHO mendapati perkahwinan kanak-kanak banyak berlaku di negara dunia ke-3 yang miskin seperti di Afrika, Afghanistan dan Bangladesh serta negara yang mempunyai kepadatan pendudukan yang ramai seperti India. Walau bagaimanapun, Malaysia sebagai negara yang sedang membangun, mempunyai kadar buta huruf yang rendah, sistem pendidikan serta kesihatan yang baik turut tidak terlepas daripada permasalahan ini. Isu berkaitan perkahwinan kanak-kanak bukan satu isu baru di Malaysia. Walaupun fenomena ini biasa dilihat dan diamalkan dalam era tahun 50an dan 60an, tetapi ia tidak lagi dilihat sebagai satu amalan yang 'sihat' pada masa ini.

Di Malaysia, perkahwinan kanak-kanak telah lama dilaksanakan oleh masyarakat terdahulu tetapi ia nyata berbeza dengan perkahwinan kanak-kanak yang berlaku hari ini. Hal ini kerana, dahulu perkahwinan dilangsungkan bagi memelihara kesucian dan maruah kanak-kanak perempuan serta hubungan kekeluargaan. Tetapi hari ini, perkahwinan kanak-kanak berlaku didorong oleh pelbagai faktor luaran dan dalaman. Fenomena pergaulan bebas, budaya hidonisme, bersekedudukan (zina) dan kelahiran anak luar nikah sudah menjadi *trend* dalam masyarakat kanak-kanak serta remaja hari ini. Fenomena ini amat membimbangkan

35 Siti Shamsiah Mohd Sufi, 'Wajarkah Kahwin Bawah Umur?', *Utusan Malaysia*, artikel bertarikh 2 April 2010 <http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp>



kerana ia dilihat jauh menyimpang dari nilai agama dan norma tradisional masyarakat Melayu-Islam. Dalam masa yang sama, kegawatan ekonomi dan kenaikan kos sara hidup turut menjejaskan sistem ekonomi keluarga hingga membawa kepada kemiskinan. Justeru, adakah fenomena gejala sosial dan kegawatan ekonomi ini merupakan antara punca peningkatan perkahwinan kanak-kanak di negara ini?

Akhir-akhir ini, isu perkahwinan kanak-kanak mula mendapat tempat di media massa ekoran beberapa kes penderaan serta rogol yang melibatkan pasangan yang berkahwin di bawah umur. Ia turut dikaitkan dengan peningkatan kes keterlanjuran akibat zina dalam kalangan remaja hingga mengheret ramai ibu bapa mengambil keputusan mengahwinkan anak-anak mereka di usia belasan tahun. Walaupun ibu bapa mempunyai alasan tersendiri ketika memberi keizinan untuk anak mereka dinikahkan, akan tetapi ia tetap mengundang pelbagai persepsi daripada masyarakat sama ada menyokong mahupun sebaliknya. Bagi yang menyokong pernikahan kanak-kanak yang dilaksanakan mengikut lunas undang-undang, langkah ini dianggap sebagai satu kaedah bagi menyelesaikan masalah sosial, seksual dan perzinaan yang berleluasa hari ini. Akan tetapi bagi yang menolak, pernikahan kanak-kanak dianggap melanggar dan merampas hak asasi kanak-kanak remaja yang sepatutnya diberi ruang dan peluang untuk menuntut ilmu serta meningkatkan kemahiran diri.<sup>36</sup>

Perkahwinan kanak-kanak membabitkan remaja perempuan bawah 16 tahun menjadi tajuk perbincangan menjurus kepada pertembungan antara undang-undang syariah dengan pandangan bersandarkan kepentingan semua pihak terutamanya remaja berkenaan. Beberapa kes yang melibatkan perkahwinan kanak-kanak telah diketengahkan oleh media dan mendapat pandangan serta bantahan daripada banyak pihak termasuk kementerian, agensi kerajaan dan swasta serta Badan Bukan Kerajaan (NGOs). Antaranya kes Siti Nur Zubaidah Hussin (11 tahun)

36 Harlina Harliza Siraj, Dr., (2011). *Pernikahan Di Bawah Umur Dari Perspektif Perubatan*, Seminar Kebangsaan Undang-undang Keluarga Islam, Hotel Putra Kuala Lumpur, 29 Januari 2011. h. 1

yang dipaksa berkahwin dengan lelaki berusia 41 tahun di Kelantan pada Februari 2010.<sup>37</sup>

Walaupun terdapat peruntukan undang-undang yang membenarkan perkahwinan kanak-kanak dilangsungkan di negara ini, tetapi ia tidak bermakna perkahwinan ini boleh dilakukan dengan mudah tanpa melihat kepada kemaslahatan kanak-kanak yang ingin dikahwinkan. Hal ini kerana, peningkatan statistik perkahwinan kanak-kanak sekaligus mengundang pelbagai cabaran dan risiko yang perlu dihadapi oleh kanak-kanak dalam usia yang muda. Adalah tidak dinafikan bahawa hukum syarak dan undang-undang syariah membenarkan perkahwinan kanak-kanak bawah umur 16 tahun tetapi kebenaran ini perlu dinilai agar ia sesuai dengan perkembangan serta perubahan kehidupan hari ini. Sekiranya ada pihak yang mempertahankan keputusan membenarkan kanak-kanak mendirikan rumah tangga, satu pihak lagi meminta pelbagai faktor seperti kesihatan dan sosial diberi perhatian sewajarnya demi kelangsungan sebuah perkahwinan.<sup>38</sup>

Dalam konteks undang-undang pula, walaupun syarak membenarkan perkahwinan kanak-kanak tetapi pengamal undang-undang perlu mengetahui bahawa ramai manusia yang sering mengambil kesempatan dan bertindak di luar batas kebiasaan.<sup>39</sup> Begitu juga, walaupun terdapat Seksyen 8, Akta Undang-undang Keluarga Islam Wilayah-wilayah Persekutuan, 1984 dan enakmen-enakmen seumpamanya di peringkat negeri yang memperuntukkan umur minima untuk berkahwin, persoalannya adakah akan ada pindaan terhadap undang-undang berkaitan selepas kes demi kes dikemukakan oleh media serta dibahaskan oleh masyarakat menampakkan kepincangan dan kesan yang besar terhadap diri kanak-kanak yang terlibat?

Sehingga 2012, terdapat lebih 16,000 kanak-kanak perempuan di bawah umur 16 dan lelaki bawah 18 tahun di Malaysia mendirikan rumah

37 'Nikah Bawah Umur: Boleh Terima Atau Tidak?', <http://www.malaysiakini.com/news/155400> diakses pada 7 Februari 2013.

38 Hasliza Hassan, BH 10/02/2011

39 Zaleha Kamaruddin, 30/01/2011

tangga.<sup>40</sup> Walaupun kadar ini masih kecil tetapi angka ini tidak boleh dipandang rendah kerana pernikahan itu banyak memberikan impak negatif terhadap kanak-kanak atau remaja terbabit. Kajian yang dibuat oleh WHO mendapati, perkahwinan kanak-kanak banyak memberi kesan negatif kepada kesihatan fizikal dan mental, serta psikologi kanak-kanak tersebut. Jika dapatan yang sama berlaku di Malaysia, sekaligus menyaksikan kemungkinan berlakunya perubahan dari sudut hukum.

Artikel ini membincangkan perkahwinan kanak-kanak dan kesannya terhadap kesihatan dan psikologi. Seterusnya dapatan terhadap hukum perkahwinan kanak-kanak, syarat dan hak wali menikahkan dan menentukan had umur perkahwinan anaknya yang dapat menjamin kemaslahatan semua pihak, individu dan masyarakat. Hal yang demikian itu adalah untuk menjaga kesucian perkahwinan dari amalan-amalan yang tidak sihat dan bertentangan dengan tujuan suatu perkahwinan menurut syariah seperti mengeksploitasi perkahwinan kanak-kanak untuk memenuhi kepentingan pihak tertentu tanpa melihat kemaslahatan kanak-kanak itu sendiri.

Hasil daripada soal selidik yang telah diedarkan kepada 91 orang responden (lelaki dan perempuan) yang terlibat dengan perkahwinan bawah umur serta temubual bersama informan senior yang pernah melalui perkahwinan ini semasa masih kanak-kanak, kajian mendapati perkahwinan ini memberi banyak kesan terhadap psikologi dan kesihatan mereka. Ia boleh dirumuskan sebagaimana berikut:

## **KESAN PERKAHWINAN KANAK-KANAK TERHADAP PSIKOLOGI**

Bagi mengukur kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap psikologi, penyelidik juga telah menggunakan satu set borang soal selidik. Borang soal selidik ini mengandungi 18 item. Data kemudiannya dianalisis

---

40 Norlaila Hamima Jamaluddin. "Kahwin Bawah Umur." My metro, Sabtu 24 Oktober 2012. [http://www.hmetro.com.my/articles/Kahwinbawah\\_umur](http://www.hmetro.com.my/articles/Kahwinbawah_umur)

dengan kaedah analisis min. Jadual di bawah menunjukkan min dan sisihan piawai bagi setiap item dalam bahagian ini.

**Jadual 1:** Kesan dari Sudut Psikologi

<b>Bil</b>	<b>Item</b>	<b>Min</b>	<b>Sisihan piawai</b>
1	Saya sering bertengkar dengan pasangan saya semenjak berkahwin.	2.31	1.062
2	Saya sering rasa tertekan apabila menghadapi masalah dalam rumah tangga.	2.22	1.146
3	Semenjak saya berkahwin, emosi saya selalu terganggu.	2.13	1.179
4	Saya merasakan perkahwinan saya tidak menyeronokkan dan selalu memberi tekanan kepada saya.	2.08	1.127
5	Saya selalu merasa tidak berdaya (helpless) setelah saya berkahwin.	2.07	.939
6	Saya merasakan emosi saya tidak stabil setelah saya berkahwin.	2.21	1.039
7	Saya tidak mampu bertenang apabila mengalami masalah bersama pasangan saya.	2.34	1.033
8	Saya pernah mengalami kemurungan setelah saya berkahwin.	2.39	1.164
9	Saya pernah mengalami gangguan emosi setelah saya berkahwin.	2.43	1.010
10	Saya mudah merasa marah semenjak saya berumah tangga.	2.38	1.050
11	Saya mampu mengawal perasaan marah apabila mengalami konflik dengan pasangan saya.	3.25	1.299



12	Saya rasa tidak gembira dengan perkahwinan saya.	2.27	1.063
13	Setelah berkahwin, saya merasakan hidup saya lebih tenang.	3.22	1.259
14	Saya cepat berubah emosi semenjak saya berkahwin.	2.71	1.057
15	Saya sering memarahi pasangan saya selepas berkahwin.	2.42	1.020
16	Saya rasa menyesal kerana berkahwin di bawah umur.	2.28	1.158
17	Saya sering menangis semenjak saya berkahwin.	2.30	1.132
18	Saya rasa tertekan akibat kerap bergaduh dengan pasangan.	2.29	1.140
<b>Keseluruhan</b>		<b>2.56</b>	<b>.57</b>

Berdasarkan jadual di atas, hasil analisis data mendapati, min keseluruhan bagi kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap psikologi adalah 2.56. Ini bermakna, kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap psikologi berada di tahap yang sederhana.

Penyelidik juga menggunakan kaedah kualitatif temu bual bersama informan senior perkahwinan kanak-kanak bagi mendapatkan data. Hasil data temu bual berbeza dari segi sebab dan kesan berbanding hasil dapatan soal selidik. Mereka menyatakan bahawa kesan daripada perkahwinan mereka berkait rapat dengan kesan terhadap persediaan mental, penerimaan kasih sayang, perubahan emosi, tekanan jiwa dan hubungan dengan pasangan. Bahkan ternyata kesemuanya ini memberikan kesan yang sangat mendalam kepada para informan di sepanjang kehidupan mereka.

Hasil daripada dialog pakar dengan pengamal perubatan turut mengesahkan dapatan informan senior. Kebanyakan pengamal perubatan ini mengendalikan kes kemurungan, kurang keyakinan diri, percubaan membunuh diri dan tekanan perasaan yang mendalam bagi pasangan

yang terlibat dengan perkahwinan kanak-kanak. Pengamal perubatan juga mendapati bahawa akibat kesan psikologi ini turut mendatangkan kesan gejala sosial seperti buang bayi, jual bayi, keganasan dan pengabaian rumahtangga, penceraian dan pengguguran anak.

## **KESAN PERKAHWINAN KANAK-KANAK TERHADAP KESIHATAN**

Bagi mengukur kesan negatif perkahwinan kanak-kanak dari sudut kesihatan, penyelidik telah menggunakan satu set borang soal selidik. Borang soal selidik ini mengandungi 6 item. Data kemudiannya di analisis dengan menggunakan kaedah analisis min. Jadual di bawah menunjukkan min dan sisihan piawai bagi setiap item dalam bahagian ini.

**Jadual 2:** Kesan Dari Sudut Kesihatan

<b>Bil</b>	<b>Item</b>	<b>Min</b>	<b>Sisihan piawai</b>
1	Berat badan saya menurun semenjak saya berkahwin.	2.08	.85
2	Tekanan darah saya semakin meningkat semenjak saya berkahwin.	2.30	1.11
3	Saya pernah menghidapi jangkitan penyakit kelamin semenjak saya berkahwin.	1.83	.82
4	Saya sering merasa lesu dan mengalami kepuatan.	1.98	.95
5	Saya sering mengalami masalah kesihatan semenjak saya berkahwin.	2.04	.91
6	Saya mengalami malnutrisi (kekurangan zat besi/kurang darah) semenjak saya berkahwin.	2.11	.94
<b>Keseluruhan</b>		<b>2.06</b>	<b>.70</b>

Jadual di atas menunjukkan min keseluruhan bagi kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap kesihatan adalah 2.06. Ini bermakna, kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap kesihatan berada di tahap yang rendah. Oleh kerana item soalan ini adalah negatif, hasil analisis data mendapati bahawa responden soal selidik tidak mempunyai masalah kesihatan kerana min menunjukkan tahap yang rendah.

## **KESAN TERHADAP KESULITAN DALAM KEHAMILAN**

Bagi mengukur kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap kesulitan dalam kehamilan, penyelidik telah menggunakan satu set borang soal selidik. Borang soal selidik ini mengandungi sembilan item. Data kemudiannya di analisis dengan menggunakan kaedah analisis min.

**Jadual 3: Kesan Terhadap Kesulitan Dalam Kehamilan**

Bil	Item	Min	Sisihan piawai
1.	Saya (Isteri saya) mengalami masalah atau kesulitan ketika hamil.	1.28	1.26
2.	Saya (Isteri saya) pernah mengalami keguguran kandungan.	1.20	1.19
3.	Saya (Isteri saya) pernah melahirkan bayi pra-matang (Kurang dari 37 minggu kandungan).	1.05	.99
4.	Ketika hamil, tekanan darah saya (Isteri saya) adalah tidak normal dan sering naik.	1.13	1.01
5.	Saya (Isteri saya) mengalami masalah atau kesulitan ketika melahirkan anak.	1.11	1.02

6.	Saya (Isteri saya) pernah mengalami masalah atau kesulitan setelah melahirkan anak.	1.11	1.02
7.	Saya (Isteri saya) sering mengalami masalah kesihatan sepanjang tempoh kehamilan.	1.18	1.12
8.	Saya (Isteri saya) melahirkan anak setiap tahun semenjak saya berkahwin.	1.13	1.08
9.	Anak-anak saya tidak mendapat nutrisi (pemakanan seimbang) dan zat makanan yang mencukupi	1.16	1.15
<b>Keseluruhan</b>		<b>1.15</b>	<b>.99</b>

Hasil analisis data mendapati, min keseluruhan bagi kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap kesulitan dalam kehamilan adalah 1.15 sahaja. Ini bermakna, kesan perkahwinan kanak-kanak terhadap kesulitan dalam kehamilan berada di tahap yang rendah. Oleh kerana item soalan ini adalah negatif, hasil analisis data mendapati bahawa responden soal selidik tidak mempunyai masalah kesihatan kerana min menunjukkan tahap yang rendah.

Berdasarkan dapatan ini, bolehlah dirumuskan bahawa responden soal selidik tidak mempunyai banyak permasalahan dalam kajian ini. Kajian ini juga mendapati bahawa kemungkinan disebabkan faktor tempoh perkahwinan yang singkat, responden belum berhadapan dengan cabaran perkahwinan. Selain itu, majoriti responden ditemani oleh ibu bapa, suami atau isteri ketika menjawab soalan kerana borang soal selidik dipos atau dihantar oleh pemandu Pejabat Agama Daerah ke rumah responden. Oleh itu, ketika responden menjawab borang soal selidik, responden berkemungkinan besar dipengaruhi oleh persekitaran.

Hal ini berbeza dengan dapatan yang didapati dari informan senior perkahwinan kanak-kanak. Hasil temu bual mendapati, terdapat banyak kesan negatif ke atas kesihatan yang dihadapi mereka seperti keguguran ketika usia kandungan sembilan bulan. Terdapat informan yang keguguran sebanyak lima kali, mengalami tumpah darah, kandungan



yang tidak sihat, jatuh sakit hampir tiga tahun selepas bersalin dan kematian anak kerana bayi pra-matang. Kebanyakan informan mengandung kali pertama sekitar umur 12 tahun dan ke atas dan mereka menyatakan ketika itu mereka sebenarnya belum bersedia menghadapi kehidupan berumah tangga dan melakukan aktiviti seksual bersama pasangan. Tempoh perkahwinan yang melebihi 20 tahun telah banyak meninggalkan kesan dalam diri informan senior. Kesan yang amat ketara ialah pada sudut kesihatan dan psikologi kerana majoriti informan mengalami masalah kemurungan, gangguan mental dan kini terdapat informan yang mengidap penyakit alzhemier dan hilang ingatan.

Pengalaman yang dilalui oleh informan senior turut diakui oleh pengamal perubatan. Terdapat banyak kes perkahwinan kanak-kanak yang mengakibatkan kematian bayi dan kematian ibu dilaporkan. Bahkan didapati penjagaan kesihatan ibu dan anak seringkali terabai serta tiadanya pencegahan kehamilan diambil oleh pasangan perkahwinan kanak-kanak ini.

## **PANDANGAN SYARAK TERHADAP PERKAHWINAN KANAK-KANAK DI MALAYSIA**

Islam merupakan agama yang memelihara kemuliaan insan. Sebagai agama yang syumul; Islam merangkumi aspek akhlak dan agama, akidah dan syariah, iman dan undang-undang, memelihara maruah individu mahupun masyarakat. Dalam konteks perkahwinan kanak-kanak, persepsi masyarakat yang mengatakan bahawa perkahwinan kanak-kanak adalah mengikut Sunnah Nabi SAW adalah tidak benar sama sekali. Ia merupakan satu keharusan demi kemaslahatan kanak-kanak. Kajian mendapati, statistik permohonan dan perkahwinan kanak-kanak di negara ini semakin meningkat saban tahun. Bahkan kesan akibat daripada perkahwinan ini lebih banyak keburukan daripada kebaikan terutama dari aspek kesihatan dan psikologi kanak-kanak terbabit. Kebanyakan perkahwinan kanak-kanak ini berlaku akibat didorong

oleh rasa cinta kepada pasangan yang tidak mampu dikawal sehingga mendorong berlakunya penzinaan serta kehamilan luar nikah.

Dari segi syarak, para ulama bersetuju bahawa perkahwinan Rasulullah SAW dengan Saidatina Aisyah r.a. adalah amalan yang tidak diwajibkan dan tidak juga digalakkan untuk diikuti. Tiada hadith yang menyatakan perkahwinan kanak-kanak itu dianjurkan. Perkahwinan pada zaman Rasulullah SAW yang dilakukan oleh para sahabat lebih kepada menjaga kemaslahatan kanak-kanak dan bukan merupakan *mandub* tetapi *mubah*. Ia termasuk dalam perkara harus (*mubah*) yang hukumnya tertakluk kepada ketentuan *maqasid syariah* dan kaedah menjauhi kerosakan (*daf' al-mafasid*) dan mengambil maslahat (*jalb al-masalih*) yang meletakkan maslahat sebagai asas pertimbangan. Terdapat beberapa pendapat ulama semasa yang melarang perkahwinan kanak-kanak dan menetapkan umur tertentu seperti Dr. Yusuf al-Qaradawi yang membolehkan nikah setelah berumur 16 tahun untuk kanak-kanak perempuan dan 18 tahun untuk lelaki. Begitu juga ulama Saudi; Ibnu 'Uthaimin yang berpendapat tidak setuju dengan perkahwinan kanak-kanak sekarang ini dan baginya tindakan melarangnya adalah lebih baik. Dalam keadaan sekarang, kedua-dua ulama ini berpendapat hadis Aisyah r.a. tidak sesuai dijadikan hujah hukum bagi membenarkan perkahwinan kanak-kanak.

Selain itu, hadis riwayat al-Nasa'i, bahawa Rasulullah SAW pernah menolak pinangan Abu Bakar r.a. dan Umar al-Khattab r.a. terhadap Fatimah r.a. dengan berkata, "Dia masih kecil" (*innaha saghirah*). Kemudian ketika sampai masanya Saidina Ali r.a. datang meminang Fatimah r.a., Rasulullah SAW. tidak menolak permintaannya. Menurut Ibnu Hajar, Fatimah r.a. ketika itu telah mencapai umur 21 tahun. Hadith ini secara jelas menunjukkan bahawa perkahwinan kanak-kanak bersifat *mubah*.

Kaedah syarak dan hadith Rasulullah SAW, "*la darar wa la dirar*" (tidak boleh mendatangkan kemudaratan kepada diri sendiri dan tidak boleh mendatangkan kemudaratan kepada orang lain)<sup>41</sup> dan kaedah

<sup>41</sup> Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, h. 400, No. 2341

*al-darar yuzalu* (perkara yang berbahaya wajib dihilangkan) bersesuaian dengan hasil atau pendapat pakar-pakar kesihatan dan psikologi yang mendukung adanya masalah kesihatan fizikal dan mental yang dialami oleh pasangan perempuan akibat perkahwinan kanak-kanak. Hasil daripada dialog pakar bersama pengamal perubatan mengesahkan perkahwinan kanak-kanak mengundang risiko yang tinggi kepada kanak-kanak tersebut iaitu mereka berisiko kurang darah ketika melahirkan, darah tinggi, sukar melahirkan, kelahiran secara pembedahan, kecederaan rahim, bayi kurang berat badan, IQ rendah dan masalah jantung. Begitu juga pandangan dari pasangan senior perkahwinan kanak-kanak yang mengatakan kanak-kanak berisiko untuk kurang mendapat kasih sayang daripada keluarga terutama kasih sayang ibu bapa yang masih sangat diperlukan oleh kanak-kanak yang sedang membesar. Hal ini boleh mengakibatkan kemurungan, sakit jiwa dan; kesan daripada beban tanggungjawab rumah tangga yang tidak sesuai dilakukan oleh seorang kanak-kanak.

Para ulama khususnya ulama bermazhab al-Syafi'i, telah meletakkan beberapa syarat yang perlu diikuti sebelum perkahwinan kanak-kanak dapat dibenarkan. Imam al-Syafi'i menjelaskan, "*Bapa dibenarkan untuk menikahkan anak perempuannya yang masih dara jika pernikahan itu mendatangkan manfaat kepada anak perempuan itu atau pernikahan itu tidak menjejaskan kehidupannya. Tetapi bapa tidak dibenarkan menikahkannya jika pernikahan itu menjejaskan kehidupannya atau mendatangkan kemudaratan kepadanya. Begitu juga hukumnya jika bapa mahu menikahkan anak lelakinya yang masih belum baligh.*" Ini jelas menunjukkan terdapat amalan menghadkan perkara yang harus (*taqyid al-mubah*) oleh ulama-ulama terdahulu sebagai usaha pencegahan terhadap perkara-perkara negatif daripada perkahwinan kanak-kanak.

## KESIMPULAN

Oleh yang demikian, masalah yang wajib diperhalusi sebelum perkahwinan kanak-kanak diluluskan oleh pihak mahkamah ialah wali yang memohon untuk kanak-kanak; lelaki atau perempuan, adalah wali yang memenuhi syarat '*adalah*'. Tidak memadai hakim sekadar menilai sifat '*adalah*' wali dengan meminta wali beristighfar sahaja. Dapatan kajian ini menunjukkan, kebanyakan kes perkahwinan kanak-kanak di Malaysia adalah kerana faktor masalah sosial seperti percintaan yang tidak selari dengan kehendak Syarak sehingga terlanjur melakukan zina seawal usia kanak-kanak. Hal ini sekali gus menunjukkan kegagalan majoriti wali berperanan sebagai pendidik kepada anak-anaknya. Ciri ini menjejaskan sifat '*adalah*' seorang wali. Wali juga perlu memastikan bahawa perkahwinan tersebut tidak menjejaskan hidup dan masa depan kanak-kanak tersebut seperti pendidikan, psikologi, kesihatan dan kewangan. Selain memastikan pasangan kanak-kanak yang dikahwinkan itu mestilah sekufu'. Di Malaysia, perkahwinan kanak-kanak adalah dibenarkan (*mubah*) tetapi dengan syarat ia dilakukan hanya untuk memenuhi masalah kanak-kanak tersebut. Berdasarkan dapatan kajian, faktor perkahwinan kanak-kanak di Malaysia menunjukkan kebanyakan yang berlaku bukan kerana masalah tetapi disebabkan keterlanjuran dan keinginan menutup aib atau maruah keluarga yang tercemar. Oleh itu, maka dicadangkan agar pihak bertanggung jawab perlu memperketatkan syarat perkahwinan kanak-kanak dan memastikan pelaksanaan dijalankan mengikut prosedur.

## RUJUKAN

'Nikah Bawah Umur: Boleh Terima Atau Tidak?', <http://www.malaysiakini.com/news/155400> diakses pada 7 Februari 2013.

Al-Bukhari (2001), *Sahih al-Bukhari*: Kitab al-At'imah dan Kitab al-Nikah, Beirut: Dar al-Fikr.



Amin, S. (2011). Empowering adolescent girls in rural Bangladesh: Kishori Abhijan. *Promoting Healthy, Safe, and Productive Transitions to Adulthood Brief* (13). New York: Population Council.

*Child Rights Coalition Malaysia* (2012). Report for the universal periodic review. Penang: Women Center for Change.

Harlina Harliza Siraj, Dr., (2011). *Pernikahan Di Bawah Umur Dari Perspektif Perubatan*, Seminar Kebangsaan Undang-undang Keluarga Islam, Hotel Putra Kuala Lumpur, 29 Januari 2011. h. 1

Hasliza Hassan, BH 10/02/2011

Hervish, A. & Feldman-Jacobs, C. (2011). Who speaks for me? Ending child marriage. Policy Brief Population Reference Bureau. April 2011. [www.prb.org](http://www.prb.org) Dilayari pada 15 Oktober 2013.

[http://www.unicef.org/protection/57929\\_58008.html](http://www.unicef.org/protection/57929_58008.html), dilayari pada 18 Ogos 2013

Ibn Majah (1953), *Sunan Ibn Majah*, Juzuk 2/784. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.

Mustafa al-Qudhah, Dr., 2010, "*Pernikahan Bawah Umur dan Kesannya: Suatu Kajian Hukum Fiqh dan Undang-undang Perbandingan Berdasarkan Perbandingan Semasa*", *Majalah Ekonomi dan Undang-undang Universiti Damsyiq*, Jilid 26, Bil. 1.

## (التبكير في الزواج و الآثار المترتبة عليه دراسة فقهية قانونية مقارنة "رؤية معاصرة")

Norlaila Hamima Jamaluddin. "Kahwin Bawah Umur." *My metro*, Sabtu 24 Oktober 2012. [http://www.hmetro.com.my/articles/Kahwinbawah umur](http://www.hmetro.com.my/articles/Kahwinbawah%20umur)

Siti Shamsiah Mohd Sufi, 'Wajarkah Kahwin Bawah Umur?', *Utusan Malaysia*, artikel bertarikh 2 April 2010 <http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp>

UNICEF – semak rujukan <http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Pengantinkanak-kanakbawahumur/Article/index> diakses pada 20 April 2014

UNICEF. (2005). Early marriage: A harmful traditional practice; a statistical exploration. New York: United Nations Children's Fund, 2005. Dilayari pada: 5 September 2013 di [http://www.unicef.org/publications/files/Early\\_Marriage\\_12.lo.pdf](http://www.unicef.org/publications/files/Early_Marriage_12.lo.pdf).

UNICEF. (2010). Progress for children: Achieving the MDG's with equity. New York: United Nations Children's Fund, 2010. Dilayari pada: 5 September 2013 di [http://www.unicef.org/publications/index\\_55740.html](http://www.unicef.org/publications/index_55740.html).

Zaleha Kamaruddin, 30/01/2011

# **PENGARUH KEPUTUSAN JAWATANKUASA MUZAKARAH MAJLIS KEBANGSAAN HAL EHWAL UGAMA ISLAM MALAYSIA (MKI) DALAM PENGHAKIMAN DI MAHKAMAH SYARIAH MALAYSIA**

Mohd Kamel Mat Salleh<sup>42</sup>

## **ABSTRAK**

Jawatankuasa Fatwa Negeri adalah pihak yang berautoriti untuk mengeluarkan fatwa di Malaysia. Jawatankuasa ini ditubuhkan secara rasmi di bawah peruntukan Akta/Enakmen/Ordinan Pentadbiran Undang-Undang Islam Negeri-Negeri. Di peringkat Kebangsaan ditubuhkan Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, namun Jawatankuasa ini hanyalah mengeluarkan pandangan hukum dan bukannya fatwa kerana hak mengeluarkan fatwa terletak di bawah bidang kuasa negeri. Persoalan sejauh mana fatwa dan pandangan hukum ini mempengaruhi penghakiman di Mahkamah Syariah adalah suatu skop perbincangan yang menarik untuk diteroka. Artikel ini akan membincangkan sejauh mana kedudukan pandangan hukum yang dikeluarkan oleh Jawatankuasa Muzakarah MKI menjadi rujukan penghakiman di mahkamah Syariah. Kajian ini dijalankan menggunakan metod analisis dokumen dan analisis kes bagi mengenal pasti, adakah pandangan hukum yang dikeluarkan itu benar-benar menjadi rujukan dan berautoriti di mahkamah Malaysia. Dapatan kajian menunjukkan bahawa beberapa pandangan hukum Jawatankuasa Muzakarah MKI menjadi rujukan dan berautoriti oleh mahkamah walaupun tiada

42 Mohd Kamel bin Mat Salleh, PhD. Penolong Pengarah Kanan, Cawangan Muzakarah dan Panel Pakar, Bahagian Penyelidikan JAKIM. E-mel: mdkamel@islam.gov.my

peruntukan yang menyatakan bahawa ia wajar dijadikan rujukan. Kajian ini penting kerana dapat menggambarkan kedudukan Jawatankuasa Muzakarah MKI sebagai rujukan utama dan sumber hukum yang berautoriti dalam sistem peradilan Syariah di Malaysia.

**Kata Kunci** : Fatwa, Jawatankuasa Muzakarah MKI, Sistem Perundangan dan Penghakiman, Mahkamah Syariah.

**AUTHORITY OF RESOLUTIONS ISSUED BY  
THE MUZAKARAH COMMITTEE OF NATIONAL  
COUNCIL OF ISLAMIC RELIGIOUS AFFAIRS  
OF MALAYSIA (MKI) IN THE SHARIA COURT  
JUDGEMENT**

**ABSTRACT**

*The State Fatwa Committee is the authority to issue a fatwa in Malaysia. The Committee is formally constituted under provisions of Act/Enactment/Ordinance put under Administration of State Islamic Law. The Muzakarah Committee of Islamic Religious Affairs of Malaysia was established at national level nonetheless the Committee only discusses matters on legal opinion instead of ruling out a fatwa because a fatwa can only be issued under the authority of state jurisdiction. The question of how authoritative is fatwa and legal opinion in the Sharia court is an interesting issue to explore. This article will discuss the extent to which a legal opinion issued by the MKI Muzakarah Committee to be taken as reference in judgment making in the Sharia Court. The study was conducted using document analysis and case analysis methods to determine whether the legal opinion issued was actually taken as authorized reference in the Malaysian courts. The findings of the study indicate that some of the legal opinions issued by the MKI Muzakarah Committee have been*



*considered and authorized by the court despite no provision stating that they should be considered. This study is important as it illustrates the position of MKI Muzakarah Committee as a key reference and source of authority in the Sharia judicial system in Malaysia.*

**Keywords:** *Fatwa, MKI Muzakarah Committee, Legal and Judicial System, Sharia Court.*

## **SEJARAH PENUBUHAN JAWATANKUASA MUZAKARAH MAJLIS KEBANGSAAN BAGI HAL EHWAL UGAMA ISLAM MALAYSIA DAN KEDUDUKANNYA DALAM PERUNDANGAN ISLAM DI MALAYSIA**

Institusi yang bertanggungjawab dalam mengeluarkan pandangan hukum di peringkat persekutuan sekarang ialah Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwul Ugama Islam Malaysia (Jawatankuasa Muzakarah MKI). Ia ditubuhkan pada awal tahun 1970 dengan nama Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwul Agama Islam Malaysia (Jawatankuasa Fatwa MKI). Punca kuasa penubuhannya berdasarkan peruntukan Perkara 11 Peraturan Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwul Ugama Islam Malaysia (MKI), sebuah badan penyelaras hal ehwal Islam di Malaysia yang ditubuhkan pada 1 Julai 1969. Persidangan Jawatankuasa Fatwa MKI pertama telah diadakan pada 23-24 Jun 1970 yang dipengerusikan oleh Profesor Tan Sri Abdul Jalil Hassan.

Tugas Jawatankuasa ini seperti mana yang diperuntukkan dalam Peraturan 14 Peraturan-Peraturan MKI ialah menimbang, memutus dan mengeluarkan fatwa atas apa-apa perkara berkenaan dengan agama Islam yang dirujuk kepadanya oleh Majlis Raja-Raja. Jawatankuasa ini akan mengemukakan pendapatnya kepada MKI yang

kemudiannya akan mengemukakan bersama dengan pengesyorannya kepada Majlis Raja-Raja.<sup>43</sup>

Memandangkan Jawatankuasa Fatwa MKI amat jarang bersidang sebagaimana tugas yang diperuntukkan di bawah Peraturan 14 MKI, maka pada tahun 1981 keputusan telah dibuat untuk melaksanakan Jawatankuasa Fatwa MKI secara Muzakarah dimana keahliannya adalah sama seperti Jawatankuasa Fatwa MKI. Ia dinamakan sebagai Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI.

Perkembangan selanjutnya memperlihatkan isu penggunaan perkataan ‘fatwa’ pada Jawatankuasa seolah-olah menggambarkan Muzakarah mempunyai bidang kuasa mengeluarkan fatwa sedangkan ia merupakan hak dan bidang kuasa negeri. Perkara ini boleh menimbulkan kekeliruan di kalangan masyarakat awam. Ini membawa kepada cadangan perubahan istilah yang lebih sesuai dengan peranan Muzakarah serta tidak menyentuh bidang kuasa negeri dalam hal ehwal kefatwaan.

Dalam Mesyuarat Majlis Raja-raja yang Ke-248 (Hari Yang Kedua) pada 8 Februari 2018, Majlis telah bersetuju dengan penukaran nama kepada Jawatankuasa Muzakarah MKI. Mesyuarat juga bersetuju, Peraturan-peraturan MKI yang dibuat pada tahun 1969 juga dipinda secara selari dan sepadan supaya tidak menimbulkan sebarang keraguan bahawa hak dan bidang kuasa agama Islam, termasuk pengeluaran fatwa terletak pada Pihak Berkuasa Agama di Negeri-negeri.

Peruntukan undang-undang Islam di negeri-negeri tidak meletakkan keputusan dan pandangan hukum yang diputuskan oleh Jawatankuasa Muzakarah sebagai rujukan di mahkamah. Ia bertitik tolak daripada pandangan tersebut yang tidak mengikat orang-orang Islam di negeri apatah lagi sebagai rujukan di mahkamah sama ada syariah atau sivil.

43 Peraturan Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. 2013. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. Hlm. 2

Ini menjadikan fatwa negeri lebih berautoriti berbanding keputusan Muzakarah kerana ia hanya pandangan dan nasihat sahaja dan bukanlah fatwa yang mengikat walaupun dianggotai oleh kesemua para mufti negeri-negeri dan keperluan kewujudannya adalah sebagai badan penyelarasan fatwa di peringkat nasional.

## **RUJUKAN HUKUM DAN FATWA SEBAGAI AUTORITI DI MAHKAMAH**

Fatwa Malaysia ditadbir melalui Akta, Enakmen dan Ordinan Pentadbiran Agama Islam Negeri-Negeri. Majlis Agama Islam dan pegawai-pegawai seperti Mufti, Kadi Besar, Kadi dan jawatan-jawatan lain diwujudkan untuk menjalankan peranan dalam urusan pentadbiran undang-undang tersebut. Mufti yang kebiasaannya sebagai Pengerusi Jawatankuasa Syariah bertanggungjawab dan diberi tugas mengeluarkan fatwa bersama ahli jawatankuasanya.<sup>44</sup> Bagi memastikan institusi fatwa diurus dengan baik dan mengikut undang-undang, peraturan pentadbiran fatwa diwujudkan agar pengurusannya dilihat berperaturan dan berperlembagaan. Ia hanya boleh dikeluarkan oleh Mufti melalui proses undang-undang bersama anggota Jawatankuasa Fatwa. Ia turut melibatkan Majlis Agama Islam Negeri dan perkenan daripada Sultan sebelum ia diwartakan sebagai fatwa. Ini bagi mengelakkan daripada penyalahgunaan fatwa daripada dikeluarkan oleh mereka yang tidak berautoriti, lebih-lebih lagi apabila melibatkan pandangan hukum dalam permasalahan besar yang melibatkan kepentingan nasional.<sup>45</sup>

44 Ahmad Mohamed Ibrahim, 1999, *Pentadbiran Undang-Undang Islam di Malaysia*, hlm. 13

45 Mohd Hamzah Ismail, 2014, *Kesan Ketidakteraturan Fatwa : Pandangan Dari Sudut Undang-Undang*. Kertas Kerja Bengkel Penyelarasan Pengurusan Fatwa Jabatan Mufti Seluruh Malaysia. Anjuran Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Shah Alam, 4-6 Februari.

Abdul Shukor Husin, 2012, *Ke Arah Penyelarasan Fatwa di Malaysia*, Kertas kerja Seminar Kebangsaan Penyelarasan Penguatkuasaan Fatwa di Malaysia 2012, Anjuran Universiti Sains Islam Malaysia & Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. Nilai Negeri Sembilan, 12 April.

Farid Sufian Shuaib, 2009, *Pentadbiran dan Institusi Islam di Malaysia: Cadangan ke Arah Pemantapan*. Kanun Jurnal Undang-Undang Malaysia 21 (1). 12-28.

Ini menjelaskan bahawa dari sudut amalan di Malaysia, fatwa mempunyai kesan perundangan kerana terdapat statut dan peruntukan undang-undang dalam Akta, Enakmen dan Ordinan Pentadbiran Agama Islam Negeri-negeri serta Enakmen Negeri berkaitan fatwa dan mufti adalah sebahagian daripada undang-undang yang wajib dipatuhi. Jika ia dilanggar atau seseorang memberikan pendapat yang bercanggah dan bertentangan dengan fatwa yang diwartakan, ia adalah satu kesalahan dan boleh dikenakan tindakan.

Peruntukan dalam Akta / Enakmen / Ordinan Pentadbiran Agama Islam Negeri-negeri semua negeri, kecuali Kelantan, memperuntukkan dengan jelas bahawa fatwa hendaklah diiktiraf oleh mahkamah di negeri yang mewartakannya. Mahkamah yang dimaksudkan dalam peruntukan ini merujuk kepada Mahkamah Syariah kerana ia digubal di bawah Undang-undang Pentadbiran Agama Islam Negeri. Manakala keautoritian fatwa di mahkamah sivil diperuntukkan dalam seksyen lain yang menyebut “Mahkamah selain Mahkamah Syariah boleh meminta pendapat mufti tentang persoalan berkaitan hukum syarak yang perlu diputuskan”. Ini diperuntukkan di semua negeri kecuali Ordinan Sarawak yang menyebut “Dalam prosiding di hadapan mana-mana mahkamah, pengemukaan pemberitahuan *Warta* yang disiarkan menurut subseksyen (4) hendaklah menjadi bukti konklusif tentang fatwa yang terkandung di dalamnya”.<sup>46</sup>

Sebelum pindaan Perlembagaan Persekutuan Perkara 121 (1A) pada tahun 1988, penetapan hukum yang diputuskan oleh Mahkamah Syariah (dulunya disebut Mahkamah Kadi), termasuk fatwa yang dikeluarkan oleh mufti disifatkan tidak muktamad. Dalam beberapa penghakiman, keputusan Mahkamah Kadi diketepikan dan fatwa pula tidak mengikat mahkamah sivil. Selepas pindaan, kewibawaan Mahkamah Syariah mula terserlah dan turut terkena kesannya kepada fatwa serta pendapat mufti apabila ia semakin didengar dan dirujuk. Fatwa yang dikeluarkan oleh institusi fatwa juga dilihat sentiasa menjadi rujukan. Terdapat beberapa kes yang merujuk kepada fatwa dan diterima oleh pihak mahkamah. Ini

46 Akta, Enakmen dan Ordinan Pentadbiran Agama Islam Negeri-Negeri.



membawa kepada pengiktirafan terhadap fatwa dan institusinya apabila diwujudkan peruntukan dalam enakmen bahawa mahkamah hendaklah/bolehlah mengiktiraf fatwa yang dikeluarkan oleh institusi fatwa di Malaysia.

Fatwa yang menjadi rujukan di mahkamah ialah fatwa yang diwartakan, namun dalam beberapa kes, walaupun diwartakan, tidak semua fatwa tersebut menjadi rujukan kepada para hakim di Mahkamah Syariah. Dalam beberapa kes, ada fatwa yang tidak dirujuk sedangkan terdapat fatwa relevan berkaitan kes tersebut. Dalam kertas penghakiman juga tidak menyebut fatwa sebagai rujukan kepada penghakiman. Ini berlaku dalam perbicaraan berkaitan anak tidak sah taraf sebagaimana dalam kes *Zafrin Zulhilmu bin Pauzi v Noor Aini bt Nasron* [2013] ShLR dan kes *Wan Khairi bin Wan Azmi v Farah Nuriliana bt Jauhari* [2011] ShLR, *Md Ghani bin Abdul Rashid v Sulaini bt Mat Hassan* [2013] 1 ShLR, kes *Re Mohamad Hanafiah bin Othman & Anor*, kes *Muhammad Faizz Amin bin Roslee v Maidatul Sarah bt Mior Rosli* [2013] 2 ShLR dan *Jaafar bin Sedik v Fatimah bt Abdullah @ Sumittra Warasut, Adibah bt Mohd Salleh & Anor v Shareena bt Azali* [2012] 4 ShLR. Semua kes ini adalah berkaitan dengan pensabitan anak sama ada dianggap sebagai anak sah taraf atau tidak. Hakim telah memutuskan anak tersebut sebagai anak sah taraf sedangkan fatwa berkaitan anak tidak sah taraf itu diwartakan oleh Kerajaan Negeri Terengganu dan kes tersebut dibicarakan di Mahkamah Syariah Negeri Terengganu.

Dalam beberapa kes lain pula, Mahkamah Sivil telah merujuk kepada fatwa dan pendapat mufti dalam penghakimannya serta menerimanya sebagai autoriti. Namun penerimaan rujukan fatwa ini tidaklah tertakluk kepada fatwa yang diwartakan, kerana terdapat juga kes penerimaan terhadap pendapat mufti sekalipun fatwa tersebut tidak diwartakan. Contohnya seperti kes *Re Dato' Bentara Luar* [1982] 2 MLJ 265, [1982] 1 LNS 16 (kes tanah wakaf sama ada sah atau tidak), *Halimatussadiyah lwn Suruhanjaya Perkhidmatan Awam* [1994] 3 MLJ 61 (kes kakitangan kerajaan memakai purdah semasa bekerja), *Soon Singh lwn Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia (Perkim) Kedah dan lain-lain* [1994] 2 CLJ

107 (kes status masih beragama Islam atau sebaliknya), dan *Isa Abdul Rahman dan lain-lain lwn Majlis Agama Islam Pulau Pinang* [1996] 1 CLJ 283 (kes merobohkan masjid untuk membuat bangunan di atas tanah wakaf).<sup>47</sup>

Begitu juga dalam kes *Dalip Kaur lwn Pegawai Polis Bukit Mertajam* [1992] 1 MLJ 1, Mahkamah Agung Kuala Lumpur telah mendengar suatu permohonan rayuan untuk menentukan sama ada seorang yang telah memeluk Islam kemudiannya kembali kepada agama Sikh menerusi *deed poll*. Mahkamah telah merujuk kes ini kepada Jawatankuasa Fatwa Negeri Kedah yang kemudiannya memberi fatwa bahawa seseorang itu masih Islam sehingga ia disabitkan keluar agama Islam oleh Mahkamah Syariah. Mahkamah Rayuan memutuskan bahawa mahkamah harus menerima pakai fatwa yang diputuskan oleh Jawatankuasa tersebut.<sup>48</sup> Penerimaan fatwa dan pendapat mufti ini tidak berbangkit pula persoalan mengenai isu pewartaan, tetapi ia tetap diterima oleh mahkamah sebagai satu pandangan dan pendapat yang berautoriti.

Dalam kes *Commissioner of Religious Affairs, Terenggan dan lain-lain lwn Tengku Mariam* [1969] MLJ 110, Mahkamah Tinggi Sivil telah diminta untuk menentukan sama ada wakaf yang dibuat oleh Tengku Chik untuk faedah keluarganya adalah sah atau tidak. Mufti Terengganu telah dirujuk dan mengeluarkan fatwa serta mengesahkan bentuk wakaf itu sah, tetapi majoriti hakim Mahkamah Tinggi telah mengenyahkan fatwa tersebut dengan alasan bahawa Mahkamah Tinggi mempunyai kuasa yang tidak terhad untuk menerima atau menolak fatwa tersebut, walaupun mahkamah sendiri yang meminta fatwa tersebut.

Berikut adalah rumusan yang boleh disimpulkan bagi menunjukkan keautoritian fatwa di mahkamah :

47 Arif Fahmi Md Yusof & Izawati Wook. 2004. Fatwa: Aplikasi Usul Fiqh dalam Sistem Perundangan Malaysia. Kertas kerja *Seminar Kebangsaan Usul Fiqh 2004*. Anjuran Kolej Universiti Islam Malaysia. Kuala Lumpur. 141-150

48 Zaini Nasohah, 2005, Undang-Undang Penguatkuasaan Fatwa di Malaysia. *Jurnal Islamiyyat* 27 (1). hlm. 25-43

Arif Fahmi dan Izawati Wook, 2004, hlm. 141-150

Suwaid Tapah, 2004, Perundangan dan Penguatkuasaan Fatwa. Dlm. Ahmad Hidayat Buang (pnyt.). *Fatwa di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-Undang. hlm. 25-41.

1. Sesuatu fatwa hendaklah diiktiraf/boleh diterima sebagai autoriti oleh semua Mahkamah Syariah (semua negeri kecuali Kelantan);
2. Fatwa yang diwartakan adalah mengikat orang Islam dalam negeri yang mewartakan fatwa tersebut (semua negeri kecuali Kelantan);
3. Mufti tidak boleh disaman atau dipanggil untuk memberi pendapat atau keterangan mengenai undang-undang Islam sama ada di Mahkamah Awam/Sivil atau Mahkamah Syariah (Wilayah Persekutuan, Kelantan, Kedah, Negeri Sembilan, Pahang dan Sabah). Ini membawa maksud bahawa Mufti tidak boleh dipanggil sama ada sebagai saksi mahupun memberi pendapat dan keterangan;
4. Walau bagaimanapun, pendapat Mufti dalam bentuk affidavit bertulis boleh diterima oleh mahkamah. Mahkamah yang dimaksudkan ialah ‘mahkamah selain syariah’ atau lebih tepat Mahkamah Sivil (semua negeri kecuali Sarawak);
5. Dalam prosiding di hadapan mana-mana mahkamah, pengumuman pemberitahuan fatwa yang diwartakan hendaklah menjadi bukti konklusif tentang fatwa tersebut (Sarawak sahaja);
6. Mufti dan mana-mana ahli-ahli Majlis Fatwa Negeri, tidak boleh didakwa di mana-mana mahkamah Syariah atau sivil bagi sesuatu fatwa yang telah diwartakan (Sabah sahaja).<sup>49</sup>

Dapat disimpulkan, sama ada di Mahkamah Syariah mahupun Mahkamah Sivil, fatwa yang diputuskan oleh Jawatankuasa Fatwa Negeri tetap menjadi autoriti kerana mahkamah boleh mengiktiraf fatwa yang dikeluarkan dan boleh menjadikannya sebagai rujukan. Jika fatwa itu telah dikeluarkan dalam bentuk teks dan bertulis seperti buku dan atas talian (*online*), ia boleh sahaja diiktiraf oleh mahkamah. Jika belum ada

---

<sup>49</sup> Akta, Enakmen dan Ordinan Pentadbiran Agama Islam Negeri-Negeri.

fatwa yang berkaitan, pihak mahkamah boleh meminta kepada mufti dan Jawatankuasa Fatwa bagi membincang dan mengeluarkan fatwa yang berkaitan. Ia boleh disampaikan dalam bentuk affidavit bertulis dan boleh diterima di mahkamah.

## **KEDUDUKAN PANDANGAN HUKUM JAWATANKUASA MUZAKARAH MKI SEBAGAI RUJUKAN DI MAHKAMAH**

Seperti yang telah dijelaskan dalam perbincangan di atas, fatwa yang dikeluarkan oleh institusi fatwa negeri terutama yang diwartakan adalah suatu yang berautoriti dan menjadi rujukan di mahkamah Syariah seperti yang terdapat dalam peruntukan undang-undang Islam. Manakala di Mahkamah Sivil, ia tidak mengikat para hakim. Namun suatu dapatan yang menarik, walaupun keputusan dan pandangan hukum Jawatankuasa Muzakarah MKI yang disifatkan tiada apa-apa kesan dan mengikat mahkamah, ia tetap menjadi rujukan utama dalam penghakiman di kedua-dua mahkamah.

Berikut adalah di antara beberapa kes yang menjadikan keputusan dan pandangan Jawatankuasa Muzakarah MKI sebagai autoriti dan rujukan di mahkamah. Kes-kes ini diperolehi daripada *Shariah Law Report*, *The Current Law Journal* dan *The Malayan Law Journal*.

### **1. Mohd Faizol bin Zainal v Suhaila bt Yusoff [2014] 2 ShLR 83**

Dalam kes ini, fatwa Negeri Terengganu dan Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI telah dijadikan rujukan dan autoriti yang menyatakan bahawa anak yang dilahirkan kurang dari enam bulan dua *lahzah* adalah anak tidak sah taraf dan tidak boleh dinasabkan kepada bapa biologi. Peruntukan undang-undang yang digunapakai oleh Jabatan Pendaftaran Negara dalam menolak sabitan anak sah taraf juga adalah berdasarkan kepada Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI



yang bersidang pada 28–29 Januari 1981 dan Surat Pekeliling Am Bilangan 2 Tahun 1986 berkenaan pendaftaran kelahiran anak luar nikah.

Hakim dalam penghakimannya menyebut:

“...Terdapat satu Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI yang bersidang pada 28–29 Januari 1981 memperuntukkan tentang status anak yang dikandung ibunya di luar pernikahan yang sah yang menyebut: perempuan yang sedang mengandung anak luar nikah harus dinikahkan tetapi anaknya tidak boleh dinasabkan kepada lelaki itu, tidak dapat pusaka daripadanya, tidak menjadi mahram kepadanya dan lelaki itu tidak boleh mewalikannya. Anak zina atau anak di luar nikah (anak tak sah taraf) sama ada diikuti dengan perkahwinan kedua pasangan ibu bapanya atau tidak, hendaklah dibin atau dibintikan kepada Abdullah...”.

Fatwa yang berkaitan juga telah dikeluarkan oleh Jawatankuasa Fatwa Agama Islam dan Adat Melayu Terengganu berkenaan anak tak sah taraf. Mengenai persoalan ini, seksyen 109 Enakmen Undang-Undang Pentadbiran Keluarga Islam 1985 memperuntukkan: jika seorang perempuan yang berkahwin dengan seorang lelaki melahirkan seorang anak dalam masa enam bulan atau lebih dari tarikh perkahwinan itu, atau dalam jangka masa yang boleh diterima oleh hukum syarak selepas perkahwinan itu dibubarkan sama ada oleh sebab kematian lelaki itu atau oleh sebab perceraian, dan perempuan itu pula tidak berkahwin semula, maka lelaki itu hendaklah disifatkan sebagai bapa anak itu, tetapi lelaki itu boleh menafikan, dengan cara *li'an* mengikut hukum syarak, bahawa anak itu adalah anaknya.”

Fatwa yang diwartakan oleh kerajaan Negeri Terengganu pada 18 Januari 2001 ini dilihat menjadi rujukan dan diterima oleh hakim sebagai autoriti. Ia membuktikan bahawa fatwa yang diwartakan mengikat orang Islam dalam negeri yang mewartakannya dan dalam kes ini ia menjadi rujukan kepada hakim (Seksyen 51, Enakmen Pentadbiran Hal Ehwal Agama Islam Terengganu 2001). Begitu juga tindakan hakim menerima keputusan Muzakarah

Jawatankuasa Fatwa MKI membuktikan bahawa pandangan hukum di peringkat Kebangsaan ini mempunyai nilai autoriti yang tinggi dan wajar dijadikan rujukan di mahkamah.

## **2. *Norhairy Cheong Abdullah @ Cheong Foo Siong* [2010] 3 LNS 15**

Ini adalah kes berkaitan perisytiharan pembubaran perkahwinan kerana pemeluk Islam yang didengar di Mahkamah Tinggi Syariah Seremban. Hakim Mohd Nadzri Haji Abdul Rahman Ibrahim telah memutuskan dan mengesahkan bahawa perkahwinan antara pemohon dengan isterinya Cheok Bee Hun terbubar akibat daripada perbuatan pemohon memeluk Islam pada 29hb Julai 2008. Isterinya Cheok Bee Hun tidak pula menuruti langkah suaminya memeluk Islam. Hakim dalam penghakimannya telah menjadikan keputusan yang dikeluarkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI kali ke 11 yang bersidang pada 16hb Mac 1976 sebagai autoriti dan rujukan. Keputusan itu berbunyi:

“...Nikah pasangan suami isteri yang bukan beragama Islam akan terputus jika salah seorang daripadanya memeluk agama Islam tetapi jika yang seorang lagi memeluk agama Islam juga dalam masa iddah itu, maka kekal nikah mereka. Dalam keadaan di mana salah seorang daripada pasangan suami isteri yang bukan beragama Islam memeluk agama Islam maka hendaklah diberi penerangan kepada mereka mengenai terpisahnya yang akan berlaku (tertalak) jika seorang lagi tidak memeluk agama Islam dan hendaklah dinasihat dan dipujuk yang seorang lagi itu dengan hikmah supaya ia memeluk agama Islam...”

Berdasarkan fatwa ini dan sumber rujukan yang lain, hakim telah memutuskan pembubaran perkahwinan di antara Norhairy Cheong Abdullah @ Cheong Foo Siong dengan Cheok Bee Hun. Antara rujukan hakim dalam kes ini seperti yang disenaraikan dalam penghakiman ialah Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI kali ke-11 yang dikeluarkan pada 16hb Mac 1976. Ini membuktikan bahawa keputusan Muzakarah boleh sahaja dirujuk dan mempunyai nilai autoriti yang berwibawa walaupun sifatnya tidak mengikat Negeri. Rujukan ini

membuktikan keyakinan tinggi para hakim Syarie untuk merujuk keputusan Muzakarah dalam memutuskan sebagai pertikaian kes di mahkamah.

### **3. Halijah Abdul Rahman lwn Zambree Baharom [2009] 1 CLJ (Sya) 402**

Kes ini berkaitan talak melalui khidmat pesanan ringkas (SMS). Mahkamah Tinggi Syariah Seremban membicarakan permohonan semakan bagi kes yang telah dibicarakan sebelumnya di Mahkamah Rendah Daerah Port Dickson. Dalam kes tersebut, Hakim Mahkamah Rendah telah memutuskan bahawa lafaz talak taklik melalui khidmat pesanan ringkas (SMS) yang dibuat oleh defendan kepada isterinya yang berbunyi “kalau awak keluar jumpa jantan jatuh talak tiga” adalah merupakan suatu lafaz *sorih* (jelas), bukannya *kinayah* dan tidak memerlukan kepada niat untuk menjadikannya sah di sisi syarak. Atas alasan tersebut, hakim telah mengesahkan perceraian yang berlaku. Hakim bicara bagaimanapun kemudiannya merasa ragu tentang kesahihan atau ketepatan keputusan yang dicapai telah mengangkat kes ke Mahkamah Tinggi Syariah untuk semakan. Di hadapan Yang Arif Hakim Mahkamah Tinggi Syariah, persoalan yang berbangkit adalah sama ada lafaz talak melalui SMS mempunyai kesan yang sama seperti lafaz melalui tulisan. Jika begitu keadaannya, sama ada lafaz sedemikian, jikapun berbentuk *sorih*, masih memerlukan kepada niat untuk menjatuhkan talak. Hakim Mahkamah Tinggi Syariah menerima permohonan semakan kes ini untuk dibicarakan semula sama ada oleh hakim yang sama atau hakim lain.

Mahkamah telah merujuk kes perceraian ini melalui beberapa kitab dan pandangan para ulama termasuk menjadikan keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI Kali Ke-59 yang bersidang pada 27 Aug 2003 bahawa Perceraian Melalui Sistem Pesanan Ringkas (SMS) adalah sah sekiranya disertai dengan niat. Semua perceraian hendaklah dikemukakan kepada mahkamah Syariah untuk tujuan pensabitan. Hakim dalam kes ini dilihat menjadikan keputusan Muzakarah Fatwa Kebangsaan

sebagai autoriti dalam penghakiman walaupun fatwa ini ketika itu tidak diwartakan oleh Kerajaan Negeri Sembilan.

Dalam kes ini, hakim memutuskan dan memerintahkan perbicaraan semula dan antara keputusannya ialah:

“...Menurut mazhab Syafie (dan juga Maliki), talak melalui tulisan, walaupun berbentuk *sorih*, adalah tidak menjatuhkan talak dan tidak mendatangkan kesan kecuali dengan niat. Selain daripada syarat ini, mazhab Syafie juga mensyaratkan bahawa tulisan tersebut hendaklah ditulis sendiri oleh suami kepada isterinya. Harus juga diingat bahawa fatwa seperti yang dikeluarkan oleh Majlis Fatwa Kebangsaan pada 27 Julai 2003 menyatakan bahawa “talak dalam bentuk tulisan yang jelas daripada suami yang ditujukan kepada isterinya secara khusus seperti melalui faksimili, SMS, e-mail dan sebagainya merupakan talak berbentuk *kinayah* dan adalah sah jika disertai dengan niat...”.

“...Mengambil kira semua ini, dapat disimpulkan bahawa talak yang dibuat secara tulisan adalah dihukum sebagai satu talak yang berbentuk *kinayah* dan memerlukan kepada niat untuk menjadikannya sah...”.

Maka sudah menjadi satu kemestian dalam pembuktian sama ada talak yang dijatuhkan itu disertai dengan niat atau tidak, kes tersebut wajar dibicarakan semula. Tindakan bijak hakim dalam kes ini ialah merujuk kepada fatwa yang relevan dalam isu dan permasalahan baru yang timbul dalam masyarakat. Keputusan supaya kes dibicarakan semula juga adalah tindakan proaktif hakim dalam memastikan keadilan dapat tertegak dalam masyarakat lebih-lebih lagi dalam kes yang memerlukan kepada pensabitan niat, *iqrār*, *bayyinah* dan sebagainya. Kes ini juga menjadi contoh keautoritian fatwa yang dikeluarkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI sebagai badan pengeluar fatwa peringkat nasional. Walaupun fatwa yang sepatutnya diikuti dan mengikat adalah fatwa negeri lantaran kuasa menguatkuasakan fatwa adalah hak negeri, namun hakim sebenarnya tidak terikat untuk mengikut mana-mana fatwa, sama ada fatwa negeri mahupun kebangsaan.



#### 4. *Noridah bt Ab Talib v Hishamuddin bin Jamaluddin* [2009] 4 ShLR 115

Ini adalah kes berkaitan tuntutan harta sepencarian selepas berlaku perceraian di antara plaintif dan defendan. Terdapat aset alih dan tak alih yang dituntut oleh plaintif dalam perbicaraan ini termasuk simpanan caruman pendapatan di bawah Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP). Dalam membicarakan kes ini, Yang Arif Abu Zaky, Hakim Mahkamah Tinggi Syariah Shah Alam memutuskan, simpanan caruman dalam KWSP tidak dianggap sebagai harta sepencarian, merujuk kepada fatwa yang dikeluarkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI. Hakim merujuk maksud harta sepencarian berdasarkan dua keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI iaitu:

(a) Fatwa I, 19 September 2000 :

Wang KWSP yang disimpan adalah pusaka dan penama KWSP adalah *wasi* atau pentadbir harta. Penama hendaklah membahagikan wang KWSP (peninggalan si mati) mengikut hukum faraid.

(b) Fatwa II, 20 September 1973 :

Penama-penama Kumpulan Wang Simpanan Pekerja, Wang Simpanan Pejabat Pos, Bank, insurans dan Syarikat Kerjasama adalah sebagai orang-orang yang melaksanakan wasiat si mati dari sumber-sumber tersebut untuk dibahagi kepada orang-orang yang berhak menurut pembahagian faraid.

Berdasarkan kepada kedua-dua fatwa di atas, hakim memutuskan:

“...simpanan ahli KWSP adalah merupakan harta pusaka dan perlu diagihkan mengikut hukum faraid. Sekiranya ahli membuat penamaan semasa hayatnya, orang yang dinamakan hendaklah menerima simpanan ahli yang mati itu sebagai seorang *wasi*, bukannya sebagai *benefisiari* dan hendaklah membahagi-bahagikan mengikut undang-undang Islam. Mahkamah juga berpendapat bahawa harta berupa caruman wang KWSP tidaklah boleh dianggap sebagai harta sepencarian melalui sumbangan

secara tidak langsung jika dirujuk kepada konsep asalnya. Sebaliknya, ia merupakan harta milik peribadi pencarum dan hanya pencarum yang mempunyai hak mutlak ke atas wang tersebut. Sekiranya mana-mana ahli yang mencarum di KWSP meninggal dunia, maka caruman tersebut hendaklah dibahagikan kepada ahli-ahli warisnya mengikut hukum faraid manakala penama KWSP hanya sebagai *wasi*/pentadbir sebagaimana yang dijelaskan melalui keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI...”.

Ini juga adalah contoh kes yang menjadikan Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI sebagai autoriti. Inilah di antara ciri-ciri pandangan hukum yang dikeluarkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa iaitu hukum yang menyelesaikan permasalahan hukum syarak di kalangan umat Islam di Malaysia yang dilihat mempunyai kepentingan nasional. Sebagai hakim, beliau mengambil tindakan tepat merujuk sumber yang dirasakan berupaya menyelesaikan pertikaian masyarakat Islam.

#### **5. *Wan Ismail Wan Endut lwn. Wan Puziah Wan Awang* [2007] 1 CLJ (Sya)548**

Dalam kes ini, pemohon telah membuat permohonan pada 15 September 2005 di Mahkamah Tinggi Syariah Kuala Terengganu untuk menghidupkan semula kes yang telah diputuskan oleh Mahkamah Rayuan Syariah Kuala Terengganu. Kes ini sebenarnya mula dibicarakan pada 8 Februari di Mahkamah Tinggi Syariah Kuala Terengganu dan kemudiannya dirayu pada 26 Januari 2003 di Mahkamah Rayuan Syariah Kuala Terengganu atas alasan hakim terkhilaf dalam membuat keputusan mengesahkan penamaan Wan Puizah sebagai penama dalam simpanan Tabung Haji. Kes ini berkisar mengenai persoalan adakah sah penamaan yang dibuat ke atas nama Wan Puziah Wan Awang yang merupakan anak angkat kepada Hajah Wan Hitam dan suaminya yang menamakan Wan Puziah sebagai *benefisiari* kepada wang simpanannya di Lembaga Urusan & Tabung Haji. Dalam kedua-dua perbicaraan iaitu kali pertama di Mahkamah Tinggi Syariah Kuala Terengganu [2004] 1 CLJ (SYA) 604

dan perbicaraan peringkat rayuan di Mahkamah Rayuan Syariah Kuala Terengganu [2006] 1 ShLR, hakim telah mengesahkan bahawa Wan Puziah Wan Awang adalah penama kepada simpanan tersebut.

Dalam kes-kes ini, hakim merujuk dan berpegang kepada fatwa dan pandangan hukum yang tepat dan bersesuaian. Dalam kes pertama, Hakim Ismail Yahya telah merujuk kepada pandangan hukum yang dikeluarkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI yang telah diputuskan dalam persidangan Jawatankuasa Fatwa pada 2 Oktober 1970 dan pada 5 Julai 1973. Beliau menyebut:

“...Fatwa tersebut telah menyentuh penama-penama Wang Kumpulan Simpanan Pekerja, Wang Simpanan Pejabat Pos, Bank, Insuran dan Syarikat Kerjasama sahaja. Walaupun penamaan di Tabung Haji telah tidak disentuh, sedangkan pada masa itu di Tabung Haji sendiri telah ada diamalkan penamaan. Saya percaya penamaan di Tabung Haji pada ketika itu telah tidak disentuh oleh Jawatankuasa Fatwa kerana penamaan di Tabung Haji telah menepati kehendak hukum syarak dalam persoalan wasiat. Ayat-ayat dalam penamaan di Tabung Haji pada masa itu adalah merupakan lafaz wasiat...”.

Dalam perbicaraan di Mahkamah Rayuan Syariah Kuala Terengganu para hakim yang terdiri daripada Dato’ Dr Abdulah bin Abu Bakar, Dato’ Haji Daud bin Muhammad dan Dato’ Haji Abdul Hamid bin Haji Abdul Rahman masih mengekalkan keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI sebagai autoriti.

Penghakiman seterusnya di Mahkamah Tinggi Syariah Kuala Terengganu. Hakim Ismail Yahya menolak permohonan plaintif yang memohon mahkamah menghidupkan semula kes ini kerana adalah suatu yang tidak masuk akal untuk menyatakan bahawa seorang hakim dibenarkan menghidupkan semula penghakiman muktamad yang dibuat oleh tiga orang hakim atau oleh dua dari tiga orang panel hakim (merujuk kepada penghakiman di Mahkamah Rayuan Syariah Kuala Terengganu). Dalam konteks rujukan fatwa, antara penghakiman yang disebut oleh Yang Amat Arif Hakim dalam menolak permohonan perayu ialah:

“...I. Kewujudan fakta dan peruntukan undang-undang yang mengikat dalam bentuk fatwa sepertimana Warta Kerajaan Negeri Terengganu Jil. 55 bertarikh 14 Mac 2002 dan Warta Kerajaan Malaysia Jil. 45 bertarikh 18 Februari 2001;

II. Percanggahan dengan fatwa yang telah diwartakan oleh Kerajaan Terengganu dan Malaysia...”.

## **KESIMPULAN**

Berdasarkan kepada semua kes yang disenaraikan jelas membuktikan bahawa, walaupun keputusan Muzakarah Jawatankuasa MKI hanyalah sebagai pandangan dan nasihat umum yang tidak mengikat dan tiada kuasa perundangan, tetapi ia tetap menjadi rujukan di mahkamah. Apabila melihat kepada kecenderungan hakim Syariah yang menjadikan pandangan hukum Jawatankuasa Muzakarah MKI sebagai rujukan jelas menunjukkan bahawa keputusan Muzakarah tetap mempunyai kekuatan tersendiri sebagai sumber perundangan yang wajar dirujuk oleh hakim Syarie. Apabila seorang hakim mempunyai kebijaksanaan untuk berijtihad dalam memutuskan suatu penghakiman, mereka bebas untuk merujuk kepada mana-mana sumber seperti yang terdapat dalam kitab-kitab klasik dan kontemporari, termasuk merujuk kepada mana-mana fatwa dalam mahupun luar negeri. Dalam konteks isu dan permasalahan yang bersifat tempatan, sudah pasti rujukan fatwa sama ada fatwa peringkat Negeri mahupun pandangan hukum Jawatankuasa Muzakarah MKI Kebangsaan wajar menjadi sandaran kepada hakim untuk menjadikannya sebagai rujukan yang berautoriti dalam memutuskan suatu kes mahkamah.



## RUJUKAN

Abdul Monir Yaacob. 2005. KeArah Mewujudkan Kerangka Perundangan Syariah yang Lebih Lengkap di Malaysia. Dlm. Siti Shamsiah Md Supi (pnyt.), *Asas dan Kerangka Perundangan Negara Islam-Malaysia*. Ed. ke- 8. hlm. 1-19. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Abdul Monir Yaacob. 2005. Kuasa Perundangan dalam Sebuah Negara Islam : Kes Malaysia. Dlm. Institut Kefahaman Islam Malaysia (pnyt.). *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*. hlm. 321–361. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.

Abdul Monir Yaacob. 2012. *Islam dan Kebebasan Beragama Menurut Perlembagaan Persekutuan*. Kuala Lumpur: Techknowlogic Trading Sdn Bhd.

Abdul Shukor Husin. 2012. Ke Arah Penyelarasan Fatwa di Malaysia. Kertas kerja Seminar Kebangsaan Penyelarasan Penguatkuasaan Fatwa di Malaysia 2012. Anjuran Universiti Sains Islam Malaysia & Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. Nilai Negeri Sembilan, 12 April.

Ahmad Mohamed Ibrahim. 1999. *Pentadbiran Undang-Undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: IKIM.

Arif Fahmi Md Yusof & Izawati Wook. 2004. Fatwa: Aplikasi Usul Fiqh dalam Sistem Perundangan Malaysia. Kertas kerja *Seminar Kebangsaan Usul Fiqh 2004*. Anjuran Kolej Universiti Islam Malaysia. Kuala Lumpur. 141-150.

Farid Sufian Shuaib. 2009. Pentadbiran dan Institusi Islam di Malaysia: Cadangan ke Arah Pemantapan. *Kanun Jurnal Undang-Undang Malaysia* 21 (1). 12–28.

Mohamed Suffian Hashim. 1984. *Mengenal Perlembagaan Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Hamzah Ismail. 2014. *Kesan Ketidakseragaman Fatwa : Pandangan Dari Sudut Undang-Undang*. Kertas Kerja Bengkel Penyelarasan Pengurusan Fatwa Jabatan Mufti Seluruh Malaysia. Anjuran Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Shah Alam, 4-6 Februari.

Peraturan Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. 2013.

Suwaid Tapah. 2004. Perundangan dan Penguatkuasaan Fatwa. Dlm. Ahmad Hidayat Buang (pnyt.). *Fatwa di Malaysia*. hlm. 25–41. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-Undang.

Zaini Nasohah. 2005. Undang-Undang Penguatkuasaan Fatwa di Malaysia. *Jurnal Islamiyyat* 27 (1). 25–43.

## **SENARAI STATUT**

Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 [Akta 505]

Enakmen Fatwa Negeri Sabah (2004)

Enakmen Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan (1994)

Enakmen Mufti dan Fatwa Kedah Darul Aman (2008)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Johor (2003)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Melaka (2002)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Pulau Pinang (2004)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Selangor (2003)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Sembilan (2003)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Perak (2004)

Enakmen Pentadbiran Agama Islam Perlis (2006)

Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam Pahang (1991)

Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam Sabah (1992)

Ordinan Majlis Islam Sarawak (2001)

## **SENARAI KES**

*Commissioner of Religious Affairs, Terengganu dan lain-lain lwn Tengku Mariam* [1969] MLJ 110,

*Dalip Kaur lwn Pegawai Polis Bukit Mertajam* [1992] 1 MLJ 1,

*Halijah Abdul Rahman lwn Zambree Baharom* [2009] 1 CLJ (Sya) 402

*Halimatussadiyah lwn Suruhanjaya Perkhidmatan Awam* [1994] 3 MLJ 61

*Isa Abdul Rahman dan lain-lain lwn Majlis Agama Islam Pulau Pinang* [1996] 1 CLJ 283

*Jaafar bin Sedik v Fatimah bt Abdullah @ Sumittra Warasut, Adibah bt Mohd Salleh & Anor v Shareena bt Azali* [2012] 4 ShLR.

*Md Ghani bin Abdul Rashid v Sulaini bt Mat Hassan* [2013] 1 ShLR,

*Mohd Faizol bin Zainal v Suhaila bt Yusoff* [2014] 2 ShLR 83



*Norhairiy Cheong Abdullah @ Cheong Foo Siong* [2010] 3 LNS 15

*Noridah bt Ab Talib v Hishamuddin bin Jamaluddin* [2009] 4 ShLR 115

*Re Dato' Bentara Luar* [1982] 2 MLJ 265, [1982] 1 LNS 16

*Re Mohamad Hanafiah bin Othman & Anor, kes Muhammad Faizz Amin bin Roslee v Maidatul Sarah bt Mior Rosli* [2013] 2 ShLR

*Soon Singh lwn Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia (Perkim) Kedah dan lain-lain* [1994] 2 CLJ 107



*Wan Ismail Wan Endut lwn. Wan Puziah Wan Awang* [2007] 1 CLJ  
(Sya) 548

*Wan Khairi bin Wan Azmi v Farah Nuriliana bt Jauhari* [2011] ShLR,  
*Zafrin Zulhilmi bin Pauzi v Noor Aini bt Nasron* [2013] ShLR



# **ANALISIS PEMINDAHAN HARTA ZAKAT MENURUT PERSPEKTIF SYARAK**

Prof Dr. Azman Bin Ab Rahman  
Dr. Ahmad Wifaq Bin Mokhtar  
Dr. Ahmad Zaki Bin Salleh<sup>50</sup>

## **ABSTRAK**

Islam sebagai sebuah agama yang membawa rahmat ke sekalian alam, mengandungi prinsip-prinsip yang menjadi wadah untuk merealisasikan kerahmatan tersebut. Kerahmatan yang dibawa oleh Islam tidak sekadar terhad kepada penganutnya semata-mata, bahkan mencakupi seluruh komponen masyarakat sebagai satu elemen penting dalam memastikan keamanan dan keharmonian yang berkekalan di dalam kehidupan insan di dunia ini. Salah satu daripada aspek yang berkaitan dengan perkara tersebut adalah perbincangan berkaitan isu pemindahan harta zakat yang telah dibincangkan dengan terperinci oleh sarjana Islam. Timbul persoalan tentang sama ada zakat boleh diagihkan kepada kawasan lain atau negeri dalam situasi masih wujud asnaf dalam kawasan kutipan zakat atau sebaliknya. Justeru, objektif kajian ini adalah membincangkan konsep pemindahan harta zakat dan kawasan kutipan zakat termasuk hukum pemindahan harta zakat menurut pandangan syarak. Kajian juga akan memfokuskan kepada situasi-situasi yang berkaitan dengan pemindahan harta zakat sama ada dalam konteks penduduk setempat mahupun pemindahan oleh pemerintah. Kajian kualitatif ini menggunakan pendekatan dokumentasi dan temubual. Hasil kajian mendapati bahawa pemindahan harta zakat dibenarkan dengan syarat wujudnya keperluan dan adanya masalah di dalam pengagihan tersebut. Syarat utama yang perlu dipatuhi adalah memastikan hak-hak asnaf di kawasan kutipan telah dipenuhi dan pemindahan zakat dilakukan oleh badan yang berautoriti.

50 Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM),

Kajian lanjutan boleh dijalankan dalam menyediakan satu garis panduan pemindahan harta zakat yang boleh digunapakai oleh pihak berkaitan meliputi kriteria ataupun keadaan yang mana zakat boleh dipindahkan ke luar kawasan kutipan mengikut syarak dan realiti semasa.

**Katakunci:** Pemindahan Harta, Zakat, Syarak

## **ABSTRACT**

*Islam as a religion that brings blessings to the whole world contains the principles which becomes the means to realize such blessings. The blessings brought by Islam is not merely limited to its adherents, but also covers all the components of society as an important element in ensuring a lasting peace and harmony of the human being life in this world. One of the aspects related to that matter is a debate on the issue of the transfer of zakat property which has been discussed in detail by Islamic scholars. The questions that arise are whether zakat can be distributed to other areas or states in a situation where there is still exists asnaf in the zakat collection area or vice versa. Therefore, the objective of this study is to discuss the concept of transfer of zakat property and zakat collection area including the law on the transfer of zakat property according to Islamic views. The study will also focus on the situations related to the transfer of zakat property either in the context of local residents or transfers made by the government. This qualitative study uses documentation and interview approaches. The study found that the transfer of zakat property is permissible provided that there is a need and the presence of masalah in the distribution. The main requirement to be followed is to ensure that the rights of the asnaf in the locality where the collection was made are met and fulfilled and the transfer of zakat is done by the authorized body. Further studies can be carried out in preparing a guideline on transferring the zakat property which can be used by related parties covering the criteria or condition in which zakat can be transferred out from the collection area in accordance to Islam and current reality needs.*

**Keywords:** Transfer of Property, Zakat, Syarak

## PENDAHULUAN

Zakat merupakan satu tanggungjawab yang wajib ditunaikan oleh umat Islam yang telah memenuhi syarat sebagaimana yang ditetapkan oleh syarak. Secara eksplisit, zakat mengandungi elemen tanggungjawab sosial yang boleh mengangkat kehidupan masyarakat ke tahap yang lebih baik. Zakat bukan semata-mata ibadah tetapi ia juga boleh dianggap sebagai sistem yang boleh merencanakan kehidupan manusia. Bermula dengan kutipan, disusuli dengan penilaian dan penetapan siapa yang layak ataupun tidak. Kutipan ini seterusnya diagihkan mengikut sistem yang ditetapkan. Namun begitu, dalam melaksanakan pengagihan zakat, timbul isu sekiranya harta zakat tersebut diagihkan ke luar kawasan kutipan (*balad al-wujud*). Pada prinsipnya, zakat tersebut diberikan kepada orang fakir miskin yang layak dan berada di daerah atau wilayah di mana individu pengeluaran zakat (*muzakkiy*) dan harta zakatnya berada. Hal ini adalah untuk mengurangkan kecemburuan sosial di antara penduduk kawasan tersebut sekali gus meningkatkan taraf kehidupan mereka yang kurang bernasib baik. Hadith Rasulullah SAW yang bermaksud:

فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُوْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتُرَدُّ  
عَلَى فُقَرَائِهِمْ<sup>51</sup>

Maksudnya: “Ajarkan mereka bahawa mereka wajib bersedekah (zakat), ianya diambil dari orang kaya dari kalangan mereka dan diagihkan kepada orang miskin di kalangan mereka”.

Namun begitu, isu pemindahan harta zakat perlu dilihat dalam semua aspek termasuk mengambil pertimbangan bahawa hak-hak *mustahik* zakat di kawasan kutipan telah dipenuhi serta wujud masalah dan situasi yang munasabah yang berlaku di dalam masyarakat. Usaha ini akan memberikan impak yang besar khususnya bagi umat Islam sekiranya pihak kerajaan mengambil peranan dalam usaha mengaplikasikan sebuah sistem atau mekanisme yang boleh mengagihkan harta zakat ke

51 Soheh Bukhari, Kitab Zakat, Bab Wajib al-Zakah, No. Hadith: 1395

merata tempat dengan adil dan bijaksana lebih-lebih lagi ke luar kawasan kutipan. Kerajaan mestilah melihat kepada maslahat dan kebaikan secara menyeluruh untuk umat Islam sedunia.

## **PENGERTIAN PEMINDAHAN HARTA ZAKAT (NAQL AL-ZAKAH)**

Istilah *naql* dari segi bahasa bermaksud memindahkan sesuatu dari suatu tempat ke tempat lain.<sup>52</sup> Manakala maksud pemindahan zakat (*naql al-zakah*) mengikut istilah ulama' fiqh yang diketengahkan oleh al-Qalyubi adalah memberikan sebahagian dari dana zakat kepada penduduk yang tidak berada di kawasan kutipan semasa tempoh wajib sama ada penduduk tersebut berasal daripada kawasan kutipan zakat ataupun bukan, sama ada zakat itu dibawa keluar daripada kawasan kutipan ataupun penduduk yang datang ke kawasan kutipan selepas tempoh wajib berakhir.<sup>53</sup>

Dalam konteks pembayaran atau pengagihan zakat kepada mereka yang datang (meminta zakat) ke tempat di mana zakat tersebut dikutip (*balad al-wujub*), para ulama' fiqh mempunyai pandangan yang berbeza. Sebahagian ulama' Maliki dan Syafie menyatakan bahawa teknik tersebut tidak boleh dianggap sebagai pemindahan zakat. Al-Dusuqi menegaskan bahawa zakat hendaklah diagihkan di tempat di mana ia dikutip meskipun diberikan kepada pendatang (musafir) yang meminta zakat. Bukanlah kedatangan mereka (musafir) yang bertujuan meminta zakat dianggap seperti tindakan memindahkan zakat ke luar kawasan kutipan meskipun mereka tinggal tidak melebihi empat hari.<sup>54</sup>

Sulaiman al-Jamal berpandangan sekiranya penduduk daripada luar kawasan kutipan zakat dan menerima zakat tersebut maka ia tidak

52 Al-Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali, 1414H. *al-Misbah al-Munir*, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyyah, jld. ,hlm. 623

53 Al-Qalyubi, Ahmad Salamah wa Umairah, Ahmad al-Barlasi, 1995, *Hashiyata al-Qalyubi wa Umayrah*, Beirut: Dar al-Fikr, jld.2, hlm.203.

54 Al-Dusuqi, Shams al-Din al-Sheikh Ahmad, 1996, *Hashiyat al-Dusuqi al al-Sharh al-Kabir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, jld.1, hlm.500.



dianggap sebagai pemindahan zakat. Tetapi, mereka yang datang ke tempat kawasan kutipan zakat tersebut dianggap sebagai penduduk kawasan berkenaan, meskipun keberadaannya kurang dari setahun (*hawl*) ataupun cukup setahun; sama ada kedatangan mereka semata-mata bertujuan mengambil zakat sahaja ataupun tidak; sama ada tempat asal penduduk berkenaan kurang daripada jarak qasar solat ataupun tidak; sama ada mereka yang datang lebih memerlukan daripada penduduk tempatan ataupun tidak, maka pemberian zakat kepada mereka adalah dibenarkan secara mutlak.<sup>55</sup>

Dalam isu yang berkaitan, sebahagian Maliki membezakan antara penduduk pendatang yang tinggal melebihi empat hari dengan penduduk pendatang yang tinggal kurang dari empat hari. Bagi mereka yang tinggal melebihi empat hari akan diberikan zakat manakala mereka yang tinggal kurang daripada empat hari tidak diberikan zakat. Ini adalah kerana pemberian zakat kepada mereka yang tinggal kurang dari empat hari dianggap sebagai perbuatan memindahkan zakat (dari kawasan kutipan).<sup>56</sup>

Dari sudut pandang yang berbeza, sebahagian Syafie menyatakan sekiranya orang yang layak menerima zakat di suatu negeri (*balad al-wujub*) sukar dilakukan pendataan (*ghayr mahsurin*) sama ada dari segi bilangan, status ekonomi dan sebagainya maka zakat boleh diberikan kepada penduduk pendatang. Tetapi sekiranya pendataan tersebut dapat dilakukan dengan mudah (*mahsurin*) maka zakat tidak boleh diberikan kepada penduduk pendatang.<sup>57</sup> Ini adalah kerana pemberian zakat kepada mereka dianggap sebagai memindahkan zakat dari kawasan kutipan (*balad al-wujub*).

Berdasarkan perbincangan para ulama' di atas dapat disimpulkan bahawa penduduk pendatang yang datang ke suatu negeri atau kawasan zakat (*balad al-wujub*) akan diberikan zakat sekiranya mereka masuk dalam kategori orang yang layak atau *mustahiq* zakat dan pemberian

55 Al-Jamal, Sulaiman, t.th, *Hashiyat al-Jamal ala al-Minhaj li Syeikh al-Islam Zakariya al-Ansari*, Beirut: Dar al-Fikr, jld. 4, hlm.108.

56 Al-Hattab, Muhammad Ibn Muhammad ibn Abd Rahman, 1312H, *Mawahib al-Jalil li Sharh Mukhtasar al-Khalil*, jld2, hlm.357.

57 Al-Jamal, Sulaiman, t.th, jld. 4, hlm.108.

zakat ke atas mereka tidak dianggap sebagai pemindahan zakat. Hal ini kerana sumber makanan mereka diambil dari dana zakat. Sebagaimana disebutkan dalam sebuah riwayat Qabisah ibn al-Makhariq al-Hilali:

عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ مُحَارِقِ الْهَلَالِيِّ، قَالَ: تَحَمَّلْتُ حِمَالَةً فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْأَلُهُ فِيهَا فَقَالَ « أَقِمْ حَتَّى تَأْتِيَنَا الصَّدَقَةُ فَتَأْمُرَ لَكَ بِهَا » .

Maksudnya: “Daripada Qabisah ibn Makhariq al-Hilaliy berkata: “Saya mengalami kesempitan hidup, maka saya datang kepada Rasulullah SAW sambil bertanya (masalah tersebut). Rasulullah menjawab: “(Bersabarlah) dan tinggallah kamu (di sini) sehinggalah ada sedekah/zakat, maka kami perintahkan untuk diberikan kepada mu”.<sup>58</sup>

## PENGERTIAN KAWASAN KUTIPAN ZAKAT (MAWTIN ZAKAWI)

Ulama' berbeza pendapat dalam mendefinisikan istilah kawasan kutipan zakat atau yang disebut sebagai *mawtin zakawiy*. Sebagai asasnya, *mawtin zakawiy* adalah tempat di mana harta zakat tersebut diperolehi kerana wujud perkaitan antara kedua-duanya. Hal ini dikuatkan lagi pandangan jumhur bahawa kewajipan zakat itu disebabkan wujudnya harta itu sendiri.<sup>59</sup> Firman Allah SWT dari surah al-Taubah 9:103.

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

58 Al-Naysaburi, Muslim bin al-Hajjaj, t.th, *Sahih Muslim*, Kitab al-Zakah, Bab Man Tahillu Lahu al-Mas' alatu, Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi, jld.2. Hlm.722. Hadis: 1044.

59 Al-Sharbini, Muhammad bin Ahmad, 1994, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat al-Ma'ani Alfaz al-Minhaj*, jld. 3, hlm. 118.

Maksudnya: Ambillah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk: dan do'akanlah untuk mereka, kerana sesungguhnya do'amu itu menjadi ketenteraman bagi mereka. Dan (ingatlah) Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Secara ringkas, berikut adalah pandangan ulama' dalam mendefinisikan *mawtin zakawiy*:

Mazhab Hanafi: *Mawtin zakawiy* bermaksud negeri (*balad*), kawasan atau daerah di mana zakat dikutip.

Jumhur, yang terdiri dari Maliki, Syafie dan Hanbali memberikan pengertian satu negeri dan daerah-daerah atau kawasan-kawasan yang berhampiran dengannya di mana jarak (antara negeri dengan kawasan berhampiran) tidak melebihi jarak yang membolehkan mengqasar solat kerana daerah-daerah tersebut masih dianggap dalam satu negeri.

## **HUKUM PEMINDAHAN HARTA ZAKAT**

Hukum asal pengagihan dana dan harta zakat adalah ianya diagihkan di tempat di mana ianya dikutip. Hukum ini adalah berdasarkan kepada ayat al-Qur'an di dalam surah al-Taubah dan hadith Muadz bin Jabal sebagaimana yang telah dinyatakan di atas.

Selain daripada itu, terdapat amalan-amalan beberapa sahabat yang mengagihkan harta zakat hanya di sekitar kawasan kutipannya sahaja seperti apa yang dilakukan oleh Muadz bin Jabal di Yaman di mana beliau hanya mengagihkan di sekitar daerah Yaman sahaja dan menambah di dalam watakah beliau berkenaan zakat "*barangsiapa yang telah berpindah keluar daripada daerah pentadbiranku, maka harta*

*zakat perlu dikeluarkan dan diagihkan di daerah pentadbiran baru tersebut.”<sup>60</sup>*

Selain daripada itu, terdapat banyak riwayat yang menunjukkan tentang bagaimana harta zakat tersebut diagihkan kepada mereka yang berhak menerimanya dalam kalangan ahli penduduk setempat.

Sebagai kesimpulan, keseluruhan riwayat yang telah dinyatakan di atas menunjukkan bahawa hukum asal pengagihan dana dan harta zakat itu adalah ianya diberikan kepada mereka yang berhak dalam kalangan penduduk kawasan kutipan. Tidak wujud sebarang bantahan yang timbul dari kalangan fuqaha ke atas hukum asal tersebut atau dengan kata lain, wujud persepakatan antara fuqaha berkaitan pengagihan zakat di dalam kawasan kutipan.

## **HUKUM MEMINDAHKAN HARTA ZAKAT MENURUT PANDANGAN MAZHAB EMPAT**

Bahagian ini membincangkan isu pengagihan zakat di luar kawasan kutipan. Secara hipotikalnya, terdapat dua keadaan di mana boleh berlaku pemindahan dan pengagihan zakat diluar kawasan kutipan:

1. Keadaan di mana wujud mereka yang berhak kepada dana dan harta zakat di dalam kawasan kutipan; dan
2. Keadaan di mana tidak terdapat mereka yang berhak kepada dana zakat di dalam kawasan kutipan tersebut.

Perlu dinyatakan di sini bahawa, walaupun keadaan di mana tidak terdapat mereka yang memerlukan kepada dana dan harta zakat mungkin berbentuk konseptual, namun fuqaha tidak pernah menidakkan kebarangkalian berlakunya perkara tersebut di dalam kehidupan. Oleh yang demikian, perbincangan berkenaan masalah tersebut telah juga diberikan tempat di dalam literatur fuqaha terdahulu.

<sup>60</sup> Al-Shawkani, Muhammad bin Ali, 1993, *Nayl al-Awtar*, Al-Kaherah: Dar al-Hadith, jld. 2, hlm.161.



Perbincangan dimulakan dengan mengemukakan pendapat empat mazhab utama berkenaan dengan masalah pemindahan harta zakat atau pengagihan dana dan harta zakat di luar kawasan kutipan. Seterusnya alasan-alasan yang digunakan sebagai justifikasi kepada pendapat tersebut akan dianalisa dan dirumuskan.

## HANAFIYYAH

Hanafiyyah berpendapat bahawa perbuatan memindahkan zakat ke tempat lain adalah makruh.<sup>61</sup> Pendapat ini adalah berdasarkan kepada dalil-dalil umum berkaitan pengagihan zakat. Melakukan sesuatu yang bersalahan dengan hukum asal sesuatu perkara adalah makruh menurut mazhab. Ibn Abidin menyatakan bahawa mengagihkan harta zakat pada mereka yang berhak dalam kalangan ahli kawasan adalah lebih baik atau *awla*.<sup>62</sup>

Walau bagaimanapun mereka telah mengemukakan pengecualian terhadap hukum tersebut pada perkara-perkara berikut:

1. Jika perbuatan itu dilakukan untuk diagihkan kepada keluarga atau kenalan rapat yang berhajat menerimanya untuk menampung keperluan mereka.
2. Terdapat penduduk di kawasan yang lebih memerlukannya.
3. Pemindahan dana zakat tersebut memberi manfaat kepada kaum muslimin.
4. Perbuatan memindahkan zakat dilakukan dari sesebuah negara yang bermusuh dengan Islam (*dar al-harbi*) kepada negara Islam.

61 Ibn Abidin, 1992, *Rad al-Mukhtar ala al-dur al-Mukhtar*, Beirut: Dar al-Fikr, jld. 2, hlm. 353.

62 Ibn Abidin, 1992, jld. 2, hlm. 353.

5. Khusus kepada penuntut ilmu. Contohnya zakat yang dipungut di Malaysia dibahagikan kepada penuntut ilmu di timur tengah dan sebagainya.
6. Zakat dikeluarkan sebelum sampai haulnya.

Masalah juga merupakan faktor yang membolehkan dana dan harta zakat tersebut dipindahkan ke luar kawasan kutipan. Sekiranya terdapat manfaat di dalam pemindahan dan pengagihan di luar kawasan tersebut, maka ianya boleh dipindahkan menurut mazhab Hanafi.

## **MALIKIYYAH**

Malikiyyah berpendapat bahawa tidak harus memindahkan zakat lebih dari had yang boleh diqasarkan solat. Maknanya harta tersebut tidak boleh dibawa keluar daripada kawasan pungutan dalam jarak yang dibolehkan untuk qasar solat iaitu 89 KM.

## **SYAFI'IYYAH**

Syafi'iyyah berpendapat bahawa hukum asal memindahkan zakat keluar daripada kawasan pungutan adalah tidak dibenarkan. Harta tersebut wajib diagihkan kepada asnaf di dalam kawasan pungutan mengikut hadith Muadz. Jika tidak terdapat asnaf dalam kawasan pungutan, harta tersebut hendaklah diagihkan kepada kampung atau pekan yang paling hampir yang terdapat di dalamnya asnaf. Ini ditegaskan oleh Imam al-Syafie dalam kitabnya al-Umm. Ini juga yang disebut oleh al-Muzani dalam kitab mukhtasarnya.

Imam al-Mawardi menyatakan bahawa terdapat 2 pendapat Imam Syafie dalam masalah ini iaitu pendapat pertama yang mengharuskan pemindahan harta zakat keluar kawasan dan pendapat kedua tidak mengharuskan. Kedua-dua pendapat ini merupakan pendapat baru (*al-qawl al-jadid*). Pendapat kedua Imam Syafie ini diriwayatkan dengan jalur selain daripada kitab al-Umm.

Imam al-Haramain al-Juwayni pula menyatakan bahawa dalam masalah memindahkan harta zakat, terdapat dua pendapat. Pendapat pertama mengharuskannya berdalilkan kepada keumuman ayat 60 al-Taubah. Sementara pendapat kedua pula menyatakan tidak harus berdalilkan kepada hadith Muadz.

Imam al-Nawawi berkata memindahkan harta zakat keluar daripada kawasan pungutan dalam keadaan terdapatnya *mustahik* di dalam kawasan berkenaan hukumnya haram. Namun kewajipan zakat berkenaan tidak gugur sama ada pemindahan tersebut dilakukan dalam jarak yang melebihi qasar solat atau pun tidak. Beliau menegaskan lagi bahawa ada dua pendapat dalam masalah pemindahan keluar harta zakat dan yang jelas ialah dilarang.<sup>63</sup>

## HANABILAH

Hanabilah berpendapat bahawa tidak harus memindahkan zakat keluar dari kawasan pungutannya dalam jarak qasar solat (89KM). Harta tersebut hendaklah diagihkan di dalam kawasan yang dipungut dalam radius jarak yang boleh diqasarkan solat (89KM). Namun sebaik-baiknya harta tersebut cuba diagihkan kepada mereka yang berhak menerimanya yang berada dalam kampung atau dusun yang berdekatan. Jika tidak terdapat golongan yang berhak menerimanya dalam kampung yang sama, harta tersebut bolehlah diagihkan melangkaui kampung atau pekan seterusnya dengan syarat jangan melebihi jarak yang dibolehkan qasar solat.<sup>64</sup> Ibn Qudamah berkata bahawa tidak harus memindahkan harta zakat keluar dari kawasan pungutannya setakat jarak yang dibolehkan qasar solat.

63 Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf, t.th, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, t.tp, Dar al-Fikr, jld. 6, hlm. 211.

64 Ibn Qudamah, 2004, *Al-Mughni* 'ala al-Mukhtasar al-Khiraqi, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, jld. 2, hlm. 421.

# HUKUM MEMINDAHKAN ZAKAT BERDASARKAN SITUASI PENDUDUK SETEMPAT

Terdapat dua keadaan agihan zakat keluar daerah. Pertama zakat diagihkan keluar kerana penduduk tempatan tidak memerlukannya dan kedua agihan dipindahkan keluar sedangkan penduduk tempatan masih memerlukan bahagian agihan.

## **Situasi 1: Penduduk Setempat Tidak Memerlukan Agihan Zakat**

Dalam keadaan pertama, jumurh ulama' mengharuskan pemindahan dana zakat keluar daripada kawasan kutipan. Maksud penduduk setempat tidak memerlukan zakat ialah tidak terdapat golongan yang berhak menerima zakat di sesebuah kawasan pungutan atau harta zakat mempunyai lebih yang banyak sedangkan golongan yang berhak menerimanya telah pun diagihkan haknya. Pada masa ini zakat bolehlah diserahkan kepada pemerintah untuk disalurkan mengikut pertimbangan dan budi bicaranya atau si pembayar zakat sendiri yang memindahkan hartanya ke kampung yang berdekatan.

Mengikut pendapat sebahagian mazhab Syafie dan Maliki, agihan ini diwajibkan jika tidak terdapat golongan yang berhak menerima zakat sedangkan harta zakat masih banyak atau tidak terdapat golongan yang berhak menerimanya.<sup>65</sup>

Dalam riwayat yang dinukilkan daripada Abu Ubaid, Muadz yang merupakan seorang pegawai zakat pada masa Nabi Muhammad SAW dan Umar al-Khattab RA telah menyerahkan baki zakat yang tidak dapat diagihkan kepada Umar. Walau bagaimanapun Umar telah memulangkan semula kepada Muadz walau pun Muadz telah menceritakan bahawa di kawasan pungutan zakat itu sudah tiada lagi golongan yang memerlukannya. Jelasnya, harta zakat yang tidak dapat dihabiskan agihan di tempat pungutan harus dipindahkan keluar kawasan.

65 Al-Dusuqi, Shams al-Din al-Sheikh Ahmad, 1996, jld. 1, hlm. 500.



Yusuf al-Qardhawi pula berpendapat bahawa harus membawa keluar harta zakat dari kawasan agihan berdasarkan situasi di atas dan keharusan ini merupakan suatu perkara Ijma'.<sup>66</sup>

### **Situasi Kedua: Pemindahan Zakat dan Terdapat Mustahiq di Dalamnya**

Situasi kedua ialah pemindahan harta zakat keluar kawasan dalam keadaan terdapat golongan yang berhak menerimanya di dalam kawasan tersebut. Isu ini menjadi perbezaan pendapat dalam kalangan ulama' kepada 3 kumpulan:

#### **Pertama: Kumpulan yang menyatakan makruh**

Kumpulan ini berpendapat bahawa makruh memindahkan harta zakat keluar daripada kawasan kutipan terutama setelah tiba akhir *haul*. Mereka menyatakan bahawa harta yang dikutip lebih elok jika diagihkan kepada golongan yang berhak menerimanya yang tinggal atau berada di dalam kawasan kutipan zakat berkenaan. Mereka berpegang kepada hujah hadith Muadz bin Jabal yang ditugaskan mengutip zakat dan terus membahagikannya kepada golongan fakir dan miskin dalam kalangan penduduk Yaman sahaja. Pendapat ini merupakan pendapat mazhab Hanafi, Hasan al-Basri, Ibrahim al-Nakhaie dan sebagainya.<sup>67</sup>

#### **Kedua: Kumpulan yang menyatakan harus**

Kumpulan kedua pula mengatakan hukumnya harus memindahkan harta zakat keluar daripada kawasan kutipan. Pendapat ini dinisbahkan kepada mazhab Syafie. Asas atau hujahnya ialah keumuman ayat 60 surah al-Taubah yang tidak menyebut tentang daerah atau kawasan yang khusus. Muadz bin Jabal pernah menyeru penduduk Yaman agar mengumpulkan seberapa banyak pakaian daripada gamis sebagai ganti gandum dan jagung untuk dibahagikan kepada penduduk Madinah.

66 Al-Qardhawi, Yusuf, 1997, *Fiqh al-Zakat*, Beirut: Muasasah al-Risalah, jld. 2, hlm. 813.

67 Muhammad Bakr Ismail, t.th, *Al-Fiqh al-Wadiah Min al-Kitab Wa al-Sunnah ala al-Madhahib al-Arba'ah*, Al-Kaherah: Dar al-Manar, jld. 1, hlm. 511.

Selain itu, pada masa pemerintahan khalifah Abu Bakar al-Siddiq RA pula, Adi bin Hatim dan Zabarqan ibn Badr telah menyerahkan kutipan zakat daripada kawasan Tay dan Bani Tamim ke Madinah untuk digunakan sebagai belanja menghadapi peperangan Riddah. Khalifah Umar al-Khattab RA juga telah membahagikan harta zakat yang dikirim oleh Gabenor Mesir, Amru al-As kepada penduduk Madinah yang ditimpa musim kemarau.<sup>68</sup> (Al-Qardhawi: 1988).

### **Ketiga: Kumpulan yang berpegang kepada tidak harus**

Kumpulan ini melarang dan menegah pemindahan harta zakat ke mana-mana tempat. Pendapat ini disandarkan kepada mazhab Maliki. Asas tegahan ini juga berdasarkan kepada hadith Muadz selaku pegawai zakat yang ditugaskan memungut zakat di kawasan Yaman. Beliau mengutipnya di kawasan Yaman lalu membahagikannya di kalangan penduduk miskin di Yaman. Dalam riwayat yang lain pula, telah diceritakan bahawa Abu Juhaifah, seorang kanak-kanak yatim telah mendapat agihan seekor unta yang dibayar oleh penduduk di daerahnya.<sup>69</sup>

## **PEMINDAHAN ZAKAT OLEH PEMERINTAH**

### **Peranan Pemerintah Dalam Pengagihan Zakat**

Persoalannya adakah pemerintah boleh memindahkan harta zakat? Kalau ia diharuskan, apakah keharusan itu tidak terikat dengan terdapatnya golongan yang berhak yang menetap atau tinggal di dalam kawasan pungutan atau adakah pemerintah mempunyai kuasa mutlak boleh memindahkan harta zakat keluar daripada kawasan pungutannya.

### **Pendapat Syafi'iyah**

Dalam masalah pengagihan keluar harta zakat ini, golongan Syafi'iyah merupakan golongan yang agak ketat menghalang pengaliran

68 Al-Qardhawi, Yusuf, 1997, jld. 2, hlm. 814-817.

69 Muhammad Bakr Ismail, t.th, jld. 1, hlm. 511.

keluar harta zakat. Namun larangan ini jika melibatkan individu. Jika ia melibatkan pemerintah, ia harus.<sup>70</sup> (Al-Nawawi:t.th).

### **Pandangan al-Qardhawi**

Yusuf al-Qardhawi berpendapat bahawa hukum asal pada zakat ialah diagihkan di dalam kawasan pungutan. Hal ini untuk menjaga kehormatan jiran tetangga, membasmi kemiskinan dan melatih setiap kampung atau negeri mempunyai sumber kewangan dan pengagihannya sendiri. Selain itu, harta zakat juga mempunyai kesan yang mendalam ke dalam hati orang miskin di kawasan berkenaan. Justeru sekiranya harta zakat yang dikutip itu diagihkan di luar kampung tersebut maka akan menyinggung penerima zakat di kampung itu sedangkan mereka lebih berhak untuk menerima zakatnya berbanding dengan penduduk luar.<sup>71</sup>

Walau bagaimanapun al-Qardhawi menegaskan lagi bahawa hukum asal ini tidak menghalang pemerintah yang adil untuk keluar daripadanya dengan mengagihkan zakat di luar kawasan pungutan setelah mengadakan mesyuarat dengan ahli syura. Pemerintah juga mestilah melihat kepada *masalah* dan kebaikan menyeluruh untuk umat Islam. Beliau berhujah dan memetik kata-kata Sahnun: (*Apabila sampai berita kepada penguasa bahawa di sebahagian daerah terdapat keperluan yang luar biasa, maka boleh baginya memindahkan sebahagian sedekah yang merupakan hak orang lain, bagi daerah itu, kerana apabila terdapat sesuatu keperluan maka wajib mendahulukannya dari orang yang belum memerlukan*).

Pengagihan keluar ini seharusnya tidak melibatkan keseluruhan harta zakat. Namun sekiranya penduduk di sebuah kampung itu tidak lagi memerlukan zakat, pemerintah bolehlah mengeluarkan kesemuanya untuk diagihkan ke tempat yang lebih memerlukan.

---

70 Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf, t.th, jld. 6, hlm. 173.

71 Al-Qardhawi, Yusuf, 1997, jld. 2, hlm. 815

## PENUTUP

Pemindahan zakat secara syarak adalah dibenarkan mengikut syarat-syarat yang digariskan. Perkara ini dibenarkan dengan memastikan hak-hak *mustahik* zakat di kawasan kutipan telah dipenuhi serta wujud masalah dan situasi yang munasabah yang berlaku dalam masyarakat. Usaha ini akan memberikan impak yang besar khususnya bagi umat Islam sekiranya pihak kerajaan mengambil peranan dalam usaha mengaplikasikan sebuah sistem atau mekanisme yang boleh mengagihkan zakat ke merata tempat dengan adil dan bijaksana lebih-lebih lagi ke luar kawasan kutipan.

## RUJUKAN

Al-Quran.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 1422H. *Sahih al-Bukhari*. T.tp: Dar Tuq al-Najah.

Al-Dusuqi, Shams al-Din al-Sheikh Ahmad. 1996. *Hashiyat al-Dusuqi al-Sharh al-Kabir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali. 1414H. *al-Misbah al-Munir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Hattab. Muhammad Ibn Muhammad ibn Abd Rahman. 1312H. *Mawahib al-Jalil li Sharh Mukhtasar al-Khalil*.

Al-Jamal, Sulaiman. T.th. *Hashiyat al-Jamal ala al-Minhaj li Syeikh al-Islam Zakariya al-Ansari*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. T.th. *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*. T.tp. Dar al-Fikr.

Al-Naysaburi, Muslim bin al-Hajjaj. T.th. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Qalyubi, Ahmad Salamah wa Umairah, Ahmad al-Barlasi. 1995. *Hashiyata al-Qalyubi wa Umayrah*. Beirut: Dar al-Fikr.



Al-Qardhawi, Yusuf. 1997. *Fiqh al-Zakat*. Beirut: Muasasah al-Risalah.

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar. 2006. *Al-Jami'Li Ahkam Al-Quran*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Sharbini, Muhammad bin Ahmad. 1994. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat al-Ma'ani Alfaz al-Minhaj*.

Al-Shawkani. Muhammad bin Ali. 1993. *Nayl al-Awtar*. Al-Kaherah: Dar al-Hadith.

Ibn Abidin. 1992. *Rad al-Mukhtar ala al-Dur al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Qudamah. 2004. *Al-Mughni*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilimyyah.

Muhammad Bakr Ismail. T.th. *Al-Fiqh al-Wadiah Min al-Kitab Wa al-Sunnah ala al-Madhahib al-Arba'ah*. Al-Kaherah: Dar al-Manar.

# **ANALISIS HUKUM PENDERMAAN JASAD SI MATI ORANG ISLAM UNTUK TUJUAN PENYELIDIKAN**

**Prof Dr. Noor Naemah Bt. Abdul Rahman<sup>72</sup>**

**Prof Dr. Shaikh Mohd Saifuddeen Bin Shaikh Mohd Salleh<sup>73</sup>**

**Dr. Normadiyah Bt. M. Kassim<sup>74</sup>**

**Dr. Mohd Anuar Bin Ramli<sup>75</sup>**

**Dr. Muhammad Ikhlas Bin Rosele<sup>76</sup>**

## **ABSTRAK**

Pendermaan jasad si mati menjadi suatu kepentingan dalam membekalkan mayat bagi tujuan penyelidikan dan pembelajaran. Namun, dalam Islam hal ini menjadi perhatian sama ada perkara ini dibenarkan dari sudut hukum. Oleh itu kajian dijalankan dengan menggunakan pendekatan kualitatif yang berasaskan data-data kepustakaan, temu bual dan observasi. Data tersebut dianalisis menggunakan metode induktif, deduktif dan komparatif. Kajian dijalankan adalah untuk mengenal pasti realiti penggunaan dan pendermaan mayat di Malaysia khususnya dalam amalan di Minimally Invasive Laparo-Endoscopic Surgery (MILES), Pusat Perubatan Universiti Malaya dan menganalisis kedudukan hokum pendermaan mayat orang Islam untuk tujuan penyelidikan. Kajian mendapati, masih tiada keperluan yang berada di peringkat darurat dan hajah kepada pendermaan mayat orang Islam. Oleh itu, hukum

---

72 Prof. Madya Datin Dr. Noor Naemah Abdul Rahman, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

73 Dr. Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, Pusat Kajian Sains dan Alam Sekitar, Institut Kefahaman Islam Malaysia, Kuala Lumpur.

74 Prof. Dr. Normadiyah M. Kassim, Jabatan Anatomi, Fakulti Perubatan Universiti Malaya, Kuala Lumpur

75 Dr. Mohd Anuar Ramli, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur

76 Dr. Muhammad Ikhlas Rosele, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur

asal pendermaan mayat orang Islam iaitu haram akan diguna pakai dalam realiti Malaysia sekarang.

Kata kunci: Pendermaan, jasad si mati, orang Islam, MILES, hajjah

## PENGENALAN

Amalan penggunaan jasad untuk tujuan penyelidikan telah lama dijalankan, sama ada dalam amalan perubatan di dunia Islam mahupun di barat. Jasad manusia digunakan sebagai medium untuk mengkaji penyakit, sistem saraf manusia dan lain-lain yang berkaitan tubuh badan manusia. Dalam sejarah ilmu perubatan Islam telah mencatatkan lahirnya beberapa tokoh hebat dalam bidang tersebut seperti Ibn Tufayl (m. 1185M), Ibn Sina (m. 428H), Ishak Ibn Sulayman dan Ibn al-Nafis (m. 687H). Begitu juga dalam bidang anatomi khususnya, terdapat beberapa tokoh Islam yang mengkaji mengenai perkara tersebut seperti al-Razi (m. 311H), al-Zahrawi, Ibn Zuhr (m. 557H) dan Ibn al-Nafis (al-Siba'i & al-Bar, 1993; al-Syanqiti, 1994). Walaupun begitu, ada pandangan yang mendakwa bahawa mereka tidak membedah jasad manusia atas faktor keagamaan, kemanusiaan dan kemasyarakatan (al-Sarjani, 2009).

Penggunaan jasad untuk tujuan penyelidikan di Malaysia telah lama dilakukan di universiti yang mempunyai fakulti perubatan. Antara yang terlibat ialah Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Sains Malaysia, Universiti Putra Malaysia dan Universiti Teknologi MARA. Di Universiti Malaya selain daripada Fakulti Perubatan terdapat satu institusi yang menggunakan mayat sebagai bahan penyelidikan iaitu di sebuah fasiliti dengan nama *Minimally Invasive Laparo-Endoscopic Surgery* (MILES) yang terletak di Pusat Perubatan Universiti Malaya (PPUM).

Kebanyakan mayat yang digunakan oleh universiti tersebut adalah daripada pemerolehan sumber mayat dari luar negara, hospital-hospital tempatan tertentu dan kebanyakannya adalah mayat yang tidak dapat

dikenal pasti (*unidentified*) serta mayat yang tidak dituntut (*unclaimed*). Mayat yang tidak dapat dikenal pasti dan yang tidak dituntut ini digunakan bagi tujuan pengajaran dan pembelajaran pelajar-pelajar perubatan dan pergigian pada peringkat sarjana muda. Selain sumber tersebut, terdapat juga jasad-jasad yang memang didermakan untuk tujuan penyelidikan, namun penderma tersebut adalah dalam kalangan orang bukan Islam, iaitu di MILES.

Berasaskan aspek pemerolehan tersebut, hanya MILES yang menguruskan pendermaan jasad si mati, tidak seperti universiti yang lain. Ini kerana model yang diguna pakai oleh MILES dapat dikategorikan sebagai *religious cum humanity based model*, sedangkan penyelidikan di tempat lain mengamalkan *non-religious cum secular based model*. Kedua-dua model ini mempunyai *modus operandi* yang berbeza antara satu sama lain, dan ini memberikan implikasi hukum yang berbeza. Sehubungan dengan itu, kajian ini akan membincangkan tentang senario pendermaan jasad si mati dan penggunaannya dalam penyelidikan perubatan dalam konteks Malaysia berserta jawapan hukum bagi isu berkenaan.

## **REALITI PENDERMAAN JASAD DI MALAYSIA**

Dalam realiti di Malaysia, penggunaan jasad si mati untuk tujuan penyelidikan merupakan suatu keperluan. Penyelidikan yang menggunakan jasad si mati diamalkan di kebanyakan fakulti perubatan di universiti tempatan, khususnya dalam pengajaran dan pembelajaran. Penggunaan jasad dalam pengajaran dan pembelajaran dapat dikategorikan kepada dua iaitu pengajaran dan pembelajaran di peringkat latihan klinikal (bagi tujuan meningkatkan kemahiran pembedahan atau penggunaan alatan baharu dalam pembedahan), dan juga pengajaran dan pembelajaran di peringkat pengajian anatomi asas (bagi pelajar-pelajar sarjana muda perubatan, pergigian dan seumpamanya).

Pendermaan jasad si mati bagi tujuan penyelidikan hanya berlaku di *Minimally Invasive Laparo-Endoscopic Surgery* (MILES), yang



terletak di Pusat Perubatan Universiti Malaya (PPUM) melalui program *Silent Mentor*. Jasad si mati yang didermakan menerusi program ini akan disimpan dengan menggunakan kaedah penyejukan pada suhu yang rendah iaitu  $-25^{\circ}\text{C}$  sehingga digunakan semasa sesi bengkel sama ada untuk tujuan pengajaran dan pembelajaran atau tujuan penyelidikan. Jasad si mati boleh disimpan sebelum digunakan di MILES sehingga tempoh setahun. Program *Silent Mentor* menggunakan model program yang serupa di Tzu Chi University, Taiwan, dan bertujuan bagi melakukan penyelidikan penyakit dan peningkatan kemahiran pakar bedah. Jasad si mati yang telah digunakan akan dikembalikan kepada ahli keluarga bagi tujuan penyempurnaan jasad. Pengurusan jasad si mati dilakukan mengikut pegangan agama si penderma.

Setakat ini, jasad yang didermakan adalah daripada kalangan orang bukan Islam, dengan seramai 20 jasad si mati telah didermakan yang terdiri daripada kalangan penganut beragama Buddha (11 orang), Kristian (4 orang), Katolik (3 orang), Hindu (1 orang) dan lain-lain kepercayaan (1 orang).

Secara dasarnya Islam menitik beratkan penghormatan ke atas jasad manusia sama ada sewaktu mereka masih hidup ataupun selepas mati. Pelbagai suruhan dan larangan telah ditetapkan syariat berhubung dengannya. Antaranya adalah suruhan *tajhiz al-mayyit* seperti mandi, kafan, solat dan kuburkan, larangan mencincang jasad mayat, larangan duduk di atas kubur dan sebagainya (Abu Matar, 2011). Oleh yang demikian, suruhan dan larangan berkenaan wajar diperhatikan dalam mengenal pasti hukum yang berkaitan dengan pendermaan jasad si mati.

Justeru, perbincangan mengenai hukum pendermaan jasad si mati untuk tujuan penyelidikan perubatan mempunyai hubungan dengan perbincangan mengenai penggunaan jasad untuk penyelidikan perubatan. Ini kerana jasad yang didermakan akan digunakan dengan kaedah yang pelbagai untuk tujuan penyelidikan perubatan. Oleh itu perbincangan yang dikemukakan akan menghubungkan antara hukum pendermaan dan penggunaan jasad si mati.

# HUKUM PENDERMAAN JASAD SI MATI DALAM PENYELIDIKAN

Penggunaan jasad merupakan suatu keperluan dalam penyelidikan perubatan. Ini diperlukan dalam proses pengajaran dan pembelajaran, pengenalpastian penyakit dan bentuk rawatan, pengujian teknologi dan teknik baharu pembedahan, dan pengenalpastian elemen jenayah. Keperluan penggunaan jasad bagi maksud tersebut di atas dapat dikategorikan kepada dua tahap, iaitu *al-daruriyyah* dan *al-hajjiyyah*.

*Maslahah al-daruriyyah* boleh diertikan sebagai satu bentuk masalah yang berkait dengan kehidupan atau nyawa manusia, iaitu sekiranya masalah tersebut tiada maka kehidupan manusia akan binasa (al-Zuhayli, 2010), kemaslahatan hidup tidak berterusan bahkan mengalami kerosakan (al-Syatibi, 1997). Penggunaan jasad si mati untuk tujuan penyelidikan, menjadi keperluan yang mencapai tahap bersifat *daruriyyah* apabila tiada cara lain yang boleh dilakukan untuk menjaga nyawa manusia. Sebagai contoh, semasa wabak *Japanese Encephalitis* (JE), ujian ke atas mangsa wabak yang meninggal dunia dilakukan bagi mengenal pasti virus yang menyebabkan kematian tersebut. Oleh itu, penggunaan jasad si mati dalam hubungan ini adalah bagi:

1. Mengetahui punca penyakit yang boleh membawa maut (Abdul Latif, 2013).
2. Memperbaiki kaedah pembedahan bagi menyelamatkan nyawa pesakit (Fauziah, 2013).
3. Menyelamatkan nyawa manusia yang ramai melalui penemuan-penemuan menerusi kajian dan ujian yang dilakukan ke atas jasad (Md Fadzil, 2013).

Sementara itu, keperluan terhadap penggunaan jasad juga boleh berada pada tahap *hajjiyyah*, iaitu sesuatu yang diperlukan untuk menghilangkan kesempitan. Namun ianya tidaklah sampai ke tahap mendatangkan kerosakan terhadap kemaslahatan umum (al-Syatibi,

1997). Dalam menentukan sesuatu keperluan sama ada ia berada di tahap *daruriyyah* atau *hajiyyah*, neraca yang digunakan adalah bersifat relatif dan nisbi. Pandangan pakar dalam penentuan keperluan ini adalah menjadi ukuran ('Azzam, 2005).

Berikut adalah beberapa keadaan yang dinilai bersifat *hajiyyah* dalam keperluan menggunakan jasad untuk tujuan penyelidikan, antaranya (Fauziah, 2013):

1. Pengajaran dan penyelidikan untuk mengenal pasti saraf dan otot.
2. Pengajaran dan pembelajaran asas terhadap tubuh badan manusia (anatomi).

Keperluan terhadap penggunaan jasad sebegini tidak sampai ke tahap *darurah* atas beberapa alasan, iaitu pertama, tidak menjejaskan *daruriyyat al-khams* secara langsung<sup>77</sup> dan kedua, wujudnya alternatif lain selain penggunaan mayat seperti penggunaan model anatomi plastik, serta penggunaan teknologi realiti maya dalam pengajaran dan pembelajaran anatomi. Merujuk kepada penggunaan jasad orang Islam pula, ia juga tidak sampai kepada tahap *darurah* atas beberapa alasan iaitu:

1. Pembelajaran dan penyelidikan masih boleh dijalankan walaupun jumlah mayat sedikit dengan membuat penyesuaian kepada kaedah pengajaran seperti meningkatkan jumlah nisbah mayat kepada pelajar,<sup>78</sup> dan mengubah kaedah

77 Ini kerana dengan tidak menggunakan mayat untuk tujuan-tujuan bersifat *hajiyyat* seperti mempelajari dan mengenal pasti struktur badan manusia, ia tidak menjejaskan kehidupan orang yang hidup secara langsung tetapi ia akan melahirkan ahli perubatan yang kurang mahir dan kurang berpengetahuan yang akan mengakibatkan penyakit sukar diubati.

78 Nisbah mayat kepada pelajar pada tahun-tahun 1970-an hingga 1980-an ialah 1:8. Pada tahun 1990-an, nisbahnya menjadi 1:15. Daripada temu bual dengan pakar-pakar anatomi, nisbah sekarang ialah 1:25 (bergantung kepada institusi pengajian tinggi). Ada juga institusi pengajian tinggi yang menggunakan mayat yang sama di dalam dua sesi pengajaran menjadikan nisbah mayat kepada pelajar 1:50.

pengajaran menggunakan mayat daripada *dissection*<sup>79</sup> kepada *prosection*.<sup>80</sup>

2. Penggunaan *plastinated specimen*<sup>81</sup> (spesimen mayat yang dikeringkan) dan kaedah pembedahan maya dapat menggantikan penggunaan mayat yang segar (spesimen basah).
3. Penggunaan mayat orang bukan Islam yang tidak dituntut (*unclaimed*) dan tidak dikenali (*unidentified*) yang jumlahnya masih mampu menampung keperluan penyelidikan.

Perbahasan mengenai pendermaan mayat dilihat kurang disentuh, namun ia sering dikaitkan dengan isu pembedahan mayat. Justeru, bagi golongan yang mengharuskan pembedahan mayat juga mengharuskan pendermaannya begitulah sebaliknya bagi golongan yang mengharamkannya. Hal ini selaras dengan kaedah fiqh (لوسائل حكم المقاصد) yang bermaksud “*wasilah* kepada sesuatu tujuan mengambil hukum tujuan tersebut” (al-Qarafi, 2004).

---

79 Kaedah *dissection* juga dikenali sebagai *anatomisation* iaitu pelajar sendiri melakukan proses membedah dan mengasingkan bahagian anatomi semasa pembelajaran. Kaedah ini digunakan apabila nisbah mayat kepada pelajar adalah rendah, misalnya 1:8 yang memberi peluang kepada semua pelajar perubatan menggunakan mayat secara *hands-on*.

80 Kaedah *prosection* ialah penyediaan spesimen anatomi melalui proses membedah dan mengasingkan bahagian anatomi daripada mayat yang dilakukan oleh pakar atau profesional di dalam bidang anatomi. Pelajar hanya menggunakan spesimen yang sudah disediakan oleh pakar anatomi semasa proses pengajaran, dan pelajar tidak terlibat di dalam penyediaan spesimen untuk pengajaran. Kaedah ini diguna pakai apabila nisbah mayat kepada pelajar meningkat kepada nisbah sekarang, misalnya 1:25.

81 *Plastinated specimen* disediakan menerusi proses plastinasi yang melibatkan pengeringan dan pengerasan spesimen biologi daripada mayat. Air dan lemak di dalam mayat digantikan dengan polimer sintetik. Spesimen mayat yang disediakan melalui kaedah ini lebih tahan lama dan amat berharga dalam pengajaran dan pembelajaran anatomi. Bagaimanapun, spesimen *plastinated* ini tidak menunjukkan sifat dan rasa sebenar organ dan tisu manusia kerana telah melalui proses pengeringan dan pengerasan.



Golongan yang mengharamkan pembedahan mayat adalah berasaskan hujah daripada al-Quran<sup>82</sup> dan al-Hadis<sup>83</sup> yang berkaitan dengan kemuliaan manusia dan orang Islam. Selain itu mereka berhujah dengan qiyas iaitu menyamakan larangan pembedahan mayat dengan larangan duduk di atas kubur (al-Masyiqh, 1426H) dan larangan membedah perut mayat ibu hamil untuk menyelamatkan janinnya (al-Kharaqi, 1378H). Tambahan pula terdapat kaedah fiqh kemudharatan tidak diangkat dengan kemudharatan (al-Suyuti, 1997) yang sama tarafnya menjadi hujah sokongan bagi golongan ini.

Untuk golongan yang mengharuskan pembedahan mayat mereka berpegang dengan prinsip *darurah* dan *hajah*. Mereka berpendapat nas daripada al-Quran dan Sunnah menjadi keutamaan, namun dalam sesetengah keadaan yang bersifat *darurah*, pembedahan terhadap mayat perlu dilakukan. Tambahan pula tindakan membedah mayat dalam situasi ini bukan dengan niat menghina atau menyeksa si mati. Mereka turut berhujah dengan hujah qiyas yang mengharuskan mayat ibu hamil dibedah untuk menyelamatkan janinnya (al-Nawawi, t.t.) dan mayat pencuri dibedah untuk mengeluarkan harta yang dicurinya (al-Nawawi, 2003). Penghujahan daripada kaedah fiqh juga diguna pakai oleh golongan ini, antaranya kaedah “sekiranya dua *maslahah* bertembung atau bertentangan maka diutamakan *maslahah* yang lebih kuat, dan sekiranya dua *mafsadah* bertembung maka diambil *mafsadah* yang lebih ringan” (al-Zarqa, 1989) dan “*mudarat* yang berat dihilangkan dengan mengambil *mudarat* yang lebih ringan” (Bilhaj al-‘Arabi, 2011).

Oleh itu, penggunaan mayat untuk tujuan yang dibincangkan adalah harus pada mereka walaupun dilihat secara kasarnya melanggar kehormatan mayat, tetapi apabila wujudnya tujuan yang melibatkan

82 Surah al-Isra', 17: 70

83 Maksud hadis; “*Sesungguhnya mematah-matahkan tulang orang mu'min yang telah mati sama seperti mematah-matahkan tulangnya ketika hidup*”. Hadis Riwayat Abu Dawud, Kitab al-Jana'iz, Bab Fi al-Haffar Yajidu al- 'Izam, hal Yatanakkabu Zalika al-Makan, no. hadis 3207, hadis ini sah menurut pentahqiq kitab ini (Syu'aib al-Arnaut dan Muhammad Kamil), dan al-Baihaqi, Kitab al-Jana'iz, Bab Min Karh an Yahfira lahu Qabr Ghairuhu, no. hadis 7081. Lihat Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ath, Sunan Abi Dawud, juz. 5, (Damsyiq: Dar al-Risalah, 2009), hlm. 116. Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, al-Sunan al-Kubra, juz. 4, (Beirut: Dar alKutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 96.

masalah yang lebih kuat dan diperakui oleh syarak maka diharuskan (sebagai suatu bentuk *rukhsah*) untuk membedah atau memotong mayat tersebut. Justeru, dapat dirumuskan penggunaan mayat untuk tujuan penyelidikan yang boleh menjamin terpeliharanya *masalah al-daruriyyah* dan *masalah al-hajiyah* hukumnya adalah harus. Ini kerana hukum harus melakukan suatu yang asalnya haram boleh berlaku, ketika keadaan *darurah* ataupun *hajjah*.

Berbalik kepada aspek pendermaan pula, tidak banyak perbincangan tentang hukumnya dilakukan oleh para sarjana dan penyelidik. Terdapat beberapa sentuhan kecil secara tidak langsung boleh dilihat berlaku apabila mereka membincangkan tentang isu pendermaan organ atau pembedahan mayat untuk tujuan pengenalpastian jenayah, pengenalpastian penyakit dan kaedah rawatan serta untuk tujuan pengajian di bidang perubatan.

Untuk tujuan perbincangan mengenai tajuk ini, hukum pendermaan boleh dilihat daripada dua punca, sama ada dari orang Islam atau dari orang bukan Islam. Oleh kerana kertas ini lebih memfokuskan kepada mayat orang Islam, maka perbincangannya akan dilihat dari dimensi tersebut. Secara asasnya, hukum pendermaan mayat orang Islam untuk tujuan penyelidikan tertakluk kepada dua keadaan, iaitu:

Pertamanya adalah haram. Ia merupakan hukum asal bagi pendermaan jasad untuk tujuan penyelidikan, kerana mengambil kira prinsip kemuliaan mayat dan kewajipan menghormatinya. Hukum ini akan tetap terpakai sehingga terdapat apa-apa alasan dan keperluan yang mendesak sama ada yang bersifat *darurah* ataupun *hajjah* kerana prinsip menjaga kemuliaan dan kehormatan manusia dalam Islam sudah sangat jelas diperakukan dalam nas al-Quran dan Sunnah. Sebagaimana kaedah (الأصل في العرض التحريم) yang bermaksud “asal kepada perkara yang melibatkan maruah dan kehormatan adalah diharamkan”. Kaedah tersebut bersandarkan kepada sebuah hadis Nabi SAW:

فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاصَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ  
كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا<sup>84</sup>

Maksudnya: Darah-darah kamu, harta-harta kamu, dan kehormatan kamu di antara sesama kamu haram seperti mana haramnya hari kamu ini, bulan kamu ini, di negeri kamu ini.

Daripada hadis tersebut jelas sekali menunjukkan bahawa menjaga kehormatan mayat merupakan suatu tuntutan. Pendermaannya boleh menceroboh prinsip penghormatan tersebut, lalu ia tidak dibenarkan. Selain faktor “kehormatan anak Adam”, alasan larangan lain adalah tentang “hak pemilikan manusia terhadap jasadnya”. Pemilikan ini akan memberi implikasi terhadap hak *tasarrufnya*. Begitu juga tentang polemik kedudukan jasad manusia sama ada dapat dikategorikan sebagai harta atau bukan harta sehingga boleh menjadi “*mahal al-aqd*” bagi pendermaan.

Hak dapat dihuraikan sebagai kepentingan (*masalahah*) yang sabit bagi individu atau kumpulan atau kedua-duanya yang diperakui oleh Syarak (al-Durayni, 1984). Dalam pembahagian hak dari aspek pemilikannya, para ulama membahagikannya kepada tiga bahagian, iaitu hak Allah, hak hamba (manusia) dan hak bersekutu. Setiap pembahagian ini memberikan kesan hukum yang berbeza.

Hak Allah iaitu hak yang berhubung kait dengan manfaat umum, tidak dikhususkan kepada individu tertentu. Hak hamba (manusia) iaitu hak yang berhubung kait dengan *masalahah* khusus dan individu. Hak bersekutu iaitu hak yang berhubung kait dengan kemaslahatan umum dan khusus (Hubayli, 2005).

Jasad manusia merupakan hak Allah. Diri manusia adalah amanah sama ada ruh mahupun jasad. Manusia tidak berhak untuk *mentasarrufkan* secara mutlak jasad dan ruhnya kerana ia hanya pemegang amanah. Apa

84 Hadis riwayat al-Bukhari; 67 dan Muslim; 1679

yang didermakan bukan haknya. Selaras dengan itu juga, jasad manusia tidak boleh dijadikan *mahal al-aqd* sama ada dalam '*aqd al-mu'awadah* ataupun '*aqd al-tabarru'at*. (Bakr, t.t.) Situasi ini boleh diqiyaskan dengan larangan Nabi SAW dalam penjualan sesuatu yang bukan milik. Sabda Nabi SAW:

لا تبيع ما ليس عندك<sup>85</sup>

Maksudnya: Jangan kamu jual apa yang bukan milik kamu.

Sehubungan dengan itu, akad *tabarru'at* tersebut adalah tidak sah. Jasad si mati tidak boleh didermakan. Selain itu, jasad manusia juga bukanlah harta dan tidak termasuk dalam mana-mana kategori kehartaan, iaitu setiap suatu yang boleh dimiliki, disimpan dan dimanfaatkan (Ali Khafif, 2008). Dengan itu, ia juga tidak boleh dijadikan bahan transaksi sama ada secara hibah atau wasiat.

Sejajar dengan hakikat tersebut, dalam konteks pendermaan mayat orang Islam meskipun dalam keadaan keperluan untuk tujuan penyelidikan di bidang perubatan, ia masih tidak dibenarkan. Hal ini masih belum mencapai tahap *darurah* yang mengharuskan perkara yang diharamkan, apabila masih terdapat beberapa sumber mayat yang boleh digunakan bagi bahan penyelidikan sebagai alternatif kepada kaedah pendermaan, antaranya;

1. Pembekalan spesimen mayat dari luar negara.
2. Mayat yang tidak dituntut.
3. Mayat yang tidak dikenal pasti.
4. Mayat orang bukan Islam yang didermakan.

Selagi mana kaedah alternatif di atas masih boleh dikemukakan sebagai jalan keluar bagi keperluan penggunaan mayat, maka ia menjadi pilihan yang mesti diambil tanpa perlu mengharuskan pendermaan mayat

85 Hadis riwayat Abu Dawud; 3503



orang Islam. Hukum haram ini akan tetap terpakai sehingga terdapat alasan dan keperluan mendesak yang bersifat *darurah*.

Namun begitu, dalam keadaan kedua, hukum pendermaan jasad orang Islam yang asalnya bersifat haram, boleh menjadi harus dalam keadaan *darurah* dan *hajah*. Firman Allah SWT :

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>86</sup>

Maksudnya: Maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Berdasarkan ayat tersebut, keadaan *darurah* mengharuskan perkara dilarang. Tiada beza antara *darurah* makanan atau *darurah* perubatan kerana kedua-duanya adalah keperluan untuk kemaslahatan penjagaan nyawa manusia (*hifz al-nafs*). Dalam situasi ini, terdapat kaedah fiqh yang menjelaskan (الضرورات تبيح المحظورات) yang bermaksud “kemudaratan mengharuskan perkara yang dilarang” (al-Suyuti, 1997). Selain itu, dalam isu pendermaan jasad si mati, tidak semestinya hanya keadaan *darurah* yang boleh menjadi alasan pengharusannya bahkan keperluan *hajah* boleh berada pada posisi *darurah*. Kaedah fiqh yang menjadi penghujahan perkara ini adalah (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) yang bermaksud “*hajah* boleh mengambil posisi *darurah*” (al-Suyuti, 1997).

Selaras dengan itu, Islam juga adalah agama yang sentiasa menjaga kemaslahatan umatnya dan tidak menjadikan Islam agama yang sulit atau tidak praktikal<sup>87</sup> dalam menangani perubahan zaman dan perkembangan sains dan teknologi.

Menghindari *al-haraj* adalah sebahagian daripada asas *maqasid al-Syariah*. Jika sekiranya keperluan penggunaan mayat memerlukan

86 Surah al-Maidah, 5:3

87 Surah al-Hajj (22): 78.

pemerolehan daripada pendermaan, maka pendermaan menjadi wasilah kepada terlaksananya keperluan tersebut untuk kepentingan mengelakkan kesulitan kepada masyarakat. Dalam keadaan sebegini, ia boleh mencapai tahap *darurah* ataupun *hajah*. Ini selari dengan kaedah (المشقة تجلب التيسير) yang bermaksud “kesukaran akan mendatangkan kemudahan” dan kaedah (إذا ضاق الأمر اتسع) yang bermaksud “apabila sesuatu itu sempit, akan ada ruang berlaku keluasan” (al-Suyuti, 1997).

Walau bagaimanapun, keluasan yang diberikan adalah tertakluk kepada penggunaannya sekadar keperluan penyelidikan. Dalam kata lain, penggunaannya tidak boleh melampaui batas. Ini selari dengan kaedah (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها) yang bermaksud “apa yang diharuskan kerana *darurah*, ditentukan dengan kadarnya” (al-Suyuti, 1997). Berasaskan kaedah-kaedah tersebut, suatu yang dilarang dalam keadaan biasa, dibenarkan dalam keadaan *darurah* dan keizinannya adalah sekadar keperluan penyelidikan.

Namun pertimbangan juga harus dibuat sekiranya berlaku keadaan seperti:

1. penggunaan kaedah-kaedah alternatif seperti penggunaan model plastik, *plastinated specimen* dan bekalan mayat orang bukan Islam dari luar negara masih tidak dapat memenuhi keperluan dan tidak dapat mencapai matlamat kepada penyelidikan yang dilakukan
2. penggunaan/bekalan mayat orang bukan Islam yang tidak dikenal pasti, orang bukan Islam yang tidak dituntut dan orang bukan Islam yang didermakan tidak mencukupi, malah masih tidak dapat memenuhi keperluan.

Dalam keadaan seperti ini, apabila wujud keperluan mendesak diperingkat *darurah* mahupun *hajah*, pendermaan jasad si mati adalah dibenarkan. Walaupun begitu, kebenaran ini masih lagi terikat dengan

beberapa kriteria ketat yang mesti diberikan perhatian (Noor Naemah, Mohd Anuar & Muhammad Ikhlas, 2016).

Bersalahan dengan pandangan di atas, sebilangan ulama yang lain telah mengharuskan pendermaan jasad dalam konteks *al-darurah* tanpa membezakan antara mayat orang Islam dan mayat orang bukan Islam. Dr. Ali Qurrah Dhagi (2013) berpendapat bahawa tidak perlu dibezakan antara mayat orang Islam dan bukan Islam. Mayat orang Islam juga boleh didermakan untuk tujuan penyelidikan kerana ianya juga berkaitan dengan kepentingan orang Islam. Pandangan yang sama dikemukakan oleh Dr. Saadudin Musa al-Hilali (2013). Bagi mereka perbuatan ini diharuskan kerana wujudnya keperluan dan masih dalam kerangka syariah Islam bahkan tiada dalil Syarak yang melarang. Walau bagaimanapun bagi mereka jika wujudnya alternatif lain yang boleh memenuhi keperluan, maka ia adalah lebih baik (al-Qurrah Dhagi, 2013).

Dalam realiti di Malaysia, mayat yang digunakan adalah mayat orang bukan Islam yang tidak dituntut (*unclaimed*) atau mayat yang tidak dikenal pasti (*unidentified*) (Panduan Penyelenggaraan Mayat di Jabatan Anatomi, 2002) malah terdapat juga mayat orang bukan Islam yang didermakan.

Menurut penelitian pengkaji, berdasarkan model *non-religious cum secular based*, pendermaan jasad si mati yang beragama Islam tidak diharuskan sama sekali walau dalam keadaan *darurah* kerana ketiadaan pengurusan jenazah dan tiada tempoh tertentu mayat tersebut akan disimpan. Keadaan ini merupakan penghinaan terhadap kehormatan anak Adam. Manakala bagi model *religious-cum humanity based*, pendermaan jasad si mati yang beragama Islam diharuskan dalam keadaan *darurah* dan *hajah* sahaja. Namun model ini perlu ditambah baik agar kehormatan mayat dipelihara dan unsur *tasyabbuh* (penyerupaan) dapat dihindarkan. Namun, sebahagian pakar perubatan Muslim di Malaysia menolak untuk menerima pendermaan jasad orang Islam untuk tujuan penyelidikan (Fauziah, 2013; Abdul Latif, 2013).

## KESIMPULAN

Keperluan penggunaan jasad si mati orang Islam untuk tujuan penyelidikan di Malaysia masih belum berada pada tahap mendesak. Hal ini berikutan masih terdapat alternatif lain bagi menjalankan penyelidikan. Oleh itu, kajian lebih cenderung memilih dan menguatkan pandangan pendermaan jasad si mati oleh orang Islam adalah tidak dibenarkan. Namun begitu, sekiranya wujud keperluan mendesak, kebenaran hanya akan berlaku sekiranya ia berada dalam *hajah* dan *darurah*. Akan tetapi keadaan ini juga masih terikat dengan beberapa syarat dan kriteria yang ketat. Kesimpulan ini adalah dengan melihat setiap aspek penjagaan dan kehormatan mayat disamping realiti dan situasi perubatan semasa.

## RUJUKAN

- Al-Siba`i, Zuhayr Ahmad & al-Bar, Muhammad `Ali (1993). *Al-Tabib: Adabuhu Wa Fiqhuhu*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Syanqiti, Muhammad Mukhtar (1994). *Ahkam al-Jarahah al-Tibbiyyah Wa Athar al-Mutarattibah `alayha*. Jeddah: Maktabah al-Sahabah.
- Al-Sarjani, Raghib (2009). *Qissah al-`Ulum al-Tibbiyyah fi al-Hadarah al-Islamiyyah*. Kaherah: Mu`assasah Iqra`.
- Abu Matar, Nariman Wafiq Muhammad (2011). "Al-Tajarub al-`Ilmiyyah `ala Jism al-Insan: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah". Disertasi Sarjana yang tidak diterbitkan, Universiti Islam Ghazzah, Palestin.
- Al-Zuhayli, Wahbah (2010). *Usul al-Fiqh al-Islami*. Damsyiq: Dar al-Fikr.
- Al-Syatibi, Ibrahim bin Musa (1997). *Al-Muwafaqat*. Mamlakah al-`Arabiyah al-Sa`udiyah: Dar Ibn `Affan.



Abdul Latif Mohamed (2013). (Profesor Fakulti Perubatan, Kolej Universiti Sains Perubatan Cyberjaya) dalam temu bual bersama penyelidik, Jun 2013.

Fauziah Othman (2013). (Profesor Jabatan Anatomi, UPM) dalam temu bual bersama penyelidik, April 2013.

Md Fadzil Md Hassan (2013). (Profesor Madya Fakulti Perubatan, UiTM) dalam temu bual bersama penyelidik, Mei 2013.

Azzam, Abdul 'Aziz (2005). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Al-Qahirah: Dar al-Hadith.

Fariyah Suhaimi (2013). (Profesor Madya Fakulti Perubatan, UKM) dalam temu bual bersama penyelidik, Mei 2013.

Faizah Othman (2013). (Pensyarah Jabatan Anatomi, Fakulti Perubatan, UKM) dalam temu bual bersama penyelidik, Mei 2013.

Al-Qarafi, Ahmad bin Idris (2004). *Syarh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsul fi al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Masyiqh, Khalid bin 'Ali (1426H). "*Fiqh al-Nawazil fi al-'Ibadah*". Kertas pembelajaran daurah al-'ilmiyyah di Jami'a al-Rajih, Buraidah.

Al-Kharaqi, 'Umar bin al-Husayn. *Mukhtasar al-Kharaqi*. Damsyiq: Mu'assasah Dar al-'Allam.

Al-Suyuti (1997). *Al-Asybah wa al-Naza'ir*. Makkah: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz.

Al-Nawawi (t.t.). *Al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*. Jeddah: Maktabah al-Irsyad.

Al-Nawawi (2003). *Raudah al-Talibin*. Riyad: Dar 'Alim al-Kutub.

Al-Zarqa, Ahmad bin Muhammad (1989). *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damsyiq: Dar al-Qalam.

Bilhaj al-'Arabi bin Ahmad (2011). "Al-Ahkam al-Syar'iyah wa al-Tibbiyyah lil al-Mutawaffa fi al-Fiqh al-Islami". *Majallah al-Buhuth al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah*, 42, hh. 8-160.

Al-Durayni, Fathi (1984). *Al-Haq wa Mada Sultan al-Dawlah Fi Taqyidihi*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Hubayli, Sami (2005). "Al-Huquq al-Mujarradah fi al-Fiqh al-Mali al-Islami". Disertasi Sarjana, Universiti Jordan.

Bakr, Kamal al-Din (t.t.). "Mada Ma Yamliku al-Insan min Jismihi". *Majallah al-Majma' al-Fiqhi al-Islami*, 7, hh. 197-264.

Ali Khafif (2008). *Ahkam al-Mu'amalat al-Syar'iyah*. Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Al-Qurrah Daghi, Ali (2013). (Pensyarah Fiqh dan Usul di Universiti Qatar), temu bual melalui panggilan telefon pada hari Khamis 28 Februari 2013, jam 2.40 p.m. (waktu Malaysia).

Al-Hilali, Saadudin Musa (2013). (Pensyarah Fiqh Muqaran di Universiti al-Azhar), temu bual melalui panggilan telefon pada hari Selasa, 26 Februari 2013, jam 7.25 p.m. (waktu Malaysia).

*Panduan Penyelenggaraan Mayat di Jabatan Anatomi* (Fakulti Perubatan, Universiti Malaya, 2002). Dokumen: FPU-ANA-AK-002-E01.

Noor Naemah, Mohd Anuar Ramli & Muhammad Ikhlas Rosele (2016). "Pendermaan Mayat di Malaysia Menurut Perspektif Maqasid al-Shari'ah." Dalam Sa'adan Man et.al, *Maqasid al-Shari'ah: Aplikasi dalam Aspek Sains dan Teknologi*, hh. 1-12. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM.

# **PENDERMAAN RAHIM**

**Prof Dr. Noor Naemah Bt. Abdul Rahman**

**Dr. Mohd Anuar Bin Ramli**

**Dr. Noor Azmi Bin Mat Adenan**

**Dr. Luqman Bin Hj. Abdullah**

**Prof Dr. Shaikh Mohd Saifuddeen Bin Shaikh Mohd Salleh**

**Dr. Mohammad Naqib Bin Hamdan**

## **ABSTRAK**

Perkembangan teknologi pemindahan organ menjadi semakin kompleks seiring dengan perkembangan dalam teknologi pembedahan. Pada masa kini, pendermaan bukan sahaja melibatkan organ integumen (kulit), organ rangka (tulang), organ peredaran (jantung), organ pernafasan (paru-paru) dan organ pencernaan (hati), malah turut melibatkan organ pembiakan, termasuklah organ rahim. Sehubungan itu, kajian ini menfokuskan terhadap penentuan hukum pendermaan organ rahim bagi wanita yang tiada rahim agar wanita tersebut mampu melahirkan zuriat sendiri. Asasnya dalam isu pendermaan rahim, ia biasanya dilihat apakah ia terlibat dengan pemindahan genetik yang turut memberi implikasi nasab? di samping penelitian terhadap komplikasi fizikal bagi penerima dan penderma rahim. Dengan itu, kajian ini akan menjelaskan tentang hukum pendermaan rahim dengan mengambil kira pandangan ulama klasik mahupun kontemporari berserta pandangan pakar dalam bidang berkenaan. Bagi mencapai objektif tersebut, kajian ini menggabungkan kaedah kepustakaan dan temu bual pakar bagi merumuskan dapatan kajian. Hasil kajian mendapati, dalam realiti di Malaysia, pendermaan organ reproduktif rahim masih belum sampai ke tahap keperluan *darurah*. Apa lagi jika dilihat kepada risiko yang tinggi dan nisbah kejayaan masih rendah. Malah, terdapat beberapa alternatif lain yang boleh digunakan oleh pasangan yang berhasrat mendapatkan anak walaupun tidak melalui prosedur kelahiran keturunan.

**Kata kunci:** transplantasi, donasi, organ reproduktif, masalah, mafsadah, keturunan

## PENDAHULUAN

Bidang perubatan pada hari ini berkembang dengan pesat. Terdapat banyak penemuan baharu, khususnya teknologi moden serta teknik rawatan terkini dan pembedahan yang canggih. Perkembangan ini turut memberi kesan terhadap keperluan kepada penentuan hukum Islam semasa. Ini kerana pelbagai isu baharu ini tidak dibincangkan secara khusus dalam khazanah perbendaharaan fiqh Islam. Dalam memberi respons terhadap senario dunia perubatan, Yusuf al-Qaradawi (1996) menegaskan ia sebagai bidang yang penting pada hari ini dan sangat memerlukan ijtihad ulama semasa dalam menyelesaikan permasalahan yang timbul.

Antara isu yang menjadi polemik masa kini ialah isu pendermaan rahim. Ia melibatkan proses pemindahan (transplantasi) iaitu pengambilan rahim dari seorang wanita yang kemudiannya diimplantasikan kepada wanita lain bagi tujuan mendapatkan zuriat. Isu ini tidak disebutkan dengan jelas hukumnya di dalam nas al-Quran atau al-Sunnah. Allah SWT hanya menurunkan beberapa peraturan umum untuk diikuti. Isu ini juga tidak pernah dibincangkan oleh para ulama klasik atau mereka mungkin tidak pernah pun terlintas mengenainya. Jadi, boleh dikatakan bahawa isu ini merupakan isu *ijtihadi*.

Pemindahan rahim melibatkan wanita dilakukan di Arab Saudi melibatkan penderma berusia 46 tahun dan penerima berusia 26 tahun pada tahun 2000. Ia berjaya dipindahkan tanpa berlaku penolakan organ. Walau bagaimanapun, pemindahan ini gagal kerana berlaku pembekuan darah yang menyebabkan rahim yang dipindahkan terpaksa dikeluarkan semula selepas 99 hari (Rebecca et al., 2018).

Pemindahan rahim ini timbul semula ekoran kejayaan Hospital Universiti Akdeniz, Antalya di Turki dalam melakukan pemindahan rahim



dari seorang wanita yang telah meninggal kepada seorang wanita, iaitu Derya Sert (22 tahun). Pemandahan ini diketuai oleh Dr. Omer Ozkan dan pasukannya pada Ogos tahun 2011. Penerima rahim telah mengandung pada tahun 2013 melalui proses persenyawaan *in vitro* (IVF), namun kandungannya terpaksa digugurkan selepas lapan minggu kerana tiada gerakan jantung embrio (Ozkan et al., 2008). Selain itu pemandahan ini turut dilakukan di Sweden dengan beberapa siri pemandahan rahim (Petrini t al., 2017). Bayi pertama telah dilahirkan pada tahun 2014 (Brännström et al., 2014).

Secara asasnya, proses pemandahan ini dilakukan bagi sebab yang berpunca daripada faktor bawaan atau kongenital (keadaan semenjak lahir) atau faktor penyakit yang diperolehi kemudian (*acquired*). Faktor bawaan ini termasuklah masalah pesakit wanita yang tiada rahim atau dipanggil Mayer Rokitansky Küster Hauser Syndrome (MRKS). Penyakit ini jarang terjadi (1 dari 50,000 wanita mengalaminya). Sindrom ini berlaku disebabkan sewaktu di alam janin, perkembangan sistem peranakan tidak terjadi dengan sempurna menyebabkan bayi yang lahir tidak mempunyai organ rahim dan faraj. Oleh kerana ovari atau kilang telur berkembang dengan baik, maka hormon perempuan dihasilkan dengan baik dan sifat kewanitaan akan terserlah. Masalah hanya dikenal pasti apabila memasuki usia remaja dan haid tidak datang pada usia yang sepatutnya. Selain itu, faktor penyakit yang diperolehi kemudian misalnya masalah wanita tiada rahim ekoran serangan penyakit kanser, yang mana rahim asalnya telah dibuang (hetereksomi) (Akouri et al., 2017). Justeru, pemandahan rahim ini merupakan alternatif kepada pasangan yang ingin hamil selain daripada alternatif pengambilan anak angkat, poligami dan ibu tumpang.

Fatwa khusus berkaitan dengan pendermaan rahim masih belum menjadi perhatian umum. Ini kerana dalam konteks Malaysia, pemandahan rahim belum dijalankan. Namun demikian, kajian tentang pendermaan dan pemandahan organ serta tisu bagi tujuan perubatan dan rawatan telah dibincangkan oleh pihak berautoriti fatwa sama ada di peringkat kebangsaan mahupun negeri. Antaranya, Jawatankuasa Muzakarah Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia

tentang pendermaan jantung dan mata, fatwa Perlis tentang kornea, fatwa Sarawak tentang buah pinggang, fatwa Selangor tentang pemindahan organ daripada orang yang telah meninggal dunia, fatwa Johor tentang pemindahan organ dan tisu dalam keadaan darurat, fatwa Pulau Pinang tentang pemindahan organ dan tisu, dan fatwa kebangsaan tentang pendermaan jasad mayat untuk tujuan penyelidikan dalam keadaan darurat.

Kini, belum ada pendermaan dan pemindahan rahim dilakukan di Malaysia. Ini kerana pembedahan pendermaan dan pemindahan rahim di peringkat dunia masih lagi dalam peringkat eksperimental. Pada waktu yang sama, Malaysia juga tidak mempunyai kepakaran dan teknologi untuk menjalankan pembedahan pendermaan dan pemindahan rahim ini (Fadhilah Zowyah, 2014).

Justeru, kajian ini akan membincangkan tentang hukum pendermaan rahim, yang mana ia turut melibatkan penentuan hukum pemindahan rahim kepada wanita lain. Pandangan pakar perubatan diambil kira dalam pengesyoran hukum yang ditetapkan.

## **PANDANGAN ULAMA TENTANG HUKUM PENDERMAAN DAN PEMINDAHAN RAHIM**

Ulama klasik tidak membincangkan secara khusus tentang hukum pendermaan dan penerimaan rahim. Namun, terdapat perbincangan yang berkaitan dalam kalangan mereka yang boleh dikaitkan dengan isu ini. Antaranya, perbincangan tentang haramnya amalan memandulkan atau mengkasi yang boleh membawa implikasi mengubah ciptaan Allah SWT. Amalan ini bertentangan dengan larangan yang disebutkan oleh Allah SWT melalui firmanNya dalam surah al-Nisa', 4:119:

وَأُضِلَّتْهُمْ وَلَا مَنِيَّتَهُمْ وَلَا مَرَّتَهُمْ فَلَيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ  
وَلَا مَرَّتَهُمْ فَلَيَعْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ

Maksudnya: “Dan demi sesungguhnya, aku akan menyesatkan mereka (dari kebenaran), dan demi sesungguhnya aku akan memperdayakan mereka dengan angan-angan kosong, dan demi sesungguhnya aku akan menyuruh mereka (mencacatkan binatang-binatang ternak), lalu mereka membelah telinga binatang-binatang itu; dan aku akan menyuruh mereka mengubah ciptaan Allah”.

Al-Tabari (t.t.) mengatakan bahawa yang dimaksud dengan ‘mengubah ciptaan Allah SWT’ itu adalah dengan mengkasi. Perbuatan mengkasi adalah dianggap sebagai mengubah ciptaan Allah SWT dan dianggap haram oleh sebahagian sahabat dan tabi‘in sebagaimana yang dinukilkan oleh Ibn al-‘Arabi (2003). Ibn Hajar al-‘Asqalani (2001) ketika menghuraikan hadith berkaitan larangan mengkasi, turut menganggap amalan mengkasi sebagai mengubah ciptaan Allah SWT. Tindakan yang sama juga dilakukan oleh al-Qastalani (1323H) dan al-Mubarakfuri. Imam al-San‘ani (2006) menukilkan bahawa para ulama bersepakat mengatakan hukum mengkasi adalah haram. Oleh itu, proses pemindahan anggota reproduktif rahim secara zahirnya tidak jauh beza dari mengkasi dan ia termasuk dalam perbuatan mengubah ciptaan Allah SWT (Hamdati, t.t.).

Al-Tabari (t.t.) selanjutnya menjelaskan pada ayat yang sama, antara perbuatan yang merubah ciptaan Allah SWT adalah *al-batk* (البتك) iaitu memotong telinga. Jika Allah SWT telah mengharamkan perkara ini diperlakukan kepada binatang, maka adalah lebih *aula* untuk ia juga dilarang dari diperlakukan kepada manusia.

Ulama kontemporari sewaktu membincangkan isu pendermaan dan pemindahan rahim turut merujuk kepada alasan penghujahan yang sama iaitu mengubah ciptaan Allah SWT. Jika hukum *al-batk* adalah haram sebagaimana dibincangkan oleh ulama klasik atas ‘illah merubah ciptaan Allah, maka hal yang sama berlaku pada pendermaan dan pemindahan rahim berasaskan kaedah *Qiyas al-Awla* kerana dalam proses pendermaan

rahim, berlakunya pembuangan rahim dari pihak penderma. Bahkan, pengharamannya lebih besar kerana ia merupakan perbuatan yang membawa risiko mudarat yang tinggi.

Organ reproduktif rahim adalah simbol kehormatan seorang wanita. Maka, sebarang tindakan yang menyentuh organ ini adalah sensitif kerana ia akan membawa kepada tercalarnya kehormatan mereka, sedangkan Islam sangat memandang berat hal ini sehingga para ulama merumuskan kaedah:

### الأصل في العرض التحريم

Maksudnya: Asal kepada perkara yang melibatkan maruah dan kehormatan adalah diharamkan (al-Zuhayli, 2006).

Kaedah ini bersandarkan kepada sebuah hadis Nabi SAW:

فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ  
كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا

Darah-darah kamu, harta-harta kamu, dan kehormatan kamu di antara sesama kamu haram seperti mana haramnya hari kamu ini, bulan kamu ini, di negeri kamu ini.<sup>88</sup>

Menurut pakar perubatan, proses pendermaan dan pemindahan rahim adalah satu proses yang berisiko (Harlina Siraj, 2014). Berdasarkan kedudukan yang demikian, maka ia adalah suatu yang dilarang kerana kaedah umum dalam syariat Islam menyebutkan sebarang tindakan yang boleh membawa kepada kebinasaan adalah dilarang sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah, 2:195:

88 Soheh bukhari, kitab al-Ilmi, Bab Qawl al-Nabi SAW, No. Hadith 66.



وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ  
اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Maksudnya: Dan janganlah kamu mencampakkan diri kamu ke dalam kebinasaan.

Risiko pemindahan anggota reproduktif rahim dari satu tempat ke tempat yang lain melalui proses pendermaan dan pemindahan boleh menyebabkan kebinasaan atau berkemungkinan membawa risiko kematian. Atas kedudukan demikian, maka pengharamannya adalah wajar kerana dilihat dari risiko kemudharatan yang ada (Marhaba, 1429H; Ghanimi, , 2009M ).

Dilihat dari aspek yang lain, isu pendermaan dan pemindahan rahim akan melibatkan isu ‘hak pemilikan manusia terhadap tubuh badannya’. Ini kerana, jasad manusia adalah milik Allah SWT dan manusia tidak berhak untuk mendermakan anggota badannya sesuka hati. Ia boleh diqiyaskan dengan hadith Nabi SAW yang melarang seseorang dari menjual sesuatu yang bukan miliknya melalui sabda Nabi SAW:

لَا تَبِيعَ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

Jangan kamu jual apa yang bukan milik kamu (Abu Dawud, no. hadith 3503).

Meskipun hadith tersebut berkaitan perbuatan ‘menjual’, namun kedudukannya adalah sama bagi perbuatan menderma kerana larangan menjual dan menderma akan memberi kesan yang sama apabila yang dijual atau yang didermakan adalah sesuatu yang bukan menjadi milik kita.

Para ulama sewaktu menghukumkan haram sebarang perbuatan yang boleh membawa kepada perubahan ciptaan Allah telah mengqiyaskan semua tindakan merubah ciptaan Allah SWT seperti menyambung rambut (*al-wasilah*), membuat tatu (*al-washimah*) dan menjarakkan

gigi (*al-washirah*) dengan pendermaan rahim. Kesemuanya mempunyai 'illah pengharaman yang sama iaitu merubah ciptaan Allah SWT.

Hujah yang digunakan oleh mereka adalah hadith Nabi SAW:

(( لعن الله الواصلة والمستوصلة ))

Allah SWT melaknat orang yang menyambungkan rambut dan juga orang yang minta untuk disambungkan (al-Bukhari, no. hadith 5940, 5941 dan 5942 dan Ahmad, no. hadith 24803).

Pihak yang ditanam anggota peranakan itu (rahim) termasuk dalam kalangan golongan yang diancam dalam hadith ini. Ini kerana, dia telah mengubah ciptaan Allah SWT dengan membuang 'sesuatu' (rahim) dari badannya dan menggantikannya dengan 'sesuatu' yang lain (Ghanimi, 2009). Merubah ciptaan Allah SWT itu tidak hanya terhadap kepada perubahan pada aspek fizikal sahaja, malah ia juga merangkumi semua aspek seperti yang disebutkan oleh al-Tabari (t.t.).

Sabda Nabi SAW dalam hadith yang lain:

(( لعن رسول الله الواشمة والمستوشمة ، والواشرة  
والمستوشرة ، والنامصة والمتمنصة ))

وفي رواية : (( المغيرات خلق الله ))

Allah SWT melaknat perempuan yang membuat tatu dan yang minta dibuatkan tatu untuknya, perempuan yang menjarakkan gigi dan yang meminta supaya dijarkan giginya, perempuan yang mencukur bulu kening dan yang minta supaya dicukur bulu keningnya (Abu Dawud, no. hadith 4170).

Dan dalam riwayat yang lain: Perempuan-perempuan yang mengubah ciptaan Allah SWT (al-Albani, 1980).

Apa yang dimaksudkan dengan mengubah ciptaan Allah SWT adalah dengan mengurangkan atau menambah sesuatu pada anggota badan. Ia sudah dilarang pada perkara yang kecil, seperti menyambung rambut atau menjarakkan gigi. Maka, jika ia dibuat pada perkara yang melibatkan anggota yang sensitif dan organ yang boleh membawa kepada risiko kematian dan merubah asal penciptaan, ia sepatutnya lebih diharamkan. Bahkan, ia juga boleh membawa kepada kekeliruan (*tashwih*) antara penderma dan penerima (Hamdati, t.t.; Ghanimi, 2009).

Para ulama apabila mereka berpandangan bahawa hukum asal bagi pendermaan dan pemindahan adalah haram, namun dalam menentukan keperluan tahap mendapatkan zuriat melalui proses pendermaan dan pemindahan rahim, mereka terbahagi kepada dua kumpulan utama.

Kumpulan pertama memberi sedikit keluasan dengan mengatakan jika sekiranya terdapat keperluan *darurat*, maka pendermaan dan pemindahan rahim boleh dilakukan.

Kumpulan kedua berpendapat mendapatkan zuriat melalui kaedah pendermaan dan pemindahan rahim hanya berada pada peringkat *tahsinat*. Justeru, ia tidak boleh menghalalkan sesuatu yang diharamkan.

## **PANDANGAN YANG MENGHARUSKAN**

Ia adalah pandangan kebanyakan ulama seperti Dr. Yusuf al-Qaradawi (2001), Dr. Wahbah al-Zuhaili (2009), Dr. ‘Ali Jumu‘ah (2009), Dr. ‘Ali Muhyi al-Din al-Qurrah Daghi (2008), Dr. ‘Ali Muhammad Yusuf al-Muhammadi (2005), Dr. Khalid al-Jumaili (t.t.), Dr. Husain Muhammad al-Mallah (2006), Dr. Muhammad Sayyid Tantawi, Dr. Muhammad Shibir, Dr. Muhammad Nu‘aim Yasin dan Dr. Faridah Zuzu, Dr. Muhammad al-Mukhtar al-Salami, Dr. Muhammad Salim bin ‘Abd al-Wadud, Dr. Muhammad ‘Abd al-Latif Salih al-Farfur, Dr. ‘Abd al-Salam al-‘Abadi dan Dr. Muhammad ‘Abd al-Ghaffar al-Sharif (Marhaba, 1429H).

Hujah yang digunakan:

Pemindahan ini boleh mencapai tahap *daruriyyat*, maka hukumnya menjadi harus.

Menurut mereka, mendapatkan zuriat adalah sebahagian dari perkara *daruriyyat* dalam kehidupan manusia. Ia adalah keperluan tabi‘i manusia yang diiktiraf oleh syarak (al-Ashqar, t.t.) sebagaimana difirmankan oleh Allah SWT:

فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ

Maka sekarang, campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu.

(Surah al-Baqarah: 187)

Dalam mentafsirkan ‘apa yang telah ditetapkan Allah’, sebahagian ulama mengatakan ia adalah anak-anak dan keturunan. Daripada pengertian ini, maka mendapatkan zuriat dan keturunan menjadi sesuatu yang diizinkan. Ia adalah pendapat yang dipegang oleh Ibn ‘Abbas, Mujahid, al-Rabi‘, al-Dahhak dan lain-lain (al-Qurtubi, 2006; al-Shawkani, 2007).

Pemindahan anggota reproduktif rahim ini tidak membawa kepada pencampuran nasab (al-Ashqar,t.t.), malah ia termasuk dalam salah satu dari rawatan kesuburan yang dibenarkan syarak. Nabi SAW menyebutkan di dalam hadithnya:

(( تداووا عباد الله ، فإن الله عز وجل لم يُنزل داءً إلا أنزل معه شفاءً إلا الموتَ والهرم ))

Berubatlah wahai hamba Allah, sesungguhnya Allah SWT tidak menjadikan bagi setiap penyakit melainkan ada ubat kecuali mati (Ahmad, no. hadith 18455)



Menurut mereka, adalah dianggap kesulitan dan kesengsaraan yang sangat besar jika seseorang kehilangan atau tiada salah satu dari anggota badannya? (al-Ashqar, t.t.). Justeru, pendermaan rahim kepada wanita yang tiada rahim dapat menjadikan wanita tersebut kembali kepada kedudukannya yang normal, sama ada rahim tersebut memang tiada sejak lahir atau ianya dibuang dengan sebab-sebab tertentu.

Pandangan ini bertepatan dengan ketetapan yang telah diputuskan di dalam *Nadwah Ru'yah Islamiyyah li Zira'ah ba'd al-A'da' al-Bashariyyah* kali ke-6, yang diadakan di Kuwait pada 23-26 Rabi' al-Awwal 1410H bersamaan 23-26 Oktober 1989M:

Majoriti ahli *nadwah* berpendapat bahawa pemindahan organ reproduktif – selain aurat berat (*mughallazah*) (Ghanim, 1997) [*Aurah Mughallazah* bagi lelaki adalah dua kemaluannya, zakar dan dubur. Manakala bagi wanita, ia adalah auratnya biasa, tetapi tidak termasuk muka, tapak tangan dan dada. Perut dan bahagian belakang wanita adalah '*aurah mughallazah*.] – yang tidak memindahkan sifat-sifat genetik, adalah harus kerana keperluan yang mendesak (*darurat shar'iyah*) dengan meraikan peraturan-peraturan yang ditetapkan syarak (Marhaba, 1429H).

*Majma' al-Fiqh al-Islami* juga ada mengeluarkan ketetapan:

Penanaman anggota peranakan yang tidak membawa sifat genetik (DNA) – selain aurat berat (*mughallazah*) – yang tidak memindahkan sifat-sifat perwarisan, adalah harus kerana keperluan yang mendesak (*darurat shar'iyah*) dengan meraikan peraturan-peraturan yang ditetapkan syarak (Salus, 2009).

Namun, terdapat dalam kalangan pihak yang mengharuskan pemindahan rahim dengan syarat di atas, mereka hanya menghadkan pemindahan rahim dari perempuan yang sudah meninggal dunia sahaja. Bagi pemindahan dari perempuan yang masih hidup kepada wanita lain, ia masih dilarang. Malah, jika penderma tersebut sudah meninggal dunia, pihak ini membenarkan hatta kepada pemindahan '*aurat mughallazah*

dengan berhujahkan bahawa tiada dalil yang melarang pemindahan tersebut (Marhaba, 1429H).

## **PANDANGAN YANG TIDAK MENGHARUSKAN**

Pandangan kedua ini dipegang berasaskan pendapat yang menyatakan bahawa pemindahan anggota reproduktif rahim ini tidak termasuk dalam perkara *daruriyyat* atau *hajiyyat*, malah ia hanya sekadar berada pada tahap *tahsiniyyat* (al-Ashqar, t.t.). Atas kedudukan demikian, perkara *tahsiniyyat* tidak boleh menghalalkan perkara yang telah diharamkan.

Ia adalah pendapat Dr. Hamdati Shabihuna Ma' Shabihuna al-'Ainain (t.t.), Dr. al-Siddiq Muhammad al-Amin al-Darir, Dr. 'Abdullah bin Bayyah, Dr. 'Ikrimah Sabri, Dr. Muhammad Ra'fat 'Uthman (2009), Dr. 'Abdullah bin Jabrain, Dr. 'Abd al-Mu'ti Bayumi (Marhaba, 1429H) dan Dr. Wafa' Ghanimi Muhammad Ghanimi (2009). Pendapat mereka adalah berasaskan hujah-hujah berikut:

1. Semua hujah-hujah yang mengharamkan pemindahan organ reproduktif secara umum seperti yang telah disebutkan sebelum ini.
2. Menggunakan pendapat yang membenarkan pemindahan akan membawa kepada masalah sosial. Ini kerana, si suami tidak tahu bahawa dia telah 'menyimpan' benihnya di dalam rahim yang bukan 'dimintanya' (dihalalkan) baginya atau diinginkannya pada hari pernikahannya (al-Ashqar, t.t.).
3. Pemindahan anggota reproduktif rahim ini akan membawa kepada kemandulan kekal secara sukarela dan sengaja kepada penderma. Perbuatan ini adalah diharamkan (Hamdati, t.t.; Ghanimi, 2009).
4. Keadaan pemindahan rahim dari satu wanita ke wanita yang lain sama seperti hukum penyewaan Rahim (Raf'at, t.t. ; al-Ashqar, t.t.) yang telah diharamkan oleh para fuqaha'.

Malah, pengharaman pemindahan rahim lebih besar jika dibandingkan dengan penyewaan rahim. Ini kerana semua larangan yang ada pada penyewaan rahim, berlaku juga pada pemindahan rahim. Tambahan pula, ia juga berkaitan larangan bagi seorang lelaki ber*istimta* ' dengan rahim yang bukan isterinya. Jika dia tidak dibenarkan ber*istimta* ' melalui hubungan kelamin, maka kehamilan melalu rahim ini juga adalah diharamkan.

5. Pemindahan '*aurat mughallazah* adalah tindakan yang boleh dianggap sebagai satu penghinaan (امتهان) yang jelas dari pihak penderma dan penerima (Yusuf Abdullah, t.t.).
6. Seseorang tidak dibenarkan mendermakan organ tunggal yang ada dalam dirinya (Raf'at, t.t.). Hukumnya sama seperti jantung, hati dan pankreas. Ini kerana, ia akan membawa mudarat kepada diri sendiri. Pendermaan organ ini tidak menyelesaikan masalah sebaliknya sekadar memindahkan masalah kepada pihak penerima. Penderma juga berkemungkinan mengubah pendapatnya pada masa akan datang dan ingin mendapatkan kembali rahim yang didermakan. Hal ini akan merumitkan keadaan.
7. Jika terdapat kajian yang mengatakan bahawa rahim tidak membawa dan memindahkan sifat genetik, namun ia masih akan membawa sifat-sifat lain dengan meng*qiyaskan* kedudukan ini kepada penyusuan bayi. Malah, rahim secara pasti akan lebih mempengaruhi janin berbanding kesan penyusuan kepada bayi (Ghanimi, 2009).

## PANDANGAN PENYELIDIK

Isu pendermaan rahim adalah isu yang boleh dikelompokkan dalam isu pendermaan organ. Pendermaan organ telah diputuskan oleh sebahagian besar ulama sebagai suatu yang diharuskan jika terdapat keadaan *darurah* dan pembedahan yang dilakukan adalah selamat (Salus, 2009). Badan-badan fatwa berautoriti di Malaysia juga telah mengeluarkan fatwa yang sama.

Untuk perbincangan khusus mengenai pendermaan rahim, fatwa *Majma' al-Fiqh al-Islami* secara umum menyebutkan, jika sekiranya pendermaan tersebut tidak melibatkan pemindahan genetik, maka ia diharuskan. Pandangan *Majma'* ini telah dirujuk oleh hampir semua pihak yang turut menerima pandangan yang mengharuskan tanpa memperincikan dalil dan penghujahan. Namun, badan fatwa Jordan dan Kuwait berpendapat sebaliknya. Mereka tidak membenarkan pendermaan dan pemindahan rahim secara mutlak (Naqib et al., 2015, 2018).

Melihat kepada pandangan para ulama yang mengharuskan pendermaan organ termasuk rahim dalam keadaan *darurah* dan pendermaannya boleh diharuskan apabila dipastikan tidak berlaku pemindahan genetik. Merujuk kepada keadaan pemindahan rahim daripada penderma yang secara suka rela mendermakan rahimnya dan dia tidak menanggung apa-apa kemudaratannya daripada proses tersebut. Hal ini adalah berasaskan kepada pertimbangan pakar perubatan yang mengatakan bahawa risiko pendermaan rahim adalah minimum.

Dalam menentukan tahap keperluan kepada pemindahan rahim bagi tujuan mendapatkan zuriat, adakah ia dikira sebagai *darurah*? Secara umumnya, kita boleh bahagikan pendermaan anggota badan kepada tiga tahap (Bakr, 2009).

1. Tahap *daruriyyat*: Ia adalah pemindahan yang melibatkan nyawa manusia. Contohnya, pemindahan jantung.



2. Tahap *hajiyyat*: Ia adalah pemindahan yang tidak melibatkan nyawa manusia tetapi memberikan kemudahan kepada kehidupan mereka. Contohnya pemindahan kornea mata.
3. Tahap *tahsiniyyat*: Ia adalah pemindahan yang memberikan keselesaan kepada hidup manusia. Contohnya pembedahan kosmetik seperti mencantikkan bibir, payudara dan sebagainya.

Penyelidik berpendapat bahawa keperluan untuk mendapatkan zuriat secara umum, bukan satu keperluan bertaraf *darurah*. Ini kerana, keadaan *darurah* adalah satu keadaan yang akan melibatkan risiko nyawa dan keselamatan diri sehingga ketiadaannya akan menyebabkan terancamnya nyawa. Pada pandangan penyelidik, risiko seumpama ini tidak berlaku kepada kehidupan seorang wanita yang tidak mempunyai zuriat disebabkan ketiadaan rahim. Kehadiran zuriat dan keturunan lebih dilihat sebagai faktor yang menyumbang kepada kesempurnaan kehidupan.

Meskipun demikian, oleh kerana wujudnya pandangan yang memberi kelonggaran mengharuskan pendermaan dan pemindahan rahim dalam keadaan *darurah*, maka penyelidik melihat, untuk menentukan kedudukan tersebut penelitian terhadap pertimbangan *masalah* dan *mafsadah* bagi pihak penerima akan menjadi kayu ukur. Hal ini penting untuk dilihat kerana objektif utama kepada hukum syarak adalah memelihara *masalah* manusia.

## KESIMPULAN

Pendermaan dan pemindahan rahim merupakan isu yang sensitif dalam masyarakat Islam. Ketetapan hukum yang berkaitan dengannya perlu dilakukan secara berhati-hati agar tidak lari daripada saranan mendapatkan dan memelihara keturunan (*hifz al-nasal*). Sebagai sebuah syariat yang komprehensif, Islam telah menyediakan alternatif lain yang dibenarkan bagi pasangan yang tidak mampu melahirkan anak dengan sebab ketiadaan

rahim sama ada secara bawaan ataupun perolehan. Misalnya, mereka boleh mengambil anak angkat dan menyusukannya untuk dijadikan sebagai anak susuan. Pihak isteri boleh mengambil hormon supaya payudaranya mampu menghasilkan susu tanpa mengalami kehamilan. Cara kedua, pengembangan zuriat sang suami juga boleh dilaksanakan melalui amalan poligami yang sah. Namun begitu, amalan ibu tumpang tidak dibenarkan dalam Islam kerana ia melibatkan percampuran genetik.

Dalam realiti di Malaysia, pendermaan organ reproduktif rahim masih belum sampai ke tahap keperluan *darurah*. Apa lagi jika dilihat kepada risiko yang tinggi dan nisbah kejayaan masih rendah. Malah, terdapat beberapa alternatif lain yang boleh digunakan oleh pasangan yang berhasrat mendapatkan anak walaupun tidak melalui prosedur kelahiran keturunan, misalnya anak angkat dan poligami. Dalam menangani isu pendermaan dan pemindahan rahim, penyelidik mengesyorkan perkara berikut:

- i. Hukum asal pendermaan dan pemindahan rahim adalah tidak dibenarkan.
- ii. Pendermaan dan pemindahan rahim dengan tujuan untuk mendapatkan zuriat hanya berada pada tahap *tahsiniyyat* yang tidak boleh menghalalkan perkara yang haram.
- iii. Namun, dalam keadaan keperluan mendapat zuriat boleh mencapai peringkat keperluan *daruriyyat*, maka pendermaan dan pemindahan rahim diharuskan. Meskipun demikian, ia masih perlu dilihat kepada pertimbangan risiko kepada penderma dan penerima, tahap kesediaan para pakar dan peralatan, kebolehcapaian kejayaan bagi proses ini berlaku dengan selamat serta kos yang munasabah dibandingkan dengan peluang kejayaan mendapatkan zuriat.

## BIBLIOGRAFI

‘Ali Ahmad al-Salus. 1428H/2008M. *Mawsu‘ah al-Qadaya al-Fiqhiyyah al-Mu‘asirah wa al-Iqtisad al-Islami* (Beirut,: Muassasa al-Rayyan, edisi ke-sebelas.

‘Ali Jumu‘ah. *Fatawa al-Bayt al-Muslim*. Kaherah: Dar al-Imam al-Shatibi, edisi pertama, 1430H/2009M.

‘Ali Muhammad Yusuf al-Muhammadi. 1426H/2005M. *Buhuth Fiqhiyyah fi Masa’il Tibbiyyah Mu‘asirah*. Beirut: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, edisi pertama.

‘Ali Muhyi al-Din al-Qurrah Daghi (Dr.) *et al.* 1429H/2008M. *Fiqh al-Qadaya al-Tibbiyyah al-Mu‘asirah*. Beirut: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, edisi ketiga.

Abi Dawud Sulaiman bin al-Ash‘ath al-Sijistani al-Azdi. 1418H/1997M. *Sunan Abi Dawud*, ed. ‘Izzat ‘Ubaid al-Da‘as dan ‘Adil al-Sayyid. Beirut: Dar Ibn Hazm, edisi pertama.

Ahmad bin Ghanim Salim bin Mahanna. 1418H/1997M. *al-Fawakih al-Dawani ‘ala Risalah Abi Zayd al-Qayrawani*, ed. Muhammad ‘Ali Bidwan. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, edisi pertama.

Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. 1416H/1995H. *al-Musnad*, ed. Shu‘aib al-Arna’ut *et al.* Beirut: Muassasah al-Risalah, edisi pertama.

al-‘Asqalani, al-Hafiz Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-‘Asqalani. 1421H/2001M. *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Imam Abi ‘Abdillah Muhammad bin Isma‘il al-Bukhari*, ed. ‘Abd al-Qadir Shaibah al-Hamd. Riyad: edisi pertama, t.p.

al-Albani, Muhammad Nasir al-Din al-Albani. 1400H/1980M. *Ghayah al-Maram fi Takhrij Ahadith al-Halal wa al-Haram*. Damshiq dan Beirut: al-Maktab al-Islami, edisi pertama.

al-Bukhari, Abi ‘Abdillah Muhammad bin Isma‘il al-Bukhari. 1400H. *al-Jami‘ al-Sahih al-Musnad min Hadith Rasulillah SAW wa Sunanihi wa Ayyamihi*, ed. Muhib al-Din al-Khatib, Muhammad Fu‘ad ‘Abd al-Baqi dan Qusaiy Muhib al-Din al-Khatib. Kaherah: al-Matba‘ah al-Salafiyah, edisi pertama.

al-Qastalani, al-‘Allamah Shihab al-Din Ahmad ibn Muhammad al-Khatib. 1323H. *Irshad al-Sari ila Sharh Sahih al-Bukhari*. Kaherah: al-Matba‘ah al-Kubra al-Amiriyah, edisi ketujuh.

al-Qurtubi, Abi ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. 1427H/2006M. *al-Jami‘ li Ahkam al-Qur‘an*, ed. ‘Abdullah bin ‘Abd al-Muhsin al-Turki (Dr.). Beirut: Muassasah al-Risalah, edisi pertama.

al-San‘ani, al-Imam al-‘Allamah Muhammad bin Isma‘il al-San‘ani. 1427H/2006M. *Subul al-Salam bi Sharh Bulugh al-Maram*, ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani. Riyad: Maktabah al-Ma‘arif, edisi pertama.

al-Tabari, Abi Ja‘far Muhammad bin Jarir al-Tabari. t.t. *Jami‘ al-Bayan ‘an Ta‘wil Ayi al-Qur‘an (Tafsir al-Tabari)*, ed. Mahmud Muhammad Shakir dan Ahmad Muhammad Shakir. Kaherah: Maktabah Ibn Taimiyah.

Bahagian Fatwa, Jabatan Mufti Negeri Perlis. (2011). Derma organ: Satu kebajikan. Kertas kerja dibentangkan semasa Seminar Pendidikan Fatwa Isu Pendermaan Organ anjuran Jabatan Mufti Negeri Perlis dengan kerjasama Jabatan Kesihatan Negeri Perlis pada 20 Jun 2011.

Bakr bin ‘Abdullah Abu Zayd. 1430H/2009M. *Fiqh al-Nawazil: Qadaya Fiqhiyyah Mu‘asirah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, edisi pertama.



Brannstrom, Mats, Caiza A. Wranning and Albert Altcek. 2010. "Experimental Uterus Transplantation" dalam *Human Reproduction Update* 16(3): 329-345.

C. Petrini, S. Gainotti, A. Morresi, A. Nanni Costa. 2017. Ethical Issues in Uterine Transplantation: Psychological Implications and Informed Consent, *Transplantation Proceedings*, Volume 49, Issue 4, 707-710.

Cabutan minit Mesyuarat Fatwa Negeri Selangor Bil. 4/2000. Fatwa mengenai pendermaan organ.

Fadhilah Zowyah Lela Yasmin Mansor. 2014. Temubual, Ketua Pengurus Klinik Kebangsaan, Pusat Sumber Transplan Nasional, Kementerian Kesihatan Malaysia.

Hamdati Shabihuna Ma' al-'Ainain. *Zira'ah al-Ghadad al-Tanasuliyah au Zira'ah Rahm Imra'ah fi Rahm Imra'ah Ukhra* . (t.tp.).

Harlina Siraj. 2014. temubual, Pakar Perunding, Jabatan Obstetrik dan Ginekologi, Pusat Perubatan Universiti Kebangsaan Malaysia.

Husayn Muhammad al-Mallah. 1427H/2006M. *al-Fatwa: Nash'atuha wa Tatawwuruha, Usuluha wa Tatbiqatuha*. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah.

Ibn al-'Arabiy, Abi Bakr Muhammad bin 'Abdullah al-Ma'ruf bi Ibn al-'Arabiy. 1424H/2003M. *Ahkam al-Qur'an*, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, edisi ketiga.

Ibn Hajar, al-Hafiz Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani. 1421H/2001M. *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Imam Abi 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari*, ed. 'Abd al-Qadir Shaybah al-Hamd. Riyad: edisi pertama, t.p.

Ibn Rusyd, Abi al-Walid al-Qurtubi. 1408H/1988M. *al-Bayan wa al-Tahsil wa al-Sharh wa al-Tawjih wa al-Ta'li' fi Masa'il al-Mustakhrajah*, ed. Muhammad al-'Aryishi. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, edisi kedua.

Islamic Development Bank. 2000. Resolutions and Recommendations of The Council of The Islamic Fiqh Academy 1985-2000, Jeddah, 114.

Isma'il Marhaba. 1429H. *al-Bunuk al-Tibbiyyah al-Bashariyyah wa Ahkamuha al-Fiqhiyyah*. Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, edisi pertama.

Jabatan Mufti Johor. 2010. Fatwa Transplan Organ dan Mati Otak. Johor Bahru: Jabatan Mufti Negeri Johor.

Khalid Rashid al-Jumayli. *Naql A'da' al-Janin al-Naqis al-Khilqah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. t.tp.

Mats Brännström, Liza Johannesson, Hans Bokström, Niclas Kvarnström, Johan Mölne, Pernilla Dahm-Kähler, Anders Enskog, Milan Milenkovic, Jana Ekberg, Cesar Diaz-Garcia, Markus Gäbel, Ash Hanafy, Henrik Hagberg, Michael Olausson, Lars Nilsson. 2015. **Livebirth after uterus transplantation**. *The Lancet*, Volume 385, Issue 9968, 607-616.

Mohammad Naqib Hamdan, Mohd Anuar Ramli, Noor Naemah Abdul Rahman & Ahmad Ashraf Iman Zulbahri. 2015. Pemindahan Organ Reproduksi dari Perspektif Fatwa Semasa. *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa*. 5 (1): 107-124.

Mohammad Naqib bin Hamdan dan Mohd Anuar Ramli. 2018. Taghyir Khalqillah dan Transplan Anggota Badan Atau Organ: Analisis Terhadap Resolusi dan Fatwa Badan Fatwa Terpilih, dalam Zahari Mahad Musa dan Dina Imam Supaat (eds.), *Isu-isu Semasa Islam dan Sains*, Bandar Baru Nilai: Penerbit USIM, 509-520.

Muhammad al-Zuhayli. 1427H/2006M. *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tatbiqatuha fi al-Madhahib al-Arbi'ah*. Damsyiq: Dar al-Fikr.

Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Shawkani. 1428H/2007M. *Fath al-Qadir*, ed. Yusuf Ghawush. Beirut: Dar al-Ma'rifah, edisi keempat.

Muhammad Ra'fat 'Uthman. *Naql wa Zar' al-A'da'*. t.tp.

Muhammad Sulayman al-Ashqar. *Naql wa Zira'ah al-A'da' al-Tanasuliyah*. (t.tp.).

O. Ozkan, M.E. Akar, O. Erdogan, O. Ozkan, N.Hadimioglu. 2013. Uterus transplantation from a deceased donor, *Fertil Steril*, 100, e41.

Ordinan Majelis Islam (Pemerbadanan) Fatwa Mengenai Pendermaan Organ. 1996. No. rujukan: PKM/SUK/SUL/56/A; SAG/C/A/7. Enakmen Swk. L.N. 100.

Randa Akouri, Ghassan Maalouf, Joseph Abboud, Abbo Waked, Toufic Nakad, Farid Bedran, Gael Abou Gjannam, Pascal Hajj, Ash Hanafy, Filip Brännström, Shafaq Merzah, Manda Gharhemani, Pernilla Dahm-Kähler, Mats Brännström. 2017. Uterus transplantation: An update and the Middle East perspective, *Middle East Fertility Society Journal*, Volume 22, Issue 3, 163-169.

Rebecca Flyckt, Anne Davis, Ruth Farrell, Steven Zimberg, Andreas Tzakis, Tommaso Falcone. 2018. Uterine Transplantation: Surgical Innovation in the Treatment of Uterine Factor Infertility, *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada*, Volume 40, Issue 1, 86-93.

Wahbah Mustafa al-Zuhaili (Dr.), *Zira'ah wa Naql al-A'da'* (t.tp.)

Wafa' Ghanimi Muhammad Ghanimi. 1430H/2009M. *al-Dawabit al-Shar'iyah*. Riyad: Dar al-Sumai'i, edisi pertama.

Warta Kerajaan Negeri Pulau Pinang – Hukum Transplan Organ dan Tisu. 2010. No. rujukan: JMNPP/(S)/19/1101/001(16); PUNPP 152.100.1/2/2 Jld. 2. Enakmen No. 864.

Yusuf al-Qaradawi. 1417H/1996M *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir*. Kuwait: Dar al-Qalam, edisi pertama.

\_\_\_\_\_. *Zira'ah al-A'da' fi Dau' al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Shuruq, edisi kedua, 2011.

## LAMAN WEB

<http://cms.islam.gov.kw/eftaa/NewFatwas/Medicine/Pages/Medicine09.aspx>

<http://dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=3638&LangID=1>

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=show> .

[fatwa&Option=FatwaId&Id=164299&RecID=1&searchwords=%C7%E1%DB%CF%CF%20%C7%E1%CA%E4%C7%D3%E1%ED%C9&R1=1&R2=0](http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=show&Option=FatwaId&Id=164299&RecID=1&searchwords=%C7%E1%DB%CF%CF%20%C7%E1%CA%E4%C7%D3%E1%ED%C9&R1=1&R2=0)

<http://islamqa.info/ar/173123>.

<http://saaid.net/Doat/yusuf/17.htm>.

<http://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=1555#.U4VXhoaQYp4>

<http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/derma-organ-pemindahan-jantung-dan-mata>



# **KEDUDUKAN WALI HAKIM DALAM PERKAHWINAN DI MALAYSIA DARI SUDUT SYARIAH DAN PERUNDANGAN<sup>89</sup>**

**Dr. Zulfaqar Bin Mamat<sup>90</sup>**

**Dr. Wan Abdul Fattah Bin Wan Ismail<sup>91</sup>**

**Dr. Lukman Bin Abdul Mutalib<sup>92</sup>**

**Dr. Syahirah Bt. Abdul Shukor<sup>93</sup>**

**Dr. Hasnizam Bin Hashim<sup>94</sup>**

## **ABSTRAK**

Wali merupakan rukun penting dalam perkahwinan. Tanpa wali maka sesebuah perkahwinan itu tidak akan terhasil. Para fuqaha Islam telah menggariskan bidangkuasa kepada wali untuk menikahkan orang yang di bawah tanggungjawabnya mengikut tertib wali, secara amnya kuasa tersebut tidak boleh berpindah kepada orang lain selagi wali yang berada di kedudukan awal masih hidup dan mampu melaksanakan tanggungjawab sebagai wali. Walau bagaimanapun dalam sesetengah kes tertib wali boleh berpindah kepada wali hakim kerana beberapa sebab yang diiktiraf oleh syarak. Kajian ini menggunakan metod kualitatif melibatkan kajian

---

89 Kertas kerja ini adalah sebahagian daripada projek penyelidikan di bawah Geran Penyelidikan Dalam USIM (PPPI/FSU/0217/05100/11618) bertajuk “Pemisahan Kehakiman Dalam Isu Langkau Wali: Kajian Kes di Mahkamah Syariah Negeri Sembilan”.

90 Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, emel: zulfaqar@usim.edu.my.

91 Prof. Madya, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, emel: wanfattah@usim.edu.my.

92 Prof. Madya, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, emel: lukman@usim.edu.my.

93 Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, emel: syahirah@usim.edu.my.

94 Pensyarah Kanan, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia, emel: hasnizam@usim.edu.my.

kepuustakaan dan kajian kes, di mana ia akan melihat secara lebih spesifik definisi wali dan wali hakim dalam pensyariatan Islam, sebab perpindahan wali nasab kepada wali hakim berdasarkan hukum syarak dan juga undang-undang yang berkuatkuasa di Malaysia serta sebab-sebabnya. Dapatan kajian merumuskan bahawa tertib wali dalam perkahwinan merupakan satu kewajipan yang perlu dipatuhi, walau bagaimanapun masih terdapat beberapa pengecualian yang dibenarkan melangkauinya menurut pandangan para fuqaha termasuk dalam kes wali hakim. Ini bagi memastikan tujuan pensyariatan dan masalah umat Islam sentiasa diutamakan. Kajian mendapati, perpindahan wali telah diamalkan dalam undang-undang perkahwinan di Malaysia. Peranan wali hakim juga telah ditetapkan dalam Enakmen Undang-undang Keluarga Islam di negeri-negeri. Sungguhpun begitu, kajian mendapati masih kedapatan kes-kes yang melibatkan kesalahan penggunaan wali hakim, terutamanya kes-kes berkaitan perkahwinan tidak mengikut undang-undang seperti kahwin di Selatan Thailand. Kes seumpama ini perlu diambil cakna oleh pasangan dan juga pihak berwajib bagi memastikan ianya memenuhi syarat sah perkahwinan dan mencapai matlamat perkahwinan itu sendiri.

Kata kunci : wali hakim, tertib wali, perkahwinan.

## PENDAHULUAN

Wali merupakan rukun penting dalam perkahwinan. Tanpa wali atau tanpa keizinannya maka sesebuah perkahwinan itu tidak akan terhasil. Sabda Nabi SAW:

لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل

(رواه أبو داود)

Maksudnya: Tidak sah nikah tanpa wali dan dua orang saksi yang adil

Dalam merealisasikan maksud hadis di atas, para fuqaha Islam telah membahagikan wali kepada kategori tertentu mengikut keutamaannya. Abu Ishaq al-Syirazi (1996) menyatakan terdapat tiga kategori wali iaitu wali hakim, wali *mujbir* dan juga wali *ikhtiar*. Wali hakim atau wali raja adalah bagi pihak yang tidak mempunyai wali atau tidak memiliki wali sah menurut hukum syarak seperti wali enggan, wali tinggal terlalu jauh, wali akrab yang tidak dapat dikesan dan termasuklah juga bagi kes anak tak sah taraf. Manakala wali *mujbir* dan wali *ikhtiar* pula merupakan wali nasab kepada wanita yang diwalikan olehnya. Perbincangan dalam kertas kajian ini lebih ditumpukan kepada wali hakim dari sudut takrif, tertib kedudukannya, bidang kuasa menurut syarak dan perundangan serta kes-kes yang melibatkan perpindahan wali nasab kepada wali hakim yang berlaku di Negeri Sembilan. Penggunaan wali secara umumnya dan wali hakim secara khususnya mempunyai kaedah dan cara tertentu. Ia sangat perlu di teliti kerana melibatkan kesahan sesuatu perkahwinan.

## DEFINISI WALI HAKIM

Sebelum mengemukakan definisi wali hakim, terlebih dahulu dikemukakan takrif wali, dimana dari segi bahasa ia merujuk kepada perkataan bahasa Arab yang bermaksud penguasa atau pemimpin. Sementara dari segi istilahnya pula, Kamus Dewan (2010) mendefinisikan sebagai orang yang boleh menikahkan pengantin perempuan. Ia selalunya dikaitkan dengan kuasa bapa atau datuk untuk menikahkan anak atau cucu mereka. Hal ini bertepatan dengan definisi yang dikemukakan Al-Jaziri (2004) yang wali sebagai seseorang yang menentukan sahnya akad, dan akad nikah tidak sah dengan ketiadaannya. Mereka ialah ayah, wakil yang diwasiatkan, kaum kerabat yang dekat, penguasa dan raja.

Wali hakim pula ialah sultan atau pemerintah sebagai ketua negara Islam atau hakim atau sesiapa sahaja yang diberikan kebenaran dan kuasa untuk menjadi wali nikah kepada perempuan itu (Ibn Qudamah. 1997). Al-Hasri (1987) pula mendefinisikan wali hakim ialah sultan atau hakim atau sesiapa sahaja yang dilantik dan diberikan kuasa kepadanya

untuk menjadi wali ketika ketiadaan wali khas dengan sebab pertalian kekeluargaan misalnya.

Jelasnya di sini, wali samada wali nasab atau wali hakim adalah suatu amanah yang dipertanggungjawabkan kepada individu yang berkelayakan secara umumnya untuk menjaga dan memastikan urusan orang yang berada di bawah tanggungannya sentiasa mendapat kebaikan dan terhindar dari sebarang keburukan, termasuk dalam soal perkahwinan, pemberian nafkah dan seumpamanya.

## **TERTIB KEDUDUKAN WALI HAKIM**

Dalam perbincangan tentang wali ini, antara perkara yang ditekankan selain syarat-syarat menjadi wali ialah siapa yang diberi kuasa atau lebih berhak menjadi wali. Secara amnya para fuqaha menyatakan kuasa wali dimiliki oleh orang tertentu mengikut tertib susunan wali. Kuasa wali tidak berpindah kepada orang lain selagi wali yang berada di kedudukan awal masih hidup dan mampu melaksanakan tanggungjawab sebagai wali. Tiada perselisihan di kalangan fuqaha mazhab Maliki, Syafei, Ishaq, Abu Ubaid dan Abu Hanifah bahawa wali hakim juga merupakan wali yang diiktiraf kuasanya untuk mengahwinkan perempuan apabila tiada wali atau wali enggan (Ibn Qudamah. 1997). Kedudukan wali hakim menurut kebanyakan fuqaha adalah berada pada tertib susunan terakhir dalam tertib susunan wali selepas wali *mujbir* dan wali *ikhtiar*, tetapi dalam mazhab Maliki wali hakim berada dalam kedudukan kedua akhir mengikut tertib susunannya. Berikut dinyatakan tertib susunan wali setiap mazhab untuk lebih jelas.

### **1. Tertib Wali Dalam Mazhab Hanafi**

Dalam mazhab Hanafi tertib wali berlaku dalam kes wali *ijbar* sahaja (iaitu perwalian kepada wanita yang masih kecil sama ada anak dara atau janda, begitu juga wanita yang telah dewasa akan tetapi kurang kecerdikannya) (Al-Zuhaili:2004).



Perwalian nikah menurut mazhab Hanafi perlu mengikut tertib sepertimana berikut (Muawwadh: 2015):



- a. Kaum kerabat lelaki yang termasuk dalam *asabah binafsih*. Mereka perlu mengikut tertib yang paling dekat terlebih dahulu iaitu:
  - i. Kelompok anak lelaki (جهة البنوة)
  - ii. Kelompok bapa (جهة الأبوة)
  - iii. Kelompok adik beradik lelaki (جهة الأخوة)
  - iv. Kelompok bapa saudara (جهة العمومة)
- b. Seterusnya diikuti oleh pemilik kepada hamba abdi dan *asabahnya*.
- c. Seterusnya kaum kerabat yang bukan *asabah* dari *ashab al-furud* dan *zawi al-arham* (kelompok wanita).
- d. Seterusnya sultan atau penolongnya iaitu qadi.

## 2. Tertib Wali Dalam Mazhab Maliki

Secara amnya, dalam Mazhab Maliki terdapat wali *mujbir* dan bukan *mujbir*, para fuqaha Mazhab Maliki hanya membenarkan bapa dan orang yang diwasiatkan bapa serta pemilik hamba sahaja sebagai wali *ijbar* yang boleh memaksa perkahwinan pengantin perempuan yang dara, masih kecil atau gila. Melainkan dalam masalah perempuan anak dara, masih kecil dan anak yatim maka wali *ikhtiar* (selain wali *ijbar*) boleh mengahwinkannya dengan keizinan qadi kerana takut akan berlaku kefasadan pada agamanya, tiada orang yang memberi nafkah kepadanya atau takut kehilangan hartanya (Al-Zuhaili:2004).

Adapun wali yang bukan *mujbir* maka tertentu tertib walinya adalah seperti berikut:

- a. Anak lelaki, cucu lelaki dan ke bawah



- 
- 
- b. Seterusnya bapa
  - c. Adik beradik lelaki seibu sebapa, adik beradik lelaki sebapa, anak saudara lelaki seibu sebapa dan anak saudara lelaki sebapa
  - d. Datuk
  - e. Bapa saudara, sepupu lelaki (anak bapa saudara) dengan mendahulukan seibu sebapa
  - f. Moyang sebelah bapa, bapa saudara kepada bapa dan anaknya, bapa saudara kepada datuk dan anaknya
  - g. *Maula* kepada pengantin, iaitu orang yang memerdekakannya dan *asabahnya*
  - h. Penjaga pengantin yang bukan *asabah*
  - i. Hakim atau qadi
  - j. Semua orang Islam berdasarkan wilayah umum sekiranya tiada wali sepertimana yang dinyatakan tadi

### 3. Tertib Wali Dalam Mazhab Syafie

Mazhab Syafie sebagaimana Mazhab Maliki membahagikan wali nikah kepada *mujbir* dan bukan *mujbir*. Sungguhpun begitu wali *mujbir* dalam Mazhab Syafie ada tiga iaitu bapa, datuk dan pemilik hamba.

Adapun wali *ikhtiar* (bukan *mujbir*) adalah berdasarkan tertib berikut (Al-Jaziri:2004):

- a. Bapa
- b. Datuk sebelah bapa dan ke atas
- c. Adik-beradik lelaki seibu sebapa
- d. Adik-beradik lelaki sebapa
- e. Anak saudara (anak kepada adik-beradik lelaki seibu sebapa)

- 
- 
- f. Anak saudara (anak kepada adik-beradik lelaki sebapa)
  - g. Bapa saudara seibu sebapa (adik-beradik lelaki kepada bapa yang seibu sebapa)
  - h. Bapa saudara sebapa (adik-beradik lelaki kepada bapa yang sebapa)
  - i. Sepupu (anak lelaki kepada bapa saudara yang seibu sebapa)
  - j. Sepupu (anak lelaki kepada bapa saudara yang sebapa)
  - k. *Mu'tiq* (tuan kepada hamba yang dimerdekakan) dan *asabahnya*
  - l. Jika semua wali di atas tidak ada maka yang menjadi wali ialah wali sultan

#### 4. Tertib Wali Dalam Mazhab Hanbali

Mazhab Hanbali juga membahagikan wali kepada *mujbir* dan bukan *mujbir*. Wali *mujbir* ialah bapa, orang yang diwasiatkan oleh bapa dan hakim sekiranya ada keperluan (Al-Jaziri:2004).

Adapun wali bukan *mujbir* adalah berdasarkan tertib berikut:

- a. Bapa
- b. Datuk sebelah bapa dan ke atas
- c. Anak, cucu dan ke bawah
- d. Adik-beradik lelaki seibu sebapa
- e. Adik-beradik lelaki sebapa
- f. Anak saudara lelaki seibu sebapa dan ke bawah
- g. Bapa saudara seibu sebapa
- h. Sepupu (anak lelaki bapa saudara seibu sebapa)
- i. Bapa saudara sebapa

j. Sepupu (anak lelaki bapa saudara sebapa)

k. *Mu'tiq* (tuan kepada hamba yang dimerdekakan) dan asabahnya Wali sultan atau penggantinya

## PERANAN WALI HAKIM DALAM PERKAHWINAN

Peranan wali hakim dalam pernikahan hanya berlaku apabila wali yang lebih dekat (*aqrab*) sama ada wali nasab atau wali *ikhtiar* tidak dapat menjalankan tugasnya kerana halangan yang dibenarkan oleh syarak. Dengan kata lain wali hakim hanya berfungsi sebagai wali pengganti jika wali nasab tidak ada atau enggan menikahkan perempuan yang ada di bawah pewaliannya. Sumber hukum tersebut adalah bersandarkan sabda Rasullullah SAW:



قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَيَّمَا امْرَأَةٍ لَمْ  
يُنْكَحْهَا الْوَالِي فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ  
فَإِنْ أَصَابَهَا، فَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا، فَإِنْ اشْتَجَرُوا،  
فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ.

(رواه أبو داود)

Maksudnya: Mana-mana perempuan yang tidak dinikahkan oleh wali maka pernikahannya batal, batal dan batal. Sekiranya perempuan itu telah disetubuhi maka baginya mahar lantaran persetubuhan tersebut. Sekiranya mereka berbantahan (enggan menikahkan), maka sultan menjadi wali bagi yang tidak ada wali.

Sungguhpun begitu menurut fuqaha, wali hakim atau raja boleh menikahkan pasangan menggantikan wali *aqrab* dalam beberapa keadaan sepertimana berikut:



- 
- 
- i. Wali *aqrab* dalam ihram haji/umrah. Sekiranya wali *aqrab* tertegah dari melakukan akad nikah kerana sedang dalam ihram haji atau umrah maka hak tersebut tidak berpindah kepada wali *ab'ad*, tetapi berpindah kepada wali sultan (Al-Nawawi:2005).
  - ii. Wali *aqrab* sengaja enggan menikahkan. Menurut Imam Ahmad keengganan wali *aqrab* menikahkan pengantin akan memindahkan hak tersebut kepada wali *ab'ad*, tetapi jumhur fuqaha daripada mazhab Hanafi, Maliki dan Syafie menyatakan hak tersebut berpindah kepada wali raja atau sultan berdasarkan hadis yang menyerahkan kuasa wali kepada sultan apabila berlaku pertikaian (Al-Zuhaili: 2004).
  - iii. Wali ghaib (hilang). Menurut pendapat fuqaha Hanafi dan Hanbali, apabila wali ghaib yang melebihi jarak yang mengharuskan qasar solat (89 km) dan dia tidak mewakilkan kepada orang lain untuk menjadi wali, maka berpindah hak pewalihan tersebut kepada wali *ab'ad* dan bukan kepada wali sultan. Adapun fuqaha Syafie berpendapat apabila wali ghaib melebihi dua marhalah dan tiada wakil yang hadir maka sultan negeri atau wakilnya boleh mengahwinkan pengantin tersebut, bukannya wali *ab'ad* menurut pendapat yang *asah* (Al-Zuhaili:2004).
  - iv. Anak tidak sah taraf. Anak tidak sah taraf ialah anak yang lahir sebelum adanya perkahwinan yang sah. Sekiranya anak yang tidak sah taraf itu perempuan, semasa dia berkahwin maka walinya ialah wali hakim kerana anak itu dianggap tidak mempunyai wali nasab (Al-Syafei: 2001)

## **WALI HAKIM DALAM ENAKMEN UNDANG-UNDANG KELUARGA ISLAM DI MALAYSIA**

Setiap orang Islam yang berkahwin di Malaysia terikat dengan undang-undang dan prosedur yang telah ditetapkan di negeri-negeri tempat beliau menetap. Enakmen Keluarga Islam Negeri atau Akta Keluarga Islam Negeri merupakan undang-undang yang dirujuk dalam mengurus hal-hal yang berkaitan dengan perkahwinan di negara ini.

Perkara berkaitan wali termasuk wali hakim dibincang dalam perkara berkaitan syarat-syarat sah perkahwinan. Keseluruhan undang-undang keluarga Islam di negeri di Malaysia mempunyai peruntukan berkaitan dengan orang yang boleh mengkadnikahkan perkahwinan. Bagi Wilayah Persekutuan, Negeri Sembilan, Johor, Kedah, Kelantan, Melaka, Pulau Pinang, Perlis, Sabah dan Selangor, undang-undang yang berkuat kuasa menjelaskan orang yang boleh mengkadnikahkan perkahwinan menurut hukum syarak terdiri daripada individu yang berikut: (1) wali di hadapan pendaftar; (2) wakil wali di hadapan dan dengan kebenaran pendaftar; (3) pendaftar sebagai wakil wali; dan (4) wali Raja sekiranya suatu perkahwinan itu melibatkan seorang perempuan yang tiada mempunyai wali daripada nasab.

Tafsiran perkara “wali” ada dinyatakan di dalam Seksyen 2 Akta Keluarga Islam Wilayah Persekutuan 1984, iaitu “wali Mujbir” ertinya bapa atau datuk sebelah bapa dan ke atas; dan “wali Raja” ertinya wali yang ditauliahkan oleh Yang di-Pertuan Agong, dalam hal Wilayah-Wilayah Persekutuan, Melaka, Pulau Pinang, Sabah dan Sarawak, atau oleh Raja, dalam hal sesuatu Negeri lain, untuk mengahwinkan perempuan tidak mempunyai wali dari nasab.

Negeri Pahang, Perak dan Sarawak juga mempunyai peruntukan yang sama, namun negeri-negeri terbabit menggunakan istilah “wali hakim” yang merujuk kepada wali Raja. Bagi negeri Sarawak terdapat penambahan peruntukan, di mana dalam subseksyen 6(3) Ordinan Undang-undang Keluarga Islam, 2001 (Ordinan 43 Tahun 2001)

memperuntukkan kuasa kepada Yang di-Pertua Negeri untuk: (a) Melantik dan mentauliahkan ketua hakim syarie menjadi wali hakim bagi perempuan yang tidak mempunyai wali atau dalam mana-mana keadaan wali berpindah kepada wali hakim menurut undang-undang Islam; dan (b) Memberikan kuasa *istikhlaf* kepada ketua hakim syarie untuk melantik mana-mana orang yang difikirkannya layak bagi mengakadnikahkan perempuan yang tidak mempunyai wali atau dalam mana-mana keadaan wali berpindah kepada wali hakim menurut undang-undang Islam.

Wali yang diberi kuasa mengakadnikah perlu mematuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh hukum syarak. Seksyen 11, Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1984 misalnya menyatakan, “Suatu perkahwinan adalah tidak sah melainkan jika cukup semua syarat yang perlu, menurut Hukum Syarak, untuk menjadikannya sah”. Maka, apabila syarat-syarat wali dan tertib urutan wali tidak diikuti seperti yang ditetapkan oleh syarak, perkahwinan tersebut dikira tidak menepati syarat yang diperlukan.

Hukum syarak dalam akta atau enakmen adalah merujuk kepada undang-undang Islam dalam mana-mana mazhab yang diiktiraf. Maksud mazhab yang diiktiraf ialah merujuk kepada mazhab Ahli Sunnah Wa al- Jamaah (Ezad Azraai Jamsari et al, 2011), iaitu mazhab Syafie atau mengikut mana-mana satu Mazhab Hambali, Hanafi atau Maliki. Menurut Zulkifli Hasan (2008), penekanan lebih diberikan kepada mazhab Syafie yang begitu sinonim dengan masyarakat Islam Malaysia, namun terdapat kebebasan untuk merujuk kepada mazhab-mazhab yang lain jika tidak terdapat pandangan dalam mazhab Syafie mengenai sesuatu isu atau jika rujukan kepada mazhab Syafie tidak dapat menyelesaikan isu tersebut.

Dari sudut hukuman atau denda pula, akad perkahwinan yang dibuat oleh seseorang tidak mengikut kuasa yang diberikan kepadanya adalah merupakan kesalahan yang menyebabkan perkahwinan tidak boleh didaftarkan dan boleh dikenakan denda mengikut Akta/Enakmen yang berkuatkuasa.



Dalam Seksyen 39, Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam Negeri Sembilan 2003 misalnya menyatakan bahawa, mana-mana orang, yang mengakadnikahkan atau berbuat sesuatu yang berupa mengakadnikahkan mana-mana perkahwinan sedangkan dia tidak diberi kuasa di bawah Enakmen ini untuk berbuat demikian, melakukan suatu kesalahan dan apabila disabitkan boleh dihukum didenda tidak melebihi dua ribu ringgit atau dipenjarakan selama tempoh tidak melebihi satu tahun atau kedua-duanya.

Sementara bagi pasangan yang menggunakan khidmat wali hakim pula, tiada hukuman atau penalti bagi pasangan yang berkahwin menggunakan wali hakim tanpa kebenaran wali nasab. Walaubagaimanapun pasangan tetap dikenakan hukuman di atas kesalahan perkahwinan tidak mengikut undang-undang, sebagai contoh pasangan yang kahwin di Thailand menggunakan wali hakim Negara berkenaan (Temubual dengan Us. Ahmad Ibrahim pada 17 Mei 2019).

## **KES-KES MELIBATKAN WALI HAKIM DI MALAYSIA**

Sebagaimana disebut sebelum ini, menurut hukum syarak wali hakim atau wali raja hanya diberi kuasa mengakadnikah pasangan semasa ketiadaan wali atau wali nasab tidak layak mengakadnikah pasangan tersebut. Berdasarkan kajian yang dibuat di Negeri Sembilan, kes perkahwinan menggunakan wali hakim yang paling banyak dilaporkan ialah berkaitan perkahwinan tidak mengikut undang-undang seperti perkahwinan di Selatan Thailand, seterusnya diikuti perkahwinan anak tak sah taraf, wali enggan, tiada wali atau muallaf atau wali belum baligh dan terakhir wali ghaib yang tidak diketahui samada masih hidup atau telah meninggal dunia. Menurut Ustaz Ahmad Ibrahim (temubual pada 17 Mei 2019). Menurut beliau lagi, antara punca utama pasangan berkahwin di negara berkenaan adakah disebabkan:-



- 
- 
- a. Suami yang telah beristeri mengambil jalan mudah kahwin di Selatan Thailand., kerana tidak mahu isteri yang sedia ada mengetahui perkahwinan tersebut.
  - b. Ibubapa tidak memberi restu dalam perkahwinan
  - c. Telah terlanjur dan tidak mahu ibubapa mengetahui hal tersebut.

Berikut merupakan beberapa contoh kes melibatkan tertib perkahwinan daripada wali nasab kepada wali raja yang berlaku di Malaysia secara amnya.

Dalam satu kes di Mahkamah Tinggi Shah Alam (2011), telah membuktikan betapa pentingnya wali berpandukan ketetapan syarak dalam sesuatu perkahwinan. Fakta kesnya ialah, Mohammed Khafidz Bin Mohamad Ishak (Pemohon 1) dan Rabiah Bt Sabri (Pemohon 2) telah bernikah pada 27 Januari 2011 di wilayah Songkhla, Thailand. Pemohon-pemohon menyatakan bahawa pernikahan tersebut telah diwalikan oleh Wali Hakim yang bernama Hj. Shafie Kayem bin Hj. Manaf. Walau bagaimanapun, abang Pemohon 2 selaku wali nasab Pemohon 2 yang bernama Anuar Bin Sabri turut berada di dalam Majlis Pernikahan tersebut. Perpindahan wali daripada Wali Nasab kepada Wali Hakim juga tidak sepatutnya wujud di dalam pernikahan tersebut kerana Mahkamah mendapati bahawa sewaktu pernikahan tersebut berlangsung, Wali Nasab/ Wali Akrab Pemohon 2 iaitu saudara lelaki kandungnya yang bernama Anuar bin Sabri berada di dalam majlis pernikahan tersebut. Mahkamah memerintahkan agar pernikahan antara Pemohon 1 dan Pemohon 2 *difaraqkan*.

Dalam kes Norasiah bt. Abd. Rahman dan Mohd Nasir b. Mohd Rosly (bukan nama sebenar). Dalam kes ini Norasiah adalah anak tidak sah taraf dengan bapanya. Apabila Norasiah berkahwin pada 28 Oktober 2006, dia telah berwalikan dengan abangnya, sedangkan walinya ketika itu sepatutnya ialah wali raja. Apabila kes tersebut dilaporkan ke Mahkamah Syariah dan Mahkamah berpuas hati dengan keterangan yang telah diberikan, maka mahkamah bersetuju untuk memfaraqkan perkahwinan

tersebut pada 10 Januari 2012 setelah hampir 4 tahun pasangan tersebut hidup bersama (Wan Abdul Fattah Wan Ismail et.al. 2018).

Dalam kes, Mahkamah Tinggi Syariah Seri Manjong Perak, Mohd Shahril Puteh lwn Siti Zaharah Che Tak [2010] 1 CLJ, 251, mahkamah telah mendengar permohonan pengesahan perkahwinan poligami dan sijil perkahwinan menunjukkan perkahwinan di akad di Padang Besar, Perlis oleh seorang Wali Hakim dari Thailand. Isu yang timbul sama ada sijil dipalsukan atau sama ada suatu perkahwinan sindiket dan akibatnya ialah sama ada pernikahan ini sah atau tidak untuk didaftarkan di bawah Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Perak) 2004 Seksyen 9 dan Seksyen 23. Isu berkaitan wali juga timbul apabila perkahwinan poligami ini menggunakan Wali Hakim, Fakta kesnya, pasangan ini telah berkahwin di Padang Besar, Perlis menggunakan Wali Hakim dari Thailand. Isu yang timbul ialah sama ada Wali Hakim berkuasa mengakadkan pernikahan, dan boleh didaftar di bawah Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Perak) 2004 Seksyen 9 dan Seksyen 23. Mahkamah memutuskan pernikahan batal dan tak sah dan menolak pendaftaran, ini kerana terdapat penipuan dalam surat perakuan dan pengesahan nikah dan begitu juga terdapat satu sindiket di belakang pernikahan ini. Naib Kadi yang berkenaan, Abdul Samad bin Hj Abdul Rahman, tidak mempunyai kuasa ataupun tauliah untuk bertindak sebagai Wali Hakim atau Wali Am bagi mengakadkan pernikahan pasangan di sini dan akad nikah yang dibuat adalah bertentangan dengan hukum syarak. Begitu juga, beliau tidak mempunyai kapasiti atau keupayaan seorang wali untuk membolehkannya melafazkan ijab dan rukun *sighah* bagi akad. Oleh kerana syarat di dalam rukun wali tidak dipenuhi, maka akad nikah di sini adalah tidak sempurna dan tidak sah di sisi Hukum Syarak.

## KESIMPULAN

Isu pewalihan adalah isu besar dalam suatu perkahwinan. Ia memberi kesan langsung kepada perkahwinan tersebut. Para fuqaha sejak sekian lama telah meletakkan syarat-syarat yang sesuai untuk memastikan wali nikah adalah orang yang selayaknya memikul amanah tersebut. Sekiranya dia tidak layak maka akan diganti dengan orang yang lebih berkelayakan sehinggalah ke peringkat wali yang paling akhir menjaga masalah masyarakat Islam iaitu wali hakim atau raja yang dilantik oleh pemerintah kerajaan Islam.

Di Malaysia telah ada undang-undang yang digubal mengikat setiap orang Islam yang ingin berkahwin, misalnya Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1984 yang menyentuh semua perkara berkaitan perkahwinan termasuklah soal siapa wali yang patut mengakadnikah sesuatu perkahwinan dan tertibnya, sekiranya wali berhalangan maka siapakah yang akan menggantikannya mengikut hukum syarak.

Sungguhpun begitu, masih kedapatan kes-kes yang melanggar peraturan atau undang-undang yang sedang berkuatkuasa. Kajian ringkas yang dijalankan di Negeri Sembilan menunjukkan berlaku pelanggaran terhadap undang-undang perkahwinan kerana sikap pasangan yang ingin mengambil jalan mudah dalam meneruskan perkahwinan, samada mengelakkan dari pengetahuan isteri pertama atau kahwin lari kerana cinta dan mendapat halangan ibu bapa.

Sungguhpun perkahwinan di luar negara yang menjadi penyumbang terbesar kes perkahwinan menggunakan wali hakim sah jika mengikut rukun dan syaratnya, tetapi persoalan menjadi lebih rumit apabila perkahwinan itu tidak didaftarkan atau berlaku perceraian, lebih-lebih lagi kepada pihak perempuan. Justeru, pihak perempuan perlu sangat berhati-hati dan mengambil cakna dalam soal hukum-hakam perkahwinan dan prosedur mahkamah. Janganlah kerana rayuan dan pujukan lelaki atau halangan keluarga terus mengambil keputusan kahwin lari, cuba

ambil sedikit masa untuk berbincang dengan mereka yang lebih arif, memahami situasi positif dan negatif tindakan tersebut dengan sebaiknya untuk masalah dan kebaikan di hari mendatang.

Bagi pihak berkuasa pula, sesuatu perlu dilakukan bagi mengurangkan gejala penggunaan wali hakim pada tempat yang tidak sepatutnya terutamanya yang melibatkan perkahwinan menggunakan wali hakim di luar negara kerana ia bersalahan dengan enakmen dan boleh menimbulkan kesan jangka panjang kepada pasangan jika gagal didaftarkan. Antara langkah yang boleh dilakukan ialah memberi lebih kefahaman kepada masyarakat mengenai pentingnya peranan wali dalam sesebuah perkahwinan dan kesan sekiranya berlaku kesilapan dalam tertib wali. Selain itu, pihak berkuasa juga mungkin boleh mengkaji semula keputusan hukum pasangan yang sengaja melarikan diri untuk berkahwin di luar negara secara lebih spesifik berdasarkan data dan kes-kes yang berlaku untuk memberi lebih kebaikan dan menolak keburukan yang lebih besar daripada kes seumpama itu.

## RUJUKAN

- Abu Daud, Sulaiman bin al-Ashasy al-Azdi al-Sajastani. 2009. *Sunan Abi Daud*. Beirut, Lubnan. Dar al-Risalah al-Alamiyyah.
- Ahmad Ibrahim, Bahagian Undang-Undang Keluarga, JHEINS. Temubual pada 17 Mei 2019.
- Ahmad al-Hasri, 1987. *Al-Nikah wa al-Qadaya al-Muta'alliqat Bihi*. Cet. 1. Beirut, Lubnan: Dar Ibn Zaidun.
- Akta Undang-Undang Keluarga Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1984
- Enakmen Undang-Undang Keluarga Islam (Negeri Sembilan) 2003.
- Ezad Azraai Jamsari, Muhammad Adib al Samuri, Salmy Edawaty Yaacob, Noor Aziah Mohd Awal, Izhar Arif Mohd Kashim dan Mohamad Zulfadzlee Abu Hasan Ashaari (2011). *Penetapan*



*Mazhab Ahli Sunnah Wa al-Jamaah Sebagai Definisi Islam di Malaysia: Hak Penyebaran Agama Bagi Kumpulan Agama Minoriti.* Jurnal Undang-undang dan Masyarakat. m.s. 31-42.

Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad. 1997. *Al-Mughni*. t. tpt. Dar Alam al-Kutub.

Al-Jaziri, Abdul Rahman. 2004. *Al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah*. Al-Qaherah. Dar al-Hadis.

*Kamus Dewan*. Edisi ke-4 .2010. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Muawwadh, Abd al-Tawwab Mustafa Khalid. 2015. *Tartib al-Awlia fi al-Nikah* dlm. <http://fiqh.islammesssage.com/NewsDetails.aspx?id=9760> dilayari pada 1/8/2018

Al-Nawawi, Abi Zakaria Yahya bin Sharf. 2005. *Minhaj al-Talibin*. Dar al-Minhaj. Beirut. Lubnan.

Ordinan Undang-undang Keluarga Islam, 2001 (Ordinan 43 Tahun 2001) Negeri Sarawak.

Al-Syafei. Muhammad bin Idris. 2001. *Al-Umm*. Dar al-Wafa li al-Tibaah wa Nasyrwa al-Tauzi'. Al-Mansurah.

Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali ibn Yusof al-Fairuz Abadi. 1996. *A-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafie*. Beirut: Dar al-Qalam.

Wan Abdul Fattah Wan Ismail et.al. 2018. *Faraq Perkahwinan bagi Pasangan Tak Sah Taraf di Negeri Sembilan* dlm. International Journal of Islamic Thought. Vol 13 June 2018.

Al-Zuhaili, Wahbah. 2004. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Dar al-Fikr. Dimashq. Syria.

Zulkifli Hasan. 2008. *Kedudukan Mazhab Dan Isu Tuduhan Liwat Dan Qazaf Menurut Perspektif Undang-Undang* dlm. <http://www.zulkiflihasan.com/wp-content/uploads/2008/05/>



Kedudukan-Mazhab-Menurut-Perspektif-Undang-undang.pdf  
dilayari pada 8 Ogos 2018.

## **SENARAI KES**

Mahkamah Tinggi Syariah Selangor, Shah Alam, Kes Mal Bil:  
10200-012-0048-2011

Mohd Shahril Puteh lwn Siti Zaharah Che Tak [2010] 1 CLJ, 251

# PENERIMAAN KONSEP AHIMSA DALAM KALANGAN TOKOH HINDU DI MALAYSIA<sup>95</sup>

Zulkeffly bin Adimun<sup>96</sup>

Indriaty binti Ismail<sup>97</sup>

## ABSTRAK

Kekerasan dan keganasan suatu perkara yang ingin dielakkan oleh semua pihak. Oleh itu konsep tanpa kekerasan menjadi pilihan untuk mengatasi segala permasalahan. Kebolegunaan konsep ini telah dinafikan oleh sebahagian dan diterima oleh sebahagian dalam kajian-kajian terdahulu. Di Malaysia pula, idea untuk mendapatkan perpaduan menggunakan konsep Gandhi cuba diterapkan oleh sesetengah pihak. Ini menimbulkan persoalan sama ada ia wajar di diteruskan atau tidak. Kajian ini menyingkap *ahimsa* di India dan meneliti konsep *ahimsa* Mahatma Gandhi. Seterusnya kajian dilakukan untuk menilai pandangan tokoh-tokoh Hindu di Malaysia berkenaan Gandhi dan ahimsanya. Metodologi yang digunakan ialah kualitatif yang memfokuskan kepada kajian perpustakaan dan temubual responden. Bentuk soalan adalah berstruktur dan tidak berstruktur. Temubual melibatkan seramai tujuh (7) orang responden. Penganalisan data dibentangkan secara diskriptif dan komparatif. Hasil kajian menunjukkan tiga dapatan utama iaitu semua tokoh bersetuju untuk mentakrifkan *ahimsa* sebagaimana yang difahami Gandhi. Kedua, *ahimsa* bukanlah konsep asal dalam agama Hindu. Ia telah berkembang dari satu istilah yang ringkas kepada konsep utama dalam amalan penganut Hindu. Ketiga, semua tokoh menerima

95 Artikel ini merupakan sebahagian dari disertasi Sarjana Pengajian Islam di Universiti Kebangsaan Malaysia. Tajuk asal disertasi ialah Ahimsa Mahatma Gandhi dari Perspektif Tokoh-tokoh Hindu Malaysia.

96 Calon Sarjana Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia. Sekarang berkhidmat di Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).

97 Indriaty Ismail, Pensyarah Kanan Pusat Akidah dan Keamanan Global, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Emel: indriaty@ukm.edu.my

konsep *ahimsa* Gandhi jika pengamalan dibuat secara individu. Namun mereka berbeza pendapat berkenaan demonstrasi atau perhimpunan aman terhadap pemerintah. Kajian ini menyimpulkan bahawa makna asal *ahimsa* tidak digunapakai dalam penggunaan masa kini. Pemahaman dan pengamalannya banyak dilatarbelakangkan pengalaman seseorang sebagaimana Gandhi. Implikasi kajian ini ialah konsep ini secara umumnya amat baik untuk rakyat Malaysia yang berbilang bangsa dan pelaksanaannya perlu kerjasama daripada semua terutama pihak pemerintah. Halangan-halangan dalam pelaksanaannya boleh diatasi dengan pelbagai cara seperti pembelajaran dengan teknik yang betul, memahami konsep dan cara mengamalkannya, mengambil contoh dari figur-figur hebat, menyelami ilmu kerohanian dan mengamalkan tatacara untuk memperhebatkan kawalan diri.

Katakunci: *Ahimsa*; Mahatma Gandhi; Sarjana Hindu; tanpa kekerasan

## **ABSTRACT**

*Violence is the thing that everybody wants to avoid. Therefore the nonviolent concept is an option to overcome the problem. The usefulness of this concept has been denied by some and accepted by some in previous studies. In Malaysia, the idea of obtaining unity using the Gandhi concept was tried by some. This creates the question of whether it is appropriate to continue or not. This study reveals ahimsa in India and examines the concept of ahimsa Mahatma Gandhi. The next study was conducted to evaluate the views of Hindu figures in Malaysia regarding Gandhi and his Ahimsa. The methodology used is qualitative that focuses on library research and interview respondents. Questions are structured and unstructured. The Interviewees involved 7 respondents. Data analysis is presented descriptively and comparative. The results show three key findings ie all figures agree to define ahimsa as Gandhi understands. Second, ahimsa is not the original concept in Hinduism. It has evolved from a brief term to the main concept in Hindu practice.*



*Third, all figures accept the concept of Gandhi's ahimsa if the practice is made individually. But they differ in opinion on the demonstration or peaceful gathering against the rulers. This study concludes that the original meaning of ahimsa is not applied in the current use. Understanding and practicing is much to the background of someone's experience as Gandhi. Implication of this study is that this concept is generally very good for multiracial Malaysians and its implementation needs the cooperation of all, especially the government. The obstacles in its implementation can be overcome in many ways, such as learning the right techniques, understanding the concepts, taking examples from great figures, diving into spiritual knowledge and practicing procedures to intensify self-control.*

Keywords: Ahimsa; Mahatma Gandhi; Hindu Scholars; nonviolent

## **PENDAHULUAN**

*Ahimsa* satu konsep dalam agama Hindu yang dikenali sebagai konsep tanpa kekerasan. *Ahimsa* gabungan dua perkataan iaitu “*a*” dan “*himsa*”. “*A*” bermaksud tidak atau tanpa manakala “*himsa*” bermaksud kekerasan. *Ahimsa* bukanlah satu konsep asing dalam kehidupan masyarakat di India malah ia diterima secara meluas oleh mereka. Kertas kajian ini merupakan data-data yang dihimpunkan daripada tujuh (7) responden yang bernaung di bawah institusi masing-masing. Setiap responden diberikan simbol TB1 hingga TB7. Fokus kajian ini adalah untuk mendapatkan pandangan mereka berkenaan *ahimsa* agama Hindu dan *ahimsa* yang diamalkan oleh Mahatma Gandhi dan melihat kesesuaiannya untuk diamalkan dalam suasana di Malaysia.

## **PERMASALAHAN KAJIAN**

Konsep untuk menolak kekerasan terhadap semua hidupan merupakan satu konsep yang telah menjadi sebahagian dari agama Hindu, Buddha dan Jain. Konsep ini dikenali dengan *ahimsa*. Walaupun begitu ia lebih

menonjol dengan pembawaan Gandhi. Konsep ini pada kebiasaannya digunakan untuk menggambarkan maksud yang luas. Ia termasuk perkara yang tidak menimbul kecederaan terhadap sesuatu (Kutluturk 2014). Gandhi telah menjadi punca kebersatuan rakyat India dalam menghadapi British. Konsep yang dibawanya ini telah menghilangkan rasa takut jutaan rakyat terhadap penjajah negara mereka, British (Metcalf & Metcalf 2006).

Konsep ini bukan satu konsep yang baru. Ia ditonjolkan semula oleh Gandhi ketika berhadapan dengan beberapa cabaran yang dihadapi semasa hidupnya. Dengan konsep ini beliau telah bertahan walau dengan penderitaan, tanpa menggunakan kekerasan untuk mengalahkan musuhnya (Brown 1972:6) bermula sejak di Afrika Selatan dari tahun 1907 hingga 1914 (Rizki Amaliya 2016). Usaha beliau ini teruskan lagi semasa beliau berada di India di mana konsep yang sama juga digunakan untuk memperjuangkan kemerdekaan daripada pemerintahan British. Pegangan ini telah menyatukan semua kasta Hindu untuk bersama dengannya. Beliau juga telah mengaplikasikan konsep daripada agama Hindu ini dalam semua keadaan kehidupannya (Spear 1969).

Pada zaman perjuangan Gandhi, kesatuan amat baik dalam kalangan rakyat India tidak mengira agama atau kasta. Namun timbul isu kekerasan semasa berlakunya pemisahan India kepada dua negara iaitu India dan Pakistan pada tahun 1947. Mereka melakukan rusuhan di kebanyakan tempat dan dianggarkan lebih dari 3,000 rusuhan berlaku di seluruh India. Manakala hampir 4,000 orang telah dilaporkan terbunuh. Rusuhan ini telah meningkat ke tahap yang kritikal sehinggakan Presiden Nehru mengancam untuk membuat serangan udara ke atas perusuh. Persoalan timbul sama ada mereka benar-benar memahami *ahimsa* atau sebaliknya? Adakah apa yang mereka lakukan ini masih dalam lingkungan *ahimsa*?

Antara isu lain ialah kekerasan yang dilakukan oleh sami Buddha di Burma yang ianya sangat berlawanan dengan ajaran Buddha sebenar. Ini kerana ajaran Buddha mengiktiraf hak asasi manusia dan hubungan sesama hidupan demi mencapai keharmonian dalam hidup. *Ahimsa*

merupakan satu konsep tertinggi dalam ajaran ini (Foot 1998). Isu ini bukan suatu yang baru, malah ia telah berlarutan sebelum tahun 80-an lagi. Malah penduduk Rohingya sedikit demi sedikit dihapuskan oleh pemerintah (Zarni & Cowley 2014).

Selain isu di atas, para pengkaji gerakan tanpa kekerasan mempunyai pandangan yang berbeza berkenaan *ahimsa*. Dari satu sudut konsep tanpa kekerasan dianggap satu gerakan yang berat sebelah, khayalan, rasis dan berpuak-puak (Gelderloos 2007). Dari sudut yang lain, ia dianggap sebagai satu cara yang baik untuk menentang ketidakadilan, bahkan ia suatu yang mendatangkan kesan yang positif untuk jangka panjang (Zunes 2000). Kedua-dua pandangan ini merujuk kepada gerakan tanpa kekerasan. Ini kerana penentangan tanpa kekerasan mempunyai pelbagai jenis seperti penentangan pasif, pasifisme, *satyagraha* dan lain-lain, yang ditakrifkan berbeza oleh pengasas gerakan tersebut (Sharp 1959).

Isu gerakan tanpa kekerasan ini, bukan hanya di luar negara, malah di Malaysia gerakan sebegini juga wujud. HINDRAF menyatakan sokongan dan dokongan terhadap konsep *ahimsa*. Walaupun begitu, mereka pernah dianggap sebagai satu kumpulan yang ekstrim oleh kerajaan Malaysia. Mereka telah menjadikan Gandhi sebagai idola mereka dengan membawa posternya semasa mengadakan demonstrasi aman walau pun tidak mendapat permit daripada pihak polis (Noor 2008). Tindakan mereka ini tidak mendapat perhatian oleh pihak pemerintah Malaysia lalu mereka mengadu kepada pihak antarabangsa bahawa kaum India di Malaysia telah ditindas. Bukan itu sahaja, malah mereka mendakwa bahawa mereka telah dihapuskan secara perlahan-lahan (Noor 2008). Disebabkan tuduhan mereka ini dakwaan yang berat, mereka telah dianggap sebagai satu ancaman kepada keselamatan negara di mana pada tahun 2007, Perdana Menteri Abdullah Badawi telah mengarahkan beberapa orang pimpinan HINDRAF ditahan di bawah Akta Keselamatan dalam Negeri (ISA) (Noor 2008) (Singh 2009).

Penganut Hindu di Malaysia berasal dari India di mana mereka telah dibawa datang ke Tanah Melayu untuk bekerja di ladang-ladang pada zaman kolonial British. Mereka membawa agama dari tanah asal mereka untuk diamalkan di sini. Malaysia mengiktiraf anutan mereka begitu juga agama-agama lain dari sudut perlembagaan (Subramaniam 2011). Malaysia juga sebuah negara berbilang kaum, dengan anggaran bilangan penduduk sebanyak 32 juta (Jabatan Perangkaan Malaysia 2017). Satu statistik pernah dikeluarkan pada tahun 1970 bahawa lebih daripada 80 peratus India di Malaysia adalah penganut Hindu. Pengamalan sistem kasta juga terdapat di negara ini dan mereka juga menyembah dewa yang berbeza (Lee & Rajoo 1987).

Isu yang timbul dalam perkara ini ialah pemahaman dan pengamalan *ahimsa* yang berbeza dari sudut pandang para pengkaji luar. Oleh itu, pandangan daripada tokoh-tokoh Hindu di Malaysia adalah perlu bagi mendapatkan input bagi mendapatkan penjelasan berkenaan *ahimsa* dan gerakan tanpa kekerasan dari sudut pandang negara ini.

## HASIL PENEMUAN

Huraian berkenaan kajian ini adalah didasari oleh soalan-soalan kajian. Oleh itu, dapatan kajian menjawab persoalan berkenaan:

1. Konsep *ahimsa*
2. Konsep *ahimsa* Mahatma Gandhi
3. Perspektif berkenaan *ahimsa* di Malaysia

Kajian berkenaan *non-kekerasan* suatu yang telah lama diperbincangkan. Dari sudut istilah begitu juga penggunaannya di alam realiti. Para pengkaji telah pun mengkaji dari pelbagai perspektif terutama gerakan tanpa kekerasan yang dipelopori oleh Gandhi. Namun para pengkaji dan penulis masih tidak sepakat dan sekata berkenaan gerakan tanpa kekerasan ini.



## PEMAHAMAN BERKENAAN AHIMSA

Para responden TB1 hingga TB7 menyatakan takrifan *ahimsa* ‘kebebasan dari keganasan dan kekerasan’. *Himsa* pula ditakrifkan sebagai menyeksa dan menyebabkan pendarahan. Ia sebagaimana yang disebutkan oleh para pengkaji *ahimsa* seperti Sharp (1959), Bodewitz (1999) dan Chenoweth & Cunningham (2013).

Walaupun *ahimsa* dari sudut makna ianya dipersetujui oleh para pengkaji, namun mereka berbeza pandangan berkenaan kata akar *ahimsa* sama ada ia berasal dari *hims* atau *hins*. Terdapat juga yang menyatakan bahawa ia berasal daripada kedua-dua perkataan sebagaimana yang disebut oleh Arapura (2003) “*Ahimsa is the negative of himsa, a noun formed from the verb hims, which is itself derived from the root han*” Pandangan ini tidak dipersetujui oleh oleh pengkaji lain di mana dalam terjemahan *Yajur Ved 26:24* oleh Chand dan rakan-rakan (1959) menyebut *hinsa* sebagai kekerasan. “*By the impuls of God the Giver of bliss, I perform the yajna free from Hinsa (violence)*”. Petikan ayat di atas menunjukkan perkataan *hinsa* telah digunakan bukan perkataan *himsa*. Malah pada zaman pra-Upanishad telah digunakan dengan maksud keselamatan dan perkataan ini tiada kaitan dengan kekerasan sebagaimana yang digunakan pada masa kini (Bodewitz 1999).

Menurut Gandhi (1924:248) “*I accept the interpretation of ahimsa, namely, that it is not merely a negative state of harmlessness but it is a positive state of love, of doing good even to the evil doer*”. *Ahimsa* yang diamalkan oleh Gandhi, ia merupakan pemahamannya terhadap *ahimsa* dalam agama Hindu di mana ia tidak mempunyai sebarang kaitan dengan *ahimsa* agama Hindu (Bodewitz (1999). Ini dipersetujui oleh responden TB3 (2017) di mana beliau menyatakan bahawa *ahimsa* Gandhi adalah ungkapan Gandhi tersendiri. Ini kerana *ahimsa* dalam Hindu menurut teks kuno sangat berbeza dengan pengamalan Gandhi pada ketika itu. *Ahimsa* berkembang daripada satu satu fahaman yang ringkas dan berubah menjadi satu konsep yang digunapakai secara meluas di India. Dalam tulisan ini, *ahimsa* yang digunakan ialah *ahimsa* yang difahami

oleh ramai pengkaji iaitu dengan maknanya ‘tanpa kekerasan’. Ini kerana ia telah digunapakai dan difahami secara universal (Arapura 1997).

*Ahimsa* sebagaimana pasca Upanishad lebih mendominasi pemahaman, lantas menjadikan semua amalan yang ada lebih berpaksikannya tanpa merujuk kepada asal-usulnya. Ini ditegaskan lagi oleh Arapura (1991) bahawa terdapat perubahan dalam makna *ahimsa* dikesan dalam *Baghavadgita* dan ia semakin berkembang dalam kitab-kitab selepasnya. Begitu juga tulisan oleh bahawa *ahimsa* satu doktrin baru yang tidak pernah wujud dalam kitab kuno yang ianya berbeza dari asal-usul sejarahnya (Brown 1964). Ini kerana amalan korban binatang yang dibenarkan pada masa lalu, kini amalan ini semakin ditinggalkan kerana terdapat pertentangan dengan *ahimsa* masa kini. Lantas ini menjadikan *ahimsa* yang diamalkan oleh Gandhi bukanlah mempunyai asal usul dalam agama Hindu atau mana-mana agama di India.

Secara umumnya para responden menyebut bahawa *Ahimsa* mempunyai asal dalam kitab Hindu Veda yang dikatakan berusia lebih daripada 2000 tahun dahulu (TB3 2017), ada pandangan yang menyebut ia telah wujud 1500 tahun Sebelum Masihi (TB5 2017). Kedua-dua pandangan ini, mengatakan bahawa *ahimsa* telah lama wujud dalam kitab Veda. TB6 (2017) pula berbeza pandangan dengan dua responden di mana beliau menyatakan bahawa ianya telah pun ada sebelum wujudnya agama Hindu. Malah ia telah di bawa oleh ramai nabi sejak awal kewujudan manusia lagi (TB3 2017). Walaupun pandangan mereka tersebut kelihatan berbeza, namun semua bersetuju bahawa ianya telah lama wujud. Ini serupa dengan apa yang telah disebut oleh Foot (1998) bahawa ia dapat dikesan seawal 2000 tahun SM. *Ahimsa* telah wujud sebagai konsep kuno yang mempunyai makna tersendiri lalu berubah dengan adanya persekitaran yang berbeza (Arapura 1991).

Hujah para pengkaji yang menyatakan ianya berbeza ialah kerana terdapat banyak ayat dalam kitab Hindu yang bercerita hal ehwal perang dalam siri yang panjang seperti dalam Rig Ved (Hume 1916). Konsep perang yang mengandungi unsur-unsur kekerasan dan keganasan

adalah bertentangan dengan konsep yang dibawa oleh Gandhi. Hal ini tidak menghalang responden TB1 untuk menganggap apa yang dibawa Gandhi adalah berasal daripada agama Hindu sebagaimana para pengkaji lain seperti Bhaneja (2007), bersetuju dengan TB1, bahawa Gandhi mengambil pemahamannya itu berdasarkan pengajaran daripada kitab Bhagavad Gita dari agama Hindu. Sama juga dengan pandangan oleh Arpana Ramchiary (2013) yang menyimpulkan bahawa pembacaan Gandhi kitab-kitab agama Hindu merupakan pengaruh besar terhadap semua tindakan yang diambilnya.

Para responden memberi penjelasan terhadap *ahimsa* daripada kefahaman mereka yang memperlihatkan variasi *ahimsa* dan pada masa yang sama menunjukkan *ahimsa* ini merangkumi satu skop yang sangat luas. Menurut TB6, agama Hindu mempunyai nilai murni yang pelbagai, beliau menyebut terdapat 26 nilai murni dalam kitab Bagavadghita, satu daripadanya ialah *ahimsa* (TB6 2017). Ini menunjukkan *ahimsa* hanya satu bahagian kecil daripada pelbagai nilai murni yang wujud. Manakala TB4 pula menyebut bahawa *ahimsa* ini satu konsep yang luas di mana aspek mental merupakan satu elemen yang paling penting dalam pengamalan *ahimsa* ini (TB6 2017). Walaupun pandangan ini berbeza, ia secara tidak langsung menunjukkan *ahimsa* satu konsep yang diterima oleh semua.

Seterusnya kertas ini membincangkan pandangan para responden terhadap *ahimsa* Gandhi. Gandhi ketika penentangannya terhadap British telah mendalami konsep ini (TB7 2017). Terdapat di kalangan responden yang bersetuju bahawa *ahimsa* yang diamalkan oleh Gandhi adalah diambil daripada agama Hindu. Sebahagian lain pula menyatakan *ahimsa* yang diamalkan Gandhi adalah tafsirannya sendiri yang kelihatan tidak menyamai apa yang wujud dalam agama Hindu pada zaman Veda. Ini kerana takrifan *ahimsa* Gandhi dipengaruhi dari kitab Bhagavadgita yang merupakan sebuah kitab yang ditulis pada 200 tahun SM. Kitab Veda adalah kitab terawal dalam sejarah agama Hindu.



*Ahimsa* bukanlah satu-satunya konsep yang terdapat dalam agama Hindu. Terdapat konsep lain contohnya konsep *karma* yang juga memainkan peranan untuk menghalang perbuatan salah dilakukan oleh penganut. *Karma* bermaksud perlakuan dan perbuatan. Ia pada masa kini difahami sebagai hasil apa yang dilakukan oleh seseorang (Widgery 1930). Responden TB1 menyebut “sesuatu yang buruk akan mengikuti perkara jahat yang dilakukan kepada orang lain (TB1 2017). Ini bertepatan dengan apa yang disebutkan oleh Sarma (2001) bahawa terdapat tiga (3) jalan untuk menuju kepada tuhan iaitu dengan *jnana*, *bhakti* dan *karma*. Konsep *bhakti* dan *karma* mendorong seseorang itu untuk sampai kepada tuhan dan seterusnya melakukan kebaikan yang berterusan (Sarma 2001). Ia juga menjadikan manusia bertindak dengan lebih beretika, seterusnya mengawal tingkah laku yang buruk daripada berlaku. Ia juga sebagai ingatan bahawa kesan-kesan perbuatannya yang baik atau buruk pada masa lalu akan dirasakannya pada masa akan datang (Widgery 1930). Inilah yang menjadi asas kepada pengamalan di kalangan penganut Hindu termasuk di Malaysia (Subramaniam 2011).

## **PENERIMAAN KONSEP AHIMSA GANDHI**

Hasil kajian menunjukkan bahawa *ahimsa* Gandhi dapat diterima oleh sebahagian tokoh. Penerimaan ini adalah selari dengan apa yang disebutkan oleh pengkaji aspek positif Gandhi. *Ahimsa* Gandhi merupakan satu luahan cinta yang memerlukan seseorang untuk tidak membenci dan menghendaki seseorang untuk melayan orang lain dengan baik (Jashni & Mousavi 2014). Ini kerana cara terbaik untuk memahami *ahimsa* adalah dengan mengamalkannya (Sarma 2001). Pandangan yang positif terhadap Gandhi ini disebabkan kajian mereka yang menghubungkan *ahimsa* Gandhi dengan *ahimsa* Hindu. Namun, apabila *ahimsa* ini dikaitkan dengan pergerakan sosial, ia didapati memberi hasil yang berlainan.

Para responden mengambil pandangan yang serupa dengan Gandhi berkenaan *ahimsa*. Walaupun sebahagian pengkaji mendapati *ahimsa* mempunyai sejarah yang berbeza dengan apa yang ada pada



ketika ini, para responden kekal dengan penggunaan yang masyhur ini. Perkembangan *ahimsa* tidak disebut walau sekali oleh para responden. Ini menunjukkan bahawa *ahimsa* sangat sinonim dengan penggunaan Gandhi.

Reponden TB1, TB3 dan TB4 masing-masing menyebut bahawa *ahimsa* Gandhi bukan suatu yang asing, malah ia telah ada sejak bertapaknya agama Hindu di India. Lebih unik, *ahimsa* Gandhi adalah universal tanpa mengira bangsa mahupun agama. Ini kerana pada Gandhi, agama bukan suatu pemisahan pemikiran malah agama adalah penyatu semua manusia kepada Tuhan pencipta. Oleh itu beliau mempunyai idea untuk menyatukan semua umat atas nama agama. Di sisi Gandhi juga, agama yang dianutinya adalah sangat praktikal (Sarma 2001). Moraliti menjadi asas penting dalam sesuatu agama yang tanpanya agama tidak mungkin dipanggil agama. Gandhi menafsirkan praktikaliti agama berdasarkan fungsi agama dalam menyelesaikan masalah sehari-hari. *Ahimsa* menurutnya dapat menyelesaikan masalah keganasan dan kekerasan yang berlaku dengan cara penerimaan *ahimsa* oleh semua manusia (Sarma 2001).

Pengkaji terbahagi kepada dua dalam kajian berkaitan *ahimsa* Gandhi. Satu, mengkajinya sebagai nilai-nilai murni dalam agama. Dalam hal ini, *ahimsa* Gandhi dinilai sebagai suatu perkara yang sangat positif dan baik untuk amalkan oleh semua lapisan masyarakat. Pengkaji dan responden bersepakat untuk menerimanya. Kedua, kajian berkenaan *ahimsa* dalam gerakan penentangan. Dalam kajian-kajian terdahulu, konsep ini tidak diterima secara sepakat. Ini kerana konsep tanpa kekerasan boleh dibahagikan kepada beberapa jenis (Sharp 1959a). Gerakan Gandhi boleh dikategorikan di bawah 'penentangan aman'. Namun ia tidak boleh disamakan dengan lain-lain jenis penentangan kerana Gandhi sendiri telah mengkhususkan pergerakannya dengan nama yang khusus untuk membezakan dengan lain-lain pergerakan (M. K. Gandhi t.th.).

Sebahagian tokoh tidak menerima konsep yang dibawa oleh Gandhi ini. Ini kerana mereka melihat Gandhi telah menyebabkan kecederaan kepada pengikutnya semasa penentangannya itu. Di sini mereka tidak bersendirian dalam pandangan mereka kerana terdapat pandangan yang mengatakan bahawa *ahimsa* sejati adalah mustahil untuk diamalkan dalam kehidupan seharian atau dalam sesebuah negara. Ini kerana ia akan menyebabkan undang-undang untuk membendung jenayah, sukar dibentuk dan seterusnya dikuat kuasakan (M Abdur Rahman Malik dll 2011). Oleh itu, tatacara dan garis panduan *ahimsa* yang selaras dengan undang-undang dan perilaku manusia harus dibuat agar dapat membezakan antara keadilan dan kezaliman.

## **PENERIMAAN TERHADAP PENENTANGAN TANPA KEKERASAN GANDHI**

Hasil kajian menunjukkan bahawa setiap responden mempunyai pandangan berbeza terhadap amalan *ahimsa* oleh Gandhi. Amalan *ahimsa* oleh Gandhi yang melibatkan amalan kerohanian personal, diterima baik oleh para responden. Walaupun begitu, terdapat di antara para pengkaji lain seperti M Abdur Rahman Malik dan rakan-rakan (2011) yang skeptikal dengan kebolehan *ahimsa* untuk diamalkan dalam semua perkara dan setiap ketika.

Penerimaan terhadap Gandhi ini dinyatakan juga oleh ramai pengkaji secara tidak langsung apabila mereka mengkaji nilai-nilai murni dalam diri Gandhi seperti Bauer (2011) mengupas berkenaan etika dalam tesisnya, begitu juga Devi (2003:16) yang memetik tiga perkara daripada Gandhi seperti kebaikan kepada individu adalah bersamaan dengan kebaikan kepada semua, semua kerja baik adalah baik dan berusaha adalah cara kehidupan yang paling baik untuk dilalui.

Dapat disimpulkan di sini kajian yang memfokuskan moraliti dan kebaikan, menghasilkan pandangan positif terhadap Gandhi. Ini jugalah yang dinyatakan oleh para responden yang menyanjung Gandhi sebagai

pejuang bangsa. Berikutan itu, TB3 telah mendambakan dirinya dengan menjadikan *ahimsa* sebagai asas dalam amalannya. Beliau berubah kepada vegetarian sejak mendalami sejarah kehidupan Gandhi (TB3 2017). Ini juga dinyatakan secara jelas oleh Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (PBB) yang mengambil Gandhi sebagai contoh untuk semua. Ia sebagai bukti bahwa *ahimsa* dapat mengubah dunia (United Nations 2015).

Penerimaan terhadap gerakan tanpa kekerasan Gandhi dalam situasi di Malaysia, tidak begitu ketara berbanding di India. Ketika di India, semua rakyat tidak mengira agama bersatu tanpa sebarang pertumbuhan darah. Namun, para responden mempunyai reaksi yang berbeza berkenaan kesesuaian *ahimsa* Gandhi untuk diamalkan di Malaysia. Responden TB2, TB3, TB4, TB5 dan TB7 menerima baik apa yang dibawa Gandhi. Pandangan ini adalah disebabkan *ahimsa* Gandhi dinilai dari sudut moral dan etika. Ini adalah kelaziman para pengkaji yang melihat *ahimsa* dalam bentuk yang telah subur pada hari ini, tanpa merujuk kepada *ahimsa* pada zaman awal Veda. Ini dinyatakan oleh Subramaniam (2011:2) secara tidak langsung dalam menyebut Hindu di Malaysia. Beliau menyatakan “*the Saivites and Vainavites are followers of the concept of non-violence (ahimsa) preaching about vegetarianism*”. Mereka mengamalkannya atas pengaruh daripada nenek moyang mereka sejak lama dahulu, atas sebab kesihatan, kerohanian, upacara agama dan lain-lain sebab.

Walaupun sebahagian besar responden menerima *ahimsa* Gandhi, namun terdapat mereka yang kurang bersetuju dengan Gandhi. Ini disebabkan mereka melihat konteks pada zaman Gandhi dan zaman kini sangat berbeza (TB5 2017). Gandhi menamakannya gerakannya sebagai *satyagraha*, di mana *ahimsa* menjadi satu rukun utama di dalamnya. *Ahimsa* yang pada awalnya amalan peribadi, kini telah dinaiktaraf sebagai satu instrumen untuk mendapatkan perubahan sosial dan politik pada zamannya. Ia dapat mengatasi konflik yang berlaku dengan caranya yang unik. Gandhi menggunakan kuasa jiwa dan rohani untuk menentang kejahatan dan tidak-adilan yang berlaku dengan mengajak semua rakyat untuk bersatu di bawah satu gerakan (Varkey 2014:175).

Sebagaimana yang disebutkan oleh responden TB5, keadaan di mana Gandhi berada tidak menyamai keadaan di negara ini yang rakyatnya berbilang kaum di mana semua rakyatnya hidup dalam harmoni dan aman damai. Ini kerana Gandhi menyebut bahawa apa yang dilakukannya itu hanya suatu percubaan di mana beliau (M. K. Gandhi, t.th.-b) menyebut “*evolution is always experimental...has to be carved out through repeated experiments and repeated failures by ourselves*”. Gerakan Gandhi juga pernah mengalami kegagalan dan kekecewaan. Walaupun begitu beliau sentiasa berfikiran positif (Hugh Tinker 1964; 267). Percubaan demi percubaan dilakukan oleh Gandhi. Ada ketikanya gerakannya itu tercetus pula kekerasan sehingga menyebabkan beliau membatalkan perhimpunan tersebut (Hugh Tinker 1964:265). Beliau sentiasa memikirkan apa formula yang mujarab untuk digunakan dalam penentangannya itu.

Tambahan pula kebenaran menurut Gandhi adalah suatu sentiasa berubah berdasarkan pelaku itu sendiri. Walaupun begitu beliau yakin bahawa orang yang mencari kebenaran, akan menemuinya (M. K. Gandhi t.th.-b: 20). Jelas di sini bahawa kebenaran adalah suatu yang subjektif. Dalam negara yang mempunyai undang-undang dan peraturan, ia menyebabkan pertikaian berlaku antara pemerintah dan rakyat.

Konsep yang dibawa Gandhi juga tidak lengkap kerana konsepnya yang tidak menentang telah menyebabkan kecederaan kepada pengikutnya. TB6 tidak menerima konsep Gandhi dari sudut ini. Walaupun tujuan Gandhi adalah baik, beliau sebagai ketua tidak melindungi pengikutnya daripada kecederaan. Ini berlawanan dengan tugas pemimpin yang seharusnya memastikan pengikutnya dalam keadaan baik dan perlu menggunakan kuasanya untuk mempertahankan mereka (TB6 2017). Walaupun ramai yang mengagumi perjuangan Gandhi, TB6 menganggap bahawa Gandhi sebenarnya telah gagal dalam misinya malah dianggap telah melakukan *himsa*.

Malaysia adalah sebuah negara yang mengiktiraf kebebasan beragama. Agama-agama selain Islam boleh diamalkan dengan harmoni



tanpa halangan dari sudut undang-undang. Hal ini adalah jelas sebagaimana disebut dalam Perlembagaan Persekutuan Perkara 11(4). Pengamalan agama dan sebarang konsep yang berkaitan adalah boleh diambil kira sebagai satu kebebasan. Para responden mengakui bahawa kefahaman *ahimsa* di Malaysia masih berada pada tahap yang rendah. Ini membawa kepada praktikal yang juga rendah. Dirumuskan bahawa kesedaran mereka untuk mendapatkan kefahaman, seterusnya mengamalkan masih berada pada tahap yang kurang memberangsangkan. Perkara ini bukan disebut oleh seorang responden malah TB6 juga mengatakan hal yang sama. Bukan itu sahaja, *ahimsa* yang dikenali pada hari ini telah tidak diketahui asal usulnya hingga kebanyakan mereka akan mengatakan ia satu konsep yang berasal dari agama Hindu.

Subramaniam (2011) menerusi kajiannya mendapati terdapat pelbagai jenis pengamalan vegetarian. Sebanyak 47 peratus mengamalkannya atas dasar agama. Dan selebihnya atas pelbagai sebab yang lain. *Ahimsa* dan pemakanan vegetarian adalah saling berkaitan di mana ia merupakan satu cara mendapatkan kerohanian yang tinggi. Kajian beliau juga mendapati bahawa pemakan daging sekali-kali tidak akan dapat menjalani kehidupan mengikuti konsep *ahimsa* yang mengambil berat konsep tanpa kekerasan. Pandangan para responden dan Subramaniam adalah selari di mana *ahimsa* bermula dari kesedaran beragama lalu ia membawa kepada pemahaman dan seterusnya pengamalan.

Walaupun pengamalan selalu dikaitkan dengan perkara yang positif, terdapat juga keadaan di mana ia disalah tafsir. Ini berlaku kerana pengajaran konsep ini tidak dibuat secara luas, ini ditambah dengan ketiadaan pengajaran di rumah-rumah ibadat Hindu. Berbeza dengan pusat-pusat agama di mana para responden berada, pengajaran dan pembelajaran dianggap sebagai satu proses yang berterusan tanpa terikat dengan umur. Keadaan ini berbeza di kuil-kuil yang hanya memfokuskan ritual semata-mata. Perkara tersebut dapat menjurus ke arah salah faham yang berlaku sebagaimana yang disebutkan oleh TB4. Ini belum diambilkira dari sikap manusia sering lalai dan cuai hingga

menyebabkan lebih banyak kekerasan dan keganasan berlaku sama ada terhadap manusia, haiwan atau tumbuhan.

Para responden amat mengambil berat berkenaan *ahimsa*. Setiap mereka memahami bahawa pengamalan *ahimsa* mempunyai halangan yang perlu disingkirkan terlebih dahulu. Halangan tersebut antaranya dari dalam diri manusia sendiri seperti dalam perenggan di atas dan apa yang termaktub dalam perlembagaan dan undang-undang sesebuah negara. Namun semua halangan ini dapat diatasi dengan bermula dari individu itu sendiri. Para responden sangat mengambil berat tentang bagaimana untuk menerapkan *ahimsa* dalam diri seseorang Rumusan daripada apa yang mereka nyatakan ialah amalan ini memerlukan keazaman yang tinggi di mana seseorang perlu meninggalkan perkara yang mereka suka kepada perkara mereka perlu. Kesedaran diri juga memainkan peranan penting untuk berubah kepada cara hidup *ahimsa*. Responden mencadangkan beberapa sifat lain yang diperlukan seperti menjiwai kehidupan lain dan memahami tanggungjawab untuk melindungi mereka. Di samping itu, kawalan diri dan sifat kasih dan sayang juga dapat membuatkan pengamalan *ahimsa* menjadi lebih mudah teratur.

## **RUMUSAN KAJIAN**

Pertama: Hasil kajian memperlihatkan bahawa *ahimsa* mempunyai sejarah yang panjang dalam sejarah India yang memainkan peranan penting dalam peradaban di sana. Pengaruh *ahimsa* juga amat besar dalam agama-agama seperti Hindu, Jain dan lain-lain. *Ahimsa* berkembang dari satu konsep yang ringkas kepada satu amalan dan cara hidup di India. Perjalanan *ahimsa* disaksikan oleh agama-agama ini, namun setiap agama mempunyai pandangan yang berbeza berkenaan kewujudannya. Agama Hindu dan Jain mendakwa bahawa asal usul agama mereka tarikh awal kemunculannya ialah sejak azali. Walaupun begitu, bukti-bukti yang ada menunjukkannya telah wujud lebih kurang 3,000 tahun yang lalu. Ini berbeza dengan agama Buddha yang menyebut permulaan agamanya adalah di saat penerimaan “inspirasi” oleh Gautama setelah

beliau mencapai tahap *moksha*. Perbezaan yang wujud bukan itu sahaja, ini termasuklah *ahimsa* yang ditakrifkan dengan cara yang berbeza. Perkara ini dapat dilihat dari pengamalan mereka seharian.

*Ahimsa* dalam kitab Hindu didapati tidak selari dengan pengamalan mereka pada ketika ini. Ketidaksamaan ini jelas di mana dalam kitab terawal, korban haiwan dibenarkan tanpa mengaitkannya dengan kekerasan. Namun berlaku perubahan dalam kitab seperti Ramayana dan lain-lain pada zaman berikutnya, di mana segala amalan korban telah dianggap sebagai suatu kekerasan. Walaupun begitu masih terdapat kisah-kisah yang menceritakan berkenaan pembunuhan dan peperangan yang melibatkan para dewa. Perkara sebegini walaupun wujud, ia tidak mengurangkan pegangan mereka terhadap *ahimsa*.

Bagi agama Jain pula, pencapaian *ahimsa* yang ulung adalah dengan tidak memakan sebarang makanan yang melibatkan pembunuhan haiwan ataupun tumbuhan. Mereka beranggapan bahawa *moksha* hanya boleh dicapai dengan pengamalan *ahimsa* seratus-peratus. Untuk itu, mereka hanya bergantung dengan udara sahaja untuk meneruskan kehidupan. dapat dirumuskan bahawa ketiga-tiga agama ini tidak dapat lari dari konsep *moksha* dalam mengejar pengakhiran yang baik. Oleh itu mereka akan memastikan *ahimsa* menjadi amalan seharian agar mereka dibangkitkan semula dengan keadaan yang lebih baik.

Kedua: Gandhi merupakan satu watak yang tidak asing lagi dalam gerakan tanpa kekerasan. Beliau sehingga hari ini masih lagi disebut-sebut oleh pencinta keamanan. *Ahimsa* Gandhi merupakan manifestasi ajaran agama yang di alaminya dalam kehidupannya dari kecil sehingga dewasa. Namun, dalam semua yang dialaminya, ingatan beliau terhadap ibu beliau memainkan peranan penting dalam perkembangan *ahimsa* yang dipelopori beliau. Beliau bergaul dengan semua agama yang ada di India, namun yang paling dekat beliau ialah Jainisam dan Hinduism. Beliau menerima toleransi agama. Semua agama adalah sama menurut beliau. Antara yang paling penting untuk diketahui ialah bahawa beliau menganggap kebenaran adalah tuhan dan tuhan adalah kebenaran. Beliau

membawa kelainan dalam konsep *ahimsa* ini dengan menzahirkannya dengan menentang British.

Ketiga: Hasil daripada temubual yang dilakukan, didapati bahawa para responden tidak sepakat dengan pendekatan *ahimsa* yang dibawa oleh Mahatma Gandhi. Secara umum kesemua responden bersetuju bahawa *ahimsa* mempunyai asas dalam agama hindu malah keadaan di India memang sinonim dengan *ahimsa*. Semua mereka berpandangan salah satu cara mengungkapkan *ahimsa* ini adalah dengan cara menjalani hidup secara vegetarian kerana dengan hidup cara vegetarian itu, seseorang mengurangkan kekerasan terhadap hidupan semampu yang boleh.

Berkenaan masyarakat majmuk di Malaysia, sebahagian responden bersetuju bahawa *ahimsa* adalah satu konsep yang amat baik untuk diterapkan di Malaysia. Sebahagian yang lain menyatakan bahawa *ahimsa* sesuatu yang baik, namun apa yang dibawa oleh Gandhi adalah hanya bersesuaian dengan konteks pada zamannya dan tidak bersesuaian untuk diterapkan di Malaysia. Menurut responden, roh *ahimsa* Gandhi adalah wajar dan sesuai, namun apa yang tidak sesuai ialah cara penentangan yang dilakukan oleh Gandhi pada ketika itu.

Sebahagian responden menyatakan bahawa keadaan penentangan menggunakan konsep tanpa kekerasan ini adalah disebabkan tidak adilan yang berlaku dalam masyarakat, hingga menyebabkan masyarakat bertindak balas terhadap ketidak adilan ini. Namun, dalam keadaan Malaysia yang berbilang kaum perlu ada keseimbangan dari sudut politik yang mana perkauman perlu dijauhkan. Responden mencadangkan agar politik di Malaysia untuk merealisasikan keadilan adalah dengan melihat keadaan dan tahap kehidupan masyarakat itu sendiri tanpa melebihikan sesuatu kepada rakyat hanya berdasarkan kaum. Sebahagian pula, sangat positif dengan *ahimsa* di Malaysia pada paras yang baik di mana rakyat Malaysia dapat hidup dengan harmoni walaupun kadang kala berlaku perselisihan, namun secara keseluruhannya semuanya dalam keadaan baik.



## KESIMPULAN

Kajian ini menemukan beberapa penemuan penting seperti *ahimsa* sebuah konsep universal yang melangkaui batasan agama boleh diterapkan dalam negara berbilang-bangsa. Gandhi dan para responden memahami ahimsa sebagaimana pengamalan di India dengan pemahaman semasa lantas menjadikan pemahaman ahimsa yang dulunya terdapat dalam kitab Veda kurang diambil kira. Selain itu, para responden secara umumnya menerima Gandhi sebagai satu figur yang boleh diikuti dalam kehidupan seharian. Penerapan dalam konteks Malaysia perlu perhalusi dengan mengenetepikan pengaruh agama Hindu dan lain-lain agama.

## RUJUKAN

- Arapura, J. G. 2003. The Spirituality of Ahimsa (Nonviolence). Dlm. Cousins (pnyt.), Sundarajan (pnyt.), & Mukerji (pnyt.). *Hindu Spirituality: Vol II*, hlm. 1st Edisi ., 393. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher.
- Bodewitz, H. W. 1999. Hindu Ahimsa and Its Roots. Dlm. Jan E. M Houben (pnyt.) & Kooij (pnyt.). *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence*, hlm. 17–44. Netherland: Brill Laiden.
- Brown, J. M. 1972. Gandhi's Rise to Power, Indian Politics 1915-1922. London: Cambridge University Press.
- Chenoweth, E. & Cunningham, K. G. 2013. Understanding nonviolent resistance. *Journal of Peace Research* 50(3): 271–276. doi:10.1177/0022343313480381
- Foot, J. 1998. *Non-Violence in the Indian Religous Tradition*. University of Windsor.

Gelderloos, P. 2007. *How Nonviolence Protects the State*. USA: South End Press.

Jabatan Perangkaan Malaysia. 2017. ANGGARAN PENDUDUK SEMASA, MALAYSIA, 2016-2017. *Jabatan Perangkaan Malaysia*. <https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/pdfPrev&id=VUdaQ2tVVjcwTEFUVWp5aTVQbjVIUT09> [28 November 2017].

Kutluturk, C. 2014. Islam and Gandhi on Peace and Nonviolence. *Dini Arastirmalar* 17(44): 209–224.

Lee, R. & Rajoo, R. 1987. Sanskritization and Indian ethnicity in Malaysia. *Modern Asian Studies* 21(2): 389–415. doi:10.1017/S0026749X0001386X

Metcalf, B. D. & Metcalf, T. R. 2006. *A Concise History of Modern India*, hlm. 2nd Edisi . New York: Cambridge University Press.

Noor, F. A. 2008. *The Hindu Rights Action Force (HINDRAF) of Malaysia: Communitarianism Across Borders?* (No. 163). Singapore.



Rizki Amaliya. 2016. *Ajaran Ahimsa dan Satyagraha Mahatma Gandhi serta relevansinya dengan permasalahan kelas sosial*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sharp, G. 1959. The meanings of non-violence: a typology (revised'). *Journal of Conflict Resolution* 3(1): 41–66.

Singh, B. 2009. MALAYSIA IN 2008 The Elections That Broke the tiger's back. *Asian Survey* 49(1): 156–165.

Spear, P. 1969. Mahatma Gandhi. *Journal of Modern Asian Studies* 3(4): 291–304.

Subramaniam, M. 2011. An Introduction to the concept of vegetarianism among Hindus in Malaysia. *Jurnal Pengajian India* 10(1): 51–60.



Zarni, M. & Cowley, A. 2014. The slow-burning genocide of Rohingya. *Pacific Rim Law and Policy Journal* 23(3): 681–752.

Zunes, S. 2000. Nonviolent Action and Human Rights. *Political Science and Politics* 33(2): 181–187.

# **KESEDERHANAAN SIKAP ULAMA DI NUSANTARA DALAM KARYA JAWI**

Dr. Mohammad Nidzam bin Abdul Kadir<sup>98</sup>

Dr. Amini Amir Abdullah<sup>99</sup>

## **ABSTRAK**

Kesederhaan adalah satu aspek penting dalam Islam. Artikel ini menilai sikap kesederhanaan para ulama Nusantara melalui karya-karya Jawi. Lima ulama Nusantara yang terpilih untuk kajian ini ialah Ahmad bin Muhammad Zain al-Fattani, Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, Muhammad Zainal ‘Abidin bin Muhammad Badawi al-Sambawi, Muhammad ibn ‘Ali Kutan al-Kalantani dan Syeikh Zainul Abidin bin Muhammad al-Fatani atau juga dikenali dengan julukan Tuan Minal. Tiga sikap kesederhanaan yang sangat menonjol ialah sikap tidak mudah mengkafirkan (takfir) mana-mana Muslim, sikap bertoleransi terhadap perbezaan hukum dan mazhab serta pemilihan hukum yang lebih ringan. Tiga sikap ini menjadikan umat Islam di Nusantara hidup dengan harmoni dan dapat menerima perbezaan dan tidak menimbulkan keributan dalam masyarakat. Dengan tiga sikap ini, toleransi dapat dibentuk dalam membina masyarakat Melayu Islam yang bertamadun.

Kata kunci: kesederhanaan, takfir, mazhab, harmoni, toleransi

98 Pensyarah Kanan, Jabatan Pengajian Kenegaraan & Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia.

99 Pensyarah Universiti Penyelidikan, Jabatan Pengajian Kenegaraan & Ketamadunan, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia.



## MUQADDIMAH

Dalam al-Quran, kesederhanaan dapat difahami dari perkataan Arab *wasatan* (وسطا). Perkataan ini disebut sebanyak enam (6) kali dalam al-Quran<sup>100</sup>.

### KESEDERHANAAN SIKAP ULAMA NUSANTARA

Kesederhanaan adalah antara tema penting yang menjadi dasar dalam al-Quran. Kesederhanaan ini menzahirkan sikap pengasih kepada insan yang lain dan toleransi. Kesederhanaan ini dihayati oleh para ulama Nusantara. Ini dapat disaksikan dalam tulisan-tulisan ulama Nusantara dalam tiga elemen iaitu:

1. Tidak mengkafirkan Muslim yang berbeza aliran akidah.
2. Toleransi dalam perbezaan pendapat dan mazhab.
3. Pemilihan hukum yang ringan untuk masyarakat.

### TIDAK MENKAFIRKAN MUSLIM YANG BERBEZA FAHAMAN AKIDAH

Ulama-ulama yang kita bincangkan di sini tidak mengkafirkan Muslim yang berbeza fahaman akidah sebab tuduhan kafir itu amatlah berat dan begitu juga implikasinya dalam masyarakat dan keimanan.

Dalam kitab *Faridat al-Faraid* dinyatakan<sup>101</sup>:

*“Dan tiada dihukumkan atas orang yang muftadi’ dengan kufurnya seperti Mu’tazilah yang menyatakan bahawa hamba itu menjadikan perbuatan dirinya dan yang menukarkan harus melihat Allah Taala di*

100 Lihat Faizuri Abd. Latif dan Ahmad Faisal Abdul Hamid, “Pemikiran Kesederhanaan Dalam Isu-isu Akidah Menurut Sheikh Zainal Abidin al-Fatani”, *Jurnal AFKAR* 15 (2014), h. 51.

101 Ahmad bin Muhammad Zain al-Fattani, *Faridat al-Faraid fi ‘Ilm al-Aqaid* (Fattani, Matba’ah Bin Halabi, t.t.), h. 19.

dalam Akhirat kerana ada bagi mereka itu takwil melainkan mu'tadi' yang menyatakan bahawa Allah Taala itu berjism...”.

Dalam kitab *al-Durr al-Nafis* dinyatakan<sup>102</sup>:

“...dan adalah qudrat hamba yang baharu itu memberi bekas ia pada segala perbuatan hamba yang baharu maka iaitu mazhab Mu'tazilah yang bid'ah lagi fasiq”.

Dalam kitab *Siraj al-Huda* dinyatakan<sup>103</sup>:

“Maka Mu'tazilah orang sesat bukan Ahli Sunnah wa al-Jama'ah...”.

Namun demikian, dalam kitab '*Aqidah Al-Najin* dijelaskan:<sup>104</sup>

“Menurut pendapat yang dipilih, golongan ini (Muktazilah) tidak boleh kita kafirkan walaupun jika mereka mengatakan seseorang hamba melakukan sendiri perbuatan dirinya. Ini kerana mereka memperakui bahawa setiap hamba, kehendak dan kudratnya adalah makhluk Allah.”

Aliran Mu'tazilah adalah aliran akidah yang sedikit berbeza dengan aliran Sunni. Walau bagaimanapun, aliran Mu'tazilah masih dihukum sebagai antara aliran dan manhaj dalam Islam. Maka aliran Mu'tazilah tidak dihukum sebagai aliran yang kafir atau aliran yang terkeluar dari Islam. Sebaliknya aliran Mu'tazilah masih lagi dikira sebagai aliran yang wujud dalam Islam. Dalam kitab '*Aqidah Al-Najin* dinyatakan: “Muktazilah bukan kumpulan kafir”<sup>105</sup>. Bahkan dinyatakan satu sub-bab sebagai penjelasan akan perkara ini.

Selain itu, dalil dan hujah juga menjadi asas kepada sikap kesederhanaan ini. Dalam isu iman taklid, terdapat pendapat menyatakan bahawa iman seseorang yang bertaklid adalah tidak sah. Ini sesuai dengan definisi *ma'rifah* iaitu<sup>106</sup>:

102 Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *al-Durr al-Nafis* (Fattani, Matba'ah Halabi, t.t.), h. 6.

103 Muhammad Zainal 'Abidin bin Muhammad Badawi al-Sambawi, *Siraj al-Huda* (Fattani, Matba'ah Halabi, t.t.), h. 7.

104 Zainul Abidin bin Muhammad al-Fatani, (t.t.), '*Aqidah al-Najin fi 'Ilm Usul al-Din*. Patani: Matba'ah Bin Halabi, hal. 51.

105 Ibid.

106 *Syarah Usul Tahqiq* (Fattani, Matba'ah Halabi, t.t.), h. 2. Tiada nama pengarang kitab ini.

## اعتقاد جازم موافق للحق عن دليل

“Iktiqad yang putus yang benar dengan dalil”.

Walau bagaimanapun, pendapat yang muktamad menetapkan suatu hukum yang sederhana bahawa iman secara taklid adalah sah. Ini dinyatakan dalam kitab *Zahrat al-Murid*<sup>107</sup>:

*“Dan yang muktamadnya ia mukmin. Kemudian bersalah-salahan pula adakah ia mukmin yang ‘asi (berdosa) atau mukmin yang tiada ‘asi, dan yang muktamadnya jikalau ia belajar kuasa mendirikan dalil maka iaitu mukmin yang ‘asi kerana taqsiirnya (cuai), dan jikalau ia belajar tiada kuasa mendirikan dalil maka ia mukmin tiada ‘asi”.*

Dalam kitab Jawi yang menghuraikan matan *Jawharah al-Tauhid* dinyatakan<sup>108</sup>:

*“Dan kata jumbuh ulama dan hukum orang yang taqlid itu empat perkara. Pertama sah imannya halnya tiada derhaka. Kedua sah imannya serta derhaka. Ketiga sah imannya jikalau taqlid ia akan orang yang maksum. Ke empat tiada sah imannya. Maka qawl yang kedua itu yang rajih”.*

Dalam kitab *Aqidah Al-Najin* dijelaskan bahawa<sup>109</sup>:

*“Adapun orang bertaklid yakni iktikad kepada Allah dan Rasul itu semata-mata ikut perkataan orang jua maka ikut itu tiada dalil padanya padahal jazam ia akan taklidnya itu maka bersalahan ulama pada sah imannya, maka kata setengah kafir ia yaitu daif dan kata setengah mukmin yaitu yang muktamad. Dan adakah berdosa ia atau tiada maka yaitu baginya tafsil lagi akan datang sebutnya insya-Allah Taala.”*

107 Muhammad ibn ‘Ali Kutan al-Kalantani, *Zahrat al-Murid fi ‘Aqid al-Tauhid* (Fattani, Matba’ah Halabi, 1396 H), h. 9.

108 *Syarah bagi Matan Jawharah al-Tawhid* (Fattani, Matba’ah Halabi, t.t.), h. 9. Tiada nama pengarang kitab ini.

109 Zainul Abidin bin Muhammad al-Fatani, (t.t), *‘Aqidah al-Najin fi ‘Ilm Usul al-Din*. Patani: Matba’ah Bin Halabi, hal. 19.

*“Manakala orang yang bertaklid (mengikut tanpa dalil), yakni iktikadnya tentang Allah dan Rasul-Nya hanya semata-mata kerana dia mengikut cakap-cakap orang sahaja, di mana dia tidak mempunyai dalil atas ikutannya itu namun dia mengikutnya dengan bulat hati, maka dalam hal ini para ulama berselisih pendapat apakah iman orang ini sah atau tidak? Kata sesetengah ulama orang ini adalah orang yang kafir. Tetapi pendapat ini adalah pendapat yang lemah. Pendapat yang muktamad ialah orang ini dikira orang yang beriman. Timbul persoalan, adakah orang yang begini keadaan imannya dikira berdosa atau tidak. Maka dalam hal ini terdapat penghuraian yang akan disebutkan pada tempatnya nanti insya-Allah.”<sup>110</sup>*

Dalam perincian hukum keabsahan iman seseorang yang *muqallid* iaitu mengikut ulama atau guru tanpa dalil, para ulama Nusantara mengambil jalan tengah. Ini dilakukan dengan melihat kepada kemampuan belajar dan penguasaan ilmu seseorang. Maka iman seseorang yang sekadar mengikut tanpa dalil adalah sah dan dikira beriman. Walau bagaimanapun, seseorang itu dikira ‘*asi* iaitu berdosa jika mampu belajar dan mencari dalil namun tidak berusaha kuat untuk belajar dan mencari dalil.

Ini memperlihatkan sikap para ulama di Nusantara yang meraikan suasana dan keadaan masyarakat. Suasana dan keadaan ketika para ulama silam menulis sekitar awal abad ke 20 adalah keadaan yang sukar untuk mendapatkan majlis ilmu. Dengan ini, iman seseorang yang sekadar bertaklid walaupun tanpa dalil tetap dihukum sebagai iman yang sah.

## **PERBEZAAN PENDAPAT DAN MAZHAB**

Perbezaan pendapat dalam kalangan para ulama adalah natijah dari perbezaan kefahaman dan penghujahan dalil syarak yang berbeza. Terdapat empat mazhab utama iaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafie dan Hanbali.

110 Ibid.



Dalam kitab Jawi lama, kepelbagaian pendapat ada disebut. Contohnya dalam kitab *Matla' al-Badrayn*<sup>111</sup>:

*“Dan jika dihantarkan mushaf atas rehal daripada kayu atau rehal pelepah tamar maka tiada haram menyentuh sesuatu daripada kerusi itu atas barang yang dikatakan dia Ibn Qasim ia nukil daripada Syaikh Ramli dan Tabalawi, dan yang diiktimadkan oleh Syaikh Ziyadi seperti Syaikh Ibn Hajar akan haram menyentuhnya”.*

Dalam teks ini, ada dua pendapat ulama tentang hukum menyentuh sesuatu benda yang ada al-Quran padanya seperti rehal di mana al-Quran berada di atas rehal. Satu pendapat bahawa tidak haram menyentuh rehal itu manakala satu lagi pendapat bahawa haram menyentuh rehal itu. Ini menggambarkan kesederhanaan sikap para ulama walaupun hukumnya antara haram dan tidak haram. Dua pendapat ini dinyatakan tanpa memperlekehkan mana-mana pendapat.

Dalam satu kitab Jawi dinyatakan<sup>112</sup>:

*“Dan mazhab Imam Maliki harus bagi ibunya memakai ia akan kain yang anaknya yang kena air kencingnya atau tahinya bawa sembahyang dengan dia... Dan pada mazhab kita Syafie jika ditahkik ia akan najisnya maka tiada dimaaf...”.*

Dalam teks ini, penulis kitab menyebut mazhab Maliki dengan bahasa Imam mazhab Maliki. Ini menunjukkan penghormatan kepada Imam Malik dan juga mazhab Maliki. Pendapat berbeza antara mazhab Syafie dan mazhab Maliki ini dinyatakan tanpa memperlekehkan mazhab Maliki. Ini menunjukkan kesederhanaan sikap yang menghormati perbezaan.

Dalam isu menghadirkan segala rukun solat semasa takbir, ada golongan yang mewajibkan untuk menghadirkan segala rukun solat satu

111 Muhammad bin Ismai' Dawud Fattani, *Matla' al-Badrayn wa Majma' al-Bahrayn* (Bangkok: Maktabah Muhammad al-Nahdi, t.t.), h. 28.

112 Tuan Muhammad Yasin bin Tuan Mohammad Toha, *Majmu' Thalath Rasail* (Fattani, Matba'ah Bin Halabi, t.t.), h. 33.

persatu semasa takbir ihram. pendapat golongan ini tidak dipersetujui oleh para ulama. Ini dinyatakan dalam kitab *'Unwan al-Falah*<sup>113</sup>:

*“Adapun menghadirkan zat sembahyang dengan tafsil tiap-tiap satu rukun daripada segala rukunnya yang tiga belas maka tiada ada seorang daripada fuqaha menyebut akan dia melainkan ulama Ahlu al-Hawasyi yang mutaakhirin, dan telah tergelincir faham mereka itu”.*

Perbezaan pendapat ini disebut dengan bahasa yang ringan iaitu tergelincir. Ini memperlihatkan sikap para ulama yang menerima perbezaan pendapat dan ketidaksetujuan para ulama di Nusantara terhadap kefahaman ini.

Dalam isu *tawaf wada'*, dinyatakan lagi dalam kitab *'Unwan al-Falah*<sup>114</sup>:

*“Wajib tawaf wada' atas tiap-tiap orang musafir yang lain daripada haid dan nufasa daripada Makkah kepada negerinya atau kepada masafah qasar atau kepada tempat yang bermuqim ia padanya empat hari, dan wajib dengan meninggal tawaf wada' ini dam... dan kata quil tiada wajib tawaf wada' hanya sunat maka sunat membayarkan dam dengan meninggal akan dia”.*

Dua pendapat diberikan iaitu hukum wajib *tawaf wada'* dan hukum tiada wajib *tawaf wada'*. Ini menggambarkan sikap keterbukaan para ulama di Nusantara terhadap perbezaan pendapat.

113 Ahmad bin Muhammad Zain, *'Unwan al-Falah wa 'Unfuwan al-Solah* (Fattani, Matba'ah Halabi, t.t.), h. 23.

114 Ahmad bin Muhammad Zain, *'Unwan al-Falah wa 'Unfuwan al-Solah* (Fattani, Matba'ah Halabi, t.t.), h. 47.

# PEMILIHAN HUKUM DAN PERKARA YANG RINGAN

Kesederhanaan ini juga zahir dalam sikap menolak perkara yang memberatkan bagi umat Islam. Ini dapat difahami dalam teks kitab Jawi lama<sup>115</sup>:

*“Dan tersebut dalam tafsir Fakhr al-Razi bagi Imam Syafie itu dua qawl pada bahawasanya dibasuh akan bejana yang dijilat oleh babi itu tujuh kali kerana menyerupai baginya anjing, dan qawl yang kedua tiada iaitu tiada wajib kerana yang demikian itu tasydid kesukaran”.*

Dalam riwayat hadith, hanya jilatan anjing sahaja yang dinyatakan hukum sertu iaitu basuhan dengan tujuh kali. Salah satu basuhan dengan air tanah. Adapun jilatan babi, tidak dinyatakan dalam riwayat hadith. Maka para ulama berijtihad menentukan hukum jilatan babi samada wajib disertu atau tidak. Maka salah satu pendapat ulama yang dipilih ialah tiada wajib sertu kerana kesukaran. Ini kerana syariah Islam tidak memberatkan umat dengan perkara yang tidak sewajarnya. Maka penolakan terhadap pemberatan ini merupakan elemen penting dalam syariah Islam. Maka *'illah* atau sebab *tasydid* kesukaran dinyatakan dengan jelas. Ini memperlihatkan sikap sederhana para ulama di Nusantara.

Dalam isu niat solat, niat adalah rukun solat yang dilakukan di dalam hati. Lafaz di mulut tidak dikira sebagai niat. Walau bagaimanapun, pengucapan lafaz niat di mulut dibenarkan. Ini bertujuan agar dapat memudahkan kehadiran niat di hati semasa takbir ihram. Manakala dalam usaha menghadirkan niat semasa *takbiratul ihram*, para ulama di Nusantara berpendapat bahawa *Muqaranah 'Urfiyyah* sudah mencukupi. *Muqaranah 'Urfiyyah* bermaksud menghadirkan zat solat dengan ringkas. Dinyatakan dalam *'Unwan al-Falah*<sup>116</sup>:

115 Tuan Muhammad Yasin bin Tuan Mohammad Toha, *Majmu' Thalath Rasail* (Fattani, Matba'ah Bin Halabi, t.t.), h. 42 – 43.

116 Ahmad bin Muhammad Zain, *'Unwan al-Falah wa 'Unfuwan al-Solah* (Fattani, Matba'ah Halabi, t.t.), h. 22.

*“Dan memilih beberapa ulama mutaakhirin akan memadai muqaranah ‘urfyyah kemudian daripada istihdhor ‘urfy, dan yang demikian itu menghadiri ia akan zat sembahyang dengan ijmal serta qasad mengerjakan dia pada tiap sembahyang...”*

Waktu melontar jamrah bermula pada waktu gelincir matahari. Waktu ini adalah waktu panas terik. Waktu kemuncak haji ini adalah waktu yang padat dengan manusia. Maka para ulama di Nusantara menyebut pendapat yang lemah sebagai satu pilihan yang lebih ringan kepada umat Islam. Dinyatakan dalam kitab *Matla’ al-Badrayn*<sup>117</sup>:

*“Dan wajib pula atas orang yang melontar segala jamrah yang tiga pada tiap-tiap hari Tasyriq. Masuk waktunya apabila masuk waktu zawal atas qawl yang muktamad, dan pada qawl qadim masuk waktunya dengan fajar tiap-tiap hari...telah mengharuskan Imam al-Haramayn dan Imam Rafi’i akan melontar beberapa hari Tasyriq dahulu daripada gelincir matahari dan dimuktamadkan dia oleh Asnawi maka iaitu qawl dhaif”*.

Dalam menyusun ilmu tauhid, para ulama di Nusantara menekankan dua puluh sifat yang wajib bagi Allah. Para ulama di Nusantara juga memfokuskan empat sifat yang wajib bagi seseorang Rasul. Manakala dalil yang dituntut adalah dalil yang ringkas sahaja. Ini dinyatakan dalam kitab *‘Atiyyat al-Rahman*<sup>118</sup>:

*“Bermula erti mengenal itu iaitu iktiqad yang putus yang tiada menerima berubah-ubah sekali-sekali lagi berbetulan ia dengan barang yang di dalam ilmunya Allah Taala serta dengan dalil jika dengan dalil jumli (ijmal) sekalipun...seperti apabila ditanya orang akan dia daripada dalil tiap-tiap satu daripada sifat itu maka jawabnya inilah segala makhluk dan lemah ia akan kaifiyyat (tatacara) mengambil dalil pada pihak huduthnya atau pada pihak امکannya maka memadailah yang demikian itu”*.

117 Muhammmad bin Isma’l Dawud Fattani, *Matla’ al-Badrayn wa Majma’ al-Bahrayn* (Bangkok: Maktabah Muhammad al-Nahdi, t.t.), h. 77.

118 Muhammad Azhari bin ‘Abdullah al-Falambani, *‘Atiyyah al-Rahman Pada Menyatakan Qawa’id al-Iman* (Fattani, Matba’ah Halabi, t.t.), h. 5 – 9.



Para ulama di Nusantara menekankan dalil *ijmal* iaitu dalil secara umum atau ringkas sahaja. Ini memudahkan masyarakat awam yang sukar untuk mendalami ilmu.

## KESIMPULAN

Tradisi keilmuan para ulama di Nusantara membentuk wacana kesederhanaan. Tulisan para ulama di Nusantara memperlihatkan sikap yang sederhana. Antara ciri kesederhanaan adalah sikap tidak mengkafirkan muslim, menerima perbezaan dan memilih hukum yang lebih ringan bagi masyarakat. Kesederhanaan sikap para ulama di Nusantara membentuk jati diri umat Islam di Nusantara yang bertoleransi dan suka hidup dalam keadaan harmoni.

## RUJUKAN

Ahmad bin Muhammad Zain al-Fattani. t.th. *Faridat al-Faraid fi 'Ilm al-'Aqaid* (Fattani, Matba'ah Bin Halabi).

Ahmad bin Muhammad Zain. t.th. *'Unwan al-Falah wa 'Unfuwan al-Solah* (Fattani, Matba'ah Halabi).



Muhammad Azhari bin 'Abdullah al-Falambani. t.th. *'Atiyyah al-Rahman Pada Menyatakan Qawa'id al-Iman* (Fattani, Matba'ah Halabi).

Muhammmad bin Ismai'l Dawud Fattani. t.th. *Matla' al-Badrayn wa Majma' al-Bahrayn* (Bangkok: Maktabah Muhammad al-Nahdi).

Muhammad ibn 'Ali Kutan al-Kalantani. 1396H. *Zahrat al-Murid fi 'Aqaid al-Tauhid* (Fattani, Matba'ah Halabi).

Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari. t.th. *al-Durr al-Nafis* (Fattani, Matba'ah Halabi).

Muhammad Zainal 'Abidin bin Muhammad Badawi al-Sambawi. t.th. *Siraj al-Huda* (Fattani, Matba'ah Halabi).



*Syarah bagi Matan Jawharah al-Tawhid.* t.th. (Fattani, Matba'ah Halabi.). Tiada nama pengarang kitab ini.

*Syarah Usul Tahqiq.* t.th. (Fattani, Matba'ah Halabi). Tiada nama pengarang kitab ini.

Tuan Muhammad Yasin bin Tuan Mohammad Toha. t.th. *Majmu' Thalath Rasail* (Fattani, Matba'ah Bin Halabi).

Zainul Abidin bin Muhammad al-Fatani. t.th. *'Aqidah al-Najin fi 'Ilm Usul al-Din.* Patani: Matba'ah Bin Halabi.



# NOTA



**NOTA**







**NOTA**



ISSN 0128-133X



9 770128 133003

Blok A dan B, Kompleks Islam Putrajaya, No. 23, Jalan Tunku Abdul Rahman, Presint 3, 62100 Putrajaya  
Tel: 03-8870 7000 Faks: 03-8870 7003  
[www.islam.gov.my](http://www.islam.gov.my)