

JURNAL

PENYELIDIKAN ISLAM

— BIL 30.2018 /1439H —



JABATAN KEMAJUAN ISLAM MALAYSIA (JAKIM)

Blok A dan B, Kompleks Islam Putrajaya,
No. 23, Jalan Tunku Abdul Rahman, Presint 3,
62100 Putrajaya.

Tel: 03-88707000

Faks: 03-88707003

Cetakan Pertama 2018

© Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Hak Cipta Terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluarkan mana-mana bahagian artikel, ilustrasi dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Ketua Pengarah, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Blok A dan B, Kompleks Islam Putrajaya, No.23, Jalan Tunku Abdul Rahman, Presint 3, 62100 Putrajaya, Wilayah Persekutuan. Perundingan tertakluk kepada perkiraan royalti atau honorarium.

Dicetak:

Cetak Jitu Sdn Bhd

No. 11, Jalan 24/56, Kawasan J, Keramat Wangsa,
54200 Kuala Lumpur.

SIDANG EDITOR
JURNAL PENYELIDIKAN ISLAM BIL 30.2018 /1439H

PENASIHAT

DATUK HAJI MOHAMAD NORDIN BIN IBRAHIM

KETUA EDITOR

YAAKOB BIN ABDUL RAHIM

PENOLONG KETUA EDITOR

SITI RAZMAH BINTI IDRIS

SIDANG EDITOR

PUAN FADHILAH BINTI AHMAD

NOR FAHMYZA BINTI TERMIZI

ENCIK HISRAL ZIRHAN BIN MD ZAHARI

DR. WAN NOR AISYAH BINTI WAN YUSSOF

ENCIK AKHRUN BIN MUSA

PUAN TAQWA BINTI ZABIDI

PUAN KHAIRUNNISA BINTI KHAYUN

PUAN SUZANA BINTI MOHAMED ALI

PUAN SURIA BINTI SHAPIE

ENCIK SHAHRUL RIDHWAN BIN S. ALI

ENCIK MUNIR ZIHNI BIN HASSAN

ENCIK YUS MAHADI BIN YUSOFF

URUS SETIA

FATIMAH BINTI AHMAD

WAN ROSIDA BINTI WAN TAIB

MOHD FIKRI BIN ABDULLAH

KANDUNGAN
JURNAL PENYELIDIKAN ISLAM BIL 30.2018 /1439H

Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah, Asha'irah Dan Al-Ash'ari: Satu Pengenalan	1
Analisis Perbahasan Hadith Jāriyah Menurut Kefahaman Ulama Ahli Sunnah Di Kalangan Salaf Dan Khalaf	38
Elemen Utama Dalam Dakwah Bapa Terhadap Anak-Anak Menurut Perspektif Islam	59
Governing Law In Islamic Finance: How Far It Fulfils The Requirements Of Maqāsīd Al-Shariah?	80
Ilmuwan Mutakhir Bergelar Imam: Muhammad Abu Zahrah	102
Prinsip Penggunaan Haiwan (Al-Ḥasharāt) Dalam Islam Principles Usage Of Insect (Al-Ḥasharāt) In Islam	116
“Saudara Baru” Di Sabah: Isu Dan Permasalahan Masakini	140
Sikap Syiah Terhadap Sahabat Dalam Karya-Karya Syiah Berbahasa Melayu: Satu Sorotan Ringkas	161
Sistem Pengurusan Kualiti Iso 9000 Sebagai Program Jaminan Kualiti Di Institusi Pengajian Tinggi Negara Islam	187

KATA ALU-ALUAN KETUA PENGARAH JAKIM

Alhamdulillah, segala rasa kesyukuran dan pujian kepada Allah SWT, atas segala rahmat dan keizinan-Nya, Jurnal Penyelidikan Islam Bil. 30/2018 berjaya diterbitkan. Jurnal ini merupakan satu usaha perkongsian maklumat hasil kajian dan penyelidikan dalam pelbagai bidang yang berkait rapat dengan isu semasa umat Islam.

Kajian dan penyelidikan berterusan adalah amat penting dan perlu diberi perhatian seiring dengan pembangunan, perkembangan dan pemodenan dunia tanpa sempadan. Meskipun sifatnya perlu merentas sosial dan budaya, ia sewajarnya mengikut landasan dan panduan syarak. Adalah diharapkan penerbitan jurnal ini dapat memberi manfaat sebagai wadah perkongsian maklumat dan penjelasan tentang isu semasa Islam khususnya berkaitan akidah, syariah dan akhlak. Pada masa yang sama, penerbitan jurnal ini merupakan manifestasi tindakan proaktif JAKIM dalam menyampaikan mesej ilmiah kepada seluruh masyarakat tanpa mengira bangsa dan agama. Ia juga diharap mampu menjadi pencetus kepada kajian yang lebih besar dan luas oleh mereka yang berminat.

Saya menaruh harapan agar Jurnal Penyelidikan Islam JAKIM ini dapat menjadi rujukan dan panduan bermanfaat untuk semua golongan masyarakat dalam menelusuri kehidupan.

DATUK MOHAMAD NORDIN BIN IBRAHIM
Ketua Pengarah
Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

KATA PENGANTAR KETUA EDITOR

Alhamdulillah, setinggi-tinggi kesyukuran dirafakkan ke hadrat Allah SWT, kerana atas keizinan-Nya penerbitan Jurnal Penyelidikan Islam Bil. 30/2018 dapat disempurnakan.

Sekalung penghargaan dan setinggi-tinggi terima kasih diucapkan kepada barisan penulis, penyumbang artikel dan makalah ilmiah yang terpilih bagi menyempurnakan penerbitan jurnal ini. Jurnal ini adalah rangkuman 9 artikel yang meliputi pelbagai disiplin ilmu. Ia memenuhi pelbagai isu semasa yang dikupas dan dibahas dengan baik dari pelbagai dimensi yang berkisar permasalahan umat Islam kini. Semoga penerbitan jurnal ini berupaya menyediakan info dan maklumat yang bermanfaat dan dijadikan rujukan terbaik kepada pembaca dalam menghadapi arus pembangunan dunia yang semakin kompleks.

Penerbitan jurnal ini diharap dapat menyemarakkan lagi perkembangan ilmu dan penyebaran maklumat yang komprehensif kepada umat Islam. Semoga usaha yang baik ini dapat diteruskan pada masa yang akan datang dengan kupasan kajian yang lebih menarik dan memenuhi keperluan semasa.

YAAKOB BIN ABDUL RAHIM

Pengarah

Bahagian Penyelidikan

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH, ASHA'IRAH DAN AL-ASH'ARI: SATU PENGENALAN

Muhammad Rashidi Wahab¹

Mohd Fauzi Hamat²

Abstrak

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah merupakan mazhab utama umat Islam. Manakala Asha'irah yang dipimpin oleh al-Ash'ari pula adalah aliran akidah terbesar dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Mazhab ini berkembang pesat di seluruh dunia termasuklah di rantau Nusantara dan Malaysia. Sumbangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah mempertahankan akidah Islam dari ancaman aliran bidaah dan sesat mendapat pengiktirafan dari para ulama sepanjang zaman. Walau bagaimanapun, didapati masih ramai umat Islam di Malaysia, khususnya golongan awam, tidak mengetahui siapakah sebenarnya Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Pada masa yang sama, terdapat juga dakwaan yang menyatakan bahawa aliran Asha'irah bukan dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Hal ini menyebabkan timbul polemik dan keraguan terhadap sebilangan umat Islam tentang aliran Asha'irah. Justeru, melalui kaedah analisis kandungan dokumen, artikel ini akan meneliti kedudukan Asha'irah dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah berdasarkan sumber yang muktabar. Artikel mendapati bahawa Asha'irah merupakan aliran yang menjadi tunjang utama kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Maka mengeluarkan Asha'irah dari mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah tindakan yang melampau dan tidak bertepatan dengan fakta ilmiah.

Katakunci: Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Asha'irah, al-Ash'ari, Akidah, Malaysia

Abstract

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah is the main sect of Muslims. While Asha'irah led by al-Ash'ari is the largest stream in Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. This

¹ Muhammad Rashidi Wahab. Pusat Pengajian Usuluddin, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA), Terengganu. E-mel: muhrashidi85@gmail.com.

² Mohd Fauzi Hamat. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur. Malaysia. E-mel: mfhamat@um.edu.my.

stream is growing rapidly all over the world including in the archipelago in particular this country. The contributions of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah in defending the Islamic faith from the threat of heretical and misguided flows had received many recognitions from scholars throughout the ages. Meanwhile, Muslims in Malaysia are yet oblivious of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. At the same time, there are allegations that the Asha'irah sect is not part Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. This caused polemics and doubts over some Muslims about the sect of Asha'irah. Thus, through the content analysis, this article examines the position of Asha'irah in Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah based on the authoritative source. The article founded that Asha'irah is the pillar of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Thus removing Asha'irah from the sect of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah is a radical act and does not coincide with scientific facts.

Keywords: *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Asha'irah, al-Ash'ari, Theology, Malaysia*

PENGENALAN

Majoriti umat Islam di Malaysia didapati telah berpegang dengan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sama ada dari aspek akidah, fikah dan tasawuf sejak dari awal kedatangan Islam di rantau Nusantara lagi. Dimaksudkan dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di sini adalah, dari aspek akidah merujuk kepada aliran Asha'irah (pengasasnya al-Ash'ari), dari aspek fikah merujuk kepada mazhab Shafi'i (pengasasnya al-Shafi'i) dan dari aspek tasawuf merujuk kepada tokoh muktabar seperti al-Ghazali (m. 505H). Pada masa yang sama, umat Islam di Malaysia turut mengiktiraf aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang lain seperti Maturidiyyah dalam perkara akidah serta mazhab Hanafi, mazhab Maliki dan mazhab Hanbali dalam perkara fikah. Begitu juga dalam perkara tasawuf yang turut mengiktiraf tokoh-tokoh lain seperti al-Junayd (m. 297H), al-Qushayri (m. 465H) dan lain-lain.³

Semua aliran dan tokoh yang dinyatakan ini adalah termasuk dalam kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang diikuti ketokohan mereka dalam sejarah pemikiran Islam. Namun berdasarkan pengalaman penulis,

³ Abdul Shukor Husin. 1998. Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia. Hlm. 7-8; Syamsul Bahri Andi Galigo dan Norarfan Zainal. 2012. Pengenalan Ahli Sunnah Waljama'ah: Sejarah, Pendekatan dan Pemahaman. Brunei: Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan. Hlm. 50-51.

terdapat dalam kalangan orang awam yang masih kurang mengenali siapakah sebenarnya Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Selain itu, terdapat juga dakwaan yang menyatakan bahawa aliran Asha'irah bukan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah kerana Asha'irah dikatakan menyalahi akidah Salaf. Bagi *golongan al-mutashaddid* ini, kumpulan mereka sahaja yang benar dan layak digelar sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, sedangkan kumpulan lain sebaliknya.⁴ Implikasi dakwaan tersebut bermaksud mengeluarkan majoriti umat Islam yang beraliran Asha'irah daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, dengan membuat pelbagai tuduhan yang tidak berasas. Ia boleh menimbulkan polemik berpanjangan sesama umat Islam sehingga mewujudkan gejala serang-menyering antara satu sama lain sebagai tindakbalas mempertahankan pendirian masing-masing.⁵

Sehubungan itu, adalah penting bagi umat Islam di Malaysia mengetahui siapakah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang sebenar dan apakah manhajnya dalam akidah, walaupun secara ringkas. Justeru, artikel ini akan menengahkan pendirian para ulama muktabar bagi membuktikan kedudukan Asha'irah sebagai aliran akidah terbesar dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Artikel turut membahaskan metodologi pendalilan Asha'irah yang berasaskan kepada dalil *naqli* dan dalil *'aqli*. Artikel juga memaparkan ketokohan al-Ash'ari selaku pengasas aliran Asha'irah dan sorotan kedudukan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Malaysia. Sebagai permulaan, penulis terlebih dahulu akan membincangkan pengenalan kepada mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah merangkumi aspek sejarah kemunculan, definisi dan prinsip-prinsip Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

SEJARAH, DEFINISI DAN PRINSIP-PRINSIP AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH

Tarikh sebenar kemunculan istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah tidak dapat ditentukan secara tepat, begitu juga tentang tokoh yang mula-mula

⁴ Istilah *al-mutashaddid* adalah merujuk kepada golongan Wahabi (Salafi) kerana mereka mempunyai sikap yang sangat keras dan ekstrem terhadap umat Islam yang lain. Lihat 'Ali Juma'ah. 2011. *Al-Mutashaddidun Manhajuhum... wa Munaqashatu Ahammi Qadayahum*. Qahirah: Dar al-Maqsum. Hlm. 21. Walau bagaimanapun, Ibn Taymiyyah yang merupakan antara tokoh rujukan kumpulan Wahabi (Salafi) telah mengakui bahawa aliran Asha'irah adalah pejuang Islam dan menyatakan sesiapa yang melaknat Asha'irah hendaklah dikenakan hukuman ta'zir dan laknat tersebut kembali kepada mereka. Lihat Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin Taymiyyah al-Harani. 2005. *Majmu'ah al-Fatawa*. Tahqiq: 'Amr al-Jazar dan Anwar al-Baz. Mansurah: Dar al-Wafa'. Jld. 4. Hlm. 15.

⁵ Zakaria Stapa. 2011. *Kedudukan Pemikiran al-Ash'ari dan al-Maturidi Dalam Mazhab Ahli Sunnah Waljamaah*. Jurnal Islamiyyat (Jld 33). Hlm. 37-44.

memperkenalkan nama istilah ini. Namun sebilangan pengkaji menyatakan bahawa ia dimulai oleh Ahmad bin Hanbal (m. 241H) iaitu ketika beliau menjelaskan sifat-sifat orang beriman dan kesaksian Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah terhadap Allah SWT,⁶ tetapi kenyataan ini didapati tidak bertepatan dengan fakta ilmiah. Ini kerana, berdasarkan penelitian, penamaan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah atau Ahl al-Sunnah telah digunakan lebih awal dari itu. Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat 106 dari surah ali-'Imran, Ibn 'Abbas RA (m. 68H) menyatakan bahawa muka orang-orang yang menjadi putih berseri itu ialah golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Manakala muka orang-orang yang menjadi hitam legam ialah ahli bidaah yang sesat serta pengikut-pengikut mereka.⁷

Ibn Sirin (m. 110H) pula menggunakan istilah Ahl al-Sunnah ketika menjelaskan bahawa periwayatan hadis daripada golongan Ahl al-Sunnah sahaja yang diterima, sedangkan periwayatan daripada ahli bidaah tidak diterima.⁸ Selain itu, al-Thawri (m. 161H) turut menggunakan istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dengan menyatakan bahawa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah golongan pedagang dan jumlahnya sedikit sahaja.⁹ Semua kenyataan ini membuktikan bahawa istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah telah digunakan semenjak generasi awal Salaf lagi dan ia bukan satu istilah baru muncul ketika zaman Ahmad bin Hanbal, apatah lagi pada zaman Khalaf. Namun istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah menjadi popular setelah berlaku pelbagai fitnah dalam kalangan masyarakat Islam terutamanya ketika pemerintahan Mu'tazilah.

Sejarah membuktikan bahawa para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah seperti Ahmad bin Hanbal dipaksa untuk mengakui pegangan Mu'tazilah dalam isu kemakhlukan al-Quran dengan melakukan ujian keyakinan

⁶ Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman bin 'Ali bin Muhammad. 1409H. *Manaqib Imam Ahmad bin Hanbal*. Tahqiq: 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Tarki. Giza: al-Hijr Liltiba'ah wa al-Nashar. Hlm. 248; Mohd Sulaiman Yasin. 1997. *Ahlis-Sunah Wal-Jama'ah*. Bangi: Yayasan Salman. Hlm. 21.

⁷ Ibn Kathir, Abi al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kathir. 1999. *Tafsir al-Quran al-'Azim*. Tahqiq: Sami bin Muhammad al-Salamah. Riyad: Dar Thaibah. Jld. 3. Hlm. 92. Dalam hal ini, al-Suyuti turut membawakan beberapa hadis yang dikaitkan dengan istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Namun hadis-hadis tersebut tidak kuat untuk dijadikan hujah kerana statusnya dipertikaikan oleh sebilangan ulama. Lihat al-Suyuti, 'Abd al-Rahman Jalal al-Din. 2011. *Tafsir al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*. Damshiq: Dar al-Fikr. Jld. 2. Hlm. 291.

⁸ Muslim, Abi al-Hussain Muslim bin al-Hajjaj. 2008. *Sahih Muslim*. Qahirah: Dar Ibn Hazm. Hlm. 9.

⁹ al-Lalika'i, Abu al-Qasim Hibah Allah al-Hasan bin Mansur. 2001. *Sharh Usul I'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Iskandariyah: Dar al-Basirah. Jld. 1. Hlm. 64.

al-Mihnah.¹⁰ Maka penggunaan istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah secara meluas dilihat bertujuan untuk membezakan antara akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dengan aliran bidaah seperti Mu'tazilah, Shi'ah, Khawarij dan sebagainya lagi. Selain itu, usaha para ulama menonjolkan penggunaan istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dalam penulisan dan dakwah mereka, seperti Ahmad bin Hanbal menamakan sebuah karyanya *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, menjadikan istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ini kian dikenali dan digunakan oleh umat Islam.

Dalam hal ini, al-Ash'ari (m. 330H) juga merupakan ulama yang terkehadapan dalam memperjuangkan nama dan manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Berkat usaha kerasnya itu, doktrin aliran bidaah dapat diruntuhkan sehingga majoriti umat Islam kembali berpegang teguh dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Al-Ash'ari juga berjaya menjadikan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai mazhab arus perdana sehingga hari ini. Apa yang pasti, kemunculan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah jauh berbeza dengan keadaan kemunculan beberapa aliran bidaah seperti Shi'ah dan Khawarij, kerana kemunculan kedua-dua golongan ini adalah bermotifkan politik kepimpinan umat Islam. Justeru, golongan Shi'ah dan Khawarij dikatakan sebagai dua buah parti politik agama terawal lahir dalam sejarah umat Islam sebelum kedua-dua aliran ini berkembang menjadi sebahagian daripada aliran pemikiran akidah.¹¹

Definisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dapat dibahagikan kepada dua bentuk iaitu definisi umum dan definisi khusus.¹² Namun dalam topik ini, perbincangan hanya difokuskan kepada definisi umum sahaja memandangkan definisi khusus akan dibahaskan dalam topik kedudukan Asha'irah. Justeru, menurut bahasa Arab, perkataan ahl membawa pengertian keluarga (Taha (20): 132), pengikut atau golongan tertentu (ali-'Imran (3): 70).¹³ Maka mereka yang didapati mengikut atau berpegang dengan sesuatu, dikira ahli kepada kumpulan atau golongan itu. Contohnya *Ahl al-Madhhab*, adalah merujuk kepada mereka yang berpegang dengan mazhab tersebut.¹⁴

¹⁰ Abu Rayyan, Muhammad 'Ali. T.th. *Tarikh al-Fikr al-Falsafi al-Islam: al-Muqaddimat 'Ilm al-Kalam al-Falsafah al-Islamiyyah*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah. Hlm. 98.

¹¹ Abdul Shukor Husin. 1998. *op.cit.* Hlm. 14; Abu Zahrah, Muhammad. 1996. *Tarikh al-Madhhab al-Islamiyyah*. Qahirah: Dar al-Fikr al-'Arabi. Hlm. 31.

¹² al-Mahdali, al-Sayyid Muhammad 'Aqil bin 'Ali. T.th. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Madkhal wa Dirasah*. Qahirah: Dar al-Hadith. Hlm. 7.

¹³ Sa'di Abu Jaib. 1998. *Al-Qamus al-Fiqh Lughatan wa Istilahan*. Damshiq: Dar al-Fikr. Hlm. 29.

Sedangkan perkataan ahli dalam bahasa Malaysia boleh dimaksudkan sebagai orang paling bijak, pakar atau mahir dalam sesuatu perkara (al-Anbiya' (21): 7), malah dikatakan juga seseorang yang mempunyai ketinggian ilmu pengetahuan terhadap sesuatu bidang tertentu.¹⁵

Manakala perkataan *al-sunnah* menurut bahasa bermaksud sirah dan jalan atau perilaku.¹⁶ Sedangkan *al-sunnah* dari sudut istilah ulama hadis ialah segala yang diriwayatkan daripada Rasulullah SAW berupa ucapan, perkataan, penetapan, peribadi, akhlak sama ada sebelum atau selepas baginda dilantik menjadi utusan Allah SWT.¹⁷ Di sisi ulama fikah pula, *al-sunnah* didefinisikan sebagai sesuatu perkara daripada Rasulullah SAW yang tidak menunjukkan ia fardhu atau wajib. Sebaliknya ulama akidah menyatakan *al-sunnah* adalah sesuatu hidayah atau petunjuk oleh Rasulullah SAW untuk dijadikan ikutan serta pegangan, maka sesiapa mengikuti *al-sunnah* mendapat pujian dan sesiapa menyalahi *al-sunnah* mendapat kejian.¹⁸

Oleh itu, jika dihubungkan perkataan ahl dan al-sunnah, maka istilah Ahl al-Sunnah dapat dimaksudkan sebagai golongan manusia yang mendokong serta berpegang dengan sunnah Rasulullah SAW. Hal ini bertepatan dengan sabda Rasulullah SAW yang bermaksud: *Maka berpegang teguhlah kepada sunnahku dan sunnah Khulafa' al-Rashidin. Gigitlah ia (sunnah itu) dengan gerahammu.*¹⁹ Perkataan *al-jama'ah* menurut bahasa Arab pula ialah sesuatu yang berbilang-bilang atau banyak.²⁰ Sedangkan jemaah dalam bahasa Malaysia bererti rombongan, kumpulan atau orang ramai yang mengikuti sesuatu.²¹ Namun pengertian *al-jama'ah* ini masih memerlukan penjelasan lebih terperinci dalam definisi khusus Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah bagi menentukan aliran atau kumpulan manakah yang termasuk dalam kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

¹⁴ Ibn Manzur, Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram. 2003. *Lisan al-'Arab*. Qahirah: Dar al-Hadith. Jld. 1. Hlm. 263.

¹⁵ Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP). 2010. *Kamus Dewan*. Noresah Baharom (ed.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Hlm. 16.

¹⁶ Ibn Manzur. 2003. *op.cit.* Jld. 4. Hlm. 717.

¹⁷ al-Siba'i, Mustafa. 1966. *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashri' al-Islam*. Misr: Dar al-Qaumiyyah. Hlm. 61.

¹⁸ al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad al-Sharif. 1985. *Kitab al-Ta'rifat*. Bayrut: Maktabah Lubnan. Jld. 1. Hlm. 135.

¹⁹ al-Tirmidhi, Abi 'Isa Muhammad bin 'Isa. 1978. *Al-Jami' al-Sahih wa Huwa Sunan al-Tirmizi*. Tahqiq: Ibrahim 'Atwah 'Awd. Qahirah: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi. No. Hadis: 2676. Jld. 5. Hlm. 44.

²⁰ Ibn Manzur. 2003. *op.cit.* Jld. 2. Hlm. 201.

²¹ Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP). 2010. *op.cit.* Hlm. 621.

Maka gabungan definisi umum antara istilah Ahl al-Sunnah dan al-Jama'ah dirumuskan bahawa, Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ialah kumpulan majoriti umat Islam yang mengikuti jejak langkah dilalui Rasulullah SAW, serta para sahabat, dalam memahami dan mempraktikkan Islam merangkumi aspek akidah, fikah dan akhlak.²² Oleh itu, mana-mana individu atau aliran yang terkeluar daripada kumpulan majoriti umat Islam seperti Shi'ah dan Mu'tazilah yang didapati tidak mengikuti jejak langkah Rasulullah SAW sebagai panduan dan ikutan melalui petunjuk al-Quran dan sunnah berdasarkan tafsiran jumur ulama adalah terkeluar daripada definisi umum Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ini, walaupun mereka mendakwa bahawa mereka juga adalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.²³ Bahkan dari aspek sejarah kemunculan aliran bidaah turut membuktikan bahawa mereka bukan dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Perlu dicatatkan di sini bahawa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah turut dikenali dengan pelbagai nama dan istilah lain. Antara nama tersebut ialah al-Sawad al-A'zam, al-Firqah al-Najiyah, al-Tai'fah al-Mansurah, Ahl al-Hadith, Ahl al-Haq, Ahl al-Naql atau Ahl al-Athar, Ahl al-Islam, Salaf al-Salih dan Ghuraba'. Walau bagaimanapun, semua nama yang dinyatakan ini tidak begitu popular dalam kalangan umat Islam berbanding nama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Berdasarkan definisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ini juga, para ulama telah menyusun prinsip-prinsip untuk mengenali aliran manakah yang tergolong dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ia sebagai huraian daripada enam Rukun Iman sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis Rasulullah SAW.²⁴ Maka menjadi kewajipan bagi setiap Muslim yang *mukallaf* mengetahui prinsip-prinsip tersebut dengan sepenuh keyakinan bagi membentuk keimanan mereka kepada Allah SWT.

Dalam hal ini, Abu Hanifah merupakan tokoh terawal menyenaraikan dasar-dasar akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah melalui karyanya *al-Wasiyyah*. Beliau telah meletakkan 12 prinsip umum bagi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagaimana berikut:

²² 'Ali Juma'ah. 2009. Al-Bayan Lima Yashghal al-Azhan: Fatawa Shafiyah Qadaya 'Ajilah. Qadira: al-Muqatam li al-Nashr wa al-Tawzi'. Hlm. 16; al-Mahdali. T.th. *op.cit.* Hlm. 7.

²³ Jalal Muhammad Musa. 1982. Nasha'ah al-Ash'ariyyah wa Tatawuraha. Bayrut: Dar al-Kitab al-Lubnani. Hlm. 15; Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. 2007. Definisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Satu Analisis. Jurnal Usuluddin (Bilangan 25). Hlm. 140.

²⁴ Muslim. 2008. *op.cit.* No. Hadis: 8. Hlm. 18.

1. Mengakui bahawa iman ialah berikrar dengan lidah dan membenarkan dengan hati.
2. Mengakui bahawa amalan terbahagi kepada tiga iaitu fardhu, kurniaan dan maksiat.
3. Mengakui bahawa Allah SWT beristiwa' di 'Arash tanpa berhajat kepada *istiwa'*.
4. Mengakui bahawa sesungguhnya al-Quran adalah *Kalam* Allah SWT bukan makhluk.
5. Mengakui bahawa sebaik-baik manusia pada umat ini selepas Nabi Muhammad SAW ialah Abu Bakar RA, kemudian 'Umar RA, kemudian 'Uthman RA dan kemudian 'Ali RA.
6. Mengakui bahawa hamba bersama perbuatan, ikrar dan makrifahnya adalah makhluk.
7. Mengakui bahawa Allah SWT menciptakan makhluk dan tiada kekuatan pada mereka.
8. Mengakui bahawa kemampuan atau daya itu berlaku serentak dengan perbuatan.
9. Mengakui bahawa menyapu atas *khuf* adalah wajib bagi orang yang bermukim dalam tempoh sehari semalam, dan bagi orang yang bermusafir dalam tempoh tiga hari tiga malam
10. Mengakui bahawa sesungguhnya Allah SWT memerintahkan *al-Qalam* agar menulis.
11. Mengakui bahawa azab kubur tidak mustahil, soal dari malaikat Munkar dan Nakir adalah benar, dan syurga dan neraka juga adalah benar.
12. Mengakui bahawa Allah SWT menghidupkan segala jiwa (jasad) selepas kematian.²⁵

²⁵ Abu Hanifah. *Al-Wasiyyah al-Imam Abi Hanifah fi al-Tawhid*. 2009. Dlm. Muhammad Zahid al-Kawthari. "Al-'Aqidah wa 'Ilm al-Kalam". Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Hlm. 635-637.

Selain Abu Hanifah, al-Baghdadi juga telah menyenaraikan 15 prinsip akidah yang disepakati oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagaimana berikut:

1. Mengisbatkan hakikat-hakikat dan ilmu sama ada secara khusus atau umum berdasarkan al-Quran, sunnah Rasulullah SAW dan *ijma'* Salaf.
2. Mengetahui kebinasaan alam pada setiap bahagiannya yang terdiri daripada jisim-jisim dan sifat-sifat (*'arad*).
3. Mengetahui tentang pencipta alam (iaitu Allah SWT) dan sifat-sifat bagi zat-Nya. Ini kerana setiap perkara baharu semestinya wujud pencipta yang menciptakan.
4. Mengetahui sifat-sifat Allah SWT yang Qadim seperti sifat 'Ilm, Qudrah, Iradah, *Kalam* dan lain-lain.
5. Mengetahui nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT. Sumber ambilan nama-nama Allah SWT tersebut terbatas kepada al-Quran, sunnah Rasulullah SAW dan *ijma'* sahaja.
6. Mengetahui keadilan dan kebijaksanaan Allah SWT dalam menciptakan segala makhluk-Nya.
7. Mengetahui mengenai para rasul dan nabi sebagai utusan Allah SWT. Hal ini berlawanan dengan sebilangan aliran yang mengingkari kewujudan para rasul.
8. Mengetahui mukjizat para nabi serta rasul dan karamah para wali yang diberikan oleh Allah SWT.
9. Mengetahui rukun-rukun syariat Islam yang disepakati oleh umat Islam merangkumi lima Rukun Islam.
10. Mengetahui hukum-hukum tentang suruhan, larangan dan taklif bagi seseorang manusia.
11. Mengetahui kebinasaan manusia dan hukuman-hukuman yang bakal diterima oleh mereka di akhirat kelak.

12. Mengetahui kekhalifahan dan keimanan serta syarat-syarat kepemimpinan.
13. Mengetahui tentang hukum-hukum keimanan dan keislaman. Asas keimanan ialah *ma'rifah* Allah SWT dan *tasdiq* dengan hati.
14. Mengetahui peringkat kewalian dan martabat umat yang bertakwa kepada Allah SWT.
15. Mengetahui musuh-musuh Islam yang terdiri dari kalangan orang-orang kafir dan golongan hawa nafsu.²⁶

Selain itu, didapati para ulama tidak menfokuskan kepada penjelasan prinsip-prinsip Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sahaja, sebaliknya mereka turut menyenaraikan ciri-ciri Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Dalam hal ini, Mohd Zaidi Ismail merumuskan bahawa terdapat tiga ciri penting bagi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah iaitu:

1. Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah pada penzahirannya bersikap *wasatiyyah*, iaitu adil-beradab, dalam berdepan dengan pelbagai pegangan dan kecenderungan melampau.
2. Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah pada penzahirannya mewarisi sejarah dan khazanah ilmu yang ditinggalkan oleh generasi Salaf dan Khalaf.
3. Manhaj akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dirumuskan dalam tiga mazhab utama iaitu Asha'irah, Maturidiyyah dan Hanabilah atau Ahl al-Hadith.²⁷

Penyenaraian prinsip-prinsip yang telah disepakati oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ini, begitu juga ciri-cirinya, adalah bertujuan untuk mengenali dan menolak segala bentuk kesesatan dan bidaah yang dilakukan oleh aliran-aliran yang terkeluar daripada kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.²⁸ Malah antara tujuan lain prinsip-prinsip ini diketengahkan oleh

²⁶ al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad. T.th. *Al-Farqu Baina al-Firaq*. Tahqiq: Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid. Qahirah: Dar al-Tala'i'. Hlm. 241-266.

²⁷ Mohd Zaidi Ismail. 7 Disember 2015. *Tiga ciri Ahli Sunnah wal Jamaah*. Dlm. <http://www.utusan.com.my/rencana/tiga-ciri-ahli-sunnah-wal-jamaah-1.166371>

²⁸ Lihat juga Azmil Zainal Abidin. 2017. *Keautoritian Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Induk dan Benteng Akidah Ummah*. AFKAR: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Vol. 19). Hlm.1-46.

Abu Hanifah dan al-Baghdadi adalah untuk menetapkan satu garis panduan kepada umat Islam supaya mereka dapat memahami usul akidah yang seharusnya menjadi pegangan kepada setiap umat Islam. Perkara ini penting untuk diberikan perhatian memandangkan akidah merupakan tunjang paling utama dalam agama Islam.

KEDUDUKAN ASHA'IRAH DALAM AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH

Dalam perbincangan mengenai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, di antara persoalan utama perlu diperjelaskan ialah mengenai aliran atau al-Jama'ah manakah yang termasuk dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Perkara ini perlu diketengahkan sebagai membezakan antara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dengan aliran-aliran bidaah lain. Topik ini juga bermaksud menjelaskan definisi khusus bagi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai pelengkap kepada definisi umum. Justeru, terdapat beberapa riwayat dalam menjelaskan siapakah al-Jama'ah tersebut, antaranya sabda Rasulullah SAW yang bermaksud: *Sesungguhnya telah berpecah Ahli Kitab sebelum kamu kepada 72 golongan. Umat ini (umat Islam) akan berpecah kepada 73 golongan. 72 golongan dimasukkan ke neraka dan satu golongan sahaja dimasukkan ke syurga iaitu al-Jama'ah.*²⁹

Merujuk kepada hadis di atas, al-Baghdadi menyatakan bahawa golongan ke-73 itu ialah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang terdiri daripada Ahl al-Ra'yi, Ahl al-Hadith yang bukan mempermain-mainkan hadis, ulama fikah, penghafal al-Quran, periwayat hadis dan Ahl al-Kalam³⁰ daripada kalangan Ahl al-Hadith. Termasuk juga di dalam golongan ini ialah pengikut-pengikut Abu Hanifah (m. 150H), Malik (m. 179H), Imam al-Shafi'i, (m. 204H) al-Awza'i (m. 157H), al-Thawri (m. 187H) dan Ahl al-Zahir.³¹ Kemudian al-Baghdadi menjelaskan mengenai golongan al-Jama'ah yang termasuk dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah kepada lapan golongan sebagaimana berikut:

1. Mereka merupakan golongan yang memiliki ilmu dalam perkara berkaitan dengan ketauhidan Allah SWT, kenabian, hukum-hakam, janji

²⁹ Abi Daud, Sulayman bin al-Ash'ath. 1998. Sunan Abi Daud. Tahqiq: Muhammad 'Awwamah. Bayrut: Muassasah al-Riyad. No. Hadis: 4587. Jld. 5. Hlm. 182.

³⁰ Istilah Ahl al-Kalam di sini adalah merujuk kepada golongan Asha'irah dan Maturidiyyah.

³¹ al-Baghdadi. T.th. *op.cit.* Hlm. 27-28.

baik dan janji buruk, dosa dan pahala, syarat-syarat ijihad, keimaman, kepemimpinan dan mereka ini mengikuti jalan golongan Sifatyyah dari kalangan Mutakallimin yang bersih daripada fahaman tashbih dan ta'til serta bersih dari bidaah golongan Rafidah, Khawarij, Jahmiyyah, Najjariyyah dan semua ahli hawa nafsu dan sesat.

2. Mereka merupakan imam-imam fikah sama ada dari kalangan Ahl al-Ra'yi dan Ahl al-Hadith yang mempunyai akidah Usul al-Din seperti mazhab Sifatyyah mengenai Allah SWT dan sifat-sifat azali-Nya. Mereka bersih daripada fahaman Qadariyyah dan Mu'tazilah dan menetapkan bahawa Allah SWT boleh dilihat di akhirat kelak dengan mata dan bukan secara tashbih dan ta'til. Mereka mengakui adanya perhimpunan Mahsyar setelah manusia dibangunkan dari kubur, soalan di dalam kubur, kolam di Mahsyar, titian sirat, syafaat dan keampunan dosa selain dosa syirik. Mereka juga menetapkan berkekalan nikmat di syurga kepada penghuni-penghuninya dan berkekalan azab di neraka kepada orang-orang kafir.

Mereka mengiktiraf khalifah Abu Bakar RA, 'Umar RA, 'Uthman RA dan 'Ali RA. Mereka menyanjung pujian kepada Salaf al-Saleh dalam kalangan umat ini. Mereka juga berpegang bahawa wajib solat Jumaat di belakang imam-imam yang melepaskan diri daripada golongan hawa nafsu yang sesat, wajib mengeluarkan hukum-hakam fikah daripada al-Quran dan *ijma'* para sahabat, harus menyapu dua khuf, berlakunya talak tiga, haram perkahwinan secara mut'ah dan wajib taat pemerintah kecuali di dalam perkara kemaksiatan. Termasuk di dalam kumpulan ini ialah pengikut-pengikut Malik, al-Shafi'i, al-Awza'i, al-Thawri, Abu Hanifah, Abi Laila, Abi Thur, Ahmad bin Hanbal, Ahl al-Zahir dan semua ahli fikah yang mempunyai akidah berkaitan prinsip akal atau usul Sifatyyah dan tidak mencampurkan hukum-hakam fikah mereka daripada bidaah ahli hawa nafsu yang sesat.

3. Mereka merupakan golongan yang mempunyai ilmu pengetahuan mengenai jalan-jalan khabar, sunnah dan peninggalan Nabi SAW. Mereka mampu membezakan di antara yang sah dan tidak benar serta mengetahui sebab-sebab al-jarh dan al-ta'dil. Mereka tidak mencampurkan ilmu itu dengan bidaah ahli hawa nafsu yang sesat.
4. Mereka merupakan golongan yang memiliki ilmu berkaitan dengan Adab, Nahu dan Saraf. Mereka ini adalah tokoh-tokoh bahasa Arab seperti

al-Khalil, Abi 'Amru bin al-'Ala', Sibawaih, al-Farra', al-Akhfash, al-Asma'i, al-Mazini, Abi 'Ubaid dan seluruh imam-imam Nahu sama ada dari aliran Kufah atau Basrah yang tidak mencampurkan ilmu mereka dengan sesuatu dari bidaah Qadariyyah, Rafidah atau Khawarij. Sesiapa yang cenderung ke arah hawa nafsu yang menyesatkan, maka mereka bukan dari golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan kata-kata mereka di dalam bahasa Arab dan Nahu tidak boleh dijadikan hujah.

5. Mereka merupakan golongan yang menguasai ilmu pengetahuan berkaitan dengan cara-cara bacaan al-Quran dan jenis-jenis tafsiran serta takwilan al-Quran berdasarkan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah tanpa berpegang dengan takwilan ahli hawa nafsu yang sesat.
6. Mereka merupakan golongan ahli Tasawuf yang zuhud iaitu mampu melihat dengan mata hati lalu mereka menahan diri, mereka diuji lalu mereka mengambil pengajaran, mereka redha dengan takdir serta memadai kehidupan yang diperolehi, mereka mengetahui bahawa penglihatan, pendengaran dan hati dipertanggungjawabkan terhadap kebaikan dan kejahatan, mereka menghitungnya walaupun sebesar zarah. Mereka menyediakan diri mereka dengan sebaik-baik persediaan untuk hari kiamat. Perkataan mereka berjalan di atas jalan ibarat dan isyarat mengikut jalan ahli hadis tanpa mereka mengikut pandangan ahli hadis yang menyimpang. Mereka tidak melakukan kebaikan kerana riak, tidak pula meninggalkan kebaikan kerana malu. Agama mereka hanyalah tauhid dan menafikan tashbih, mazhab mereka ialah tafwid kepada Allah SWT, bertawakkal kepada-Nya, pasrah kepada urusan-Nya, memadai dengan apa yang direzekikan-Nya dan berpaling daripada membantah-bantah kepada-Nya. Firman Allah SWT yang bermaksud: Demikianlah kurniaan Allah yang diberikanNya kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan Allah mempunyai kurniaan yang besar.³²
7. Mereka merupakan golongan yang terikat dalam barisan orang-orang Islam untuk berperang dengan orang-orang kafir, berjihad melawan musuh-musuh Islam, melindungi maruah umat Islam, mempertahankan keluarga dan negara mereka, maka akan terzahirlah pada barisan mereka mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Mereka inilah golongan yang

³² Surah al-Hadid (57): Ayat 21.

menepati firman Allah SWT yang bermaksud: Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keredhaan) Kami, sesungguhnya akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami dan sesungguhnya Allah benar-benar bersama dengan orang-orang yang berbuat baik.³³

8. Mereka merupakan golongan yang tinggal di negeri-negeri yang berada di bawah taklukan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan bukan di negeri-negeri yang terdapat ahli hawa nafsu yang sesat. Dimaksudkan dengan golongan ini ialah masyarakat awam yang mempunyai iktikad menepati ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di dalam perkara yang berkaitan dengan keadilan dan ketauhidan serta janji baik dan janji buruk. Mereka merujuk kepada ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di dalam hal-hal yang menyentuh tentang keagamaan, mengikut ulama pada masalah cabang halal dan haram serta tiada perkara bidaah daripada ahli hawa nafsu yang sesat. Mereka ini dinamakan oleh ahli Tasawuf sebagai pengisi syurga (*hushu al-jannah*).³⁴

Menurut Ibn al-Athir, al-Jama'ah dimaksudkan adalah kelompok manusia terbesar (majoriti) yang terdiri daripada umat Islam yang bersepakat untuk mengikut jalan lurus dan mentaati pemerintah mereka.³⁵ Termasuk dalam istilah al-Jama'ah juga ialah kumpulan besar umat Islam yang bersepakat untuk mengikut jalan para sahabat, *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* yang diambil daripada sunnah Rasulullah SAW.³⁶ Manakala al-Shatibi telah mengumpulkan pelbagai pandangan dan huraian tentang maksud al-Jama'ah sepertimana berikut: Pertama, mereka adalah majoriti umat Islam (*al-Sawad al-A'zam*). Kedua, mereka adalah sekumpulan ulama mujtahid. Ketiga, mereka adalah para sahabat. Keempat, mereka adalah jama'ah (golongan) umat Islam. Kelima, mereka adalah umat Islam yang berada di bawah pemerintah Islam.³⁷

Justeru, perkataan al-Jama'ah dapat disimpulkan sebagai kumpulan terbesar umat Islam yang bersepakat mengikut jalan kebenaran daripada ajaran Rasulullah SAW merangkumi al-Quran dan hadis. Pengertian al-Jama'ah ini

³³ Surah al-'Ankabut (29): Ayat 69.

³⁴ al-Baghdadi. T.th. *op.cit.* Hlm. 234-237.

³⁵ Ibn al-Athir, Majad al-Din Abi al-Sa'adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari. 1963. *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Tahqiq: Mahmud Muhammad al-Tanahi dan Tahir Ahmad al-Zawi. T.t.p: al-Maktabah al-Islamiyyah. Jld. 2. Hlm. 419.

³⁶ Abdul Shukor. 1998. *op.cit.* Hlm. 16.

³⁷ al-Shatibi, Abi Ishaq Ibrahim bin Musa. T.th. *Al-I'tisam*. Tahqiq: Abu 'Ubaydah Mashhur bin Hasan Ala Sulayman. T.t.p: Maktabah al-Tawhid. Jld. 3. Hlm. 300-312.

bertepatan dengan hadis Rasulullah SAW yang bermaksud: Sesungguhnya Allah tidak akan mempersepakatkan umatku di atas kesesatan. Tangan Allah³⁸ bersama al-Jama'ah dan sesiapa yang menyendiri, dia akan menyendiri di dalam neraka.³⁹ Dalam hal ini, kajian The Royal Islamic Strategic Studies Centre menunjukkan bahawa Asha'irah dan Maturidiyyah merupakan aliran majoriti umat Islam dengan 90 peratus daripada keseluruhan umat Islam di dunia adalah pengikut aliran Ahl al-Kalam ini.⁴⁰

Hasil kajian ini turut dipersetujui oleh al-Qaradawi iaitu ketika mana beliau mempertahankan Universiti al-Azhar yang berpegang dengan akidah Asha'irah daripada tohmahan Salafiyyah Wahabiyyah, beliau menyatakan bahawa Asha'irah merupakan pegangan majoriti umat Islam di seluruh dunia semenjak dahulu hingga kini.⁴¹ Jika kajian dan kenyataan ini dijadikan ukuran, maka benarlah kenyataan al-Zabidi yang berpendapat bahawa apabila istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah digunakan secara mutlak, ia merujuk kepada aliran Asha'irah dan Maturidiyyah.⁴² Malah al-Shak'ah berpendirian bahawa Asha'irah adalah aliran yang pertama sekali yang dinamakan sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dalam sejarah Islam.⁴³

Manakala 'Izz al-Din 'Abd al-Salam dan al-Subki pula menyatakan bahawa para pengikut Malik (mazhab Maliki), al-Shafi'i (mazhab Shafie), Ahmad ibn Hanbal (mazhab Hanbali) dan sebahagiannya pengikut Abu Hanifah (mazhab Hanafi) adalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang berpegang dengan aliran Asha'irah.⁴⁴ Sedangkan al-Saffarini dan Ahmad Mahmud Subhi

³⁸ Ungkapan yad Allah (secara bahasanya bermaksud tangan Allah) ini adalah lafaz berbentuk majazi yang termasuk dalam nas sifat mutashabihat; Ia tidak boleh difahami secara haqiqah kerana boleh membawa kepada fahaman tashbih dan tajsim. Lihat Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Shahrizal Nasir dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. 2014. Implikasi Penafian Majaz al-Quran Terhadap Nas-Nas Sifat Mutashabihat. Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari (Bil. 8). Hlm.136-152.

³⁹ al-Tirmidhi, Abi 'Isa Muhammad bin 'Isa. 1998. Al-Jami' al-Kabir. Tahqiq: Basyar Anwar Ma'ruf. Bayrut: Dar al-Gharab al-Islami. No. Hadis: 2167. Jld. 4. Hlm. 40.

⁴⁰ The Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2010. The 500 Most Influential Muslims In The World 2010. USA: Georgetown University. Hlm. 17; The Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2011. The 500 Most Influential Muslims In The World 2011. USA: Georgetown University. Hlm. 16.

⁴¹ al-Qaradawi, Yusuf. *La Fatwa Lishaltut bi al-Ta'bud 'Ala al-Ja'fary*. Dlm. <http://www.qaradawi.net/news/537.html>

⁴² al-Zabidi, al-Sayyid Muhammad bin Muhammad al-Husaini. 1989. It'haf al-Sadah al-Muttaqin. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Jld. 2. Hlm. 8.

⁴³ al-Shak'ah, Mustafa Muhammad. 2006. *Islam Bila Madhahib*. Qahirah: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah. Hlm. 489.

⁴⁴ al-Subki, Taqi al-Din Abi Nasr 'Abd al-Wahab ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kafi. 1964. *Tabaqat al-Shafi'iyyah* al-Kubra. Tahqiq: Mahmud Muhammad al-Tanahi dan 'Abd al-Fatah al-Hilw. T.tp: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyyah. Jld. 3. Hlm. 366.

membahagikan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah kepada tiga golongan iaitu Athariyyah yang diketuai oleh Ahmad bin Hanbal, Asha'irah yang diketuai oleh al-Ash'ari dan Maturidiyyah diketuai oleh al-Maturidi.⁴⁵ Al-Zabidi pula membahagikan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah kepada tiga golongan iaitu Ahl al-Hadith, Ahl al-Nazar al-'Aqli (Asha'irah dan Maturidiyyah) dan Ahl al-Wujdan wa al-Kashf.⁴⁶ Semua penjelasan di atas membuktikan bahawa Asha'irah adalah golongan majoriti dalam kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Berdasarkan perbincangan di atas, definisi khusus bagi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah merujuk kepada mereka yang berpegang dengan aliran Asha'irah dan Maturidiyyah dalam aspek akidah. Definisi ini selari dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai sebuah istilah teknikal yang digunakan dalam Ilmu *Kalam* yang dikaitkan dengan aliran Asha'irah dan Maturidiyyah secara khusus.⁴⁷ Disebabkan itu, istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan Asha'irah sering digunakan secara bertukar-ganti dengan maksud atau tujuan yang sama. Malah penggunaan nama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah juga lebih sinonim digunakan dalam aspek akidah, walaupun istilah ini telah diluaskan penggunaannya dalam aspek fikah dan tasawuf. Maka mengeluarkan Asha'irah dari mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah merupakan suatu perbuatan yang melampau dan tidak bersandarkan hujah yang kukuh.

Selain daripada aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai golongan ke-73, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Baghdadi, 72 golongan lagi adalah ahli bidaah yang tidak termasuk dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Secara umumnya 72 golongan dimaksudkan oleh A'lawiy ialah; Mu'tazilah berpecah menjadi 20 kumpulan, Shi'ah berpecah menjadi 22 kumpulan, Khawarij berpecah menjadi 20 kumpulan, Murji'ah berpecah menjadi lima kumpulan, Najjariyyah berpecah menjadi tiga kumpulan, Jabariyyah hanya satu kumpulan dan Mushabbihah atau Mujassimah hanya satu kumpulan.⁴⁸ Walau bagaimanapun, perbincangan tentang pecahan aliran-aliran ini terdedah kepada wacana yang lebih luas memandangkan di sepanjang masa

⁴⁵ al-Saffarini, Muhammad bin Ahmad bin Salim. 2008. *Lawami' al-Anwar al-Bahiyah*. Tahqiq: Abu 'Abd al-Rahman 'Adl bin Sa'id. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Jld. 1. Hlm. 67; Ahmad Mahmud Subhi. 1985. *Fi 'Ilm al-Kalam: Al-Asha'irah*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah. Jld. 2. Hlm. 32.

⁴⁶ al-Zabidi. 1989. *op.cit.* Jld. 2. Hlm. 9.

⁴⁷ Jalal Muhammad Musa. 1982. *op.cit.* Hlm 15; al-Mahdali. T.th. *op.cit.* Hlm. 9.

⁴⁸ A'lawiy, al-Sayyid 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Husin bin 'Umar. 1978. *Bughyah al-Mustarshidin*. Bayrut: Dar al-Ma'rifah. Hlm. 297.

sering ada aliran-aliran baru yang menyeleweng dari landasan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

BIOGRAFI DAN KETOKOHAN AL-ASH'ARI SEBAGAI PENGASAS ASHA'IRAH

Nama al-Ash'ari pada hakikatnya tidak perlu diperkenalkan lagi kepada umat Islam, memandangkan beliau merupakan seorang tokoh ulama terbesar dalam sejarah mazhab akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Dalam hal ini, al-Ash'ari bukan sahaja dikenali oleh umat Islam, bahkan beliau juga dikenali oleh orang bukan Islam khususnya pihak orientalis yang sering membuat penyelidikan berkenaan pemikiran umat Islam pada zaman silam. Oleh itu, penulis hanya akan menyentuh secara ringkas sahaja biografi al-Ash'ari yang sesuai dengan tujuan artikel ini ditulis, memandangkan sudah ramai sarjana Islam tempatan dan luar negara yang turut menulis mengenai biografi al-Ash'ari.

Kemunculan aliran Asha'irah yang dipimpin oleh al-Ash'ari dikatakan bermula pada akhir kurun ketiga Hijrah, ketika Mu'tazilah berkuasa dan Ghulat al-Hanabilah berleluasa. Nama penuh al-Ash'ari ialah 'Ali ibn Isma'il ibn Ishaq ibn Salim ibn Isma'il ibn 'Abd Allah ibn Musa ibn Bilal ibn Abi Burdah ibn Abi Musa al-Ash'ari.⁴⁹ Beliau dilahirkan pada tahun 260 Hijrah (873 Masihi) di Basrah dan meninggal dunia pada tahun 330 Hijrah (941 Masihi) di Baghdad.⁵⁰ Pendapat lain menyatakan al-Ash'ari meninggal dunia pada tahun 320 Hijrah atau 324 Hijrah.⁵¹ Gelaran nama al-Ash'ari pula merupakan nisbah daripada keturunan salah seorang sahabat Rasulullah SAW iaitu Abu Musa al-Ash'ari RA (m. 44H). Walau bagaimanapun, gelaran al-Ash'ari ini didapati merupakan nisbah kepada nama suku kaum Ash'ar dari Yaman (dahulu dikenali sebagai negara Saba). Abu Musa al-Ash'ari RA berasal dari kaum Ash'ar tersebut.⁵² Dalam hal ini, terdapat beberapa buah hadis yang menunjukkan bahawa Rasulullah SAW memuji kelebihan orang Yaman ketika rombongan Abu Musa al-Ash'ari RA datang ke Madinah.

⁴⁹ Ibn 'Ashakir, Abi al-Qasim 'Ali bin al-Hasan bin Hibah Allah. 1347H. Tabyin Kadhib al-Muftari Fima Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari. Damshiq: T.p. Hlm. 34.

⁵⁰ Ibid., 146-147; Abu Zahrah. 1996. *op.cit.* Hlm.163.

⁵¹ Ibn 'Ashakir. 1347H. *op.cit.* Hlm. 147; al-Asnawi, 'Abd al-Rahim Jamal al-Din. 1987. *Tabaqat al-Shafi'iyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Jld. 1. Hlm. 47.

⁵² allbn Hazm, Abi Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id al-Andalusi. T.th. Jamharat Asnab al-'Arab. Tahqiq: 'Abd al-Salam Muhammad Harun. Qahirah: Dar al-Ma'arif. Jld. 2. Hlm. 397-398.

Antaranya sabda Rasulullah SAW yang bermaksud: Telah datang kepada kalian penduduk Yaman, mereka yang paling lembut hatinya dan paling halus jiwanya. Iman itu (pada orang) Yaman dan hikmah (ilmu) itu juga (pada orang) Yaman.⁵³

Selain itu, Rasulullah SAW juga pernah menyatakan bahawa kaum yang mengikut Abu Musa al-Ash'ari RA adalah kaum yang selamat dan dicintai oleh Allah SWT. Ia dilihat sebagai antara petanda bahawa pegangan al-Ash'ari yang memimpin aliran Asha'irah adalah bertepatan dengan petunjuk al-Quran dan Hadis. Ini kerana, al-Ash'ari dilaporkan berpegang dengan pegangan yang sama dengan akidah Abu Musa al-Ash'ari RA setelah beliau kembali kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.⁵⁴ Hadis tersebut melaporkan bahawa, maksudnya: 'Iyad al-Ash'ari berkata: Ketika turunnya ayat (bermaksud: Allah akan mendatangkan satu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka mencintai-Nya (al-Ma'idah 5: 54)) maka sabda Rasulullah SAW: Mereka adalah kaum kamu wahai Abu Musa. Sambil itu Rasulullah SAW menunjukkan tangannya kepada Abi Musa al-Ash'ari.⁵⁵

Ketika menafsir ayat al-Quran tersebut (al-Ma'idah 5: 54) dan menjelaskan pengertian hadis di atas, al-Qushairi menyatakan bahawa yang dimaksudkan dengan hadis itu adalah pengikut al-Ash'ari iaitu Asha'irah atau Ash'ariyyah⁵⁶ yang termasuk dalam pengertian kaum Abu Musa al-Ash'ari RA. Menurut al-Qushairi lagi, penisbahan ini adalah bertepatan dengan al-Quran kerana setiap penisbahan kaum yang didatangkan oleh al-Quran terhadap para rasul-Nya, maka yang dimaksudkan dengan penisbahan itu adalah pengikut para rasul tersebut.⁵⁷ Oleh itu, menisbahkan al-Ash'ari dan pengikut alirannya iaitu Asha'irah kepada kaum Abu Musa al-Ash'ari RA, sepertimana yang dinyatakan oleh hadis, mempunyai sandaran dan justifikasi yang kukuh.

⁵³ al-Bukhari, Abi 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim. 2005. Sahih al-Bukhari. Qahirah: Dar al-Fajr Lilturath. No. Hadis: 4388. Jld. 3. Hlm. 195.

⁵⁴ al-Sharastani, Abi al-Fath Muhammad 'Abd al-Karim bin Abi Bakar. 1993. *Al-Milal wa Nihal*. Tahqiq: Amir 'Ali Mahna dan 'Ali Hasan Fa'ur. Bayrut: Dar al-Ma'rifah. Jld. 1. Hlm. 106.

⁵⁵ al-Hakim, Muhammad bin 'Abd Allah bin 'Abd Allah. 1990. *Al-Mustadrak 'Ala al-Sahihain*. Tahqiq: Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. No. hadis: 3220. Jld. 2. Hlm. 342.

⁵⁶ Istilah Ash'ariyyah merujuk kepada aliran mazhab yang diasaskan oleh al-Ash'ari, manakala istilah Asha'irah pula merujuk kepada tokoh atau mereka yang mengikuti mazhab tersebut. Namun, kedua-dua istilah tersebut boleh digunakan secara berganti-ganti dengan membawa maksud yang sama. Lihat Ahmad Mahmud Subhi. 1985. *op.cit.* Jld. 1. Hlm. 7. Dalam dunia hari ini, penggunaan istilah Asha'irah adalah lebih meluas berbanding istilah Ash'ariyyah.

⁵⁷ al-Qurtubi, Abi 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar. 2006. *Al-Jami' al-Ahkam al-Quran*. Tahqiq: 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Tarki. Bayrut: Muassasah al-Risalah. Jld. 8. Hlm. 52-53.

Sehubungan itu, kelahiran al-Ash'ari dari keturunan Abu Musa al-Ash'ari RA, dengan menjadi seorang ulama yang unggul dan berkaliber, seolah-olah telah diketahui sejak awal lagi oleh Rasulullah SAW. Perkara sebegini merupakan antara khususiyat atau kelebihan yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada Rasulullah SAW. Ia juga dilihat selari dengan sebuah hadis mawqif yang menyatakan bahawa, maksudnya: Keberkatan doa Rasulullah SAW kepada seseorang (turut sampai keberkatannya kepada) anak-anaknya, cucu-cucunya dan keturunannya.⁵⁸ Walau bagaimanapun, menurut Ahmad Mahmud Subhi, peristiwa terpenting yang menyebabkan al-Ash'ari bertindak keluar daripada Mu'tazilah adalah kerana berlaku perselisihan pendapat dengan gurunya al-Jubba'i mengenai perbuatan Allah SWT berdasarkan konsep al-salah wa al-aslah atau wujub al-aslah.⁵⁹

Pada perdebatan tersebut, al-Jubba'i tidak mampu mempertahankan akidah Mu'tazilah daripada pertanyaan al-Ash'ari sehingga menimbulkan perasaan ragu-ragu dalam pemikiran al-Ash'ari mengenai kebenaran fahaman Mu'tazilah.⁶⁰ Walaupun begitu, menurut Ibn 'Asakir, terdapat dua faktor atau sebab lain yang turut mendorong al-Ash'ari bertindak keluar daripada Mu'tazilah iaitu:

1. Keraguan al-Ash'ari terhadap pegangan Mu'tazilah yang terlalu melebihkan dan mendahulukan akal berbanding al-Quran dan Hadis. Hasil daripada keraguan dan kecelaruan pemikiran ini yang menyebabkan berlakunya perdebatan al-Ash'ari dengan gurunya al-Jubba'i.
2. Pada bulan Ramadan, al-Ash'ari telah bermimpi bertemu dengan Rasulullah SAW. Dalam mimpi tersebut, Rasulullah SAW meminta al-Ash'ari membela al-Quran dan Hadis daripada dipermain-mainkan oleh aliran bidaah terutamanya Mu'tazilah.⁶¹

Setelah meninggalkan Mu'tazilah, al-Ash'ari terus mempergiatkan aktiviti penyampaian dakwah akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dengan mengajar di masjid-masjid dan menghadiri majlis-majlis perdebatan Mu'tazilah, sehingga ada yang bertanya tujuannya masih menghadiri dan

⁵⁸ Ibn 'Ashakir. 1347H. *op.cit.* Hlm. 73.

⁵⁹ Ahmad Mahmud Subhi. 1985. *op.cit.* Jld. 2. Hlm. 46-47.

⁶⁰ Ibn 'Ashakir. 1347H. *op.cit.* Hlm. 39.

⁶¹ *Ibid.* Hlm. 38-40.

bergaul dengan Mu'tazilah. Al-Ash'ari menjawab bahawa kebanyakan tokoh Mu'tazilah memegang jawatan tinggi dalam kerajaan, maka adalah mustahil untuk mereka datang kepadanya untuk berbincang. Menurut al-Ash'ari lagi, jika beliau tidak pergi kepada mereka, ini bermakna mereka tidak mengetahui kebenaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.⁶² Disebabkan itu, al-Ash'ari menghadiri majlis Mu'tazilah walaupun beliau tidak lagi berpegang dengan fahaman Mu'tazilah.

Sebagai tokoh besar dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, al-Ash'ari telah meninggalkan hasil penulisannya yang banyak iaitu sekitar 300 buah karya sepanjang beliau bersama dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.⁶³ Namun malangnya, hanya lima buah karya sahaja masyhur sampai kepada umat Islam hari ini iaitu; al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah, Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin, Risalah ila Ahl al-Thaghr, Risalah fi al-Istihsan al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam dan al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bid'a. Selain daripada lima karya ini, tidak diketahui secara terperinci bagaimanakah kandungan karya-karya beliau yang lain. Al-Ash'ari juga meninggalkan muridnya yang ramai bagi meneruskan usaha dan legasi keilmuan beliau dalam menyebarkan aliran Asha'irah ke seluruh dunia.⁶⁴

Usaha berterusan dan bersungguh-sungguh al-Ash'ari menyebabkan pengaruh Mu'tazilah dan lain-lain aliran bidaah menjadi semakin lemah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah kembali menguasai pemikiran umat Islam. Justeru, tidak mungkin al-Ash'ari dapat mengalahkan Mu'tazilah jika hujah mantik yang digunakannya itu lemah, memandangkan Mu'tazilah merupakan aliran yang menguasai logik akal. Malah al-Ash'ari juga berupaya mendepani kumpulan Hashawiyyah (Ghulat Hanabilah) yang terlalu literal dalam menafsirkan al-Quran dan Hadis serta menolak peranan akal.⁶⁵ Keupayaan luar biasa al-Ash'ari ini sekaligus membuktikan bahawa metodologi yang

⁶² Ibid. Hlm. 68-69.

⁶³ Ibid. Hlm. 127; al-Zirikli, Khayr al-Din. 2002. *Al-A'lam: Qamus al-Tarajim*. Bayrut: Dar al-'Ilm Lilmalayin. Jld. 4. Hlm. 263. Menurut al-Nawawi, al-Ash'ari diiktiraf antara ulama besar yang mempunyai penulisan yang terbanyak iaitu sekitar 300 buah karya. Lihat al-Nawawi, Muhyi al-Din Abi Zakariyya bin Shaf. 2006. *Bustan al-'Arifin*. Tahqiq: Muhammad al-Hajar. Bayrut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah. Hlm. 402.

⁶⁴ Ibn 'Ashakir. 1347H. *op.cit.* Hlm. 177-195.

⁶⁵ Golongan Hashawiyyah (Ghulat al-Hanabilah) dilihat semakin melampau selepas kematian Ahmad bin Hanbal (m. 241H), terutamanya dalam berinteraksi dengan nas-nas sifat sifat mutashabihat sehingga membawa kepada tajsim atau tashbih. Mereka turut menolak dan mengecam al-Ash'ari. Lihat al-Nadwi, Abu al-Hasan 'Ali. 2007. *Rijal al-Fikr wa al-Da'wah fi al-Islam*. Damshiq: Dar Ibn Kathir. Jld. 1. Hlm. 193.

digunakannya hasil kesepaduan antara dalil *naqli* dan *'aqli* adalah pendekatan yang terbaik.

Berdasarkan ketokohan dan sumbangan besar al-Ash'ari dalam mempertahankan akidah Islam, khususnya manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, al-Ash'ari telah diangkat sebagai salah seorang mujaddid pada kurun ketiga Hijrah.⁶⁶ Al-Ash'ari juga diiktiraf sebagai tokoh dalam bidang hadis.⁶⁷ Disebabkan itu, al-Ash'ari telah diberikan dengan pelbagai gelaran sanjungan seperti Imam Ahl al-Sunnah, Imam Mutakallimin, penolong sunnah, penegak agama dan sebagainya lagi.⁶⁸ Pengiktirafan daripada para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ini jelas membuktikan bahawa al-Ash'ari mendapat kedudukan yang tinggi dan istimewa dalam kalangan umat Islam, sekaligus dianggap sebagai pemimpin utama dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Hal ini menyebabkan ramai ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, yang tidak terhitung jumlahnya, berpegang dengan aliran Asha'irah. Antara mereka yang terkenal adalah seperti al-Baqillani, al-Qurtubi, al-Bayhaqi, al-Baghdadi, al-Juwayni, al-Ghazali, al-Shahrastani, al-Razi, al-Iji, al-Jurjani, al-'Asqalani, al-Nawawi, al-Subki, al-Suyuti, al-Sanusi⁶⁹ dan lain-lain lagi. Mereka ini terdiri dari kalangan ulama dalam pelbagai bidang keilmuan.⁷⁰ Hasil kesungguhan para ulama tersebut, aliran Asha'irah terus berkembang pesat di seluruh dunia sehingga ke hari ini. Sumbangan mereka dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah merupakan bukti kepercayaan mereka terhadap metodologi akidah yang dikemukakan oleh al-Ash'ari.

METODOLOGI PENDALILAN AKIDAH ASHA'IRAH

Perbincangan mengenai metodologi pendalilan akidah Asha'irah dalam tulisan ini hanya menfokuskan kepada lima buah karya al-Ash'ari yang masyhur

⁶⁶ Dalam hal ini, al-Suyuti telah menyusun sebuah arjuzah yang bertajuk *Tuhfah al-Muhtadin bi Akhbar al-Mujadidin* bagi menyenaraikan nama-nama mujaddid setiap kurun. Lihat al-Suyuti, Jalal al-Din. 1410H. *Al-Tanbi'at bi man Yab'athuh Allah 'ala Ra'si Kulli Ma'ah*. Tahqiq: 'Abd al-Hamid Shanuhah. Makkah: Dar al-Thaqah. Hlm. 29-30.

⁶⁷ Ibn 'Ashakir. 1347H. *op.cit.* Hlm. 113.

⁶⁸ al-Subki. 1964. *op.cit.* Jld. 3. Hlm. 336.

⁶⁹ Al-Sanusi terkenal sebagai penyusun *Sifat 20* yang digunakan dalam pengajian akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sehingga hari ini.

⁷⁰ al-Sinan, Hamad dan al-'Anjari, Fawzi. 2006. *Ahl al-Sunnah al-Asha'irah*. Kuwayt: Dar al-Diya'. Hlm. 248-268.

sampai kepada umat Islam menurut huraian tokoh-tokoh ulama Asha'irah. Maka ungkapan al-Ash'ari dalam karyanya, terutamanya setelah beliau mengisytiharkan diri keluar dari Mu'tazilah, akan dianalisis dan dijadikan ukuran untuk menentukan metodologi pendalilan akidah Asha'irah.⁷¹ Secara ringkasnya, pendalilan akidah Asha'irah yang dirangka oleh al-Ash'ari adalah bersandarkan kepada dalil *naqli* dan dalil *'aqli*. Dalil *naqli* merujuk kepada al-Quran dan Hadis, manakala dalil *'aqli* pula merujuk kepada hujah logik akal yang memberikan keyakinan.⁷²

Pertama, dalil *naqli*. Al-Ash'ari mengemukakan pendirian beliau tentang dalil *naqli* dalam karyanya *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah* dengan menyatakan bahawa pendirian beliau dalam persoalan akidah merupakan pandangan agama Islam yang berlandaskan al-Quran dan sunnah Rasulullah SAW serta apa-apa yang diriwayatkan oleh para sahabat, tabi'in dan imam-imam hadis. Al-Ash'ari turut menjadikan Ahmad bin Hanbal sebagai contoh ikutan dalam berhadapan dengan aliran pemikiran bidaah seperti Mu'tazilah, Qadariyyah, Jabariyyah, Shi'ah dan lain-lain.⁷³ Pada peringkat ini, al-Ash'ari didapati tidak cenderung menggunakan dalil *'aqli* dalam perbincangan akidah.

Kedua, dalil *'aqli*. Al-Ash'ari mengemukakan pendirian beliau tentang dalil *'aqli* dalam karyanya *Risalah fi al-Istihsan al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam* dengan menyatakan bahawa terdapat segolongan manusia menjadikan kejahilan sebagai asas pemikiran sehingga mereka tidak berusaha untuk berfikir dan menganalisis persoalan agama. Mereka lebih cenderung kepada bertaklid lantas mengkritik sesiapa sahaja yang menggunakan pemikiran untuk berinteraksi dengan agama dan menganggap perbuatan itu adalah menyeleweng. Al-Ash'ari turut menjelaskan bahawa masalah agama hendaklah dikembalikan kepada dasar-dasar agama iaitu wahyu, manakala masalah akal dan deria hendaklah dikembalikan kepada sumber asalnya.⁷⁴

⁷¹ Abdul Shukor Husin. 1994. *Asyaari dan Manhajnya*. Dlm. Ibrahim Abu Bakar. "Spektrum Falsafah Islam". Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Hlm. 38.

⁷² al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. T.th. *Al-Risalah al-Laduniyyah*. Dlm. Majmu'at Rasail al-Imam al-Ghazali. Tahqiq: Ibrahim Amin Muhammad. Qahirah: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah. Hlm. 244.

⁷³ al-Ash'ari, Abi al-Hasan 'Ali bin Isma'il. 1977. *Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*. Tahqiq: Fawqiyah Husin Mahmud. Misr: Dar al-Ansar. Hlm. 20.

⁷⁴ al-Ash'ari, Abi al-Hasan 'Ali bin Isma'il. 1995. *Risalah fi al-Istihsan al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam*. Tahqiq: Muhammad al-Waly al-Ash'ari al-Qadiri al-Rifa'i. Bayrut: Dar al-Mashari'. Hlm. 47-48.

Gabungan kedua-dua kenyataan di atas menunjukkan bahawa al-Ash'ari telah meletakkan dalil *naqli* sebagai asas paling utama dalam pembinaan akidah Islam, manakala dalil '*aqli* sebagai penyokong dan pelengkap kepada dalil *naqli*. Pada ungkapan pertama, al-Ash'ari didapati sangat menekankan pendekatan Salaf sehingga tidak memberikan kebebasan kepada akal, sebagaimana pegangan Ahmad bin Hanbal. Al-Ash'ari menetapkan apa-apa yang didatangkan oleh al-Quran dan Hadis berkenaan sifat-sifat Allah SWT, para rasul-Nya, hari akhirat, malaikat dan lain-lain tanpa sebarang pertikaian.⁷⁵ Hal ini dibuktikan dengan kecenderungan al-Ash'ari menggunakan metode tafwid Salaf pada sifat-sifat Allah SWT, iaitu tidak cenderung kepada metode takwil ketika berinteraksi dengan nas-nas sifat mutashabihat melalui karya beliau al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah.⁷⁶

Pada ungkapan kedua, al-Ash'ari didapati bersikap lebih terbuka dengan memberikan sedikit peranan kepada akal dalam menghilangkan kejumudan pemikiran ketika berinteraksi dengan nas-nas al-Quran dan hadis. Penggunaan dalil '*aqli* menurut al-Ash'ari bertujuan mengukuhkan dalil *naqli* berasaskan hujah mantik dan bukti-bukti alam semesta sehingga membawa kepada keimanan kepada Allah SWT. Al-Ash'ari turut berpendapat bahawa kesepaduan antara dalil *naqli* dan '*aqli* akan lebih memudahkan umat Islam memahami akidah. Ia juga dapat menjadikan proses dakwah kepada masyarakat bukan Islam semakin bertambah menyakinkan. Namun al-Ash'ari bukanlah tokoh pertama dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang mengenengahkan peranan akal.

Terdapat tokoh lain seperti Ibn Kullab (m. 240H), al-Harith al-Muhasibi (m. 243H) dan lain-lain telah membicarakan terlebih dahulu tentang kepentingan menggunakan akal dalam kehidupan beragama manusia seharian.⁷⁷ Sebaliknya al-Ash'ari pula menggunakan peranan akal sebagai dalil '*aqli* dalam perbahasan akidah. Metodologi pendalilan al-Ash'ari tersebut dijadikan asas penting dalam aliran Asha'irah dan ia terus digunakan sehingga hari ini.⁷⁸ Menurut al-Zuhayli, penelitian mendapati bahawa terdapat

⁷⁵ Abu Zahrah. 1996. *op.cit.* Hlm. 166; al-Zuhayli, Muhammad. 2009. *Mausu'ah Qadaya Islamiyyah Mu'asarah*. Damsyiq: Dar al-Maktabi. Jld. 1. Hlm. 105.

⁷⁶ al-Ash'ari. 1977. *op.cit.* Hlm. 21.

⁷⁷ al-Sharastani. 1993. *op.cit.* Jld. 1. 105-106; Abdul Shukor. 1994. *op.cit.* Hlm. 39; al-Zuhayli. 2009. *op.cit.* Jld. 1. 106-107.

⁷⁸ Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Faizul Azmi. 2013. Kedudukan Akal Dalam Pendalilan Akidah. *Jurnal Teknologi: Sosial Sciences* (63: 1). Hlm. 31-39.

tiga faktor utama yang menyebabkan al-Ash'ari menerima akal sebagai salah satu dalil dalam persoalan akidah iaitu:

1. Al-Ash'ari pada asalnya berfahaman Mu'tazilah yang mengutamakan akal berbanding nas-nas al-Quran dan Hadis, maka sudah tentu beliau sangat pakar dalam penggunaan dalil '*aqli*. Beliau mendapati Mu'tazilah dan aliran-aliran lain sering menggunakan permainan akal untuk mendatangkan keraguan dan menyebarkan akidah menyeleweng kepada umat Islam.
2. Al-Ash'ari dan ulama Asha'irah antara kumpulan yang bersungguh-sungguh dalam mempertahankan dan menghadapi golongan bidaah serta ateis. Kebanyakan golongan tersebut tidak berminat dengan penghujahan dalil *naqli* semata-mata, bahkan mereka lebih cenderung kepada penjelasan dalil '*aqli*.
3. Al-Ash'ari bangun menentang penyelewengan melampau Mu'tazilah setelah beliau kembali kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Beliau terpaksa menggunakan semula pendekatan hujah akal Mu'tazilah, di samping mendatangkan dalil *naqli* sebagai mengukuhkan lagi dalil '*aqli* yang digunakan terhadap Mu'tazilah.⁷⁹

Oleh itu, tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa al-Ash'ari adalah tokoh pertama yang mempelopori dalil '*aqli* melalui aplikasi ilmu mantik dalam perbahasan akidah secara meluas bagi mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.⁸⁰ Metodologi al-Ash'ari ini kemudiannya terus digunakan, dihuraikan dan disebarikan secara meluas oleh para ulama Asha'irah sehingga kini. Disebabkan itu, dalam perbahasan mabadi' al-'asharah bagi ilmu akidah, nama al-Ash'ari diletakkan sebagai salah seorang pengasas ilmu akidah, iaitu orang yang mula-mula menyusun ilmu akidah dengan kaedah sistematik berasaskan metodologi pendalilan *naqli* dan '*aqli*.⁸¹

Kebanyakan pendirian al-Ash'ari tentang peranan dalil '*aqli* ditemui dalam beberapa karya beliau seperti Risalah fi al-Istihsan al-Khawd fi 'Ilm al-

⁷⁹ al-Zuhayli. 2009. *op.cit.* Jld. 1. Hlm. 106.

⁸⁰ Al-Ash'ari diiktiraf oleh para ulama sebagai pengasas atau imam dalam Ilmu Kalam, sekaligus imam dalam ilmu mantik. al-Nadwi. 2007. *op.cit.* Jld. 1. Hlm. 190.

⁸¹ al-Bayjuri, Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad. 2001. *Tuhfah al-Murid 'ala Jawharah al-Tawhid*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Hlm. 18.

Kalam dan al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bid'a. Sebagai contoh, menerusi al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bid'a, al-Ash'ari tidak lagi membincangkan nas-nas sifat mutashabihat berdasarkan metode Salaf secara meluas, malah beliau hanya memberikan penekanan terhadap kepincangan fahaman Mushabbihah atau Mujassimah yang memahami lafaz nas-nas sifat mutashabihat secara literal sehingga menyamakan atau menjisimkan Allah SWT dengan makhluk-Nya.⁸² Al-Ash'ari lebih menfokuskan penggunaan hujah akal dalam mempertahankan al-Quran dan Hadis, tidak seperti karya-karya sebelum ini yang didapati tidak memberi peranan kepada dalil 'aqli. Keadaan tersebut berbeza dengan metode yang digunakan oleh beliau sebelum ini yang tidak cenderung menjadikan Ilmu Kalam sebagai hujah pendalilan dalam perbahasan akidah.⁸³

Selain itu, al-Ash'ari diriwayatkan telah melakukan takwilan terhadap lafaz yad dengan maksud berkuasa dalam karya al-Luma'.⁸⁴ Takwilan ini dikuatkan lagi dengan pendirian sebilangan ulama Salaf seperti Ibn 'Abbas RA (m. 68H) yang turut mentakwilkan yad dengan maksud kekuatan dan kekuasaan Allah SWT.⁸⁵ Hakikatnya, takwilan yang dikemukakan oleh al-Ash'ari dan kebanyakan ulama Khalaf adalah bersesuaian dengan tuntutan dan keperluan zaman kini disebabkan kemunculan pelbagai aliran pemikiran, perdebatan ilmiah serta perkembangan ilmu Balaghah bahasa Arab yang semakin rumit berbanding zaman Salaf.⁸⁶ Namun harus ditegaskan bahawa takwilan al-Ash'ari tersebut adalah berbeza sama sekali dengan metod takwil Mu'tazilah atau Mu'atilah yang bermaksud mengingkari dan menafikan sifat bagi Allah SWT dengan cara mentakwilkan kepada perkara tidak selayaknya.⁸⁷

⁸² al-Ash'ari, Abi al-Hasan 'Ali bin Isma'il. 1955. *Al-Luma' fi al-Rad 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bid'a*. Tahqiq: Hamudah Gharabah. Misr: Matbu'ah Misriyyah. Hlm. 19-24.

⁸³ Ibid. Hlm. 5; al-Shayrazi, Abi Ishaq. 1999. *Al-Isharah ila Mazhab Ahl al-Haq*. Tahqiq: Muhammad al-Sayyid al-Jalayand. Qahirah: Al-Majlis al-A'la Lilshu'un al-Islamiyyah. Hlm. 69.

⁸⁴ al-Razi, Fakh al-Din Muhammad bin 'Umar. 1981. *Al-Tafsir al-Kabir*. Bayrut: Dar al-Fikr. Jld. 12. Hlm. 46; al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. T.th. Itqan fi 'Ulum al-Quran. Tahqiq: Markaz al-Dirasat al-Quraniyyah. Madinah Munawwarah: Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyah. Jld.. 4. Hlm. 1364; Abu Zahrah. 1996. *op.cit.* Hlm. 170.

⁸⁵ al-Qurtubi. 2006. *op.cit.* Jld. 19. Hlm. 503. Rujuk juga artikel penulis yang telah menyenaraikan takwilan Salaf terhadap nas-nas sifat mutashabihat dalam: Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. 2012. Takwilan Nas-Nas Sifat Mutashabihat Dalam Kalangan Salaf. *Global Journal al-Thaqafah* (Volume 2 Issue 2). Hlm. 77-85.

⁸⁶ al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan. 2009. *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kawniyyat*. Damshiq: Dar al-Fikr. Hlm. 141.

⁸⁷ al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan. 2007. *Al-Salafiyah: Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Madhhab Islami*. Damshiq: Dar al-Fikr. Hlm. 137

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa al-Ash'ari telah membentuk metodologi pendalilan tersendiri dalam persoalan akidah,⁸⁸ iaitu tidak terlalu literal dalam memahami dalil *naqli* sepertimana Mushabbihah atau Mujassimah dan Hashawiyyah, tidak juga terlalu bebas menggunakan akal sepertimana Mu'tazilah. Malah al-Ash'ari dalam hal tersebut akan mengutamakan dalil *naqli* daripada akal kerana al-Quran dan hadis merupakan sumber paling berwibawa dan muktamad berbanding dalil '*aqli*.⁸⁹ Ini kerana kemampuan akal adalah terbatas untuk mengetahui perkara berkaitan hakikat zat Allah SWT disebabkan Allah SWT tidak menyerupai atau menyamai makhluk ciptaan-Nya. Maka itu Islam melarang umatnya daripada berfikir secara berlebih-lebihan tentang hakikat zat Allah SWT kerana walaupun sepintar dan sehebat mana sekalipun seseorang itu, mereka sama sekali tidak berkemampuan untuk menyingkap keagungan dan kebesaran zat Allah SWT.⁹⁰

KEDUDUKAN AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH DI MALAYSIA

Pemerintahan dan pentadbiran di Malaysia berjalan di atas Perlembagaan Persekutuan sebagai undang-undang tertinggi bagi negara Malaysia. Melalui Perkara 3(1) dalam Perlembagaan Persekutuan, Islam diiktiraf sebagai agama bagi Persekutuan.⁹¹ Oleh itu, agama Islam di Malaysia mempunyai kedudukan yang istimewa, di samping penganut agama lain diberikan kebebasan mengamalkan agama masing-masing. Yang Di pertuan Agong serta Sultan atau Raja bertanggungjawab dalam segala hal ehwal berkaitan dengan agama Islam.⁹² Walau bagaimanapun, Perlembagaan Persekutuan tidak memberikan

⁸⁸ Antara dakwaan Wahabi (Salafi) ialah al-Ash'ari telah melalui tiga peringkat pemikiran, dengan menyatakan pemikiran terakhirnya kembali kepada akidah Salaf sebagaimana pegangan Wahabi (Salafi). Rujuk penjelasan penulis mengenai penolakan dakwaan ini dalam: Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. 2013. Peringkat Pemikiran Imam al-Ash'ari Dalam Akidah. International Journal of Islamic Thought (Volume 3). Hlm. 58-70.

⁸⁹ al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1994. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Tahqiq: Muwaffaq Fauzi al-Jabr. Damshiq: al-Hikmah. Hlm. 21; Abdul Shukor. 1994. *op.cit.* Hlm. 40.

⁹⁰ al-Hindi, 'Ali al-Din Muttaqi bin Hisham al-Din. 1989. *Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*. Bayrut: Muassasah al-Risalah. No. Hadis: 5704. Jld. 3. Hlm. 106.

⁹¹ Peruntukan ini menunjukkan bahawa negara Malaysia mempunyai agama, iaitu Islam. Dalam kata lain, Islam adalah agama negara Malaysia. Lihat Mahamad Naser Disa. 2015. *Daulatkan Islam Agama Negara*. Putrajaya: Institut Kajian Strategik Islam Malaysia (IKSIM). Hlm. 4-7; Abdul Aziz Bari. 2005. *Islam Dalam Perlembagaan Malaysia*. Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication. Hlm. 12.

⁹² Kerajaan Malaysia. 2010. *Perlembagaan Persekutuan*. Putrajaya: Pesuruhjaya Penyemak Undang-Undang Malaysia. Hlm. 20.

penafsiran tentang Islam dalam Perkara 3(1) tersebut. Maka pentafsiran Islam itu dapat ditentukan dengan meneliti peruntukan Enakmen Syariah di negeri-negeri atau melihat keputusan mahkamah di Malaysia terhadap sesuatu kes berkaitan dengan agama Islam.

Menurut Mohammed Imam, definisi Islam dalam Perlembagaan Persekutuan di Malaysia ialah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.⁹³ Ini bererti Islam yang dimaksudkan oleh Perlembagaan Persekutuan adalah Islam berasaskan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sahaja. Kenyataan ini berpandukan kepada Undang-Undang Tubuh Kerajaan Negeri dan Enakmen Pentadbiran Agama Islam beberapa negeri di Malaysia yang memasukkan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai mazhab rasmi negeri. Antara negeri tersebut ialah Kedah, Kelantan, Johor dan Perlis. Negeri-negeri ini telah mengistiharkan agama Islam bermazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai agama negeri, malah Duli Yang Teramat Mulia Sultan juga mesti bermazhab tersebut.⁹⁴ Dalam Undang-Undang Perlembagaan Tubuh Negeri Kelantan contohnya, menyatakan bahawa: Ahlu's Sunnah wal Jamaah maknanya ialah mazhab Abu Al-Hassan Al-Asha'ri dan Abu Mansoor Al-Maturidi dan orang yang mengikut jejak langkah keduanya.⁹⁵

Manakala bagi Negeri Sembilan, Pahang, Selangor, Melaka dan Terengganu hanya menyatakan agama Islam adalah agama negeri tanpa menyebut mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Walaupun begitu, fatwa dan amalan yang digunapakai di negeri-negeri tersebut adalah terikat dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Negeri Perak pula meletakkan Islam bermazhab Shafi'i sebagai mazhab negeri (Seksyen 39).⁹⁶ Mazhab Shafi'i juga adalah salah satu mazhab dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Terkini, negeri Johor turut menambah baik Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri dengan memasukkan Islam yang menjadi pegangan atau mazhab rasmi di negeri Johor adalah berasaskan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah aliran al-Ash'ari

⁹³ Mohammed Imam. 1994 (Jun). *Freedom of Religion Under Federal Constitution of Malaysia - A Reappraisal*. Current Law Journal 2 (CLJ2). Hlm. 1vii.

⁹⁴ Ezad Azraai Jasmari dll. 2011 (15). *Penetapan Mazhab Ahli Sunnah wa al-Jamaah Sebagai Definisi Islam di Malaysia: Hak Penyebaran Agama bagi Kumpulan Agama Minoriti*. Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat. Hlm. 32.

⁹⁵ Kerajaan Negeri Kelantan. 2008. *Undang-Undang Negeri Kelantan dan Undang-Undang Perlembagaan Tubuh Kerajaan Kelantan*. Hlm. 59.

⁹⁶ Ezad Azraai Jasmari dll. 2011. *op.cit.* Hlm. 32; M.B. Hooker. 1984. *Islamic in South-East Asia*. United Kingdom: Oxford University Press. Hlm. 165-167.

(Asha'irah) dan al-Maturidi (Maturidiyyah) dari aspek akidah, mazhab al-Shafi'i dari aspek fikah dan al-Junayd serta al-Ghazali dari aspek tasawuf.⁹⁷ Malah terdapat usaha berterusan dari negeri-negeri lain untuk memasukkan perkataan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sama ada secara umum atau khusus berdasarkan mazhab Asha'irah dan Shafi'i sebagaimana negeri Johor.

Selain itu, pengiktirafan terhadap Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah khususnya aliran Asha'irah di Malaysia sebagai satu pegangan rasmi umat Islam telah ditegaskan oleh kerajaan pusat melalui Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Pengiktirafan terhadap Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah merupakan satu langkah terbaik demi menjaga kemaslahatan umat Islam di Malaysia daripada ancaman akidah.⁹⁸ Oleh itu, Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia yang bersidang pada 5 Mei 1996, ketika membincangkan tentang Shi'ah di Malaysia, telah membuat beberapa ketetapan berkaitan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai mazhab yang diiktiraf sebagaimana berikut:

1. Menetapkan bahawa umat Islam di Malaysia hendaklah mengikut ajaran Islam yang berasaskan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dari segi akidah, syariah dan akhlak.
2. Menyokong dan menerima cadangan pindaan Perlembagaan Persekutuan dan Perlembagaan negeri-negeri bagi peruntukan dengan nyata bahawa agama bagi Persekutuan dan Negeri-negeri hendaklah agama Islam berasaskan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dari segi akidah, syariah dan akhlak.
3. Memperuntukan pindaan kepada semua Undang-undang dan Hukum Syarak bagi menyelaraskan takrif hukum syarak atas undang-undang Islam seperti berikut: Hukum Syarak atau Undang-undang Islam bererti undang-undang Islam yang berasaskan kepada pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dari segi akidah, syariah dan akhlak.

⁹⁷ Warta Kerajaan Negeri Johor. 2 Feb 2017. *Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) 2003: Pemberitahuan di Bawah Subseksyen 48(6)*. Hlm. 420.

⁹⁸ Mohd Aizam bin Mas'od. 2012. *Dasar-Dasar Jabatan Kemajuan Islam Malaysia Dalam Mempertahankan Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Malaysia*. Kertas Kerja Seminar Akidah Peringkat Kebangsaan. 20 September 2012. Bangi: Fakulti Pengajian Islam UKM. Hlm. 13.

4. Memperakukan bahawa ajaran Islam yang selain daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah bercanggah dengan hukum syarak dan undang-undang Islam dan demikian penyebaran apa-apa ajaran yang lain daripada pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah dilarang.
5. Menetapkan bahawa semua umat Islam di negara ini adalah tertakluk kepada undang-undang Islam hukum syarak yang berasaskan pegangan ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sahaja.
6. Menetapkan bahawa penerbitan, penyiaran dan penyebaran buku, risalah, filem, video dan lain-lain berhubung dengan ajaran Islam yang bertentangan dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah diharamkan.⁹⁹

Sebagai contoh kes, Mahkamah Sivil pernah menjalankan perbicaraan tentang mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang digunakan di Tanah Melayu bermula semenjak tahun 1918 Masihi. Ketika itu, hakim-hakim Inggeris sudah menyedari dan mengiktiraf mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang digunapakai di Tanah Melayu. Antarannya, Mahkamah Sivil menolak autoriti kes *Saeda binti Abubakar & Malek bin Haji Mohamed Yusup lwn Haji Abdul Rahman bin Haji Mohamed Yusup & Usman bin Haji Mohamed Yusup dan kes Banoo Begum lwn Mir Abed Ali* memandangkan kes ini diputuskan mengikut mazhab Shi'ah. Mahkamah menyatakan bahawa kes ini boleh memberi kesan sekiranya pembuat wasiat adalah seorang yang bermazhab Shi'ah, tetapi tidak memberi kesan kepada seorang Melayu yang bermazhab Shafi'i yang merupakan sebahagian daripada mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.¹⁰⁰

Selain itu, Enakmen Pentadbiran Agama Islam di negeri-negeri di Malaysia telah mentafsirkan istilah 'Hukum Syarak' iaitu 'Undang-undang Islam mengikut mana-mana mazhab yang diiktiraf dalam Islam', seperti yang diperuntukan dalam seksyen 2 Akta Pentadbiran Undang-undang Islam (Wilayah Persekutuan) 1993. Setiap negeri telah memasukkan peruntukan berkaitan dengan rujukan nas dan mazhab, apabila sesuatu keputusan fatwa

⁹⁹ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2015. *Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. Hlm. 8-9.

¹⁰⁰ Ezad Azraai Jasmari dll. 2011. *op.cit.* Hlm. 34.

hendak dikeluarkan ataupun rujukan dalam mentadbir perundangan Islam. Bagaimanapun, peruntukan-peruntukan yang ada hanya berkaitan dengan hukum fikah iaitu merujuk kepada pendapat muktamad dalam mazhab Shafi'i. Sekiranya bercanggah dengan kepentingan awam, pandangan dalam mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali akan dirujuk. Sekiranya Mufti atau Jawatankuasa Fatwa berpendapat bahawa tiada satu pendapat muktamad daripada empat mazhab itu, maka para Mufti bolehlah membuat fatwa itu mengikut ijtihad tanpa terikat dengan pendapat muktamad daripada mana-mana mazhab yang empat tersebut. Peruntukan ini terdapat dalam semua negeri, kecuali Perlis.¹⁰¹

Contohnya dalam kes ajaran sesat Ayah Pin, mahkamah menolak pendakwaan seorang pengikut Ayah Pin untuk mencabar keputusan institusi fatwa di Terengganu. Mahkamah menyatakan bahawa institusi agama Islam di Malaysia mempunyai kuasa untuk memelihara Islam daripada sebarang ajaran yang bercanggah dengan ajaran Islam sebagaimana yang diperuntukan dalam Perlembagaan Persekutuan.¹⁰² Ini belum lagi termasuk fatwa-fatwa yang dikeluarkan dari semasa ke semasa bagi mengawal dan menyekat ajaran-ajaran menyeleweng dari pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di seluruh negara. Pembuktian dari undang-undang ini menjelaskan lagi bahawa Islam yang diterima dan diiktiraf di Malaysia hanyalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Malah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah telah dijadikan sebagai sumber rujukan dalam Pentadbiran Islam Persekutuan dan Negeri dan juga sebagai salah satu syarat dalam perlantikan jawatan berkaitan agama Islam.¹⁰³

Maka sebarang cubaan untuk meruntuhkan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Malaysia adalah bertentangan dengan Perlembagaan Persekutuan dan Enakmen Negeri-Negeri. Tindakan boleh dikenakan berdasarkan peruntukan undang-undang sedia ada yang sedang berkuatkuasa. Namun tidak dinafikan bahawa cabaran terhadap pengukuhan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah tetap wujud, walaupun ia dilindungi oleh undang-undang. Justeru, pemerksaan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah perlu dilakukan melalui pelbagai saluran antaranya yang paling berkesan adalah berteraskan pendidikan dan dakwah. Usaha ini walaupun telah lama berjalan, ia perlu dipertingkatkan

¹⁰¹ Zakaria Stapa. 2015. *Keutuhan Ahli Sunnah Wal Jama'ah di Malaysia Dalam Memartabatkan Agama Islam*. Dlm. Muhammad Rashidi Wahab dan Wan Hishamuddin Wan Jusoh. "Pengukuhan Akidah Melalui Pendekatan Wasatiyyah". Putrajaya: Institut Wasatiyyah Malaysia. Hlm. 63

¹⁰² Mahamad Naser Disa. 2015. *op.cit.* Hlm. 33.

¹⁰³ Zakaria Stapa. 2015. *op.cit.* Hlm. 62-63.

lagi dari semasa ke semasa, khususnya pada zaman kini. Semua pihak perlu bekerjasama dan berganding bahu dalam mendaulatkan agama Islam di Malaysia yang berteraskan manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

KESIMPULAN

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah mazhab yang menjadi pegangan majoriti umat Islam di seluruh dunia termasuklah Malaysia. Secara umumnya, Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah diertikan sebagai kumpulan majoriti umat Islam yang mengikut jejak langkah dilalui Rasulullah SAW dalam memahami dan mempraktikkan Islam merangkumi aspek akidah, fikah dan akhlak. Manakala Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah secara khususnya bermaksud mereka yang berpegang dengan aliran Asha'irah dan Maturidiyyah dalam aspek akidah. Definisi yang dikemukakan ini bukan sahaja menepati pengertian dari sudut bahasa dan istilah, bahkan ia juga bertepatan dengan fakta sejarah dan pengiktirafan yang diberikan oleh para ulama terhadap Asha'irah dan Maturidiyyah. Maka mengeluarkan Asha'irah dari mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah tindakan yang melampau.

Justeru, majoriti umat Islam di Malaysia didapati berpegang dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah aliran Asha'irah sejak dari awal kedatangan Islam di rantau Nusantara lagi. Kedudukan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah diiktiraf sebagai mazhab rasmi bagi umat Islam di Malaysia sebagaimana yang dinyatakan dalam Undang-Undang atau Enakmen di negeri-negeri. Kekuatan metodologi Asha'irah yang dipimpin oleh al-Ash'ari tersebut membolehkan aliran ini berkembang pesat dan terus bertahan sehingga kini. Dalam konteks semasa, Asha'irah juga dilihat berupaya untuk membentengi akidah Islam daripada serangan ideologi moden seperti sekularisme, humanisme, ateisme, liberalisme, pluralisme agama dan sebagainya lagi. Hal ini menjadikan Asha'irah sebagai aliran akidah arus perdana yang dinamik dan kekal relevan dalam zaman kontemporari ini.

RUJUKAN

- ‘Ali Juma’ah. 2009. *Al-Bayan Lima Yashghal al-Azhan: Fatawa Shafiyah Qadaya ‘Ajilah. Qadirah*: al-Muqatam li al-Nashr wa al-Tawzi’.
- ‘Ali Juma’ah. 2011. *Al-Mutashaddidun Manhajuhum... wa Munaqashatu Ahammi Qadayahum. Qahirah*: Dar al-Maqsam.
- A’lawiy, al-Sayyid ‘Abd al-Rahman bin Muhammad bin Husin bin ‘Umar. 1978. *Bughyah al-Mustarshidin*. Bayrut: Dar al-Ma’rifah.
- Abdul Aziz Bari. 2005. *Islam Dalam Perlembagaan Malaysia*. Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication.
- Abdul Shukor Husin. 1994. *Asyaari dan Manhajnya*. Dlm. Ibrahim Abu Bakar. “Spektrum Falsafah Islam”. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Shukor Husin. 1998. *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abi Daud, Sulayman bin al-Ash’ath. 1998. *Sunan Abi Daud*. Tahqiq: Muhammad ‘Awwamah. Bayrut: Muassasah al-Riyad.
- Abu Hanifah. *Al-Wasiyyah al-Imam Abi Hanifah fi al-Tawhid*. 2009. Dlm. Muhammad Zahid al-Kawthari. “Al-‘Aqidah wa ‘Ilm al-Kalam”. Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Abu Rayyan, Muhammad ‘Ali. T.th. *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam: al-Muqaddimat ‘Ilm al-Kalam al-Falsafah al-Islamiyyah*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.
- Abu Zahrah, Muhammad. 1996. *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*. Qahirah: Dar al-Fikr al-‘Arabi.
- Ahmad Mahmud Subhi. 1985. *Fi ‘Ilm al-Kalam: Al-Asha’irah*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah.
- al-Ash’ari, Abi al-Hasan ‘Ali bin Isma’il. 1955. *Al-Luma’ fi al-Rad ‘ala Ahl al-Zaygh wa al-Bid’a*. Tahqiq: Hamudah Gharabah. Misr: Matbu’ah Misriyyah.
- al-Ash’ari, Abi al-Hasan ‘Ali bin Isma’il. 1977. *Al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah*. Tahqiq: Fawqiyah Husin Mahmud. Misr: Dar al-Ansar.
- al-Ash’ari, Abi al-Hasan ‘Ali bin Isma’il. 1995. *Risalah fi al-Istihsan al-Khawd fi ‘Ilm al-Kalam*. Tahqiq: Muhammad al-Waly al-Ash’ari al-Qadiri al-Rifa’i. Bayrut: Dar al-Mashari’.
- al-Asnawi, ‘Abd al-Rahim Jamal al-Din. 1987. *Tabaqat al-Shafi’iyyah*. Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

- al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad. T.th. *Al-Farqu Baina al-Firaq*. Tahqiq: Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid. Qahirah: Dar al-Tala'i.
- al-Bayjuri, Ibrahim bin Muhammad bin Ahmad. 2001. *Tuhfah al-Murid 'ala Jawharah al-Tawhid*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Bukhari, Abi 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim. 2005. *Sahih al-Bukhari*. Qahirah: Dar al-Fajr Lilturath.
- al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan. 2007. *Al-Salafiyah: Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Madhhab Islami*. Damshiq: Dar al-Fikr.
- al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan. 2009. *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kawniyyat*. Damshiq: Dar al-Fikr.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1994. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Tahqiq: Muwaffaq Fauzi al-Jabr. Damshiq: al-Hikmah.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. T.th. *Al-Risalah al-Laduniyyah*. Dlm. Majmu'at Rasail al-Imam al-Ghazali. Tahqiq: Ibrahim Amin Muhammad. Qahirah: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah.
- al-Hakim, Muhammad bin 'Abd Allah bin 'Abd Allah. 1990. *Al-Mustadrak 'Ala al-Sahihain*. Tahqiq: Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Hindi, 'Ali al-Din Muttaqi bin Hisham al-Din. 1989. *Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*. Bayrut: Muassasah al-Risalah.
- al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad al-Sharif. 1985. *Kitab al-Ta'rifat*. Bayrut: Maktabah Lubnan.
- al-Lalika'i, Abu al-Qasim Hibah Allah al-Hasan bin Mansur. 2001. *Sharh Usul I'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Iskandariyah: Dar al-Basirah.
- al-Mahdali, al-Sayyid Muhammad 'Aqil bin 'Ali. T.th. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Madkhal wa Dirasah*. Qahirah: Dar al-Hadith.
- al-Nadwi, Abu al-Hasan 'Ali. 2007. *Rijal al-Fikr wa al-Da'wah fi al-Islam*. Damshiq: Dar Ibn Kathir.
- al-Nawawi, Muhyi al-Din Abi Zakariyya bin Shaf. 2006. *Bustan al-'Arifin*. Tahqiq: Muhammad al-Hajar. Bayrut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- al-Qaradawi, Yusuf. *La Fatwa Lishaltut bi al-Ta'bud 'Ala al-Ja'fary*. Dlm. <http://www.qaradawi.net/news/537.html>
- al-Qurtubi, Abi 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar. 2006. *Al-Jami' al-Ahkam al-Quran*. Tahqiq: 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Tarki. Bayrut: Muassasah al-Risalah.

- al-Razi, Fakh al-Din Muhammad bin 'Umar. 1981. *Al-Tafsir al-Kabir*. Bayrut: Dar al-Fikr.
- al-Saffarini, Muhammad bin Ahmad bin Salim. 2008. *Lawami' al-Anwar al-Bahiyah*. Tahqiq: Abu 'Abd al-Rahman 'Adl bin Sa'id. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Shak'ah, Mustafa Muhammad. 2006. *Islam Bila Madhahib*. Qahirah: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah.
- al-Sharastani, Abi al-Fath Muhammad 'Abd al-Karim bin Abi Bakar. 1993. *Al-Milal wa Nihal*. Tahqiq: Amir 'Ali Mahna dan 'Ali Hasan Fa'ur. Bayrut: Dar al-Ma'rifah.
- al-Shatibi, Abi Ishaq Ibrahim bin Musa. T.th. *Al-I'tisam*. Tahqiq: Abu 'Ubaydah Mashhur bin Hasan Ala Sulayman. T.t.p: Maktabah al-Tawhid.
- al-Shayrazi, Abi Ishaq. 1999. *Al-Isharah ila Mazhab Ahl al-Haq*. Tahqiq: Muhammad al-Sayyid al-Jalayand. Qahirah: Al-Majlis al-A'la Lilshu'un al-Islamiyyah.
- al-Siba'i, Mustafa. 1966. *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashri' al-Islam*. Misr: Dar al-Qaumiyah.
- al-Sinan, Hamad dan al-'Anjari, Fawzi. 2006. *Ahl al-Sunnah al-Asha'irah*. Kuwayt: Dar al-Diya'.
- al-Subki, Taqi al-Din Abi Nasr 'Abd al-Wahab ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kafi. 1964. *Tabaqat al-Shafi'iyyah* al-Kubra. Tahqiq: Mahmud Muhammad al-Tanahi dan 'Abd al-Fatah al-Hilw. T.tp: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyyah.
- al-Suyuti, 'Abd al-Rahman Jalal al-Din. 2011. *Tafsir al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*. Damshiq: Dar al-Fikr.
- al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. T.th. *Itqan fi 'Ulum al-Quran*. Tahqiq: Markaz al-Dirasat al-Quraniyyah. Madinah Munawwarah: Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyah.
- al-Suyuti, Jalal al-Din. 1410H. *Al-Tanbi'at bi man Yab'athuh Allah 'ala Ra'si Kulli Ma'ah*. Tahqiq: 'Abd al-Hamid Shanuhah. Makkah: Dar al-Thaqah.
- al-Tirmidhi, Abi 'Isa Muhammad bin 'Isa. 1978. *Al-Jami' al-Sahih wa Huwa Sunan al-Tirmizi*. Tahqiq: Ibrahim 'Atwah 'Awd. Qahirah: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- al-Tirmidhi, Abi 'Isa Muhammad bin 'Isa. 1998. *Al-Jami' al-Kabir*. Tahqiq: Basyar Anwar Ma'ruf. Bayrut: Dar al-Gharab al-Islami.
- al-Zabidi, al-Sayyid Muhammad bin Muhammad al-Husaini. 1989. *It'haf al-Sadah al-Muttaqin*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Zirikli, Khayr al-Din. 2002. *Al-A'lam: Qamus al-Tarajim*. Bayrut: Dar al-'Ilm Lilmalayin.

- al-Zuhayli, Muhammad. 2009. *Mausu'ah Qadaya Islamiyyah Mu'asarah*. Damsyiq: Dar al-Maktabi.
- Azmil Zainal Abidin. 2017. *Keautoritian Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Induk dan Benteng Akidah Ummah*. AFKAR: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Vol. 19).
- Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP). 2010. *Kamus Dewan*. Noresah Baharom (ed.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. 2007. *Definisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Satu Analisis*. Jurnal Usuluddin (Bilangan 25).
- Ezad Azraai Jasmari dll. 2011 (15). *Penetapan Mazhab Ahli Sunnah wa al-Jamaah Sebagai Definisi Islam di Malaysia: Hak Penyebaran Agama bagi Kumpulan Agama Minoriti*. Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat.
- Ibn 'Ashkir, Abi al-Qasim 'Ali bin al-Hasan bin Hibah Allah. 1347H. *Tabyin Kadhib al-Muftari Fima Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari*. Damshiq: T.p.
- Ibn al-Athir, Majad al-Din Abi al-Sa'adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari. 1963. *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Tahqiq: Mahmud Muhammad al-Tanahi dan Tahir Ahmad al-Zawi. T.t.p: al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman bin 'Ali bin Muhammad. 1409H. *Manaqib Imam Ahmad bin Hanbal*. Tahqiq: 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Tarki. Giza: al-Hijr Liltiba'ah wa al-Nashar.
- Ibn Hazm, Abi Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id al-Andalusi. T.th. *Jamharat Asnab al-'Arab*. Tahqiq: 'Abd al-Salam Muhammad Harun. Qahirah: Dar al-Ma'arif.
- Ibn Kathir, Abi al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kathir. 1999. *Tafsir al-Quran al-'Azim*. Tahqiq: Sami bin Muhammad al-Salamah. Riyad: Dar Thaibah.
- Ibn Manzur, Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram. 2003. *Lisan al-'Arab*. Qahirah: Dar al-Hadith.
- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin Taymiyyah al-Harani. 2005. *Majmu'ah al-Fatawa*. Tahqiq: 'Amr al-Jazar dan Anwar al-Baz. Mansurah: Dar al-Wafa'.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2015. *Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.
- Jalal Muhammad Musa. 1982. *Nasha'ah al-Ash'ariyyah wa Tatawuruha*. Bayrut: Dar al-Kitab al-Lubnani.
- Kerajaan Malaysia. 2010. *Perlembagaan Persekutuan*. Putrajaya: Pesuruhjaya Penyemak Undang-Undang Malaysia.

- Kerajaan Negeri Kelantan. 2008. *Undang-Undang Negeri Kelantan dan Undang-Undang Perlembagaan Tubuh Kerajaan Kelantan*.
- M.B. Hooker. 1984. *Islamic in South-East Asia*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Mahamad Naser Disa. 2015. *Daulatkan Islam Agama Negara*. Putrajaya: Institut Kajian Strategik Islam Malaysia (IKSIM).
- Mohammed Imam. 1994 (Jun). *Freedom of Religion Under Federal Constitution of Malaysia - A Reappraisal*. Current Law Journal 2 (CLJ2).
- Mohd Aizam bin Mas'od. 2012. *Dasar-Dasar Jabatan Kemajuan Islam Malaysia Dalam Mempertahankan Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Malaysia*. Kertas Kerja Seminar Akidah Peringkat Kebangsaan. 20 September 2012. Bangi: Fakulti Pengajian Islam UKM.
- Mohd Sulaiman Yasin. 1997. *Ahli-Sunnah Wal-Jama'ah*. Bangi: Yayasan Salman.
- Mohd Zaidi Ismail. 7 Disember 2015. *Tiga ciri Ahli Sunnah wal Jamaah*. Dlm. <http://www.utusan.com.my/rencana/tiga-ciri-ahli-sunnah-wal-jamaah-1.166371>
- Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Faizul Azmi. 2013. *Kedudukan Akal Dalam Pendalilan Akidah*. Jurnal Teknologi: Sosial Sciences (63: 1).
- Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. 2012. *Takwilan Nas-Nas Sifat Mutashabihat Dalam Kalangan Salaf*. Global Journal al-Thaqafah (Volume 2 Issue 2).
- Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. 2013. *Peringkat Pemikiran Imam al-Ash'ari Dalam Akidah*. International Journal of Islamic Thought (Volume 3).
- Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Shahrizal Nasir dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. 2014. *Implikasi Penafian Majaz al-Quran Terhadap Nas-Nas Sifat Mutashabihat*. Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari (Bil. 8).
- Muslim, Abi al-Hussain Muslim bin al-Hajjaj. 2008. *Sahih Muslim*. Qahirah: Dar Ibn Hazm.
- Sa'di Abu Jaib. 1998. *Al-Qamus al-Fiqh Lughatan wa Istilahan*. Damshiq: Dar al-Fikr.
- Syamsul Bahri Andi Galigo dan Norarfan Zainal. 2012. *Pengenalan Ahli Sunnah Waljama'ah: Sejarah, Pendekatan dan Pemahaman*. Brunei: Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan.
- The Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2010. *The 500 Most Influential Muslims In The World 2010*. USA: Georgetown University.
- The Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2011. *The 500 Most Influential Muslims In The World 2011*. USA: Georgetown University.

Warta Kerajaan Negeri Johor. 2 Feb 2017. *Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Johor) 2003: Pemberitahuan di Bawah Subseksyen 48(6)*.

Zakaria Stapa. 2011. *Kedudukan Pemikiran al-Ash'ari dan al-Maturidi Dalam Mazhab Ahli Sunnah Waljamaah*. Jurnal Islamiyyat (Jld 33).

Zakaria Stapa. 2015. *Keutuhan Ahli Sunnah Wal Jama'ah di Malaysia Dalam Memartabatkan Agama Islam*. Dlm. Muhammad Rashidi Wahab dan Wan Hishamuddin Wan Jusoh. "Pengukuhan Akidah Melalui Pendekatan Wasatiyyah". Putrajaya: Institut Wasatiyyah Malaysia.

ANALISIS PERBAHASAN HADITH JĀRIYAH MENURUT KEFAHAMAN ULAMA AHLI SUNNAH DI KALANGAN SALAF DAN KHALAF

Mohd Asyran Safwan Kamaruzaman¹

Mohd Haidhar Kamarzaman²

Kamarudin Salleh³

Abstrak

Hadith Jariyah merupakan hadith yang sering menjadi polemik perbahasan di kalangan golongan *Mushabbihah* dan Ahli Sunnah wal-Jamaah. Ini kerana masing-masing berpendapat bahawa hadith ini menepati ideologi yang dibawa oleh mereka dalam kerangka pemikiran perbahasan sifat *Mutashābihāt*. Hadith Jāriyah dijadikan dalil penghujahan oleh golongan *Mujassimah* dan *Mushabbihah* dalam mengisbatkan bahawa Allah SWT berada di arah atas dan menempati suatu tempat. Keyakinan ini dilihat bercanggah dengan kerangka pemahaman golongan Ahli Sunnah wal-Jamaah dalam kalangan para *Mutakallimīn* dan Ahli Hadith yang berpegang teguh dengan keyakinan bahawa Allah SWT Maha Suci daripada menempati suatu arah dan tempat. Kajian ini menjelaskan mengenai kedudukan Hadith Jāriyah dalam kerangka pemahaman Ahli Sunnah wal-Jamaah berdasarkan kepada perbahasan-perbahasan oleh ilmuan dalam kalangan salaf dan khalaf. Kajian ini menggunakan metode pensejarahan yang melibatkan analisis kandungan dan analisis perbandingan. Hasil kajian mendapati, Hadith Jāriyah merupakan hadith yang bersifat *Mutashābihāt* kerana makna zahir hadith mendorong kepada keyakinan bahawa Allah SWT bersifat mengambil tempat.

Kata kunci: Hadith Jāriyah, *Mushabbihah*, *Tafwīd*, *Takwīl*

Abstract

Hadith Jariyah is a hadith that often becomes a debate among the Mushabbihah and Ahli Sunnah wal-Jamaah Scholars. This is because both

¹ Calon Ph.D, Pusat Akidah dan Keamanan Global, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600, Bangi, Selangor. Tel: 0133903251. E-mail: masyran.yayasan.waqaf@gmail.com

² Pensyarah (Dr.), Pusat Akidah dan Keamanan Global, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600, Bangi, Selangor. Tel: 0132001920. E-mail: haidhar@ukm.edu.my

³ Prof. Madya (Dr.), Pusat Akidah dan Keamanan Global, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600, Bangi, Selangor. E-mail: dins@ukm.edu.my

of these groups hold that this hadith conforms to the ideology brought by them in the framework of Mutashābihāt's debate. The Jāriyah hadith was used as a proof of the Mujassimah and Mushabbihah groups in categorizing that Allah SWT was in the top and occupied a place. This belief is seen to be in conflict with the understanding of Ahli Sunnah wal-Jamaah among the Mutakallimīn and the Ahlul Hadith members who believe that Allah does not occupy a place and direction. This study explains the position of Hadith Jāriyah in the framework of understanding of Ahli Sunnah wal-Jamaah based on the debates by the scholars of salaf and khalaf. This study uses a historical method that involves content analysis and comparative analysis. The results of the study find that Hadith Jāriyah is a Hadith Mutashābihāt's because the meaning of the hadith has led to the belief that Allah SWT is taking place.

Keyword: Hadith Jāriyah, Mushabbihah, Tafwīd, Takwīl

PENGENALAN

Hadith Jāriyah merupakan hadith yang mencetuskan kontroversi dan mencetuskan perdebatan di kalangan *Mutakallimīn* daripada kalangan Ahli Sunnah wal-Jamaah dan golongan *Mushabbihah* dan *Mujassimah*. Hadith Jāriyah yang dimaksudkan ialah sebuah hadith yang mengisahkan mengenai seorang sahabat datang bertemu Rasulullah SAW untuk memohon pandangan terhadap perlakuan zalim beliau terhadap seorang hamba perempuan miliknya. Lalu Rasulullah SAW meminta dihadirkan hamba perempuan miliknya di hadapan Rasulullah SAW supaya Rasulullah SAW dapat membuat penghakiman yang adil. Apabila hamba perempuan tersebut dibawa di hadapan Rasulullah SAW, maka Rasulullah SAW menanyakan hal keimanan hamba perempuan tersebut dan Rasulullah SAW mendapati hamba perempuan tersebut merupakan seorang yang beriman. Rasulullah SAW yang bersifat dengan akhlak yang terpuji memutuskan supaya sahabat tersebut membebaskan hamba perempuannya kerana Rasulullah SAW mendapati bahawa hamba tersebut merupakan seorang yang beriman.

PERIWAYATAN HADITH JĀRIYAH

Terdapat banyak riwayat mengenai Hadith Jāriyah daripada berbagai jalur periwayatan hadith. Mohd Sobri Ellias dalam tesis Ph.D beliau memilih empat jalur riwayat bagi Hadith Jāriyah ini dengan keempat-empat riwayat ini saling berbeza dari sudut matan dan perawi hadithnya (Mohd Sobri Ellias

2013: 344). Berlainan dengan al-Rashi, beliau mendatangkan lebih banyak riwayat-riwayat Hadith Jāriyah bagi memberikan hujah yang ampuh terhadap pegangan Ahli Sunnah wal-Jamaah terhadap isu Hadith Jāriyah (al-Rashi 2008: 169-179). Walau bagaimanapun dalam perbahasan ini akan difokuskan kepada riwayat yang membawa kepada isu polemik di kalangan ilmuan Islam.

Riwayat yang pertama merupakan riwayat yang mencetuskan kontroversi di kalangan *Mutakallimīn* Ahli Sunnah wal-Jamaah dan selainnya iaitu Hadith Jāriyah yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dalam Sahihnya dengan jalur periwayatan Mu‘āwiyah al-Ḥakam. Matan Hadith Jāriyah yang diriwayatkan oleh Imām Muslim (2000: 761) adalah seperti berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ، مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ - وَتَقَارَبَا فِي لَفْظِ الْحَدِيثِ - قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ حَجَّاجِ الصَّوَّافِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ هِلَالِ بْنِ أَبِي مَيْمُونَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ قَالَ: ... وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرْعَى غَنَمًا لِي قَبْلَ أَحَدٍ وَالْجَوَانِيَّةِ فَاطَّلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا الذِّبُّ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ آسَفُ كَمَا يَأْسَفُونَ لِكُنِّي صَكَكْتُهَا صَكَّةً فَاتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَمَ ذَلِكَ عَلَيَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أَعْتَقُهَا قَالَ " ائْتِنِي بِهَا ". فَاتَيْتُهُ بِهَا فَقَالَ لَهَا " أَيْنَ اللَّهُ ". قَالَتْ فِي السَّمَاءِ. قَالَ " مَنْ أَنَا. قَالَتْ أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ " أَعْتَقُهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ⁴

Diceritakan dari Abu Ja'far, Muḥammad bin al-Sabbah dan Abu Bakr bin Shaibah... Dari Muawiyah bin al-Hakam al-Sulami dia berkata: ...“Dahulu aku mempunyai budak wanita yang menggembala kambing di hadapan gunung Uhud dan al-Jawwaniyah. Pada suatu hari aku

⁴ Muslim, Muslim bin al-Hajjaj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kitāb al-Masājid. Bāb Tahrīm al-Kalām Fī al-Ṣolāt Wa Naskh Mā Kāna Min Ibāḥah. Hadith No. 537

memeriksanya, ternyata seekor serigala telah membawa seekor kambing dari gembalaannya. Aku adalah laki-laki biasa dari keturunan bani Adam yang boleh marah sebagaimana mereka juga boleh marah. Tetapi aku menamparnya sekali. Lalu aku mendatangi Rasulullah s.a.w, dan beliau anggap tamparan itu adalah masalah besar. Aku berkata, “(Untuk menebus kesalahanku), tidakkah lebih baik aku memerdekakannya? ‘Beliau bersabda, ‘Bawalah dia kepadaku.’ Lalu aku membawanya menghadap beliau. Lalu beliau bertanya, ‘Di manakah Allah?’ ‘Budak itu menjawab, ‘Di langit.’ Beliau bertanya, ‘Siapakah aku?’ ‘Dia menjawab, ‘Kamu adalah utusan Allah.’ Beliau bersabda, ‘Bebaskanlah dia, kerana dia seorang wanita mukminah (beriman)’.”

Bagaimanapun, terdapat tiga riwayat lain yang berlainan dengan matan hadith sebagaimana yang terdapat dalam periwayatan Imām Muslim. Riwayat yang kedua merupakan riwayat yang lebih awal didapati dalam kitab hadith tertua iaitu *al-Muwattaʿa* yang dikarang oleh Imām Malik bin Anas (1998: 405) sebagaimana berikut:

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَجُلًا،
مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَارِيَةٍ لَهُ سَوْدَاءَ
فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عَلَيَّ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً فَإِنْ كُنْتُ تَرَاهَا مُؤْمِنَةً أَعْتَقْتُهَا.
فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"
. قَالَتْ نَعَمْ. قَالَ "أَتَشْهَدِينَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَتْ نَعَمْ. قَالَ "
أَتُوقِنِينَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ". قَالَتْ نَعَمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أَعْتَقْتُهَا"⁵

Dari Shihab dari ‘Ubaidillah Bin ‘Abdullāh Bin ‘Utbah Bin Mas‘ūd bahwasanya seorang laki-laki dari kalangan Ansar mendatangi Rasul SAW. ia memiliki seorang budak wanita berkulit hitam dan berkata: Wahai Rasulullah SAW. Sesungguhnya aku mesti membebaskan seorang

⁵ Imām Mālik, Mālik bin Anas. *al-Muwattaʿa*. *Kitāb al-Itq wa al-Walā*. Bāb Mā Yajūz Min al-Itq Fī al-Riqāb al-Wājibah. Hadith No. 2876.

budak beriman, jikalau engkau melihatnya beriman, maka bebaskanlah ia. Maka Rasulullah SAW. berkata kepadanya (budak wanita) “Apakah engkau bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah?” Ia menjawab: “Ya”. Dan “apakah engkau bersaksi bahwasanya Muhammad adalah utusan Allah?” ia menjawab: “Ya”. Dan “apakah engkau meyakini adanya kebangkitan setelah kematian?! Ia menjawab: “Ya”. Rasulullah SAW kemudian mengatakan: “bebaskanlah ia”

Manakala versi ketiga Hadith Jāriyah ialah melalui periwayatan Imām Ahmad Ibn Ḥanbal (1993: 259) dalam *Musnadnya* iaitu matan hadith ketiga ini tidak bercanggah jauh dengan matan hadith yang diriwayatkan oleh Imām Malik. Matan hadithnya berbunyi seperti berikut:

عن الشريد أن أمه أوصت أن يعتق عنها رقبة مؤمنة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: عندي جارية سوداء أو نوبية فأعتقها، فقال ائت بها، فدعوتها، فجاءت فقال لها: من ربك؟، قالت: الله، قال: من أنا؟، فقالت: أنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: أعتقها فإنها مؤمنة⁶

Daripada Sharid bahawasanya ibunya mewasiatkan agar membebaskan seorang hamba wanita, lalu beliau telah bertanya kepada Rasulullah SAW mengenainya, lalu berkata: Bahawasanya disisiku ada seorang hamba hitam dan aku berniat untuk membebaskannya. Lalu Nabi berkata: Datangkan padaku. Lalu diseru wanita tersebut menghadap Nabi dan Nabi bersabda: Siapa Tuhanmu? Jawab hamba tersebut: Allah. Nabi bertanya lagi: Siapa aku? Jawab hamba: Engkau adalah Rasulullah Ṣallallahu ʿAlayh Wa Ṣallām. lalu Nabi bersabda: Bebaskanlah dia kerana dia adalah seorang wanita mukmin.

Manakala yang terakhir merupakan versi periwayatan oleh Imām Abū Dāwud (2000: 1469) dalam *Sunannya*. Versi yang terakhir ini mirip dengan versi pertama yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dalam *Ṣaḥīḥnya*,

⁶ Imām Aḥmad, Aḥmad bin Ḥanbal. *al-Musnad. Kitāb Musnad al-Shāmiyyīn. Bāb Ḥadīth al-Sharīd bin Suwayd al-Thaqafi Raḍiyallāhu ʿAnh. Hadīth No. 17974.*

namun terdapat perbezaan dari segi keupayaan hamba perempuan menjawab persoalan oleh Rasulullah SAW memandangkan hamba perempuan dalam riwayat ini merupakan seorang yang bisu. Matan hadithnya adalah seperti berikut:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ الْجَوْزَجَانِيُّ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، قَالَ أَخْبَرَنِي الْمَسْعُودِيُّ، عَنْ عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، : أَنَّ رَجُلًا، أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَارِيَةٍ سَوْدَاءَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عَلَيَّ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً. فَقَالَ لَهَا: "أَيْنَ اللَّهُ" . فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ بِأَصْبُعِهَا. فَقَالَ لَهَا: "فَمَنْ أَنَا" . فَأَشَارَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِلَى السَّمَاءِ، يَعْنِي أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ. فَقَالَ: "أَعْتَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ"⁷

Telah menceritakan kepada kami Ibrāhīm bin Ya‘qūb Al-Jūzajānī : Telah menceritakan kepada kami Yazīd bin Hārūn, ia berkata : Telah mengkhabarkan kepadaku Al-Mas‘ūdī, dari ‘Awn bin ‘Abdillāh, dari ‘Abdullāh bin ‘Utbah, dari Abū Hurayrah : Bahwasanya ada seorang lelaki mendatangi Nabi Ṣallallahu ‘Alayh Wa Sallām dengan membawa budak wanitanya yang berkulit hitam. Ia berkata : “Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku memiliki kewajiban untuk memerdekakan budak yang mukmin”. Maka Baginda Ṣallallahu ‘Alayh Wa Sallām berkata kepada budak tersebut : “Dimanakah Allah?”. Lalu budak tersebut berisyarat ke langit dengan jarinya. Baginda Ṣallallahu ‘Alayh Wa Sallām melanjutkan : “Siapakah diriku?”. Budak itu berisyarat kepada Nabi Ṣallallahu ‘Alayh Wa Sallām dan (berisyarat) ke langit. Iaitu maksudnya: ‘Engkau adalah Rasulullah (utusan Allah). Setelah itu beliau bersabda: “Bebaskanlah ia, karena sesungguhnya ia seorang wanita mukminah (beriman)”

Secara ringkasnya, jika diteliti riwayat-riwayat di atas, maka dapat disimpulkan bahawa perbezaan antara matan-matan hadith yang diriwayatkan

⁷ Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash‘ath. Sunan Abī Dāwūd. Kitāb al-Imān Wa al-Nudhūr. Bāb Fī al-Ruqbat al-Mu‘minah. Hadith No. 3284

ialah pada soalan yang ditanya oleh Rasulullah SAW terhadap hamba perempuan tersebut serta jawapan yang dikemukakan oleh hamba perempuan itu.

Walaubagaimanapun perkara yang menjadi perdebatan antara *Mutakallimin* Ahli Sunnah wal-Jamaah dan golongan *Mushabbihah* dan *Mujassimah* ialah versi periwayatan Imām Muslim; ketika ditanya kepada hamba perempuan tersebut oleh Rasulullah SAW: “أين الله” maka jawab hamba perempuan tersebut: “Di langit”. Manakala versi periwayatan Imām Malik, Rasulullah SAW bertanya: “Apakah kamu bersaksi bahawa tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah?” maka jawab hamba perempuan itu: “Ya”. Versi ketiga yang diriwayatkan oleh Imām Ahmad dalam *Musnadnya* mempunyai maksud yang sama dari segi objektif pertanyaan Rasulullah SAW iaitu Rasulullah SAW bertanya: “Siapakah Tuhanmu?” maka jawab hamba perempuan itu: “Allah”. Versi terakhir yang dilihat mirip versi yang pertama, ialah versi yang diriwayatkan oleh Imām Abū Dawud, Rasulullah SAW bertanya: “أين الله” maka hamba perempuan yang bisu menjawab dengan isyarat menunjukkan jarinya ke langit.

KONSEP AKIDAH PEGANGAN ULAMA AHLI SUNNAH WAL-JAMAAH SALAF DAN KHALAF

Akidah yang menjadi teras pegangan golongan Ahli Sunnah wal-Jamaah adalah berteraskan kepada konsep *Tanzīh* iaitu menyucikan Allah daripada sebarang persamaan dengan makhluk-Nya, baik dari segi zat-Nya, sifat-Nya mahupun *af'āl*-Nya. Daripada konsep ini lahirnya natijah iktiqad yang bersih daripada sebarang bentuk *Tasybīh* dan *Tajsīm*. Konsep *Tanzīh* diaplikasikan sepenuhnya oleh Ahli Sunnah wal-Jamaah dalam berinteraksi dengan ayat-ayat al-Quran mahupun hadith yang bersifat *Mutashābihāt* sama ada konsepnya menggunakan pendekatan *tafwīd* yang dipegang oleh majoriti *Salaf al-Ṣāliḥ* mahupun *takwīl* yang dipegang oleh majoriti golongan *khalaf* (Mohd Haidhar Kamarzaman 2017: 258).

Sikap Salaf al-Ṣāliḥ Terhadap Mutashābihāt

Jumhur *Salaf al-Ṣāliḥ* mengaplikasikan *tafwīd* dalam berinteraksi dengan nas-nas yang bersifat *Mutashābihāt*. Mereka mengimani setiap nas ini tanpa memalingkan maknanya kepada makna yang tiada membawa *waham*

mengenai penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya seperti mengambil ruang, arah dan tempat (al-Hadhiri 2007: 310). Sebagai contoh, *Salaf al-Ṣāliḥ* berinteraksi dengan kalimah *yadd* (دي) dalam firman Allah SWT dalam al-Quran (48: 10):

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾

Sesungguhnya orang-orang yang memberi pengakuan taat setia kepadamu (wahai Muhammad - untuk berjuang menentang musuh), mereka hanyasanya memberikan pengakuan taat setia kepada Allah; ‘tangan’ Allah di atas tangan mereka. Oleh itu, sesiapa yang tidak menyempurnakan janji setianya maka bahaya tidak menyempurnakan itu hanya menimpa dirinya; dan sesiapa yang menyempurnakan apa yang telah dijanjikannya kepada Allah, maka Allah akan memberi kepadanya pahala yang besar.

Dengan makna anggota tangan, bahkan mereka mengimani bahawa ayat ini menunjukkan Allah bersifat dengan sifat *yadd* (دي). Sifat *yadd* (دي) ini bukanlah anggota kerana *Salaf al-Ṣāliḥ* menafikan bahawa Allah itu berjisim (al-Hadhiri 2007: 310).

Dalam berinteraksi terhadap sifat *Mutashābihāt* ini, terdapat tiga metode yang digunakan oleh para ulama Salaf iaitu *tafwīd*, *ta’wīl* dan *isbat* tanpa *tashbīh*. Maksud *Tafwīd* menurut al-Ṭabarī (1971: 204) adalah menyerahkan makna sebulat-bulatnya kepada Allah SWT tanpa berusaha untuk mencari maknanya. Adapun maksud bagi *ta’wīl* pula menurut al-Āmidī (1914: 73-74) adalah menanggung satu lafaz yang bukan menunjukkan kepada makna zahirnya berdasarkan kepada dalil-dalil yang menyokongnya. Dalil-dalil tersebut mestilah bersifat *qaṭʿī*. Manakala menurut al-Bājī (1973: 48) *ta’wīl* lebih menjurus kepada maksud memalingkan *kalam* dari makna zahirnya kepada makna yang mungkin (bukan dengan makna sebenar). Al-Jurjānī (1985: 52) pula telah merumuskan bahawa *ta’wīl* adalah bermaksud memalingkan satu-satu ayat daripada maknanya yang zahir kepada makna yang ditanggungnya sekiranya ia dilihat selari dengan al-Quran dan al-Sunnah. Maksud *isbat* tanpa *tashbīh* pula adalah mensabitkan sifat *khabariyyah* ke

atas lafaznya yang zahir, yang selayaknya bagi zat Allah SWT dan menafikan segala bentuk *tashbīh* dan *tajsim* sebagaimana yang dilakukan Imām Abū Ḥanīfah (1955: 36-37) dalam satu pendapatnya.

Metode *tafwīd* telah digunakan oleh Imām Mālik dan beberapa orang ulama Salaf yang lain ketika didatangkan persoalan mengenai sifat *Mutashābihāt*. Ketika ditanya mengenai sifat *Mutashābihāt* Imām Mālik mengambil jalan *tawaqquf* atau *tafwīd*, iaitu berhenti daripada membicarakan lebih mendalam mengenainya dan menyerahkan maknanya kepada Allah SWT. Beliau langsung menghentikan pembicaraan mengenai sifat *Mutashābihāt* apabila bertemu dengan sifat ini dalam mana-mana nas al-Quran dan al-Sunnah. Malah beliau melarang orang lain untuk membicarakan mengenai masalah ini dengan lebih mendalam. Sikap Imām Mālik ditonjolkan sebagai penghayatan ulama Salaf terhadap sifat *Mutashābihāt* sebagaimana yang diajar oleh Nabi SAW. Respon Imām Mālik apabila ditanya mengenai sifat *Mutashābihāt* adalah (Ibn Mājah t.th: 71):

الاستواء معلومٌ ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجبٌ ،
والسؤال عنه بدعةٌ⁸

Maksudnya: Istiwā' itu diketahui, *kayfiyat*nya tidak tergambar bagi hak Allah SWT (kerana Allah tiada *kayf* bagi-Nya), beriman dengannya adalah wajib, mempersoalkan mengenainya adalah *bid'ah*.

Dalam satu riwayat Imām al-Safāraynī (t.th: 199-200), Imām Mālik menambah lagi pendapatnya dengan menyatakan:

ويروى عن الشعبي انه سئل عن الاستواء فقال: هذا من المتشابه القرآن
نؤمن به ولا نتعرض لمعناه.

Maksudnya: Diriwayatkan daripada al-Sha'abī bahawa Imām Mālik pernah disoal mengenai *istiwā'* lalu beliau mengatakan: "Perkara tersebut adalah dari perkara *mutashābih* al-Quran, kita beriman dengannya dan tidak berta'arud terhadap maknanya.

⁸ Ibn Mājah, Muhammad bin Yazid al-Qazwāni. Sunan Ibn Mājah. Kitāb Iftitāh al-Kitāb Fī al-Īmān Wa Faḍāil al-Ṣaḥābah wa al-ʿIlm. Bāb Fimā Ankarat al-Juhaymah. Hadith No. 198 (Syarah).

Sungguhpun jumbuh *Salaf al-Ṣāliḥ* mengguna pakai kaedah *tafwīd* dalam berinteraksi dengan nas-nas *Mutashābihāt*, namun dalam beberapa keadaan tertentu, ditemukan bahawa *Salaf al-Ṣāliḥ* turut mengguna pakai metode *takwīl* (al-Sajlamasi 2013: 29). Metode *ta'wīl* ketika berinteraksi dengan sifat *Mutashābihāt* pula kebanyakannya digunakan dikalangan para ulama daripada aliran al-Ashā'irah dan al-Māturīdiyyah. Walau bagaimanapun terdapat sebahagian daripada kalangan Salaf juga menggunapakai metode ini pada ayat *Mutashābihāt*. Takwil bererti memalingkan makna zahir nas-nas *Mutashābihāt* kepada makna yang layak bagi Allah (al-Hadhiri 2007: 312). Sebagai contoh Imām al-Ghazali dan Imām al-Zarkasyi meriwayatkan bahawa Imām Aḥmad (241 H) pernah melakukan *takwīl* pada firman Allah SWT dalam Surah al-Fajr:22, "وجاء ربك". Imām Ahmad menyatakan bahawa maknanya di sini ialah "أمر ربك" (al-Hadhiri 2007: 312).

Begitu juga Imām Aḥmad ketika menafsirkan ayat *mutashābihāt* وهو الله في السماوات وفي الأرض kepada setiap yang berada di langit dan bumi seperti yang disebut beliau dalam *al-Radd ʿala al-Zanādiqah wa al-Jahmiyyah* (Ibn Ḥanbal 1971: 93-94):

وإنما معنى قول الله جل ثناؤه: وهو الله في السماوات وفي الأرض.
يقول: هو إله من في السماوات وإله من في الأرض

Lebih menarik lagi, *Salaf al-Ṣāliḥ* daripada kalangan generasi pertama iaitu para sahabat, turut menggunapakai metode *takwīl*. Ini dikuatkan menerusi riwayat yang sahih oleh al-Naisaburi dan turut disahihkan oleh al-Hakim, Ibn Hajar al-ʿAsqalānī dan al-Zahabi bahawasanya Ibn ʿAbbās telah mentakwīl firman Allah SWT dalam Surah al-Qalam:42, "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" kepada makna yang bertepatan dengan Bahasa Arab iaitu "شدة" yang membawa maksud dahsyat. Iaitu di hari akhirat Allah SWT akan menzahirkan kepada golongan yang ingkar akan azab-Nya yang dahsyat (al-Hadhiri, 2007, p. 313).

Begitu juga dengan Ibn ʿAbbās ketika bertemu dengan ayat *mutashābihāt* daripada surah al-Dhāriyāt (51: 47):

وَالسَّمَاءَ بَيْنَ يَدَيْهَا يُبَدِّلُهَا سَعِيدًا وَإِنَّا لَمَوْسِعُونَ ﴿٤٧﴾

Beliau memindahkan makna يد dengan maksud قوة iaitu kekuasaan yang memberi maksud bahawa “Dan Langit itu Kami bangunkan dengan kekuasaan Kami”. Walaupun pada zahir kalimah itu menunjukkan lafaz tangan, tetapi ia memberi maksud kekuasaan pada Allah SWT yang membangunkan langit dengan kekuasaan-Nya (al-Ṭabarī 2009: 1028).

Adapun metode *isbat* tetapi dalam masa yang sama menafikan *tashbīh*, *ta'wīl* dan *ta'qīl* juga digunakan oleh sebilangan ulama salaf. Sebagai contohnya Imām Abū Ḥanīfah yang menggunakan metode ini dalam mengisbatkan ayat *istiwā'* dan nas *Mutashābihāt* yang lain. Imām Abū Ḥanīfah dengan jelas menyatakan pendapatnya dalam masalah sifat *Mutashābihāt* ini dalam kitabnya *waṣīyah* bahawa beliau tidak menta'wīl sifat *Mutashābihāt* tersebut tetapi dalam masa yang sama beliau juga menafikan sebarang bentuk *tashbīh* dan *tajsim* padanya. Beliau berpendapat bahawa bagi Allah SWT ada *yadd*, *wajh* dan *nafs*, sebagaimana yang disebut dalam al-Quran dari *yadd*, *wajh* dan *nafs*. Sifat-sifat tersebut adalah bagi Allah SWT tanpa boleh ditanya bagaimana. Beliau juga berpendapat tidak boleh dikatakan *yadd*-Nya adalah *Qudrah*-Nya atau *na'amah*-Nya kerana ianya membatalkan sifat dan itu merupakan pandangan Ahl al-Qadr dan Mu'tazilah, tetapi *yadd*-Nya itu adalah sifat-Nya yang tiada *kayf* padanya (Abū Ḥanīfah 1955: 36-37).

Begitu juga dalam sifat *khbariyyah* yang lain beliau mengisbatkan Allah SWT ber*istiwā'* di atas °Arash menafikan tempat dan arah bagi Allah SWT. Beliau berpendapat bahawa Allah SWT ber*istiwā'* di atas °Arash tanpa Dia berhajat kepada menetap (*istiwā'*) di atas °Arash. Allah SWT menjaga °Arash dan selain °Arash tanpa berhajat kepadanya. Jika Allah SWT berhajat kepada sesuatu, tidak mungkin Dia mampu menciptakan alam ini dan mentadbirnya sepertimana makhluk (yang berhajat kepada sesuatu dan tidak mampu mencipta dan mentadbir alam ini). Jika Dia berhajat kepada duduk (*al-julūs*) dan penetapan (*al-qarar*), maka sebelum Dia menciptakan °Arash, di manakah Allah SWT berada? Maha Tinggi Allah SWT dari (penempatan di atas °Arash) dengan ketinggian dan kebesaran-Nya (Abū Ḥanīfah 2009: 142).

Dalam persoalan sifat *Mutashābihāt*, tidak ramai ulama salaf yang berusaha membincangkannya dan hanya sebahagian daripada kalangan mereka sahaja yang berusaha menjawab dan membetulkan penyelewengan yang telah dilakukan oleh golongan *mushabbihah* dan beberapa golongan yang lain. Kebiasaannya perbincangan mengenai sifat *Mutashābihāt* dibincangkan

berasingan daripada pembahagian jenis-jenis sifat atau dimasukkan terus dalam perbahasan sifat *Mukhālafatuh Li al-Hawādith* atau nama lainnya disebut *Laysa Kamithlihī Shay'*.

Begitulah keimanan *Salaf al-Ṣāliḥ* terhadap nas-nas yang bersifat *Mutashābihāt* dan kenyataan akidah *Salaf al-Ṣāliḥ* ini terangkum dalam beberapa karya agung dalam bidang akidah yang ditulis oleh beberapa ulama seperti Imām Abū Ḥanīfah (150 h.) dan Imām Abū Ja'far al-Ṭahāwī (321 h.). Imām Abū Ḥanīfah (2009: 142) sebagai contoh, telah menggariskan 12 prinsip akidah Ahli Sunnah wal-Jamaah golongan *Salaf al-Ṣāliḥ* yang menjadi ikut generasi terkemudiannya selepas itu. Antara prinsipnya ialah Ahli Sunnah wal-Jamaah mengimani bahawa Allah SWT bersifat dengan istiwa tanpa berhajat kepada tempat dan duduk di atas Arasy, Allah SWT yang menguasai Arasy, Dia tidak duduk di atasnya. Ahli Sunnah wal-Jamaah juga mengimani bahawa Allah SWT bersifat dengan *kalam* tanpa berhajat kepada huruf, suara dan bahasa. Metode *tafwīd* ini dianggap sebagai metode yang lebih selamat diambil oleh mereka (Hammād al-Sinān & Fauzī al-'Anjārī t.th: 107).

Respon Khalaf Terhadap isu Mutashābihāt

Berlainan dengan *Salaf al-Ṣāliḥ*, golongan khalaf lebih cenderung mengaplikasikan metode *takwīl* akibat daripada limitasi bahasa untuk memahami nas-nas *Mutashābihāt* berbanding dengan golongan *Salaf al-Ṣāliḥ* yang zaman mereka itu hampir dengan zaman turunnya wahyu (al-Subki 1983: 108).

Metode *takwīl* yang diguna pakai oleh khalaf bukanlah sebagaimana yang didakwa oleh sebahagian golongan yang cenderung ke arah fahaman menjisimkan Allah bahawa *takwīl* itu membawa kepada ta'ṭīl. Bahkan *takwīl* yang menjadi salah satu prinsip pegangan golongan khalaf terhadap nas-nas *Mutashābihāt* merupakan *takwīl* yang didasari dengan bukti dan dalil yang kukuh sebagaimana yang telah dijelaskan oleh al-Āmidī (1914: 73-74) dan al-Bājī (1973: 48). Antara contoh *takwīl* yang digunakan oleh para ulama khalaf apabila berinteraksi dengan nas-nas *Mutashābihāt* adalah sebagaimana yang pernah diriwayatkan bahawa Imām al-Baqillānī (403H) iaitu ulama al-Ashā'irah, ketika mana bertemu dengan lafaz al-Quran (Ṭāha 20: 5):

Menurut al-Baqillānī (1957: 111 & 300), ayat ini tidak menggambarkan bahawa Allah SWT menetap di atas Arasy, bahkan mesti disucikan Allah SWT daripada menyatakan kedudukan Allah seperti menetap atau berjिसim. Ini kerana jika Dia menetap atau mengambil tempat di atas ‘Arash ianya membawa maksud *hulul*. Adapun makna sebenarnya adalah ditakwīlkan lafaz firman Allah "اَسْتَوَى" tersebut adalah kepada makna menguasai (Al-Baqillānī 1963: 36).

Al-Baqillānī turut berinteraksi terhadap beberapa lafaz *Mutashābihāt* dalam firman Allah yang lain seperti (al-Rahmān 55: 27):

وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Beliau mentakwīlkan makna yang dikehendak dengan *wajh* tersebut kepada makna Zat Allah (Al-Baqillānī 1963: 58)

Selain al-Baqillānī, seorang ulama khalaf yang lain juga Qādī ‘Iyyād (476H) mentakwīlkan lafaz "يُضْحِكُ اللَّهُ" dalam hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhari kepada makna keredhaan Allah (al-Sanusi 2015: 8).

Metode *takwīl* ini diguna pakai oleh golongan khalaf bagi mengelakkan kekeliruan di kalangan masyarakat awam yang hampir majoritinya bukan terdiri daripada bangsa Arab mahupun penutur Bahasa Arab. Oleh kerana itu apabila mereka berinteraksi dengan nas-nas daripada al-Quran dan al-Hadith mereka berhajat untuk memahami nas-nas ini, maka nas-nas yang bersifat *Mutashābihāt* ini tidak boleh diterjemah langsung ke dalam bahasa selain Bahasa Arab, malah memerlukan kepada *takwīl* terlebih dahulu dan kemudiannya diterjemah ke dalam bahasa selain Bahasa Arab seperti Bahasa Melayu. Kerana itu, tidak dapat tidak, setiap nas-nas *Mutashābihāt* perlu ditakwīl di sisi khalaf secara terperinci, manakala metode *tafwīd* lebih sesuai digunapakai oleh para *Salaf al-Ṣāliḥ* sewajarnya berdasarkan kepada kaedah-kaedah yang jelas dan bukan kaedah batil sebagaimana yang dilakukan oleh golongan Rafīḍah (al-Sajlamasi 2013: 55).

Konsep *Tanzīh* dalam Metode *Tafwīd* dan *Takwīl*

Tanzīh merupakan suatu konsep penting yang mendasari akidah Ahli Sunnah wal-Jamaah secara keseluruhannya, sama ada di kalangan *Salaf al-Ṣāliḥ*

mahupun khalaf. Kedua-dua generasi mengaplikasikan konsep tanzīh ini dalam mengimani setiap nas *Mutashābihāt*. Konsep tanzīh yang menjadi asas dalam akidah Ahli Sunnah wal-Jamaah ini diambil daripada ayat al-Quran yang jelas seperti yang terkandung dalam surah al-Syura "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" dan surah al-Ikhlās "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ". Tanzīh bererti mensucikan Allah SWT daripada menyerupai dan menyamai makhluk-Nya (Mohd Sobri Ellias 2013: 171).

Dalam metode *tafwīd*, sebagaimana yang telah dijelaskan, para *Salaf al-Ṣāliḥ* mengimani sebagaimana adanya nas tersebut, yakni sebagaimana diturunkan nas tersebut. Bagi mereka, tafsir nas tersebut adalah bacaannya, sebagaimana yang Allah SWT sifatkan Zat-Nya tanpa menyamakan Allah SWT dengan makhluk-Nya. Mereka lebih hampir dengan zaman kenabian, maka mereka lebih memahami Bahasa Arab daripada golongan terkemudian daripada kalangan khalaf (al-Qumi 2004: 12-13). Mereka mengekalkan lafaz sebagaimana adanya tanpa menterjemahkan maknanya kepada makna-makna yang membawa kepada menjisimkan Allah SWT seperti tangan, betis, muka, mata, duduk dan sebagainya.

Adapun, metode *takwīl* yang dipelopori oleh al-Asha'irah dan al-Maturidiyyah, sebagai contoh al-Juwayni, al-Baqilani, al-Amidi dan selainnya, mereka cenderung untuk membendung gejala memahami nas-nas *Mutashābihāt* berdasarkan kepada makna terjemahan zahirnya. Ini kerana, zahir nas-nas *Mutashābihāt* akan membawa kepada fahaman *tajsim* dan tasybih yang dihukumkan oleh ijmak ulama sebagai kufur (al-Mas'ūdī 1935: 13-14). Oleh yang demikian, metode *takwīl* ini digunakan bagi memalingkan makna zahir kepada makna yang layak bagi Allah SWT sesuai dengan keagungan-Nya berdasarkan kepada dalil-dalil yang nyata seperti nas-nas muhkamat, syair Arab, akal yang sejahtera dan kaedah-kaedah bahasa yang disepakati. Sebagai contoh kalimah استوى dipalingkan maknanya kepada قهر (menguasai) حفظ (menjaga) yang mana ia bertepatan dengan nas muhkamat, syair Arab dan Bahasa Arab (al-Harārī 2004: 206-210).

KEFAHAMAN HADITH JĀRIYAH DI KALANGAN SALAFUSSOLEH DAN KHALAF

Mengenai kefahaman mengenai Hadith Jāriyah di kalangan *Salaf al-Ṣāliḥ* dan khalaf, terdapat implikasi yang timbul hasil daripada kefahaman

menggunakan salah satu daripada metode yang dinyatakan iaitu *tafwīd* dan *takwīl*. Sekiranya menggunakan metode *tafwīd*, maka daripada sudut periwayatan hadith, Hadith Jāriyah yang diriwayatkan oleh Imām Muslim akan menjadi *ḍaʿīf* kerana berlakunya idhtirabin. Ini kerana terdapat riwayat-riwayat lain seperti yang telah dinyatakan, lebih menghampiri usul agama Islam. Adapun Hadith Jāriyah ini, lafaz zahirnya membawa kepada pemahaman bahawa Allah itu menempati langit dengan Zat-Nya. Sebagai tambahan, hadith *ḍaʿīf* tidak boleh diguna pakai dalam bab keimanan dengan kesepakatan ulama. Bagaimanapun, sekiranya menggunakan metode *takwīl*, maka status hadith ini dikekalkan sebagai sahih sebagaimana yang dinyatakan oleh Imām Nawawi dalam syarahnya terhadap *Sahih Muslim*.

Hadith Jāriyah Merupakan Hadith Muḍtarib

Hadith *Muḍtarib* adalah hadith yang berbeza perawi pada sesuatu hadith atau satu perawi tetapi dengan beberapa lafaz yang berbeza. *Muḍtarib* juga boleh berlaku pada dua tempat; sama ada pada matan hadith mahupun pada sanad hadith (al-ʿIrāqī t.th: 237-238). Takrif yang sama diberikan oleh al-Hāfiẓ al-Sakhawī (t.th: 237) dan al-Hāfiẓ al-Nawawī terhadap Hadith *Muḍtarib* (al-Rashi 2008: 178).

Antara ulama hadith yang menghukumkan hadith ini sebagai *ḍaʿīf* ialah Taqiyuddin al-Subki (m. 756H) disebabkan ia memberi *waham* bahawa Allah di langit dan beliau turut menegaskan bahawa ia tidak boleh dijadikan hujah dalam akidah (al-Subki 1983: 94). Begitu juga Shaykh Zahid al-Kawthari (m. 1371H) telah menghukum hadith ini sebagai hadith *Muḍtarib* dalam notanya terhadap kitab *al-Asmāʾ wa al-Ṣifāt* karangan Imām al-Baihaqi (t.th: 422). Ibn Hajr al-ʿAsqalānī bagaimanapun tidak menyatakan dengan jelas mengenai status hadith ini, namun beliau menyatakan isyarat yang kuat bahawa hadith ini merupakan hadith *Muḍtarib* (al-Rashi 2008: 181)

Pegangan Salaf al-Ṣāliḥ Terhadap Hadith Jāriyah

Pegangan *Salaf al-Ṣāliḥ* terhadap hadith ini secara jumbuhnya ialah selari dengan metode *tafwīd* yang mendasari manhaj akidah mereka. Ini sebagaimana kenyataan oleh Imām Nawawī dalam syarahnya terhadap *Sahih Muslim* bahawasanya golongan pertama (yakni *Salaf al-Ṣāliḥ* dengan metode *tafwīd*) mengimani sebagaimana yang warid dengan menyucikan

Allah daripada menyamai makhluk-Nya (al-Nawawī 1392H). Kenyataan Imām Nawawi ini dikuatkan dengan kenyataan Imām Ibn Hajr al-^cAsqalānī bahawasanya diimani hadith ini sebagaimana lafaznya, ini kerana ditakuti akan membawa penafian sifat Allah SWT, namun diimani tanpa menetapkan arah dan tempat bagi Allah, dan tanpa menyamakan Allah SWT dengan makhluk-Nya (Hammād al-Sinān & Fauzī al-'Anjārī t.th: 134).

Perlu diketahui bahawa al-Baihaqi menyatakan bahawa Imām Muslim tidak meletakkan hadith ini dalam bab keimanan, namun beliau meletakkannya dalam bab solat, fasal mengenai pengharaman berkata-kata dalam solat, dan ini menunjukkan bahawa perkara ini bukanlah suatu perkara yang berkait dengan usul keimanan (al-Rashi 2008: 181). Bahkan, menurut al-Harari, Hadith Jāriyah ini memandangkan sifatnya yang bercanggahan antara riwayat-riwayat seperti riwayat oleh Imām Malik, Imām Ahmad dan Imām al-Baihaqi, maka ulama yang teliti telah menghukumkannya sebagai hadith *Muḍtarib* dan tidak boleh menjadi penghujahan dalam bab akidah kerana ianya berstatus *ḍa'īf*. Adapun riwayat yang boleh diguna pakai dan bertepatan dengan usul agama ialah riwayat oleh Imām Malik iaitu Rasulullah SAW bertanya kepada hamba perempuan itu “apakah kamu bersaksi bahawa tiada Tuhan melainkan Allah?”, maka jawab hamba itu “ya” (Mohd Sobri Ellias 2013: 345).

Pegangan Khalaf Terhadap Hadith Jāriyah

Sebagaimana yang telah dinyatakan sebelum ini bahawa pegangan jumhur khalaf adalah melakukan *takwīl* terhadap nas-nas *Mutashābihāt* bagi mengelakkan *waham* kepada orang awam bahawa Allah SWT bersifat dengan sifat makhluk-Nya. Oleh yang demikian, golongan khalaf yang menerima akan kesahihan Hadith Jāriyah dalam riwayat Imām Muslim, mereka mentakwīlkannya dengan makna ketinggian martabat, kedudukan dan darjat Allah SWT (Mohd Sobri Ellias 2013: 346). Antara ulama yang mentakwīlkan hadith ini ialah al-Hafizh Abū al-Walid al-Bajjiyyu al-Maliki dalam syarahnya terhadap *al-Muwattā'* Imām Malik. Beliau berkata: “Ditanggung perkataan hamba perempuan itu bahawa beliau menyatakan ketinggian martabat Allah, apabila dikatakan tempat bagi seseorang (bagi makhluk) itu di langit, juga difahami bahawa ketinggian status, martabat dan kemuliaannya (bukan dirinya bertempat di langit) (al-Rashi 2008: 183-187).

Selain itu juga al-Hafizh Qādī ‘Iyyād dalam syarahnya terhadap *Sahih Muslim*, beliau berkata yang maknanya: “Orang yang bertauhid apabila dia berdoa, maka diangkat tangan ke langit (kerana langit kiblat doa), berbeza dengan musyrikin Mekah yang memohon kepada berhala yang berada di bumi... apabila Nabi SAW bertanya soalan “أين الله”, ia bererti Nabi SAW bertanya mengenai ketinggian martabat Allah SWT, dan apabila hamba perempuan menunjuk ke langit, ia membawa erti martabat Allah SWT sebagai Tuhannya sangat tinggi..” (al-Rashi 2008: 183-187).

Manakala al-Hafizh Abū al-‘Abbās al-Qurṭūbī dalam kitabnya *al-Mufhim Syarhi Sahih Muslim* beliau berkata yang maknanya: “Apabila Nabi SAW bertanya soalan “أين الله”, ini kerana Nabi SAW bertanya kepada seorang budak perempuan yang rendah kefahamannya, Nabi SAW ingin memastikan bahawa hamba perempuan ini tidak menyembah berhala-berhala yang berada di bumi, dan bukanlah Nabi SAW bertanya mengenai tempat, adapun Allah SWT yang menciptakan tempat dia tidak berhajat kepada tempat, setelah tempat diciptakan, Allah SWT seperti sedia ada tanpa tempat” (al-Rashi 2008: 183-187).

Memadai dengan tiga takwīlan daripada ulama hadith berstatus al-Hāfiz ini, maka disimpulkan bahawa khalaf mengimani bahawa soalan Nabi SAW terhadap hamba perempuan ini ialah soalan mengenai status, martabat, ketinggian dan kemuliaan Allah SWT. Adapun, sebahagian khalaf yang menghukumkan hadith ini sebagai ḍa‘īf, maka mereka menyatakan bahawa ianya tidak diguna pakai dalam bab keimanan bahkan usul keimanan bukanlah menetapkan bahawa Allah itu bertempat di langit (Mohd Sobri Ellias 2013: 345), namun usul keimanan ialah sebagaimana Rasulullah SAW bersabda (al-Bukhari 2000: 3):

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُسْنَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَوْحٍ الْحَرَمِيُّ بْنُ
عُمَارَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَحَدِّثُ
عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتَلَ
النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا

الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ. فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ
إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ.⁹

Maksudnya: Abdullah bin Muhammad al-*Musnadi* telah menceritakan kepada kami, beliau berkata: Abū Rawh al-Haramiy bin ‘Umarah telah menceritakan kepada kami, beliau telah berkata: “Syu‘bah telah menceritakan kepada kami daripada Waqid bin Muhammad, beliau telah berkata: Aku telah mendengar bapakku meriwayatkan daripada Ibn ‘Umar bahawasanya Rasulullah SAW telah bersabda: “Aku telah diperintahkan agar memerangi manusia sehingga mereka mengucap syahadah bahawa tiada Tuhan yang layak disembah melainkan Allah dan bahawasanya Nabi Muhammad pesuruh Allah, mendirikan solat, menunaikan zakat. Sekiranya mereka melakukan kesemua yang tersebut, terpeliharalah darah dan harta mereka daripadaku melainkan dengan hak Islam dan perhitungan mereka terserah kepada Allah”.

KESIMPULAN

Golongan *Salaf al-Ṣāliḥ* dan khalaf, masing-masing mengimani Allah SWT disertakan dengan iktikad tanzih bahawa Allah SWT suci daripada sebarang bentuk jisim yang menempati ruang dan arah. Pegangan *Salaf al-Ṣāliḥ* yang berlandaskan metode *tafwīd* dan khalaf dengan metode *takwīl* terhadap Hadith Jāriyah merupakan pegangan yang selamat berbanding dengan pegangan golongan *Mushabbihah* dan *Mujassimah* yang mengimani makna zahir hadith lalu menetapkan tempat dan arah bagi Allah SWT. Sebarang nas-nas *Mutashābihāt* sama ada daripada al-Quran mahupun hadith Rasulullah, perlulah dirujuk kepada ulama mengenai kefahamannya agar selari dengan kefahaman Ahli Sunnah wal-Jamaah.

⁹ al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kitāb al-‘Imān. Bāb *Fa’in Tābū Wa Aqāmu al-Solāta Wa Atawu al-Zakāta Fakhallū Sabīlahum*. Hadith No. 25.

RUJUKAN

- Abū Dawud, Sulaymān bin al-Asy'āth bin Ishāq al-Sijistānī. 2000. *Sunan Abū Dāwud*. Dlm. *Mawsū'ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*. Cet. Ke-3. Riyāḍ: Dār al-Salām Li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Abū Ḥanīfah, Nu'mān bin Thābit. 1955. *Fiqh al-Akbar*. Dlm. Malā 'Alī Ibn Sulṭān Muḥammad al-Qāri. *Sharḥ 'alā Fiqh al-Akbar*. al-Qāhirah: Maṭba'ah Mustafā al-Bābi al-Halabī.
- Abū Ḥanīfah, Nu'mān bin Thābit. 2009. *Waṣīyyah*. Dlm. Akmāl al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Babirafī. *Sharḥ Waṣīyyah al-Imām Abī Ḥanīfah*. Pny: Muḥammad Ṣubḥī al-Aidi & Hamzah Muḥammad al-Bakri. Jordan: Dār al-Faṭḥ Li al-Dirāsāt wa al-Nashr.
- al-Āmidī, Abī al-Hasan 'Alī bin Abī 'Alī. 1914. *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*. Miṣr: Dār al-Kutub al-Khadīwiyyah.
- Al-Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān bin Khalaf. 1973. *Kitāb al-Ḥudūd Fī Uṣūl*. Pny: Nāzih Hammād. Bayrūt: Mu'assasah al-Zaghnabī.
- Al-Baqillānī. 1963. *Kitāb al-Insāf Fīmā Ya-jib I'tiqāduh Wa Lā Yajuz al-Jahl Bih*. Taḥqīq Muḥammad Zahid al-Kawthārī. Al-Qāhirah: Mu'assasah al-Khāniji.
- Al-Baqillani, Abū Bakr Muḥammad al-Tayyīb al-Baqillani. 1957. *Kitāb al-Tamhīd*. Taṣḥīḥ Richard J. Mc Carthy. Bayrut: al-Maktabah al-Sharqiyyah.
- al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn. T.th. *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*. Taḥqīq. *Muhammad Zahid al-Kawthari*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl. 2000. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dlm. *Mawsū'ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*. Cet. Ke-3. Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī'
- al-Ḥaḍīrī, 'Abdul 'Azīz 'Abdul Jabbār. 2007. *Tanzīh al-Ḥaq al-Ma'būd 'An al-Ḥayyizi wa al-Ḥudūd*. Dimashq: Maktabah al-Yasr.
- Hammād al-Sinān & Fauzī al-'Anjārī. T.th. *Ahlussunnah al-Ashā'irah Shahādat 'Ulamā al-Ummah wa Adillatuhum*. Dār al-Diyā'.
- al-Harārī, 'Abdullah. 2004. *Sharḥ al-Qawīm fī Hal Alfāz al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Bayrūt: Dār al-Mashārī' Li al-Ṭab'āt wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad. 1993. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Cet. Ke-2. Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Mājah, Muhammad bin Yazid al-Qazwāni. T.th. *Sunan Ibn Mājah*. Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. 2 Juz. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-'Irāqī, Shams al-Dīn Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān. T.th. *Faṭḥ al-Mughūth Sharḥ Alfīyyah Mustalah al-Hadīth*. Bayrūt: Dār Kutub al-'Ilmiyyah.

- al-Jurjānī, Sayyid al-Sharīf °Alī bin Muḥammad. 1985/1405H. *Al-Taʿrīfāt*. Pny: Ibrāhīm al-Abyārī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-°Arabī.
- Kamālī, Mohammad Hashim. 2002. *Hadith Methodology Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers
- Malik bin Anas, Mālik bin Abī °Āmir bin °Amr b. al-Ḥārith. 1998. *al-Muwattaʿa*. Cet. Ke-3. Bayrūt: Muʿassasah al-Risalah
- al-Masʿūdī, Hussein Nasir bin Toyyibin. 1935. *Hidāyat al-Mutafakkirīn*. Pulau Pinang: Kedai Kitab Achen Street.
- Mohd Haidhar Kamarzaman. 2017. *Pemikiran Akidah Shaykh Shams al-Dīn al-Sumaterāʿī*. Tesis Doktor Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohd Sobri Ellias. 2013. *Manhaj Akidah Ketuhanan al-Harari dan Aplikasinya Dalam Penilaian Manhaj Akidah Ketuhanan al-'Uthaymin: Perbahasan al-Nusus al-Mutasyabihat*. Tesis Doktor Falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Petaling Jaya.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjaj al-Naysabūrī. 2000. Ṣaḥīḥ Muslim. Dlm. Mawṣūʿah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah. Cet. Ke-3. Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.
- al-Nashshār, °Alī Samīʿ. 1977. *Nashʿat al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. 3 Juz. Cet Ke-7. al-Qāhirah: Dār al-Maʿārif.
- al-Nawawī, Abu Zakaria Muhiy ad-Din Yahya Ibn Sharaf. 1392H. *Syarah Sahih Muslim*. Bayrut.: Dār Ihyāʿ al-Turath al-°Arabī.
- al-Qūmī, Muḥammad Abdul Fāḍil. 2004. *Mawqif al-Salaf min al-Mutashābihat bayn al-Muthbitīn wa al-Muawwilīn*. Al-Qāhirah: Dār al-Bashāʿir.
- al-Rāshī, Nidal bin Ibrahim Ālihi. 2008. *Dafʿu al-Ghāshiyah °an al-Majāz wa al-Taʿwīl Hadīth al-Jāriyah*. Dimashq: Syria.
- al-Safāraynī, Muḥammad bin Aḥmad. t.th. *Lawāmi° al-Anwār al-Bahiyyah wa SAWāṭi° al-Asrār al-Athriyyah (Makhṭuṭ)*. 2 Juz. t.tp: t.pt.
- al-Sajlamāsī, Muḥammad al-°Amrāwī. 2013. *Al-Naṣ al-Shar°ī Baiyna al-Ḥarfiyyah wa al-Taʿwīl fī al-Mazhab al-Ash°arī wa al-Madrasah al-Salafiyyah al-Mu°āṣarah*. Morocco: Al-Majlis al-°Ilmī al-Mahalli li Iqlim Sayyidi Sulaymān.
- Al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad bin °Abd al-Rahmān. *Fath al-Mughīth Sharḥ Alfīyyah Mustalah al-Ḥadīth Li al-°Irāqī*. Bayrut: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah
- al-Sanūsī, al-Imām Abū °Abd Allāh Muḥammad bin Yūsuf. 2015. *Taʿwīl Musykilat al-Bukhari*. al-Sharīqah: al-Markaz al-°Arabī Li al-Kitāb

- al-Subkī, Abū al-Ḥusayn Taqiy al-Dīn. 1983. *al-Sayf al-Saqīl fī al-Radd ‘Ala Ibn al-Zafīl*. Miṣr: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah.
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. 2009. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl ‘Āy al-Qur’ān: Tafṣīr al-Ṭabarī*. Terj. Fathurrozi. Jakarta: Pustaka Azam.
- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr. 1971. *Tafṣīr al-Ṭabarī*. Al-Qāhīrah: Maktabah Ibn Taymiyyah.
- Zakaria Stapa. 2015. Keutuhan Ahli Sunnah Waljamaah (Ahli Sunnah wal-Jamaah) di Malaysia Dalam Memertabatkan Islam. *Seminar Ahli Sunnah Wal Jamaah: Pengukuhan Akidah Menurut Manhaj Wasatiyyah*. Pulau Pinang.

ELEMEN UTAMA DALAM DAKWAH BAPA TERHADAP ANAK-ANAK MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

*Izzah Nur Aida Zur Raffar & Salasiah Hanin Hamjah
Adawiyah Ismail*

Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia

Abstrak

Bapa sebagai ketua keluarga mempunyai tanggungjawab yang besar seharusnya menjadi contoh kepada anak-anak dan isteri. Namun, pelbagai krisis yang berlaku dalam konteks kekeluargaan masa kini cenderung dikaitkan dengan isu bapa yang tidak baik dalam keluarga seperti panas baran, sumbang mahram, penderaan, tidak prihatin perkembangan anak-anak serta tidak mendidik dan menegur anak-anak yang akhirnya kesemua masalah ini memberi kesan buruk terhadap anak-anak. Persoalan seperti apakah elemen utama dalam dakwah bapa terhadap anak-anak menurut perspektif Islam wajar diberi perhatian sebagai langkah mengatasi isu ini. Justeru, kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti elemen utama dalam dakwah oleh bapa terhadap anak-anak menurut perspektif Islam. Penyelidikan ini merupakan kajian kualitatif dengan reka bentuk analisis kandungan. Dapatan kajian menunjukkan terdapat 3 elemen utama dalam dakwah bapa terhadap anak-anak yang diperoleh menerusi al-Quran dan al-Sunnah. Implikasi kajian dapat memberi motivasi kepada kaum bapa untuk mengetahui seterusnya mengamalkan dakwah kepada anak-anak dalam usaha menjadi bapa yang baik. Selain itu, kajian ini dapat dijadikan panduan kepada Badan-badan Kerajaan dan Swasta dalam pelaksanaan program berkaitan rumah tangga dan kekeluargaan.

Kata Kunci: *Elemen, Dakwah, Bapa, Anak-Anak, Keluarga*

Abstract

Father as family leader has a great responsibility should be an example to children and wives. However, the various crises that occurred in the context of today's family tend to be linked to issues of bad father in the family such as

temper, incest, torture, unconcerned of the children development as well as not educating and reprimand children who eventually all these problems give adverse effects on children. The question as to what the main elemen of father's dakwah in preaching to children according to Islamic perspective should be taken as a step towards addressing this issue. Hence, this study is conducted to identify main elemen of dakwah by parents towards children according to Islamic perspective. This research is a qualitative study with content analysis design. The findings show that there are three important elemen in father's dakwah toward children obtained through the al-Quran and al-Sunnah. The implications of the study can motivate the parents to learn how to practice dakwah to children in order to be a good father. In addition, this study can be used as a guide to Government and Private Bodies in the implementation of family and family-related programs.

Keywords: *Elemen, Dakwah, Fathers, Children and Families*

PENGENALAN

Anak adalah kurniaan Allah SWT yang tidak ternilai harganya dan mereka adalah amanah Allah SWT kepada ibu bapa yang perlu dijaga, diasuh dengan baik, diberi kasih sayang dan dipenuhi segala haknya (Abdul Halim 2010:214; Ghazali 2003:117; Abdul Aziz 2013:161). Namun begitu, bapa sebagai ketua keluarga yang dikurniakan oleh Allah SWT beberapa potensi dan keistimewaan tertentu berbanding kaum ibu seperti sifat kepimpinan, keberanian, kekuatan agama, akal, rasional dan tidak mudah didorong oleh perasaan (Sayyid Qutb 2000:233; Zulkifli al-Bakri 2010:451) mempunyai peranan dan tanggungjawab yang lebih besar terhadap anak-anak terutamanya menjalankan dakwah kepada anak-anak agar cenderung melakukan perkara kebaikan dan kebajikan seterusnya menjauhi akhlak keji dan perkara mungkar.

Dakwah dari sudut bahasa dapat difahami sebagai mohon pertolongan, jemputan, ajakan, seruan kebenaran mentauhidkan Allah SWT dalam doa dan peribadatan, seruan memeluk Islam dan mengucap dua kalimah syahadah, seruan dalam aspek kepercayaan, perkataan atau perbuatan yang dilakukan dengan nada yang rendah (lemah lembut), dorongan agar menjauhkan diri daripada melakukan kejahatan yang boleh menghilangkan kebaikan dunia dan akhirat, anjuran untuk mendirikan solat, mengajak keluar berperang serta

suatu usaha menyebar dan menyampaikan Islam (Ibn Manzur 1968:28; al-Bayannuni 1990:17; al-Aluri 1979:9; Ali Mahfuz 1975:17; Nuruddin 2012:6; Ghalwasy 1978:10).

Manakala, maksud dakwah dari sudut istilah pula telah dikemukakan oleh al-Nuaim (1984:18) iaitu mengajak manusia untuk beriman kepada Allah SWT, beriman kepada Tuhan yang satu dan tidak menyekutukannya dengan apa pun, beriman dengan malaikat dan kitab-Nya, rasul-Nya, beriman pada hari akhirat serta beriman kepada qada' dan qadar Allah SWT. Dakwah juga bermaksud mengajak orang lain untuk berpegang teguh kepada agama Islam seterusnya membentuk masyarakat yang komited dengan Islam (al-Bayannuni 1990:17 & Nuruddin 2012:6). al-Qaradawi (1978:5) pula menghuraikan maksud dakwah sebagai usaha membimbing orang lain kepada Islam, mengikut petunjuk Islam, melaksanakan segala ketetapan-petapannya di muka bumi, mengkhususkan segala bentuk peribadatan, permohonan dan ketaatan hanya kepada Allah SWT, melepaskan diri daripada segala kongkongan yang bukan dari Allah SWT, memberi hak ke atas orang yang ditentukan hak oleh Allah SWT, menafikan hak ke atas orang yang dinafikan hak oleh Allah SWT, menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran serta berjihad di jalan-Nya. Abdullah Naseh Ulwan (2008:98) juga memberi pengertian dakwah sebagai *amr bi al-makruf wa nahi al-mungkar* yakni dengan mencegah kemungkaran dan mengajak melakukan kebaikan (Zaydan 2002:343). Oleh itu, elemen dakwah dilihat sangat penting diamalkan dalam keluarga khususnya bapa selaku ketua supaya setiap individu dalam keluarga mentaati perintah Allah SWT dan menjauhi larangan-Nya terutama anak-anak disebabkan cabaran sosial yang semakin besar kini (Ahmad Sarji 2008:5).

PERNYATAAN MASALAH

Dakwah bapa terhadap anak-anak dalam keluarga adalah antara isu yang perlu diberi perhatian dan penumpuan agar dapat mengatasi masalah berkaitan dengan isu anak-anak khususnya dan kekeluargaan. Hal ini disebabkan terdapat bukti menunjukkan kes kekeluargaan yang berlaku di Malaysia pada masa kini dikaitkan dengan isu bapa yang tidak baik dan tidak menunjukkan contoh teladan kepada anak-anak dalam keluarga. Sebagai contoh, ada bapa yang sanggup merogol anak perempuannya sendiri seperti dalam kes sumbang mahram yang dicatatkan di Malaysia (Salina Nen et al.

2012:46-58). Dalam kajian tersebut mendapati statistik rekod kes sumbang mahram Jabatan Kebajikan Masyarakat pada tahun 2002-2006 menunjukkan jenis penderaan kanak-kanak yang paling tinggi dilaporkan ialah penderaan seksual iaitu sebanyak 2,655 kes jika dibandingkan dengan kes penderaan fizikal dan pengabaian. Manakala, kes penderaan fizikal pula dikatakan semakin meningkat akhir-akhir ini sebagaimana kes yang berlaku di Alor Gajah, di mana seorang pekerja kilang diberkas polis selepas disyaki mendera dua anak kandungnya berusia 8 dan 10 tahun di rumah mereka di sebuah taman perumahan di Masjid Tanah. Difahami, dua beradik lelaki yang tinggal bersama ibu tiri tersebut sering dibelasah bapanya yang panas baran setiap kali pulang kerja (Ariffin Salleh 2014:7). Sementara itu, kejadian lain yang berlaku di Butterworth pula menyaksikan bapa sanggup mendera dan mengurung anak perempuannya yang berusia tujuh tahun tanpa bekalan elektrik dan makanan (Ani Awang 2015:21).

Tambahan pula, ada juga sesetengah bapa yang mengamalkan sifat *mazmumah* atau kurang nilai-nilai murni dalam diri sehingga berupaya memberi pengaruh buruk terhadap sikap, pemikiran dan tingkah laku anak-anak. Contohnya, sifat bapa yang suka berbohong, kedekut, mengadu domba, memaki, tidak peduli tentang pembesaran dan pertumbuhan anak-anak, kasar dan keras dalam mendidik, panas baran, buruk sangka serta tidak berlaku adil kepada anak-anak (Abu Nur Muizuddin 2004:96-99). Akhirnya, keadaan ini secara tidak langsung telah menyediakan suatu perkembangan persekitaran yang tidak baik terhadap anak-anak sebagai contoh ikutan dan teladan disebabkan anak-anak sering mengikut dan meniru perbuatan atau percakapan bapa dan ahli keluarga yang lain sama ada baik mahupun jahat (Asmawati 2009:89). Isu dakwah bapa terhadap anak-anak dalam keluarga juga perlu diberi penekanan disebabkan ada bapa yang tidak menerapkan unsur dakwah dalam keluarga dengan tidak mendidik anak-anak dengan baik malah membesarkan anak-anak dengan cara yang salah atau permisif seperti terlalu memberi kebebasan sepenuhnya kepada anak-anak tanpa kawalan bahkan kurang memberi perhatian kepada anak.

Menurut Mitchell (1989:605-613) dan D'Angelo et al. (1991:982-986) menyatakan bahawa kekurangan perhatian daripada keluarga khususnya ibu bapa memainkan peranan dalam pembentukan tingkah laku anti sosial. Manakala, Herzoy bersama rakan-rakan dalam kajian Nurul Ain & Azizi

(2012:20) mendapati 70 peratus responden mereka lari dari rumah dan terlibat dengan dadah disebabkan oleh suasana rumah yang menekan dan sikap ibu bapa yang tidak mengambil tahu. Malah, kegagalan ibu bapa dalam mendidik anak-anak mempunyai perkaitan dengan peningkatan kes juvana seperti mencuri, lari dari rumah, bergaduh, penagihan dadah, melepak, ponteng sekolah dan berbagai jenayah juvana (Nurul Ain & Azizi 2012:20). Kes yang lebih membimbangkan dan semakin meningkat dalam kalangan remaja masa kini adalah kes remaja mengandung luar nikah dan pembuangan bayi. Peristiwa bayi dibuang di dalam tong sampah, lubang tandas, longkang dan sebagainya amat menyayat hati (Saodah 2010:5). Kes pembuangan bayi yang berlaku dalam negara ini menunjukkan bahawa kes keruntuhan moral dalam kalangan remaja semakin teruk dan kian menular. Masalah ini perlu diatasi segera kerana membawa kesan buruk terhadap individu, keluarga, komuniti bahkan negara. Ia juga boleh menggagalkan cita-cita Wawasan 2020 yang mana golongan remaja adalah golongan terpenting dalam konteks Wawasan 2020 kerana golongan inilah yang akan menyaksikan wawasan ini menjadi kenyataan dan bakal menerajui negara ini pada masa hadapan.

Berdasarkan perbincangan di atas berkenaan isu-isu yang melibatkan bapa dan kesan buruk yang bakal dirasakan oleh anak-anak, memberi gambaran umum personaliti dan akhlak bapa pada masa kini agak longgar dan jauh daripada tuntutan serta saranan agama terutama dari aspek memenuhi hak-hak anak untuk dilindungi, dikasihi, dididik dan diberi perhatian. Hakikatnya, bapa adalah pemimpin keluarga perlu memberikan perlindungan kepada seluruh isi rumahnya, menjadi contoh teladan yang baik, membimbing keluarga ke jalan agama dan menjadi ketua keluarga (Amla et al. 2010:9).

PERSOALAN KAJIAN

Berdasarkan pernyataan masalah di atas, antara persoalan kajian yang ingin dikaji: Apakah elemen utama dakwah bapa terhadap anak-anak menurut perspektif Islam?

OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dijalankan untuk mengenal pasti elemen utama dakwah bapa terhadap anak-anak menurut perspektif Islam.

METODOLOGI KAJIAN

Reka bentuk kajian yang dijalankan adalah kajian kualitatif dengan menggunakan pendekatan analisis kandungan. Pengumpulan data pula dijalankan sepenuhnya dengan menggunakan kaedah analisis kandungan bersumberkan al-Quran, al-hadis, kajian-kajian dan penyelidikan yang terdahulu menerusi artikel jurnal serta buku-buku yang berkaitan dengan perbincangan mengenai dakwah bapa dalam Islam. Antara kitab yang digunakan dalam pengumpulan data ialah *Tarbiyah al-Aulad* oleh Abdullah Nasih Ulwan, *Ihya' Ulumuddin oleh al-Ghazali*, *Usul al-Dakwah* oleh Karim Zaidan dan sebagainya. Manakala, analisis data pula dilakukan secara induktif dan deduktif.

KAJIAN-KAJIAN LEPAS

Kajian mengenai keibubapaan telah ada dilakukan antaranya yang mengkaji mengenai kesan pencapaian akademik dan motivasi anak-anak dengan gaya asuhan ibu bapa (Mohamad Rizuan 2013:54-73; Abd. Razak & Norani 2011:35-44; Spera 2006:450-490). Manakala dalam kajian lain pula seperti yang dilakukan oleh Azizi & Mohd. Sofie (2010:1-4), Wahl & Metzner (2012:344-355) dan Taylor et al. (2004:163) mengkaji gaya asuhan ibu bapa dengan pembentukan tingkah laku anak-anak. Sama seperti kajian oleh Zakiyah & Ismail (2004:1-10) yang mendapati pembabitan anak-anak dalam tingkah laku delinkuens sedikit sebanyak adalah juga berpunca daripada ikatan dan kawalan ibu bapa yang lemah. Hal ini menjelaskan bahawa banyak kajian dilakukan mengenai peranan ibu bapa dalam mencorakkan kecemerlangan dan tingkah laku anak-anak tetapi belum banyak kajian secara spesifik terhadap peranan bapa dalam menerajui kepimpinan keluarga.

Walau bagaimanapun telah ada kajian yang dilakukan mengenai peranan bapa dalam pembangunan sahsiah remaja seperti dalam kajian Amla et al. (2010:9). Kajian tersebut mendapati responden (468 pelajar) merasakan bapa mereka tidak mesra dan tidak banyak berkomunikasi dengan mereka. Mereka juga beranggapan bapa tidak banyak terlibat dalam proses pembelajaran. Kajian korelasi pula menunjukkan penglibatan bapa dalam asuhan dengan konsep sendiri pelajar lelaki adalah rendah. Hal ini secara jelas menunjukkan anak-anak sangat memerlukan sokongan bapa dalam kecemerlangan hidup

mereka. Kenyataan ini disokong oleh kajian Rozumah & Nazli (1999:61) yang mendapati tingkah laku kebapaan mempunyai kaitan yang signifikan dengan pencapaian akademik anak-anak. Ini selari dengan kajian Alan & Jay Belsky (1989:378), Heman Elia (2000:105) dan Khuzaimah (2001:46) yang menjelaskan bahawa pentingnya penglibatan bapa dalam asuhan anak-anak.

Secara ringkas, kajian-kajian terdahulu ini mengkaji mengenai peranan bapa dalam membentuk sahsiah, tingkah laku dan kecemerlangan akademik anak-anak yang kesemuanya merumuskan bahawa peranan tersebut sangat penting untuk dilaksanakan oleh para bapa. Namun, masih kurang kajian yang dilakukan untuk mengkaji elemen utama dakwah oleh bapa menurut al-Quran dan al-Sunnah. Kajian sebegini sangat membantu bapa dalam mengenal pasti keinginan yang dimahukan oleh anak-anak bagi mewujudkan keluarga yang harmoni. Ini jelas menunjukkan bahawa kajian seumpamanya ini sangat perlu dilakukan dengan tumpuan terhadap dakwah bapa dalam keluarga yang diharapkan hasil kajian ini dapat menyumbang kepada pembinaan keluarga sejahtera.

ANALISIS TINJAUAN LITERATUR

Antara elemen utama dalam dakwah yang harus dipraktikkan oleh bapa terhadap anak-anak dalam keluarga termasuklah mendidik dan membimbing tentang akidah dan kepercayaan kepada Allah SWT, ibadah serta akhlak Islam (Ishammudin 2009:124-129; Arifin & Adnan 2013:135-139; Abdullah Nasih Ulwan 1988:179), menasihati kepada kebaikan serta menegur kesilapan dan kesalahan yang dilakukan oleh anak-anak (al-Ghazali 2000:624; Abdul Halim 2010:214; al-Zuhayli 2010:56; Dedhi t.t:37) dan menunjukkan contoh teladan yang baik kepada anak-anak (Abdullah Nasih Ulwan 1988:174; Abdul Munir 2014:68).

1. Membimbing dan Mendidik Anak-Anak tentang Akidah, Ibadah dan Akhlak Islam

Bapa bertanggungjawab membimbing dan mendidik anak-anak terhadap tiga aspek utama dalam Islam iaitu ilmu akidah, ibadah dan akhlak (Ishammudin 2009:124-129; Abdul Munir 2014:68). Sebagai bukti, Luqman al-Hakim seorang ahli hikmah yang bijaksana telah menentukan asas pendidikan kepada anak-anaknya berdasarkan tiga prinsip kukuh tersebut (Rosnaaini et

al. 2012:150). Pendidikan Luqman kepada anak-anaknya adalah cara didikan yang terbaik sehingga kisah tersebut dirakam dalam al-Quran sebagaimana dalam Surah Luqman. Pendidikan Luqman kepada anak-anaknya dapat dijadikan contoh panduan pengajaran kepada para bapa dalam usaha membimbing anak-anak masa kini.

Dalam konteks pendidikan akidah kepada anak-anak, teras utama pendidikan nilai yang ditekankan ialah dengan berpegang teguh kepercayaan kepada Allah SWT serta tidak mensyirikkan-Nya. Kepercayaan yang jitu kepada kewujudan Tuhan menjadi intipati penting bagi pembentukan nilai murni, seterusnya melahirkan anak yang bermoral, dan seterusnya generasi yang harmoni (Arifin & Adnan 2013:135-139). Hal ini dapat dilihat daripada kisah Luqman sepertimana dijelaskan melalui firman Allah SWT dalam surah Luqman, 31:13:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ¹

Maksudnya: Dan (ingatlah) tatkala Luqman berkata kepada anaknya, semasa ia memberi nasihat kepadanya:" Wahai anak kesayanganku, janganlah Engkau mempersekutukan Allah (dengan sesuatu yang lain), sesungguhnya perbuatan syirik itu adalah satu kezaliman yang besar²

Pendidikan akidah kepada anak-anak juga merangkumi aspek keimanan terhadap perkara-perkara ghaib seperti beriman kepada Malaikat, kitab-kitab, Rasul-Rasul, Alam Kubur, Hari Kebangkitan, Syurga, Neraka, Qada' dan Qadar. Bapa perlu melengkapkan anak-anak dengan kefahaman-kefahaman yang berasal daripada pendidikan keimanan, membiasakan diri dengan asas-asas pengajaran Islamiah dan mencintai Rasulullah SAW dan ahli keluarga baginda SAW sejak dari kecil hingga besar. Hal ini disebabkan keimanan merupakan suatu perkara penting dalam kehidupan manusia yang boleh memberi kesan positif kepada kesihatan jiwa serta menjadi sumber segala

¹ Surah Lukman, 31:13.

² Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini adalah berdasarkan karya Abdullah Basmeih, 1987, *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran*, Kuala Lumpur, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, ed. kelapan

kebaikan dan gambaran kepada komponen Islam yang mulia (Salasiah 2008:235; Abdullah Nasih Ulwan 1988:177).

Manakala dalam konteks ibadah pula, bapa perlu membimbing anak-anak sejak dari kecil lagi terutama ibadah solat. Menurut Ahmad Ghalib (1998:108); Abdullah Nasih Ulwan (1988:179) dan Abu Mazaya (2009:179), bapa bertanggungjawab mengajarkan anak-anak tentang solat sejak dari umur 7 tahun. Jikalau anak tidak mahu, maka ketika berumur 10 tahun, mereka perlu dipukul bertujuan menakutkan tanpa memudharatkan mereka. Hal ini menunjukkan bahawa anak-anak yang berumur 10 tahun wajib disuruh mengerjakan solat, malah wajib dipisahkan tempat tidurnya antara anak lelaki dengan anak perempuan sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ
أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ³

Maksudnya: Suruhlah anak-anak kamu mengerjakan solat semasa mereka sudah berumur tujuh tahun, dan pukullah mereka (jika tidak solat) kalau sudah berumur sepuluh tahun. Kemudian pisahkan tempat tidur mereka.⁴

Berdasarkan hadis di atas jelas menunjukkan keutamaan ibadah solat yang perlu diterapkan kepada anak-anak seawal umur 7 tahun. Menurut Arifin & Adnan (2013:135-139), solat dapat menghindarkan seseorang individu atau anak-anak dari sifat yang buruk serta keji kerana solat adalah suatu proses penyucian diri sama ada jasmani atau rohani. Ia seterusnya dapat memelihara seseorang individu supaya sentiasa berada di landasan yang benar dan lurus serta memelihara diri supaya tidak terjebak dari perbuatan dosa. Justeru, hal ini menunjukkan bahawa jati diri, disiplin diri, dan komitmen tinggi yang dibina melalui solat akan menjadi benteng kuat terhadap anak-anak dalam berhadapan dengan cabaran dan rintangan yang mendatang.

Selain pendidikan akidah dan ibadah diterapkan kepada anak-anak, pendidikan dari aspek akhlak atau adab-adab Islam kepada anak-anak juga

³ *Sunan Abu Daud*: Kitab al-Solat, Bab Mata Yu'mar al-Ghulam bi al-Solah, Hlm. 417

⁴ Semua terjemahan hadis dalam tulisan ini dibuat oleh penulis sendiri, kecuali jika dinyatakan sebaliknya.

perlu diberi didikan oleh bapa (Heman Elia 2000:105-113). Akhlak mulia yang diajarkan dalam Islam meliputi seluruh aspek kehidupan seperti jujur, menepati janji, berani, sopan santun, menghormati orang tua, tolong-menolong kepada orang yang memerlukan, menyayangi orang lemah dan sebagainya (Hamid 2009:423). Hal ini dapat menjadikan anak tersebut orang yang bertaqwa dan berakhlak mulia. Sabda Rasulullah SAW:

قَالَ: "أَكْرَمُوا أَوْلَادَكُمْ، وَأَحْسِنُوا أَدَبَهُمْ"⁵

Maksudnya: Muliakanlah anak-anak kamu dan baguskan adab mereka

Secara ringkas, al-Quran dan al-Sunnah telah menyatakan begitu jelas berkenaan tatacara pendidikan terbaik yang perlu diberikan oleh ibu bapa khususnya bapa kepada anak-anak. Tambahan pula, Rasulullah SAW sendiri telah menyatakan bahawa sebaik-baik pemberian ibu bapa kepada anak-anak mereka adalah pendidikan seperti sabdanya:

مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدَهُ، أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ⁶

Maksudnya: Tidak ada pemberian orang tua kepada anak-anaknya yang lebih utama daripada didikan yang baik

Menurut Abu Mazaya (2009:184), salah satu usaha untuk mengatasi masalah kenakalan, kedegilan dan kejahatan anak-anak adalah dengan membekalkan didikan dan pengetahuan agama semenjak kecil, seterusnya mengamalkan adab dan amal soleh dalam keluarga. Justeru berdasarkan hadis serta perbincangan di atas, dapat disimpulkan bahawa bapa memainkan peranan penting sebagai guru pertama untuk membimbing dan mendidik anak-anak kepada akidah, ibadah dan akhlak dalam Islam. Pengetahuan agama Islam yang diketahui mampu mengawal tindak tanduk anak-anak agar sentiasa berada dalam landasan kebenaran dan keimanan kepada Allah SWT.

2. Menasihati Anak-Anak kepada kebaikan dan menghalang kemungkaran

Bapa mithali perlu menjalankan dakwah terhadap anak-anak dengan menyeru kepada kebaikan dan menghalang kemungkaran. Hal ini telah ditunjukkan

⁵ *Sunan Ibu Majah*: Kitab al-Adab, Bab bir al-Walid wa al-Ihsan ila al-Banat, Hlm. 3669

⁶ *Sahih Bukhari & Muslim*: Kitab al-Mustadrak a'la al-Sohihain, Hlm. 7745

oleh sunnah Rasulullah SAW ketika baginda menegur anaknya Fatimah yang sangat dicintai kerana melakukan kesalahan. Contohnya semasa Fatimah memperlihatkan kalung emas hadiah daripada suaminya di depan orang ramai (al-Istambuli & al-Syilbi 2010:159). Meskipun bapa telah memberikan didikan agama yang secukupnya kepada anak-anak namun kadang kala anak-anak masih melakukan sesuatu yang bercanggah dengan ajaran Islam. Hal ini adalah merupakan ujian daripada Allah SWT (Ali Qutb 1992:338) sebagaimana dinyatakan dalam surah al-Anfal, 8:28:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ



Maksudnya :Dan ketahuilah bahawa harta benda kamu dan anak-anak kamu itu hanyalah menjadi ujian dan sesungguhnya di sisi Allah jualah pahala yang besar.

Islam mengajarkan umatnya melaksanakan tugas dakwah khususnya mencegah kemungkaran dan mengajak melakukan kebaikan (Zaydan 2002:343). Jika jelas terdapat kemungkaran maka wajib kemungkaran tersebut dihapuskan. Hal ini ada dinyatakan dalam al-Quran pada surah ali-Imran, 3:110 seperti berikut:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ⁸

Maksudnya: Kamu (wahai umat Muhammad) adalah sebaik-baik umat yang dilahirkan bagi (faedah) umat manusia, (kerana) kamu menyuruh berbuat segala perkara yang baik dan melarang daripada segala perkara yang salah (buruk dan keji), serta kamu pula beriman kepada Allah (dengan sebenar-benar iman).

Selain itu, dalam sebuah hadith lain menjelaskan mengenai tanggungjawab berdakwah yang menyuruh umatnya menghapuskan kemungkaran mengikut kadar kemampuan masing-masing. Sabda Rasulullah SAW:

⁷ Surah al-Anfal, 8:28.

⁸ Surah ali-Imran, 3:10.

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ
فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ⁹

Maksudnya: Sesiapa di antara kamu yang melihat kemungkaran hendaklah dia mengubahnya dengan tangannya, jika tidak mampu maka ubahlah dengan lidahnya dan jika tidak mampu juga, maka ubahlah dengan hatinya, dan itu adalah selemah-lemah iman.

Dalam konteks keluarga, bapa sebagai ketua pemimpin harus mempraktikkan amalan dakwah dalam keluarga. Bapa sepatutnya menasihati anak-anak melakukan perkara kebaikan dan menjauhkan diri daripada melakukan kemungkaran dan maksiat kepada Allah SWT. Bapa merupakan individu yang memegang amanah (al-Ghazali 2000:624; Abdul Halim 2010:214) untuk membimbing keluarga dan menjauhkan keluarga dari api neraka sebagaimana firman-Nya dalam surah al-Tahrim, 66:6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا
مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ¹⁰

Maksudnya: Wahai orang yang beriman, peliharalah diri kamu dan keluarga kamu dari neraka yang bahan-bahan bakarannya : manusia dan batu (berhala), neraka itu dijaga dan dikawal oleh malaikat-malaikat yang keras kasar (layanannya), mereka tidak menderhaka kepada Allah dalam segala hal yang diperintahkanNya kepada mereka, dan mereka pula tetap melakukan segala yang diperintahkan.

Dakwah yang disampaikan mestilah bertujuan untuk memberi pendidikan kepada anak-anak melalui cara tegas tetapi penyayang dan konsisten. Kaedah pendidikan dalam Islam tidak terus melakukan ketegasan dengan memukul tetapi dimulai dengan memberikan nasihat dengan menggunakan uslub yang lembut, kata-kata yang halus dan hikmah yang tinggi (al-Zuhayli 2010:56). Seandainya kaedah itu tidak berkesan, maka ketegasan diperlukan itupun untuk tujuan mendidik bukannya mendera. Kaedah dakwah secara hikmah

⁹ Sahih Muslim: Kitab al-Iman, Bab Bayan Kauni al-Nahyi 'An al-Munkar, Hlm. 73.

¹⁰ Surah al-Tahrim, 66:6.

juga boleh diimplementasikan dalam dakwah kepada anak-anak dengan menjadikan firman Allah SWT sebagai panduan. Allah SWT berfirman dalam surah ali-Imran, 3:159:

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ
فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ¹¹

Maksudnya: Dengan rahmat daripada Tuhan engkau (Muhammad) telah bersikap lemah lembut kepada mereka. Dan kalaulah engkau bersikap kasar lagi keras, tentulah mereka lari daripada kamu. Oleh itu maafkanlah mereka dan pohonkanlah ampun bagi mereka.

Pendekatan dakwah secara hikmah dalam konteks ini iaitu menggunakan ketegasan dalam satu situasi dan menggunakan kelembutan dalam satu situasi berlainan adalah bertepatan dengan pandangan Sayyid Qutb dalam Syamsul Bahri Andi Galigo (2006:44) yang mengatakan hikmah dalam dakwah dilakukan dengan meneliti metodologi yang digunakan sewaktu berbicara dengan sasaran dakwah (anak-anak) serta mengamalkan metodologi yang pelbagai mengikut keperluan. Hal ini dapat membangkitkan semangat mereka sehingga kandungan dakwah yang dikemukakan dapat diterima dengan hati dan fikiran yang terbuka.

Dakwah juga perlu disampaikan dengan melihat kepada waktu atau masa tertentu. Menurut Mohd Azrul (2013:85), seorang bapa mithali perlu memilih waktu yang sesuai untuk menasihati anak-anak kerana ia mempunyai kesan yang besar ke atas anak-anak. Hal ini disebabkan Rasulullah SAW sangat cermat dalam memilih dan memanfaatkan masa yang sesuai untuk menasihati anak-anak baginda seperti dalam perjalanan, pada waktu makan dan ketika sakit (Muhammad Rasyid 2007:81). Buktinya, Ibnu Abbas menyatakan kisah beliau bersama baginda ketika dalam perjalanan menaiki seekor keldai yang dihadiahkan kepada beliau oleh Kisra. Ketika Ibn Abbas membonceng di belakang, baginda menoleh ke belakang dan bersabda:

فَقَالَ: يَا غُلَامُ إِنِّي أَعَلَّمْتُ كَلِمَاتٍ : احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظَكَ ، احْفَظِ اللَّهَ

¹¹ Surah ali-Imran, 3:159.

تَجِدُهُ تَجَاهَكَ ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ ،
وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَىٰ أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ ، لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا
بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ ، وَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَىٰ أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ ، لَمْ
يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ ، رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ¹²

Maksudnya: Sesungguhnya aku ingin mengajar kamu beberapa kalimat (ajaran agama): Jagalah Allah, (nescaya) Dia akan jaga kamu. Jagalah Allah (nescaya) kamu akan dapati Dia di hadapan kamu. Apabila kamu meminta, maka mintalah kepada Allah, apabila kamu memohon bantuan maka mohonlah kepada Allah. Ketahuilah sesungguhnya jikalau seluruh umat berkumpul untuk memberi sesuatu manfaat kepada kamu, nescaya mereka tidak berupaya untuk memberi manfaat kepada kamu melainkan apa yang telah ditetapkan oleh Allah kepada kamu. Dan sekiranya umat berkumpul untuk memudaratkan kamu, nescaya mereka tidak mampu memudaratkan kamu melainkan apa yang telah ditakdirkan Allah ke atas kamu. Telah diangkat pena-pena dan telah ditetapkan takdir-takdir.

Hadis di atas menunjukkan waktu perjalanan adalah masa yang sesuai untuk menasihati atau berkomunikasi dengan anak-anak. Di samping itu, sebagai seorang bapa, masa yang sesuai untuk menegur anak-anak adalah pada waktu makan. Hal ini disebabkan Rasulullah SAW sendiri memberi nasihat ketika menemani anak-anak baginda makan. Perkara ini dijelaskan berdasarkan sabda Rasulullah SAW:

عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، يَقُولُ: كُنْتُ غُلَامًا فِي حَجْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَتْ يَدِي تَطِيشُ فِي الصَّخْفَةِ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا غُلَامُ، سَمَّ اللَّهُ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ¹³

Maksudnya: Daripada Umar bin Abi Salamah katanya: Sewaktu aku kecil di bawah jagaan Nabi SAW, tanganku sentiasa berlegar sekeliling talam

¹² *Jami' al-Tirmidhi*: Kitab Sifat al-Qiyam wa al-Raqa'iq wa al-Wara', Bab Ma Ja'a fi Sifat Awani al-Khauhd, Hlm. 2453.

¹³ *Jami' al-Tirmidhi*: Kitab al-At'imah, Bab Ma Ja'a fi al-Tasmiah 'ala al-Tha'am, Hlm. 1775.

(untuk mendapatkan makanan dan lauk). Nabi SAW berkata kepadaku: Wahai anak, sebut nama Allah (baca bismillah), makan dengan tangan kananmu dan makanlah (ambilah makanan) yang hampir denganmu.

Di samping itu, bapa digalakkan membudayakan pendekatan berbincang dan musyawarah bersama dengan anak-anak sebelum memutuskan sesuatu keputusan agar tidak timbul pemahaman dan pengertian yang salah. Hal ini seperti mana yang telah dilakukan oleh Nabi Ibrahim dan anaknya, Nabi Ismail ketika baginda bermimpi untuk menyembelih anaknya yang diyakini sebagai perintah Allah SWT. Hasil perbincangan kedua-duanya, mereka melaksanakan ketentuan dan suruhan Allah SWT tersebut dengan penuh keikhlasan (Dedhi t.t:37). Justeru, berdasarkan perbincangan di atas menunjukkan cara bapa yang tepat, sesuai dan berhikmah dalam memberikan suatu mesej kepada anak-anak dapat memberi kesan dan pengaruh yang baik kepada anak. Selain itu, perbincangan juga mendapati bapa mithali perlu menjalankan dakwah kepada anak-anak dengan menyeru kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran melalui cara hikmah yang diajarkan dalam Islam. Namun, nasihat yang diberikan perlu memilih pada waktu dan masa yang bersesuaian agar nasihat yang disampaikan berkesan terhadap anak-anak.

3. Mempamerkan Contoh Teladan yang Baik sebagai *Role Model*

Bapa perlu mempamerkan akhlak mulia kepada anak-anak supaya bapa dapat menjadi tauladan, panduan dan ikutan kepada anak-anak. Pendidikan adab atau akhlak yang diberikan kepada anak-anak adalah penting sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, namun sifat-sifat tersebut tidak akan terbentuk pada anak-anak, kecuali bapa bersikap baik terlebih dahulu. Hal ini disebabkan anak-anak sering mengikut dan meniru perbuatan atau percakapan bapa dan ahli keluarga yang lain sama ada baik mahupun jahat (Asmawati 2009:89). Hal ini turut disokong oleh Abdullah Nasih Ulwan (1988:174) dan Abdul Munir (2014:68) yang menjelaskan sekiranya ibu dan bapa khususnya menginginkan anak-anak berkelakuan baik, berkata benar, beramanah, *'iffah* dan rahmat serta menjauhi kebatilan, maka mereka perlu menunjukkan contoh teladan yang baik dalam kebajikan, melengkapkan diri dengan akhlak mulia, berkata benar dan baik, menjaga adab pergaulan sosial, menjauhi kejahatan, menyingkirkan sifat tercela, dan meninggalkan perkara yang dipandang hina di sisi Allah SWT.

Sebagai contoh, anak yang sering mendengar kata-kata bapa yang kufur, nista, maki hamun dan cercaan, tidak mungkin dapat belajar untuk berbicara dengan manis dan sopan. Manakala, anak yang melihat bapa berkelakuan marah, bengis dan kasar, tidak mungkin belajar untuk bertimbang rasa dan menjadi orang yang berkasih sayang serta penuh rahmat (Abdullah Nasih Ulwan 1988:174). Justeru, jelas mendapati tindakan negatif bapa seperti contoh di atas memberi kesan buruk kepada perkembangan anak-anak dan ia wajar di jauhi. Menurut Abdul Qadir (t.t:46), perasaan marah merupakan suatu sifat tercela yang paling banyak membawa kebinasaan dan seterusnya mendorong anggota tubuh badan yang bertindak memukul, memaksa dan akhirnya membunuh. Oleh itu, sifat marah yang jelas dapat memberi implikasi buruk kepada anak-anak sewajarnya tidak diamalkan dan ditonjolkan dalam personaliti sebagai seorang bapa.

Menurut Mohd Azrul (2013:85), mempamerkan teladan yang baik akan memberi kesan yang positif terhadap jiwa anak-anak kerana mereka sentiasa memerhatikan tingkah laku ibu dan bapa mereka. Oleh itu, ibu bapa memainkan peranan yang penting dalam mencorakkan anak-anak mereka. Rasulullah SAW sendiri memerintahkan ibu bapa agar sentiasa bersikap mulia dan menunjukkan contoh teladan yang baik kepada anak-anak. Selain itu, dari aspek amal ibadah, sebagai seorang bapa perlu mengajar anak-anak untuk beribadah dengan menjadikan diri bapa sebagai model untuk diteladani kerana anak-anak bersifat meniru apa yang berlaku di hadapan mereka. Justeru, berdasarkan huraian dan perbincangan di atas, jelas menunjukkan bapa mithali perlu mempunyai personaliti baik agar menjadi '*role model*' kepada anak-anak.

KESIMPULAN

Secara kesimpulan, dapatan kajian menunjukkan antara elemen utama dalam dakwah bapa terhadap anak-anak menurut perspektif Islam adalah mendidik tentang akidah dan kepercayaan kepada Allah SWT, ibadah dan akhlak Islam. Selain itu, menasihati anak-anak kepada kebaikan dan menghalang kemungkaran serta menunjukkan contoh teladan yang baik kepada anak-anak. Implikasi kajian diharap dapat memberikan motivasi kepada kaum bapa untuk mengetahui seterusnya melaksanakan dakwah terhadap anak-anak dalam usaha membina keluarga yang bahagia dan masyarakat Muslim yang sejahtera. Kesemua usaha ini diharap dapat membantu para bapa untuk

memiliki personaliti bapa yang baik sepertimana Rasulullah SAW. Kajian juga mencadangkan pihak yang bertanggungjawab dalam menguruskan hal ehwal kekeluargaan di Malaysia seperti LPPKN, Jabatan Kebajikan Masyarakat (JKM), JAKIM dan sebagainya agar menerapkan input dan ilmu tentang ciri-ciri personaliti bapa yang baik menurut perspektif Islam khususnya tentang amalan-amalan dakwah terhadap anak-anak dalam program keibubapaan dan kekeluargaan yang dianjurkan.

RUJUKAN

Al-Quran.

Abd. Razak Zakaria & Norani Mohd Salleh. 2011. Konteks Keluarga dan Hubungannya dengan Penglibatan Ibu Bapa dalam Pendidikan Anak-anak di Sekolah Menengah. *Jurnal Pendidikan Malaysia* 36 (1): 35-44.

Abdul Aziz Ismail. 2013. *Indahnya Akhlak Warisan* Rasulullah. Kuala Lumpur: Power Press & Design.

Abdul Halim, Abdullah Muhammad Sa'id. 2010. *al-Huquq al-Mutabaddalah baina al-Aba' wa al-Abna'*. Kaherah: Dar al-Kutub al-Misriyah.

Abdul Munir Ismail. 2014. *Dakwah Suatu Tuntutan dalam Islam*. Tanjung Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris.

Abdullah Nasih Ulwan. 1988. *Tarbiyah al-Aulad* fi al-Islam. Terj. Syed Ahmad Semait. Singapura: Pustaka National.

Abu Mazaya. 2009. *Korban dan Aqiqah*. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publications.

Abu Nur Muizzuddin. 2004. *Kesilapan Ibu Bapa dalam Mendidik Anak*. Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.

Abu Daud, Sulaiman bin al-Asy'ath al-Azdiyy al-Sajistani. 2000. *Sunan Abu Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ahmad Ghalib. 1998. *Membina Generasi Berakhlak*. Kuala Lumpur: al-Hidayah Publisher.

Ahmad Zahiruddin. 2013. *Hebatnya Rasulullah Teladani Peribadi & Pengurusan Kekasih Allah*. Shah Alam: Grup Buku Karangkrak Sdn. Bhd.

Alan, J. Hawkins & Jay Belsky. 1989. The role of father involvement in personality change in men across the transition to parenthood. *National Council on Family Relations* 38 (4): 378-384.

al-Aluri, Adam Abdullah. 1979. *Tarikh al-Dacwah baina al-'Ams wa al-Yawm*. Kaherah: Maktabah Wahbah.

Ali Mahfuz. 1975. *Hidayah al-Mursyidin ila Turuq al-Wa'z wa al-Khitabah*, Mesir: Dar Misri al-Tibaah.

Amla Salleh, Zahara Aziz, Zuria Mahmud & Abd. Aziz Mahyuddin. 2010. Peranan Bapa dalam Pembangunan Sahsiah Remaja dan Implikasinya terhadap Nilai Kekeluargaan. *Jurnal Pendidikan Malaysia* 35(2): 9-17.

Ani Awang. 2015. Bapa Didakwa Dera Anak. *Utusan: Mahkamah*, 21 Januari.

- Ariffin Salleh. 2014. Bapa Baran Dera Dua Anak. *Harian Metro*, 2 September.
- Arifin & Adnan. 2013. Aplikasi Nilai-nilai Murni Berlandaskan Tema Luqman al-Hakim di dalam Al-Quran sebagai Asas Pendidikan. *Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan* 6 (2): 135-139.
- Asmawati Suhid. 2009. *Pendidikan Akhlak dan Adab Islam, Konsep dan Amalan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd
- Azizi Yahaya & Mohd Sofie Bahari. 2010. *Gaya Asuhan Ibu Bapa Remaja Terhadap Tingkah Laku*. Universiti Teknologi Malaysia: Fakulti Pendidikan.
- al-Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. 1990. *al-Madkhal ila cIlm al-Dacwah*. Beirut: Mu'asasah al-Risalah.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 2000. *Sahih al-Bukhari*. Kaherah: Dar al-Hadis.
- Clark, M. R. 1994. Family life and school achievement: Why poor black children succeed of fail. Dlm. A. T. Henderson & N. Berla (pnyt.), *A new generation of evidence: The family is critical to student achievement*. New York: National Committee for Citizen in Education.
- D'Angelo, L., Getson, P. & Luban, N. 1991. Human Immunodeficiency Virus Infection in Urban Adolescents: Can We Predict Who is At Risk? *Pediatrics* 88: 982-986.
- Dedhi Suharto. t.t. *Keluarga Qur'ani*. Kuala Lumpur: Synergy Media, S.A. Majeed & Co. Sdn Bhd.
- Ghalwasy, Ahmad. 1978. *Al-Dacwah al-Islamiyyah Usuluha wa Wasailuha*. Kaherah: Dar al-Kitab al-Misr.
- Ghazali Darusalam. 2003. *Dinamika Ilmu Akhlak Islamiah*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.
- al-Ghazali, Abu Hamid, Muhammad Bin Ahmad. 2000. *Ihya' cUlum al-Din*. Kaherah: Dar al Taqwa li al-Thurath.
- Hamid Ahmad Thahir. 2009. *Ensiklopedia Pendidikan Anak Cemerlang*. Selangor: Jasmin Enterprise.
- Heman Elia. 2000. Peran ayah dalam mendidik anak. *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 1: 105-113.
- Ibn Manzur, Abu al-Fadli Jamal al-Din Muhammad bin Makram. 1968. *Lisan al-'Arab*. Jil 12. Beirut: Dar Beirut.
- Ibn Majah, Abi Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini. t.th. *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ishammudin Ismail. 2009. *Kaunseling Keibubapaan*. Selangor: Aras Mega Enterprise.

- al-Istambuli, Muhammad Mahdi & al-Syilbi, Musthafa Abu Nashr. 2010. *Isteri dan Puteri Rasulullah*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn Bhd.
- Khuzaimah, Z. 2001. Pengaruh Sikap Dan Cara Gaya Kebapaan Terhadap Salah Laku Remaja Melayu Bersekolah. Disertasi Sarjana. Universiti Putra Malaysia, Selangor, Malaysia.
- al-Maraghiy, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghiy*. Terj: Muhammad Thalib. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mitchell, B. 1989. The Family Environment and Leaving The Parental Home. *Journal of Marriage and Family* 51:605-613.
- Mohamad Rizuan bin Abdullah. 2013. Hubungan Antara Gaya Asuhan Ibu Bapa Dengan Tahap Pencapaian Akademik Pelajar Sekolah Menengah. Tesis Sarjana. Johor: Fakulti Pendidikan, Universiti Teknologi Malaysia.
- Mohd Azrul Azlen. 2013. Rasulullah SAW Bapa Mithali. *Solusi* Isu 8: 85-86.
- Muhammad Rasyid Dimas. 2007. *25 Kaedah & Cara Melentur Jiwa dan Minda Anak*. Selangor: Pustaka Dini.
- al-Muslim, Abu al-Husin Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairiy al-Naysaburi. 2002. *Sahih Muslim*. Mesir: Dar Ibn Rajab.
- al-Nuaim, Muhammad Husnayn. 1984. *Dacwah ila Allah cala basirah*. Darul Kutub Islamiah.
- Nuruddin. 2012. *Al-Dakwah wa al-Daciyah ila al-Islam*. Mesir: Dar al-Salam.
- Nurul Ain Hamsari & Azizi Yahaya. 2012. Peranan Motivasi Pembelajaran, Gaya Keibubapaan Dan Sikap Dengan Pencapaian Akademik. *Journal of Educational Psychology & Counseling* 5: 30-57. Johor: Fakulti Pendidikan, Universiti Teknologi Malaysia.
- al-Qaradawi, Yusuf. 1926. *Al-Sabr fi al-Quran*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Qutb, Sayyid. 2000. *Tafsir Fi Zilalil Qur'an*. Terj. Yusoff Zaky Yacob. Kota Baharu: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd.
- Rosnaaini, Suhanim & Syahrul Faizaz. 2012. *Pendidikan Keibubapaan Berdasarkan Surah Lukman*. Sintok: Penerbit UUM.
- Rozumah Baharudin & Nazli@Nazlina Maliki. 1999. Kebapaan dan pencapaian akademik kanak-kanak bandar dan luar bandar. *Jurnal Pendidik dan Pendidik* 16: 61-83.
- Salasiah Hanin Hamjah. 2008. Pendekatan Dakwah al-Irsyad al-Nafsiyy menurut al-Ghazali: Kajian di PK MAINS. Tesis Doktor Falsafah. Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia
- Salina Nen, Fauziah Ibrahim, Suzana Mohd Hoesni & Zaizul Abdul Rahman. 2012. Kajian Kes Inses Bapa-Anak Perempuan: Memahami Pengalaman Dari Perspektif Mangsa. *Journal of Social Sciences and Humanities* 7(1): 46-58.

-
- Saadah Abd Rahman. 2010. Kerjasama Banteras Pembuangan dan Pembunuhan Bayi. *Utusan Malaysia*, 20 Ogos.
- Sekaran, U. 2003. *Research Methods for Business: A Skill Building Approach*. Singapore: John Wiley & Sons.
- Spera, C. 2006. Adolescents' Perceptions of Parental Goals, Practices, and Styles in Relation to their Motivation and Achievement. *Journal of Early Adolescence* 26 (4): 450-490.
- Taylor, L. C., Clayton, J. D. & Rowley, S. J. 2004. Academic Socialization: Understanding Parental Influences On Childrens School-Related Development In The Early Years. *Review of General Psychology* 8 (3): 163-178.
- al-Tirmidhi, Abi 'Isa Muhammad bin 'Isa Bin Surah. 2004. *Jami' al-Tirmidhi*. Kaherah: Dar Ibn Haitham.
- Wahl, K. & Metzner, C. 2012. Parental Influences On The Prevalence And Development Of Child Aggressiveness. *Journal of Child and Family Studies* 21 (2): 344-355.
- Zakiah Jamaluddin & Ismail Kiprawi. 2004. *Ikatan dan Kawalan Ibu Bapa Terhadap Tingkah Laku Delinkuens*. Universiti Utara Malaysia: Fakulti Pembangunan Sosial dan Manusia.
- Zaydan, Abdul Karim. 2002. *Usul al-Dakwah*. Terj. Solehan Ayub. Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd.
- al-Zuhayli, Wahbah. 2010. *Al-Mu ctamad fi al-Fiqh al-Syafie*. Damsyiq: Dar al-Qalam.
- Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2010. *Sistem kekeluargaan dalam Islam*. Bangi: Darul Syakir Enterprise.

GOVERNING LAW IN ISLAMIC FINANCE: HOW FAR IT FULFILS THE REQUIREMENTS OF MAQĀSID AL-SHARIAH?

Mohd Shahid Bin Mohd Noh¹

Abstract

The rapid progress and development that had been experienced by Islamic finance industry today lies on the supportive and comprehensive governing law, particularly in Malaysia. In spite of the prevailing law in Malaysia was not established based on shariah jurisprudence, the contribution made by the law in ensuring the smoothness of the market movement is undeniable. Therefore, the question that emerges in the midst of this phenomena is how far the law meets the requirements of *maqāsid al-shariah*. This study is conducted qualitatively through interview process from the expert respondents in the field of shariah and Islamic finance from both sides, practitioners and academicians. This study also finds that the governing law in Malaysia meets the requirements of *maqāsid al-shariah* despite the fundamentals of the law are not shariah based, since the prevailing law still preserving the rights of parties involved in the market and not purposely designed to breach shariah law. Besides, the efforts that were achieved so far in adapting shariah principles in the prevailing law today shows the positive trend compared to the previous years and decades, and hoped to be better in the future.

Keywords: *maqāsid al-shariah*, governing law, Islamic finance

Abstrak

Perkembangan yang begitu pantas yang dicapai industri kewangan Islam pada hari ini dipangkin oleh undang-undang pentadbiran yang komprehensif dan yang menggalakkan terutamanya di Malaysia. Sekalipun undang-undang tersebut tidak didasari oleh asas-asas syariah, sumbangan yang telah dihasilkan di dalam menjamin kelancaran pergerakan pasaran adalah satu hakikat yang tidak dapat dinafikan. Dalam pada itu, soalan yang pasti timbul di dalam fenomena ini sejauh mana undang-undang ini menepati maqāsid

¹ Senior Lecturer, University of Malaya, Academic of Islamic Studies, shahid82@um.edu.my

al-syariah. Kajian ini dilakukan secara kualitatif dan data primer dikumpul menerusi temubual bersama responden yang terdiri daripada pakar industri serta ahli akademik. Hasil kajian ini menemukan bahawa undang-undang pentadbiran yang diguna pakai dalam mentadbir kewangan Islam adalah menepati maqāsid al-syariah sekalipun tidak diasaskan oleh perundangan Islam secara dasarnya, namun memandangkan ia tetap menjaga hak dan kepentingan pihak yang terlibat, tambahan pula ia tidak ditubuhkan semata-mata untuk melanggar prinsip-prinsip utama di dalam syariah. Selain itu, penambahbaikan yang dibuat dari masa ke semasa ke arah pengukuhan prinsip syariah dalam kewangan Islam di Malaysia menunjukkan nada yang positif.

INTRODUCTION

Maqāsid al-shariah means the objectives that aimed by the implementation of syariah in realizing the justice and moderation (Izzuddin Zughaibah, 2002). The objectives of syariah in human life are five fundamental matters, particularly to preserve his religion, life, intellect, lineage and wealth, every action leads to protect these five is considered benefit and vice versa, every action neglects these five objectives of syariah would also categorized as harmful and by avoiding it we would not obtain benefit (Al-Ghazali, 1993).

Most of the Muslim countries including Malaysia have adopted some version of the western legal system for two common factors, colonization or imitation (Habib Ahmad, 2011). English common law and civil law each present distinctive problems when they collided with syariah. The problem in using syariah finance under common law; the national law or common law always been prioritized over syariah law when a dispute occurs. As a consequence, the contract is interpreted solely based on what is written irrespective to syariah regulations (Jhordy Kashoogie Nazar, 2011).

This paper attempts to justify the compliancy of governing law in Malaysia as the governance to the every activity that fall under Islamic finance industry with *maqāsid al-shariah* by using some principle elements, such as *maslahah*, *raf' al-haraj*, *akhaf al-dararain* and *doruriyat*. The primary data are collected from experts in Islamic finance consisted of practitioners, academicians and advisors in a number of Islamic finance institutions in Malaysia as well as at the international level.

***MAQĀSID AL-SHARIAH* AT GLANCE**

There are many opinions given by scholars in defining the term of *maqāsid al-shariah*. Some of them indicated *maqāsid al-shariah* with the total interest, whether the interest can be realized by enjoining the benefit or avoiding the evil, or it assembles variety of benefits, or only focuses particular type of benefit, or limited benefit. In many traditional scholars' books, the meaning of *maqāsid* been written and mentioned in scattered manner in different chapters without discussing it in one main particular topic.

For example, Ibnu Al-‘Arabi (2003) considered in his opinion the significance of *maqāsid* and *masālih* (benefits) in the branches of ruling law: “The prohibition of doing any action that preoccupies someone from attending *Juma’at* prayer is for enjoining benefit”. Other scholar who pointed out the opinion based on *maqāsid* view is Al-Maziri (n.d) that said: “Fixing the price is regulated for the benefit of traders in the market”.

There were also scholars showed their tendencies in interpreting *maqāsid* with the elimination and avoidance of harmful consequence. It has been opined by Ibnu Al-‘Arabi (2003) in his book, *ahkām al-Qurān*: “Commandment on something beyond human’s ability is not permitted’. Relating to this idea, some number of scholars interpreted *maqāsid al-shariah* with removal difficulty and complicated element, remaining easiness and relaxation, criticizing on hardness and overacting, promoting to flexibility, leniency and concession (Al-Rahmuni, 1992).

Abdur Rahman Ibrahim Al-Kailani (1991) assembles the attributes in *maqāsid al-shariah* in his brief definition: The wisdom aimed by the desire of the Lawgiver that could be realized through the implementation of the shariah law. The wisdom mentioned in this definition, including general wisdom of shariah such promoting, cultivating and protecting the benefit and particular wisdom that could be observed from the shariah law’s perspective like the objective of marital contract is to ensure its continuity and persistence, the objective of giving present to others is to purify muslim’s soul from stinginess and strengthen the meaning of brotherhood among muslim.

In brief, *maqāsid al-shariah* is the objectives or aims that bring easiness, pleasure and goodness, now or later, that came behind the commands,

prohibitions and encouragements where some could be understood and some of them could not, to ensure their sustainability in this worldly life and hereafter could be achieved.

MAQĀSID AL-SHARIAH IN ISLAMIC FINANCE

Relating to the discussion above, hence, *maqāsid al-shariah* in Islamic finance scrutinizes on the *raison de etre* of the product and market, the needs to develop certain mechanism in Islamic Finance Institution (IFI) industry, the goals need to be achieved and which directions must the industry should proceed (Akram Laldin and Hafas Furqani, 2012).

The items that must be addressed and preserved with regard to the principle of *hifz al-māl* in *maqāsid al-shariah* are:

1. Ownership protection
2. Development and acquisition
3. Damage avoidance
4. Healthy wealth circulation
5. Value protection (Asyraf Wajdi and Said Bouheraoua, 2012).

Habib Ahmed (2011) suggest for IFI industry to achieve *maqasid* are to fulfill the form and substance of *shariah* law. Besides, the management of the industry should also be aware in creating and innovating the product to not to rely on the conventional framework or skeleton or known as pseudo Islamic products and shift to *shariah* based products for the sustainability of the industry in today's market.

MASLAHAH AS A DOCTRINE IN MAQĀSID AL-SHARIAH

Masālih is the plural word for *maslahah*, could be classified into three major different criteria. Firstly, they can be divided into three kinds, according to their impacts on and necessity for the existence of the community: *doruriyah*, *hājjiyah* and *tahsīniyah*. Secondly, with regard to their relation with the

totality of the community or its group and individuals, they can be divided into particular (*juz'iyah*) and universal (*kulliyah*) *masālih*. Thirdly, they can be divided into certain (*qat'iyah*), probable (*zanniyah*) and illusionary (*wahmiyah*), according to the evidence supporting their importance for the existence of both the community and individuals (Ibnu 'Ashur, 2006).

Allah regulates the five pillars in Islam, the declaration of faith and trust, performing *solat*, *zakāt* or alms-giving, fasting during *Ramadhan* and pilgrimage to Mecca². Then, Allah urges *mukallaf* to perform worship (*'ibādah*) to strengthen human spiritual to Allah, firming the religion awareness in human self, realizing the religion practice in our daily life, individually and collectively, conveying the message of Islam and its divine guidance to entire world and introducing people with the beautiful of Islam in order to pull them out from the misbehaving to the Allah's guidance (Al-Zuhaili, 2013).

THE ELEMENT OF RAF'U AL-HARAJ IN MAQĀSĪD AL-SHARIAH

Another principle in *maqāsid al-shariah* is the element of difficulty elimination which known in *usūl al-fiqh* and *qawā'id al-fiqhīyyah as raf'u al-haraj*. Literally, al-haraj means narrow (الضيق) and hardship³ (الشدة), while the jurist's definition is everything leads to hardship and difficulty to body, life, wealth whether in immediate or future (Ya'qub Abdul Wahab, 2001). The other jurists define it as providing easiness to the human agent (*al-taklīf*) by avoiding them from any element of hardship in the *shariah* law verdicts (Adnan Muhammad, 1993).

From *Al-Qurān* and *hadīth*, there are many evidences uphold this holy principle, such in this verse for general pronouncement of difficulty elimination:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۗ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ

² From the hadith narrated by Al-Bukhari and Muslim: Islam is established on five main pillars, The confession that is only Allah the God to be worshipped and Muhammad is the messenger of God, performing *solat*, alms-giving (*zakāt*), fasting in *Ramadhan* and pilgrimage to Mecca. Source: Al-Bukhari. *op.cit.* No. 8. p. 25.

³ Al-Jauhari, Ismail bin Hammad. 1990. *Al-Sihhah*. Beirut: Darul Ilmi Lil Malayin. Volume 1: p. 305.

الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَانَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾

The meaning: He has chosen you and has not placed upon you in the religion any difficulty⁴.

In particular, Allah announces an exemption for weak and sick people from striving themselves with their properties for the sake of Allah in the verse as below:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا
يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩١﴾

The meaning: There is not upon the weak or upon the ill or upon those who do not find anything to spend any discomfort when they are sincere to Allah and His Messenger⁵.

Another evidences that related to this principle which addresses easiness, hardship relief and lessening the difficulty are:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾

The meaning: And Allah wants to lighten for you)your difficulties(; and mankind was created weak⁶.

In congruent with *al-Qurān*'s message, number of *hadīths* also expressed the same form of principle and they could be summarized by thematic inference through all text and law decision concluded by our jurists (Al-Yubi, 1998). Ibnu 'Abbas narrated a *hadīth* regarding to this subject, he said:

⁴ Surah al-Hajj, 22: 78.

⁵ Surah al-Taubah, 9: 91.

⁶ Surah al-Nisa', 4: 28.

ان الله شرع الدين فجعله سهلا سمحا ولم يجعله ضيقا

The meaning: Verily Allah regulates this religion (Islam) by bringing along easiness and toleration, not promoting hardship⁷.

There are two types of hardship that frequently appear in our life. First, the hardship which can be borne by normal human ability without any threat on our body, life and property in short or long term, this kind of hardship is a normal condition in this temporary world where Allah has reminded us that world life period is a test for Muslim Second, the hardship that exceeds the previous level of difficulty that normally human might not be able to bear this condition considering his capacity as a normal human and it can jeopardize his body, life, property or other compulsories, if the hardship couldn't be eliminated, such as fasting continuously without eating for more than two or three days or performing hajj by walking along the distance from far country like Malaysia. This type of hardship needs to be eliminated in promoting easiness and upholding the fair and modesty in muslim's life (Al-Faqih, 2003).

THE GOVERNING LAW OF ISLAM FINANCE INDUSTRY IN MALAYSIA AT GLANCE

The Islamic economic principals must be reflected the actual practices in today's economic market in order to realize the economic justice. The aspect that is needed to be fortified for that reason, is developing strong and dynamic regulatory and supervisory system to monitor the behaviour of market players (Hossein Askari et al., 2011). Therefore, the structured governing law is a need in Islamic finance activities.

Shariah law is always considered as supporting law in financial transactions especially in countries that governed by the civil primary law. The problem may arise in the event of dispute between contracting parties in the transaction where the case is refused to refer to *shariah* law, arbitration of shariah boards or claims that the peremptory law is civil law where shariah rules could be denied (Jasim bin Salim, 2005).

⁷ Al-Thabrani, Sulaiman bin Ahmad, 1983, *Al-Mukjam Al-Kabir*,. No. 11532, Cairo: Maktabah Ibnu Taimiyah, Vol.11, p.213.

Malaysia is only the country in the world that performed distinctively in organizing the activities of Islamic Capital Market (ICM) including sukūk. The achievement obtained was supported by the four crucial components in Malaysia's structural and institutional framework, namely:

- a. A common law jurisdiction
- b. A dual banking system
- c. A creative and innovative approaches showed to Islamic finance
- d. The Labuan International Offshore Financial Centre (IOFC) (Maha Hanaan Bala, 2011).

Although Malaysia currently adopting the common law framework in governing and judging Islamic finance matters, some of the aspects which seemed contravene with Islamic law were changed and replaced in order to make them fit with the Islamic finance principles. Relying on common law jurisdiction is acceptable moreover it found that these mechanisms are in line with the concepts used by Muslim scholars in ruling the law such as *ijtihad* (independent reasoning), *qiyās* (analogical reasoning) and *'urf* (customary practices). The laws of United Kingdom or United States usually to be chosen as the governing law for international *sukūk* issuance (Wan Abdul Rahim Kamil, 2007).

Norhashimah (2007) suggests the establishment of Islamic division under high court structure in order to deal with the cases of Islamic banking and related cases such as *takāful* and ICM, complementing with trained judges and lawyers with Islamic financial transactions law. This idea was perceived as a good effort in upholding Islām as the federal official religion without breaching any legal framework in Malaysia, also as preparation step to be the global centre for Islamic banking and finance.

The countries that are dominated and almost totally governed religiously where the investors are among wealthy individuals such as in Dubai, Qatar and Saudi Arabia has performed well in Islamic finance (Maha Hanaan Bala, 2011). So, the robust and pure Islamic finance law shall strengthen and protect the industry from any destructive crisis that considered as the mean to *maqāsid al-shariah*.

From the perspective of law and its risk, Muhammad Haidar and Junaid Haider (2012) find that *sukūk* may face high regulatory risk since it is now regulated by English Law, European Law and American Law instead of pure Islamic law.

Ahmad Hidayat Buang (2007) cites the following reasons in support of the civil courts trying and adjudicating Islamic finance matters:

1. Banking and commerce are matters within the jurisdiction of federal law and, hence, civil courts. Islamic banking and business are considered as matters of banking and commerce.
2. The Shariah court could not have the jurisdiction simply because it deals only with Muslims. Islamic banks do business with all types of customer including non-Muslims, and many transactions are related to the federal law, such as company, contract, bankruptcy, bills of exchange and so on.
3. The Shariah court does not have the necessary procedural rules to engage with the complex nature of business cases. Civil court is not only equipped with these rules, but has the experience and power to carry out orders and make judgments on such matters.
4. The laws relating to Islamic banking and finance provide for the use of the civil court in case of dispute (Hakimah Yaacob. 2011).

There was also a suggestion related to the case Tan Sri Khalid Ibrahim VS Bank Islam (M) Berhad, to refer any shariah related case to shariah court to avoid any argument on the court verdict since it was judged by the qualified shariah justice (Muhammad Hafiz, 2014). However, it could not be realized as long as the section 5 and 6 of Civil Law Act 1956 are not amended, whereas it explicitly written that every commercial matters including banking issue must be referred to the English law (Norhashimah Yassin, 2003).

In 2009, Malaysian Parliament had passed the new Central Bank of Malaysia Act (CBMA 1958) and being enforced on 25th November on the same year that improved the roles of SAC in assisting the civil court on the issues related to the shariah matters.

According to the act, section 56 (1) provides that:

‘where in any proceedings relating to the Islamic financial business before any court or arbitrator, any questions arises concerning to shariah matter, the court or the arbitrator, as the case may be, shall :

- a. Take into consideration any published rulings of the SAC, or
- b. Refer such question to the SAC for its ruling’ (Abdul Hamid Mohamad and Adnan Trakic, 2012).

Noor Inayah Yaakob et al. (2011) propose that every *fatāwā* issued by SAC to the court, in the event where court may refer the case to expert opinion from SAC, should be received as a binding on the civil court. This might ensure that the any principles or verdicts issued by court will not deviate from Shariah.

However, according to Mohammad Azam Hussain and Mumtaj Hassan, the decision taken by the court in dealing with Shariah matters vary from one court to another, whether refer to the expert opinion from SAC or not deciding in Shariah parts on Islamic financial business.

From the Islamic finance global perspective-, the British Courts⁸ have several times refused in judging the Islamic finance cases on the basis of shariah clauses that alerted academicians and scholars to reconsider the validity of the English Courts for the industry as overall. It might create uncertainty among investors that undermines the confidence level of investors towards Islamic finance products where they were governed by the law that may reject the shariah clauses in the contract (Mohammad Hashim Kamali and Sheila Ainon Yussof,2015).

⁸ The statement has been stated in *Attorney-General v Guardian Newspapers Ltd (no. 2)* , an unreported case where the parties argued that the contract was contrary to the Shariah and should not be enforced. The governing law clause provided that: “This Agreement and each Purchase Agreement shall be governed by, and shall be construed in accordance with, English law”.

Source: Fara Mohammad. 2015. The Adjudication of Islamic Finance Cases: The UK Experience. *Islamic Commercial Law Report* 2016. Kuala Lumpur: ISRA and Thomson Reuters. p. 130.

THE METHODOLOGY

The data collected through interview process from the selected respondents. They could be categorized as below based on their expertise and academic background:

1. Seven of them are the shariah scholars background and currently serving as the advisers at IFI in Malaysia.
2. Three of them of the practitioners at IFI in Malaysia.
3. Two of them are the full time academicians or researchers that hold shariah backgrounds.
4. One of them is the practitioner and also serving as the shariah advisers for foreign IFI.
5. One of them is the shariah advisers for a number of local and international IFI.
6. One of them currently serving as *Mufti* in one state in Malaysia.

Secondly, the primary data that gained from the interviews was arranged thematically before the analysis phase.

THE QUESTIONS TO THE RESPONDENTS

The topic of questions are as follows:

1. The needs of Islamic finance industry to existing governing law.
2. The opinions regarding the steps taken by Malaysian government in improving the law gradually as a supportive initiative to Islamic finance industry.
3. The realization of *maslahah* through the law.
4. The applications of several legal maxims in adapting the law.
5. The best governing law for Islamic finance industry in the future.

THE THEMES BASED CODING

The data collected from the respondents were arranged based on the themes as below:

Schedule 1: *Dorūriyāt* and the shariah law

Respondent	The statement
All respondents in consensus	<ol style="list-style-type: none"> 1. Despite the law governing for <i>sukūk</i> in Malaysia today is not totally derived from shariah sources, it is <i>dorūriyāt</i> to have the structured law as exists today to administrate the market activities towards the justice. 2. The best governing law is should be derived, structured and administrated by shariah law and judged by pure shariah court within the shariah regulatory framework. 3. They agree with the steps taken by court to consult the experts’ opinion in judging Islamic finance cases and also arbitration appointment is the best effort so far to achieve <i>maqāsīd al-shariah</i> within the legal framework in Malaysia. Therefore, the true effort has been made over the period to lessen the contradiction between the shariah and civil law, although it not be done in fully complied with <i>maqāsīd al-shariah</i>.

The theme: *Maslahah*

Respondent	The statement
R2	As long as the law aims for the justice and did not structured intentionally to breach shariah fundamentals, it is accepted as legal governing law and aligned with <i>maqāsīd al-shariah</i> .
R3	The law is only administrating the contract by the parties in business and no strong reason to reject this law. Furthermore, the law in Malaysia has experienced significant change towards Islamic requirements by reflecting Islamic values and principles.

R5	In this case, looking at Securities Commission (SC) roles as ' <i>al-hakim</i> ' (the judge or arbitrator) and, as long as it does not stipulate any rule and conditions which contravene with shariah principles, it is acceptable. Furthermore, SC regulates the law for the <i>maslahah</i> of the parties involved reflecting their needs and interests considering to the nature of ICM.
R7	The existing governing law still promoting <i>maslahah</i> and avoiding harm and hardship, besides it was structured by reflecting the opinions and experiences of experts and practitioners.
R9	Initially, the civil law is not in contradiction with shariah law in general. But, in very limited situations with several constraints, the court may overrule the shariah contract if in the early stage of contract designation, the choice of law was not executed certainly.

Schedule 2: *Akhaf al-dararain and al-al-taisir*

Respondent	The statement
R7	Looking to the lack of experience and less exposure for the judges in the shariah court in dealing with financial matters, it is better for the civil court judges to proceed their duty in judging Islamic financial cases where it is <i>akhaf al-dararain</i> .
R1	The regulatory framework in Malaysia does not allow any other law to administrate financial matters except the civil law in the civil court, hence it acceptable to embrace the maxim <i>al-masyaqqah tajlib al-taisir</i> in the circumstances.
R5	In Malaysia perspective, <i>al-hakim</i> or the judge for the ICM is SC Malaysia. So, the commission has regulated the law for products in the capital market by reflecting to the legal framework in Malaysia, the capital market environment and shariah requirements that were endorsed by the experts and distinguished scholars in the industry.

R8	The shariah regulations on finance should be evolved considering with the changes of times and places in order to provide the flexibility of law in order to be implemented in the current economic surrounding that founded by conventional based, as long it is not contravene or breach the principles or fundamentals of shariah.
----	---

Schedule 3: *Dorūriyāt* and *maslahah*

Respondent	The statement
R3	The governing law aims <i>maslahah</i> for investors, companies as well as the regulator itself preserves the concept of justice and transparency in transactions. This law is <i>dorūriyāt</i> in administrating the business’s relationship in the capital market.
R2	The efforts to ensure <i>maqāsīd al-shariah</i> is being achieved despite under the existing civil law, are the establishment of Muamalah court ⁹ by The High Court of Malaysia. It expectedly brings <i>maslahah</i> for any parties involved in ICM in the event of dispute.
R1	The governing law is needed in any contract and transaction and definitely in governing <i>sukūk</i> transactions that consisting of many other sub-transactions or flows of money, that taken part by several parties, so it is <i>dorūriyāt</i> to have fair and transparent governing law.
R8	Even the law is not founded from shariah law as claimed by the authorities, but we realized that the civil law originally, was derived from the shariah law, and many of the fundamentals and principles are parallel with shariah and achieve <i>maslahah</i> in business dealing.

⁹ It is worth to know that the *Muamalat* court mentioned by the interviewee is not referred to the separated independent court, but it only one division from the High Court or known as *Muamalat* Division. The establishment of this court division is only dedicated to hear Islamic finance cases besides to accommodate the administrative purpose.

Source: Abdul Hamid Muhammad and Adnan Trakic. Ibid. p.11.

R9	As long as it aims for justice and brings <i>maslahah</i> and not contravenes with shariah principles, it is accepted regardless of the name as mentioned in <i>turuk al-hukmiyyah</i> by Ibnu al-Qayyim.
----	---

Schedule 4: The progress

Respondent	The statement
R4	In overall view, the governing law for <i>sukūk</i> in Malaysia is not fulfil the requirements of <i>maqāsid al-shariah</i> . Despite that, the developments, efforts by authorities and roles contributed by shariah advisers, scholars and researchers have strengthened and aligned the instrument towards those objectives.
R9	Actually, the shariah law is already in the practice of the governing law, because the structure of <i>sukūk</i> could not be applied in the applicable law except after the alteration and evolution in the governing law.

THE ANALYSIS

1. Muhammad Taqiyuddin et al. (2015) agree that the governing law is *dorūriyāt* in any business transactions where many parties involved in the relationship that aims to ensure the contract deeds are fulfilled and protect their rights. In the event of dispute between them, it might be settled in the court that also guided by the governing law in the verdicts. Marjan Muhammad (2015) stipulates that *maqāsid al-shariah* might be achieved through this governing law provided that it was structured for promoting the justice between parties in the contract and not intentionally designed to breach shariah fundamentals.
2. Shamsiah Muhammad and Said Mikail (2015) supports that the existing governing law –even it not originated from shariah sources– still promotes *maslahah* and even tries to avoid hardship for whom governed and administrated under the law. Furthermore, the governing

law in Malaysia, particularly has evolved significantly reflecting the Islamic values and principles (Syed Adam, 2015), also assisted and advised by shariah scholars together with the market experts.

3. For today situation, the prevailing governing law is derived from the west, and have been practiced, tested and evolved for long periods in financial market depends on the need, place and time. Despite the law is not derived from shariah sources directly, it still plays it roles in promoting the justice, giving the rights to their owners and solving disputing parties in fulfilling the contract deeds (Shamsiah Muhammad and Said Mikail, 2015). Looking at the current situation, supporting by the several outside factors like political, economic and demographic, the pure shariah based governing law is almost impossible to be realized. Hence, adherence to the law is concluded as '*masyaqqah tajlib al-taisir*'.

Islamic finance in general is the system that co-exists within the conventional system and has never been experienced in the pre-modern Islamic world that makes the services not only provided for Muslim or majority Muslim countries, but also could be extended the business to Europe and international financial market embedded from the conventional financial system (Nagaoka Shinsuke. 2015). Starting from that point, IFI is facing several obstacles and restraints from the legal and regulatory framework prospects together with the insufficient Islamic monetary policies that challenging the industry currently (Hylmun Izhar and Yahya A. Rehman. 2015). In a brief, the difficulties in applying all the shariah contract deeds are due to the existence of shariah legal system in today's capital market (Fara Muhammad, 2015).

Therefore, difficulties in running IFI in the civil law atmosphere are inevitable and the situation is likely to be described as '*al-masyaqqah tajlib al-taisir*'.

4. The Malaysian civil court has experienced for decades in judging Islamic finance cases using the governing law consulted by shariah experts opinions. There were positive progress and improvement have been initiated by the authorities in order to facilitate the shariah law within the legal framework of Malaysia and the established of special court of the High Court for (muamalat) Civil Division is one

the result (Muhammad Taqiyuddin et al., 2015). With the evidences, it is *akhaf al-darain* to mandate –for the time being- the prevailing governing law before the establishment of shariah court with the legal expertise that relied totally on the purity of shariah law (Marjan Muhammad, 2015).

5. *Maslahah*¹⁰ is another significant attribute brought by the governing law to sukūk. Among *maslahah* are administrating the relationship, ensuring the effectiveness of transactions, protecting rights, upholding justice and fairness and preventing the continuous dispute and conflict (Shamsiah Muhamamd, 2015). For the sake of *maslahah* also, SC as the sole regulator for the ICM is playing its roles effectively by designing the guidelines for ICM products that reflecting the needs and interests of market players appropriated with the nature of capital market (Mohd Nazri, 2015).
6. Despite the shariah based governing law is still absent, we may not reject totally the existing governing law since it still enforceable in ensuring the contracts and obligations in the business (Syed Adam, Shamsiah Muhammad and Zulkifli Mohamad, 2015). The lack of experience, exposure and knowledge also could the problems for shariah court in dealing with financial and business transaction matters that makes the civil law as *akhaf al-dararain* (Shamsiah Muhammad, 2015).

Therefore, it is believed that accepting the civil law as the governing law in Malaysian case is categorized as under the circumstance of *al-maisur la tasquatu bi al-ma'sur* (the easier cannot be neglected and left even the better one is blocked due to the difficulty).

For example, in the case of calculating the administrative cost in financing process provided by Islamic banks where scholars have allowed the practice of calculating the total of annual costs and dividing over the sum of annual loans that is easier rather than calculation on case by case basis that costly

¹⁰ *Maslahah* that changes due to changes in time, people, place and custom. Therefore, if the *maslahah* changes, the Islamic ruling based on that particular *maslahah* may change as well. This is also one of the features of the *shari'ah* that shows flexibility, for it consistently reflects the development of the market and community (Mohamad Akram Laldin. 2010).

to the Islamic banks and difficult to be applied (Muhammad Taqi Uthmani, 2003).

7. There are still some weaknesses in managing Islamic transactions by non-shariah framework. For instance, the case of Beximco vs Shamil Bahrain Bank¹¹. As mentioned before, conflicts between shariah and civil law might not be avoided totally, however a small number of contentious cases resulted from the contravention might be perceived '*al-nādir*' contributed by existing *al-masyaqqah*.
8. Even the governing law is not proclaimed by the authorities as the shariah foundation law, the principles and fundamentals as well as the objectives are not deviant apparently from *maqāsid al-shariah* regardless of the name as known in '*al-ibratu bi al-maqāsid wa al-ma'āni*' (Othman Al-Habshi and Zulkifli Mohamad, 2015).

CONCLUSION

The objectives of governing law are to administrate and manage all the actions taken in the business ties and relationships, to safeguard their rights and promote justice whereas it ensure the healthy business environment and marketplace. Seeing at the objectives, it really aims at *maslahah* and avoid *mafsadah* in general, besides facing with some difficulties if the authority body intends to restructure the law with the new fundamentals and principles based on shariah. The difficulties expected must be calculated and accepted as *al-masyaqqah*, hence *al-taisir* doctrine must be reflected in this case. The hope to see the fully Islamic governing law from root to the top is seemed hard to be realized with numbers of justification, therefore *akhaf al-dararain* allows us to rely on the current governing law justified by the expectations

¹¹ Regarding the case of Beximco Pharmaceuticals Ltd v. Shamil Bank of Bahrain EC (2004) APP LR 01/28, The English court concluded that:

1. The Shari'ah law could not be considered in the case.
2. The judgement was based on the 1980 Rome Conference that deters two separate system of governing law to be executed in a contract.

The lesson from the case are:

1. The court should interpret the contract deeds that consider the commercial purpose of the contract concluded.
2. The choice of law clause that derived from Shari'ah principles was not enough.
3. The proper reference to Shari'ah provision in the agreement might harmonize the execution of Shari'ah principles within the civil regulatory framework (Zaharuddin Abdul Rahman, 2014)

where chaos in the administration would be rose, encourages the confusion on the IFI capabilities in managing the Islamic fund. In brief, amid the law was not formed from the shariah sources, could not be the main reason to claim the law is not shariah complaint in whole, even there were a few problems reported with regard to the conflict between shariah principles and the law. However, the harmonization effort shown so far must be appreciated as a step towards in fulfilling *maqāsid al-shariah*.

REFERENCES

- Abdul Hamid Mohamad and Adnan Trakic, 2012, The Shariah Advisor Council's Roles in Resolving Islamic Banking Disputes in Malaysia: A Model to Follow?, *ISRA Research Paper*. No. 47, Kuala Lumpur: ISRA Publication, pp. 5-7.
- Mohamad Akram Laldin, 2010, Understanding the Concept of *Maslahah* and Its Parameters When Used in Financial Transactions, *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. 2, No.1.
- Al-Maziri, Muhammad bin 'Ali, n.d, *Syarh al-Talqin*, Beirut: Dar al-Ghurb al-Islamiy, Vol. 3,p. 190.
- Al-Kailani, Abdur Rahman Ibrahim, 1991, *Qawāid al-Maqāsid 'inda Imām Al-Shātibi*, Damascus: Dar al-Fikr.
- Al-Rahmuni, Muhammad Al-Syarif, 1992, *Al-Rukhas al-Fiqhiyyah min al-Qurān wa Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Tunus: Abdul Karim bin Abdullah's Foundation, p. 120.
- Al-Shamsi, Jasim bin Salim, 2005, Restricting Resorting to (Civil) Laws in Contract (Disputes) and Accepting the Arbitration of the Shariah Boards Instead. *The 5th Annual Shar'iah Supervisory Boards Conference for Islamic Financial Institutions* in Bahrain organized on 19-20 November 2005.
- Asyraf Wajdi and Said Bouheraoua, 2012, The Framework of *Maqāsid al-Shariah* and Its Implication for Islamic Finance, *Islamic and Civilisation Renewal (ICR) Journal*, Vol.2, No.2.
- The Commissioner of Law Revision Malaysia, 2006, *Laws of Malaysia Act 67 Civil Law Act 1956*, Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Berhad Malaysia.
- Izzuddin Zughaihah, 2002, *Maqosid al-Shariah al-Khāssah bit Tasarrufāt al-Māliyah*. Dubai: The Centre of Jumaat Al-Majid For Knowledge and Turath.
- Jhordy Kashoogie Nazar, 2011, 'Regulatory and Financial Implications of *Sukūk's* Legal Challenge for Sustainable *Sukūk* Development in Islamic Capital Market', Paper presented at 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, 19-21 December 2011 in Doha, Qatar.
- Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, 1993. *Al-Mustasfa fi Ilmi al-Uṣūl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Habib Ahmad, 2011, *Product Development in Islamic Banks*, Edinburgh: Edinburgh University Press Limited.
- Hakimah Yaacob, 2011, *Analysis of Legal Disputes in Islamic Finance and The Way Forward: With Special Reference to A Study Conducted at Muamalat Court*, Kuala Lumpur, Malaysia. *ISRA Research Paper*, Kuala Lumpur: ISRA Publication.

- Hylmun Izhar and Yahya A. Rehman, 2015, *Islamic Finance Outlook: Current State, Future Trends and The Tasks Ahead, State of Islamic Finance: A Retrospective Assessment and Looking Forward*, Nilai: USIM Publisher.
- Wan Abdul Rahim Kamil, 2007, Introduction to *Sukūk*, *Malaysian Sukūk Market Handbook: Your Guide to the Malaysian Islamic Capital Market*, Kuala Lumpur: RAM Rating Services Bhd, p. 48.
- Norhashimah Mohd Yasin, 2007, *Legal Aspects of Islamic Banking: Malaysian Experience. Islamic Banking and Finance: Fundamentals and Contemporary Issues*, Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI).
- Nor Inayah Yaakob et al., 2011, 'Perkembangan Undang-undang Islam Sejak Merdeka,' LNS (A), 1 (2011):xlii. CLJ Law Database at <http://www.cljlaw.com.eserv.uum.edu.my>.
- Hossein Askari, Zamir, Iqbal, Nouredin Krichne and Abbas Mirakhor, 2011, *Risk Sharing in Islamic Finance: The Islamic Finance Alternative*, Singapore: John Wiley and Sons.
- Ibnu Al-'Arabi, Muhammad bin Abdullah, 2003, *Ahkām Al-Qurān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Maha Hanaan Balala, 2011, *Islamic Finance and Law: Theory and Practice in a Globalized World*, London: I.B Tauris Co. Ltd.
- Mohammad Hashim Kamali and Sheila Aion Yussof, 2015, *Islamic Transactions and Finance: Principles and Developments*. Selangor: The Malaysian Current Law Journal Sdn. Bhd.
- Mohammad Azam Hussain and Mumtaj Hassan, 2009, 'Peranan Jawatankuasa Penasihat Syariah dalam Kes-kes Perbankan dan Kewangan Islam di Malaysia, A Paper presented at International Conference on Corporate Law 2009, jointly organized by College of Law, Government and International Studies, Universiti Utara Malaysia, Malaysia and Fakultas Hukum, Universitas Airlangga, Indonesia on 1-3rd June 2009.
- Muhammad Haidar and Junaid Haider, 2012, *Islamic Capital Market: Sukūk and Its Risk Management*, Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.
- Muhammad Taqi Uthmani, 2003, *Buhūs fī Qadōya Fiqhiyyah Mu'āsarah*, Damascus: Dar al-Qalam.
- Nagaoka Shinsuke, 2015, *Islamic Finance and Global Economic History: Beyond The Western Paradigm, State of Islamic Finance: A Retrospective Assessment and Looking Forward*, Nilai: USIM Publisher.
- Zaharuddin Abdul Rahman, 2014, *Contemporary Islamic Finance Architecture*, Kuala Lumpur: IBFIM Publications.

INTERVIEWS

1. Dr. Muhammad Taqiyuddin bin Mohamad, Senior lecturer at Shariah Economics Department, Universiti of Malaya.
2. Dr. Marjan binti Muhammad, Head of research affairs department in International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA).
3. Mr. Syed Adam bin Syed Osman Al-Habshi, Shariah officer at Malaysia Industrial Development Finance Berhad (MIDF).
4. Ir. Dr. Muhammad Fuad bin Abdullah, Member of Shariah committee at Malaysia Industrial Development Finance Berhad (MIDF).
5. Mr. Mohd Nazri bin Chik, Head of Shariah division at Bank Islām Malaysia Berhad (BIMB).
6. Mr. Mohd Izhar Pawancheck, General manager of corporate banking at Bank Islām Malaysia Berhad (BIMB).
7. Dr. Shamsiah Muhammad, senior researcher at International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA).
8. Sohibus Samahah Datuk Dr. Zulkifli bin Mohamad Al-Bakri, *Mufti* of Wilayah Persekutuan, also member of Shariah committee at Bank *Muamalat* Malaysia.
9. Dr. Said Adekunle Mikail, Researcher at International Shariah Research Academy for Islamic Finance (ISRA).

ILMUWAN MUTAKHIR BERGELAR IMAM: MUHAMMAD ABU ZAHRAH (M.1898M/1394H)

Wan Haslan Khairuddin*

Abstrak

Artikel ini adalah catatan biografi tokoh ulama dan ilmuwan ulung al-Azhar al-Sharif yang mendapat gelar sebagai “*imam*” atau “*al-imam*” iaitu Muhammad Abu Zahrah (1898-1974M/1315-1394H). Artikel ini cuba meninjau latar belakang Muhammad Abu Zahrah, sanjungan ilmuwan terhadap tokoh, karya-karya tulis dan pemikiran tokoh dalam isu-isu umat. Metodologi yang diguna pakai dalam kajian ini ialah kajian sejarah dan analisis kandungan. Sumber bahan primer yang menjadi asas dalam penulisan ini adalah tulisan-tulisan biografi terhadap Muhammad Abu Zahrah dan karya-karya tokoh yang berkaitan. Kesimpulannya, artikel ini merumuskan bahawa Muhammad Abu Zahrah adalah “*imam ‘asrihi*” iaitu “*imam* atau ilmuwan di zamannya” kerana keilmuan dan ketokohan yang dimilikinya.

Kata kunci; Biografi; tokoh; ulama; al-Azhar al-Sharif; Abu Zahrah; Muhammad Abu Zahrah.

Abstract

This article is biographical notes of ulama and the great scholar of al-Azhar al-Sharif who earned the title "imam" or "al-imam", namely Muhammad Abu Zahrah (1898-1974M/1315-1394H). This article attempts to review the background of Muhammad Abu Zahrah, the compliments of scholars toward him, his works of writings and his thought in the issues of ummah. The methodology used in this study is the study of history and content analysis. The primary source of material that are the basis of this writing are the biographies written of Muhammad Abu Zahrah and his related works. In conclusion, this article concludes that Muhammad Abu Zahrah was “imam ‘asrihi” i.i. the leader or scholar of his day because of the knowledge and the stature he possessed.

* Pensyarah, Pusat Akidah dan Keamanan Global (PAKeG), Fakulti Pengajian Islam (FPI), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), 43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia. E-mail: wanhaslan@ukm.edu.my atau haslankhairuddin@gmail.com. Telefon: +60389215521.

Key words; *Biography; well-known perso; scholar; al-Azhar al-Sharif; Abu Zahrah, Muhammad Abu Zahrah.*

PENDAHULUAN

Al-Azhar al-Sharif disifatkan bukan sahaja sebagai menara, gedung dan kiblat ilmu kepada penduduk Mesir bahkan kepada seluruh masyarakat Islam. Ini kerana kemampuan dan kekayaan al-Azhar dalam melahirkan para ulama, ilmuwan, guru dan pendakwah yang bertebaran di seluruh dunia dalam menyebarkan risalah Islam. Menurut Yusuf al-Qaradhawi¹: “*Al-Azhar merupakan kubu atau bentang agama dan ilmu. Melalui ulamanya belajar mereka yang jahil, terpimpin mereka yang kebingungan dan bertaubat mereka yang bersalah.*”. Al-Azhar bukan sahaja mampu melahirkan para ulama atau ilmuwan dalam bidang-bidang pengajian Islam, tetapi al-Azhar turut melahirkan para pemimpin dan tokoh-tokoh pejuang kemerdekaan khususnya dalam sejarah kemerdekaan Mesir daripada penjajahan Perancis dan tokoh-tokoh pejuang keadilan sewaktu Mesir berada di bawah para pemerintah khususnya sewaktu pemerintahan Turki Uthmaniyyah².

Menurut Abu Bakar Abd al-Razzaq³, individu-individu yang lahir dari al-Azhar al-Sharif merupakan ilmuwan yang mempunyai ikutan yang baik dan teladan yang indah selain mereka merupakan pemimpin dari sudut kerohanian, pemimpin dari sudut keilmuan dan pemimpin dari sudut siasah. Oleh itu ia disifatkan: “*Sekiranya kiblat agama itu adalah Kaabah di Makkah al-Mukarramah, maka kiblat ilmu itu adalah al-Azhar al-Sharif di Kaherah.*”.

Antara tokoh penting al-Azhar al-Sharif ialah Muhammad Abu Zahrah. Beliau merupakan ulama, ilmuwan atau intelektual Mesir yang digelar sebagai “*imam*” atau “*al-imam*”. Beliau digelar sebagai “*imam*” bukan sahaja kerana kealiman dan keintelektualan beliau, bukan pula kerana gelaran yang diberikan oleh masyarakat atau kerajaan, tetapi kerana pendirian dan keberanian beliau dalam menyatakan kebenaran dalam isu-isu masyarakat dan Islam walaupun terpaksa berdiri dan berhadapan dengan para pemerintah⁴. Dalam kalangan

¹ Al-Qaradawi, Yusuf. 2002. *Risalah al-Azhar Bayna al-Ams wa al-Yaum wa al-Ghad*. Al-Qahirah: Maktabah Wahbah. Hlm. 3.

² Al-Qaradawi, Yusuf. 2002. Hlm. 37-44.

³ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. *Abu Zahrah Imam ‘Asrihi*. Al-Qahirah: Dar al-I’tisam. Hlm. 21-23.

⁴ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 25.

para ulama al-Azhar beliau menonjol dalam bidang undang-undang Islam. Sheikh Abd al-Halim Mahmud iaitu mantan Sheikh al-Azhar menyifatkan bahawa jika terdapat masalah dalam lajnah fatwa, maka kami akan merujuk kepada Muhammad Abu Zahrah. Beliau mempunyai pendirian yang tegas terutama dalam isu pengharaman riba dan menurut beliau, pengharaman riba adalah bagi memelihara kebajikan umat Islam⁵.

LATAR BELAKANG MUHAMMAD ABU ZAHRAH

Nama sebenar Muhammad Abu Zahrah ialah Muhammad bin Ahmad bin Mustafa bin Ahmad bin Abdullah. Beliau dilahirkan pada tahun 1316 Hijriah bersamaan 29 Mac 1898 Masihi di al-Mahallah al-Kubra, Mesir. Keluarga beliau adalah terdiri daripada keluarga yang mempunyai kedudukan dan dihormati. Abu Zahrah mendapat pendidikan awal dengan mempelajari bacaan, penulisan dan menghafal al-Quran. Seterusnya beliau melanjutkan pelajaran di peringkat yang lebih tinggi dengan mempelajari Matematik, Geografi dan lain-lain mata pelajaran Bahasa Arab. Ketika berusia sembilan tahun beliau telah menghafal al-Quran. Pada tahun 1913, sewaktu berumur 15 tahun, Abu Zahrah telah memasuki *al-Jami' al-Ahmadi* di Tanta, iaitu al-Azhar yang kedua selepas al-Azhar di Kaherah. Di situ, para pelajar dapat mengikuti mata pelajaran dan sistem yang sama dengan al-Azhar al-Sharif di Kaherah. Bermula *al-Jami' al-Ahmadi*, Abu Zahrah dilihat mempunyai bakat dan kecerdikan berbanding rakan-rakan lain sehingga beliau ditawarkan dengan biasiswa khusus⁶.

Setelah tiga tahun di *al-Jami' al-Ahmadi*, Abu Zahrah telah dijemput oleh gurunya Sheikh al-Fadl al-Ahmadi al-Zawahiri untuk bersama beliau di al-Azhar Kaherah. Pada tahun 1916 Abu Zahrah telah menyertai *Madrasah al-Qada' al-Shar'i* (Institut Perundangan Islam) setelah berjaya melepasi ujian kelayakan, beliau adalah antara yang terawal menyertai institut ini. *Madrasah al-Qada' al-Shar'i* merupakan cetusan al-Sheikh Muhammad Abduh yang disediakan dan dikhususkan bagi para pelajar yang cemerlang di kalangan

⁵ Mohd Rumaizuddin Ghazali. 2013. *Muhammad Abu Zahrah (1898-1974M): Imam Fuqaha Dari Al-Azhar*. (atas talian) <http://www.mindamadani.my> (30 Ogos 2013).

⁶ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 25-26; Brodeur, Patrice C. 1989. *Contemporary Muslim approaches to the study of religion: A comparative analysis of three Egyptian authours*. Disertasi Sarjana. Institute of Islamic Studies McGill Universiti Montreal; Adessa Ibrahim. 2010. *Manhaj al-imam Abi Zahrah fi disarah al-Nasraniyyah min khilal kitabih muhadarat fi al-Nasraniyyah*. Disertasi Sarjana. Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

lepasan al-Azhar. Institut ini ditubuhkan sewaktu Saad Zaghlul menjadi ketua di kementerian pengetahuan. Pengetua institut ini sejak mula penubuhannya ialah Muhammad ‘Atif Barkat iaitu graduan Dar al-Ulum dan murid kepada Muhammad Abduh. Muhammad ‘Atif Barkat telah memilih guru-guru kementerian yang terbaik seperti Muhammad al-Mahdi, Muhammad al-Hadari, Ahmad Ibrahim dan lain-lain.

Di institut ini para pelajar mengikuti pengajian Bahasa Arab dan Sastera, Fikah, Tauhid, Tafsir, Hadis dan Akhlak. Sistem institut ini amat ketat dan sukar di mana para pelajar mesti lulus 60% bagi setiap mata pelajaran. Para pelajar yang gagal akan dihentikan bantuan kewangan dan tidak akan dipindahkan ke tahap yang lebih tinggi. Institut ini mempunyai keunikan dari sudut hubungan guru dan murid yang diibaratkan sebagai hubungan bapa dan anak. Seheingakan guru akan memeriksa kertas-kertas ujian di hadapan para murid bagi memperlihatkan kesalahan masing-masing. Di antara tokoh yang menjadi graduan awal institut ini ialah Dr. Ahmad Amin dan yang terakhir ialah al-Imam Muhammad Abu Zahrah⁷.

Aktiviti Ilmiah Muhammad Abu Zahrah

Setelah memperolehi Di ploma Dar al-Ulum pada tahun 1927, Abu Zahrah telah menjadi tenaga pengajar bagi mata pelajaran Syariah dan Bahasa Arab sebagai persediaan di *Dar al-Ilm wa al-Qada’ al-Shar’i*. Kemudian beliau berpindah ke *al-Madaris al-Thanaawiyyah al-‘Ammah* (sekolah menengah kerajaan). Tempoh persediaan yang dilalui beliau secara keseluruhannya ialah selama lima tahun setengah. Pada awal Januari 1934, Abu Zahrah telah berpindah ke Fakulti Usuluddin sebagai pensyarah bagi mata pelajaran *al-Jadl* (debat) dan *al-Khatabah* (pidato). Kemudian beliau menjadi pensyarah bagi mata pelajaran Sejarah Agama-agama dan *al-Milal wa al-Nihal* (Agama dan Ideologi). Di sinilah bermulanya beliau mengarang buku *al-Khatabah* (khutbah), *Tarikh al-Jadl* (Sejarah Debat), *Tarikh al-Diyanat al-Qadimah* (Sejarah Agama-agama Kuno) dan *Muhadarat fi al-Nasraniyyah* (Syarahan Berkaitan Agama Kristian)⁸.

Pada November 1934, Abu Zahrah telah berpindah ke Fakulti Undang-undang dan dalam masa yang sama beliau masih lagi mengajar di Fakulti

⁷ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 27-30.

⁸ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 31.

Usuluddin sehingga Jun 1942. Di Fakulti Undang-undang Abu Zahrah menjadi tenaga pengajar bagi subjek Syariah sehingga beliau ditamatkan perkhidmatan. Bermula sebagai pensyarah biasa beliau telah naik secara berperingkat sebagai Profesor Madya, Profesor dan menjawat jawatan sebagai Ketua Jabatan Syariah. Setelah ditamatkan perkhidmatan di Dar al-Ulum, Abu Zahrah terlibat dalam banyak penubuhan institusi-institusi pengajian seperti *Ma'had al-Dirasat al-Arabiyyah*, *Jam'iyah al-Dirasat al-Islamiyyah* dan *Ma'had al-Dirasat al-Islamiyyah*. Pada Februari 1962 beliau telah dilantik sebagai anggota *Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah* (Pusat Kajian Islam) al-Azhar al-Sharif dan pada tahun 1963-1964, beliau telah menjadi tenaga pengajar mata pelajaran Syariah Islamiah di Fakulti Muamalat dan Pengurusan di Universiti al-Azhar al-Sharif⁹.

Keberanian Muhammad Abu Zahrah

Di antara sifat istimewa Abu Zahrah ialah keberanian beliau yang luar biasa dalam menyatakan kebenaran. Beliau berani menyatakan secara terang-terangan pendapat-pendapat beliau di perhimpunan-perhimpunan awam. Walaupun pemerintah pada waktu itu telah mengeluarkan perintah menyekat segala pandangan-pandangan beliau dari disebarkan kepada masyarakat awam. Namun beliau terus menyatakan yang hak dan bertegas terhadap perkara yang batil. Beliau amat tegas dalam soal kediktatoran dan kezaliman. Beliau pasti akan memperlihatkan kepada masyarakat awam apa yang dikehendakinya tanpa rasa takut atau gerun terhadap sesiapa. Sifat ini berterusan sehingga ke penghujung hayatnya. Menurut Abu Bakar Abd al-Razzaq¹⁰, Abu Zahrah bersifat berani kerana beliau telah dikurniakan kelebihan dalam lapangan ilmu pengetahuan, harta, serta kegagahan tubuh badan, akhlak yang indah dan muamalah yang baik dalam pergaulannya sesama masyarakat.

Muhammad Abu Zahrah pernah menegur para hadirin secara terang-terangan sewaktu viva kelayakan Doktor Falsafah (PhD) seorang jurucakap rasmi kepada Jamal Abd al-Nasir (i.i. Presiden Mesir kedua). Ini kerana para hadirin ketika itu berbisik-bisik seolah-olah tidak berpuas hati di atas teguran dan komen Abu Zahrah kepada calon Ph.D tersebut. Hampir tiga jam Abu Zahrah memberi pandangan tesis tersebut dalam aspek yang pelbagai.

⁹ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 31.

¹⁰ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 49.

Kedengaran bisikan bahawa calon tersebut merupakan orang kenamaan iaitu wakil rasmi kepada presiden dan seumpamanya. Abu Zahrah lantas menegur: *“Sama ada sebagai jurucakap rasmi atau wakil peribadi kepada presiden. Ia adalah nama-nama (jawatan) di Pejabat Presiden dan tidak ada kaitannya dan tempatnya di sini. Beliau adalah seorang pelajar!”*. Selain itu, beliau pernah menegur pengawal peribadi kepada anak perempuan Jamal Abd al-Nasir daripada memasuki dewan kuliah walaupun telah mendapat persetujuan dekan dan para pensyarah yang lain. Abu Zahrah mengatakan: *“Sesungguhnya kawasan universiti adalah suci dan ianya khusus bagi para pelajar sahaja. Semua para pelajar adalah sama. Tiada bezanya di antara anak seseorang presiden dan anak yang ternama. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu”*¹¹.

Sewaktu awal pemerintahan Muhammad Anwar al-Sadat (i.i. Presiden Mesir ketiga), al-Sadat telah bertemu dengan rakyat dan tokoh-tokoh al-Azhar. Al-Sadat telah disambut dengan baik oleh tokoh-tokoh al-Azhar kecuali Abu Zahrah. Beliau telah bersemuka dengan al-Sadat dan mengatakan: *“Sekiranya kamu ikhlas dalam pertemuan kamu bersama-sama tokoh-tokoh al-Azhar ini maka ia adalah sesuatu yang baik. Ini surat aku tuliskan kepadamu dan bacalah ia sekiranya kamu mengkehendaki kejayaan dan perjalanan yang benar.”* Al-Sadat telah mengambil surat tersebut lalu diberikan kepada setiausahanya. Abu Zahrah marah lalu berkata:

*(“Wahai Anwar, surat tersebut khusus untukmu, padanya terkandung ciri-ciri pemerintah yang adil yang menjaga hak rakyatnya dan hak Allah ke atasnya. Sekiranya kamu mahukan kejayaan maka telitilah apa yang terkandung di dalamnya dan aku pohonkan bantuan bagimu daripada Allah (SWT) dengan kadar ikhlas kamu terhadap agama dan negaramu.”*¹².)

Kematian Muhammad Abu Zahrah

Muhammad Abu Zahrah meninggal dunia di rumahnya di Zaitun, Kaherah pada petang hari Jumaat, 12 April 1974 ketika berumur 76 tahun. Beliau meninggal dunia ketika memegang pen dalam usaha menulis tafsir al-Quran, surah *al-Naml* 27: 19.

¹¹ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 50-51.

¹² Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 50-51.

Maksudnya: "*Maka tersenyumlah Nabi Sulaiman mendengar kata-kata semut itu, dan berdoa dengan berkata: "Wahai Tuhanku, ilhamkanlah daku supaya tetap bersyukur akan nikmatMu yang Engkau kurniakan kepadaku dan kepada ibu bapaku, dan supaya aku tetap mengerjakan amal soleh yang Engkau redai; dan masukkanlah daku -dengan limpah rahmatMu- dalam kumpulan hamba-hambaMu yang soleh"*¹³.

SANJUNGAN ILMUWAN TERHADAP MUHAMMAD ABU ZAHRAH

Muhammad al-Ghazali iaitu seorang pendakwah terkenal Mesir, berkata:

*"Sesungguhnya al-Imam (Abu Zahrah) merupakan panji kepada dakwah Islam. Para musuh Islam telah cuba untuk menjatuhkannya tetapi mereka gagal. Kekallah beliau berdiri teguh sehinggalah beliau gugur dengan maut menjemputnya. Akan tetapi kematian hanya menjatuhkan badan dan tidak menjatuhkan khazanah ilmu dan pengetahuan serta ajaran jihad yang ikhlas kerana Allah (SWT). Semoga Allah mengurniakan kebaikan dengannya ke atas kami dan ke atas Islam dengan sebaik-baiknya."*¹⁴.

Abd al-Halim al-Jundi, iaitu seorang tokoh negara dan penulis besar Mesir, berkata:

*"Sesungguhnya al-Sheikh (Abu Zahrah) berhak dengan gelaran imam tanpa sebarang pertikaian. Kerana gelaran tersebut sebagaimana dalam lipatan sejarah bukan diperolehi dengan semata-mata kedudukan ilmu dan bukan semata-mata gelaran rasmi daripada negara. Tetapi ia diperolehi dengan pendirian yang berani dalam usaha memperbaiki masyarakat dan Islam walaupun terpaksa berdiri berhadapan dan melawan kehendak pemerintah."*¹⁵.

Dr. Zakariyya al-Barri iaitu sarjana dalam Syariah Islamiah dan mantan Menteri Wakaf Mesir, berkata:

¹³ Brodeur, Patrice C. 1989; Adessa Ibrahim. 2010; Mohd Rumaizuddin Ghazali. 2013.

Terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan: Abdullah Basmeih. 2010. *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an*. Kuala Lumpur: Darulfikir.

¹⁴ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 217.

¹⁵ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 217-218.

“Al-Sheikh al-Imam (Muhammad Abu Zahrah) merupakan sarjana Syariah Islamiah yang jarang ditemui. Beliau seolah-olah mempunyai pendapatnya yang tersendiri dengan apa yang dianugerahkan Allah (SWT) terhadapnya dengan ilmu yang melimpah ruah bagaikan linangan-linangan dari Tuhan. Bersama-sama dengan sikap beliau yang teguh dalam kebenaran, imannya kuat terhadap Allah (SWT) dan pelbagai lagi sifat-sifat tanpa dapat dibataskan. Beliau benar-benar merupakan seorang imam sewaktu hidupnya dan selepas matinya.”¹⁶

Ali Abd al-‘Azim iaitu seorang anggota *Majma’ al-Buhuth al-Islamiyyah* al-Azhar al-Sharif dan penulis yang tersohor, berkata:

“Aku ingat, dua hari sebelum kematian al-Imam (Abu Zahrah), datang keinginan yang teramat dalam diriku untuk menziarahinya di rumah beliau. Keinginan ini teramat kuat sehingga aku tidak dapat menolaknya walaupun aku sibuk dengan urusanku yang pelbagai. Maka aku pergi menziarahinya dan aku duduk beberapa waktu dengannya. Setiap kali aku ingin pulang beliau terus memohon aku untuk berada bersamanya. Katanya, berkata:

“Duduklah, aku tidak tahu apa yang akan berlaku terhadapku pada keesokan hari. Pada keesokan hari aku terbaca akhbar yang menyatakan kematian beliau. Beliau mati bertemu Tuhannya dalam waktu beliau mensyarahkan firman Allah (SWT), surah al-Naml 27: 19.

KARYA PENULISAN MUHAMMAD ABU ZAHRAH

Muhammad Abu Zahrah merupakan penulis yang prolific. Beliau banyak menulis dalam pelbagai bidang. Selain banyak menulis dalam bidang kepakaran beliau iaitu undang-undang Islam, beliau turut menulis dalam bidang biografi, sejarah, al-Quran, pemikiran, agama-agama dan sebagainya. Menurut Abu Bakar Abd al-Razzaq¹⁷, karya penulisan Abu Zahrah hampir kepada 80 buah buku dan perbahasan. Berikut adalah sebahagian daripada karya tulis Muhammad Abu Zahrah¹⁸.

¹⁶ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 218.

¹⁷ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 78.

¹⁸ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 79-116.

Buku *Mukjizat al-Kubra* dan buku *Muhammad Rasul Allah wa Khatam al-Nabiyyin*

Buku *Mukjizat al-Kubra* (*Mukjizat Agung*) mengisahkan sejarah dan perkara berkaitan al-Quran manakala buku *Muhammad Rasul Allah wa Khatam al-Nabiyyin* (*Muhammad Rasulullah dan Penutup Para Nabi*) mengisahkan biografi dan sejarah Nabi Muhammad SAW.

Buku-buku Biografi Tokoh-tokoh Fikah

Muhammad Abu Zahrah telah menulis buku-buku biografi tokoh-tokoh fikah: [i] Al-Imam al-Sadiq: *Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu* (al-Imam al-Sadiq: Kehidupan, Zaman, Pemikiran dan Fikahnya); [ii] *Al-Imam Zaid: Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*; [iii] *Abu Hanifah: Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*; [iv] *Malik: Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*; [v] *Al-Shafi'i: Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*; [vi] *Ibn Hanbal: Imam Dar al-Salam*; [vii] *Ibn Hazm: Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*; [viii] *Ibn Taymiyyah: Faqih al-Saif wa al-Qalam* (Ibn Taymiyyah: Faqih Pedang dan Pena).

Buku-buku Undang-undang dan Perundangan Islam

Antara buku-buku Undang-undang Islam tulisan Muhammad Abu Zahrah: [i] *Al-Jarimah wa al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamiy* (Jenayah dan Hukuman Menurut Fikah Islam); [ii] *Aqad al-Ziwaj wa Atharuhu* (Akad Perkahwinan dan Kesan-kesannya); [iii] *Ahkam al-Tarikat wa al-Mawarith* (Hukum-hukum Peninggalan dan Warisan); [iv] *Usul al-Fiqh*; [v] *Al-Milkiyyah wa Nazariyyah al-'Aqad fi al-Shariah al-Islamiyyah* (Pemilikan dan Akad Dalam Syariah Islamiah); [vi] *Muhadarat di al-Waqaf* (Syarahan Berkaitan Wakaf); [vii] *Tanzim al-Islam li al-Mujtama'* (Penyusunan Sistem Islam Terhadap Masyarakat); [viii] *Al-Wahdah al-Islamiyyah* (Kesatuan Islam).

Buku-buku Sejarah, Ideologi dan Agama-agama

Antara buku-buku Muhammad Abu Zahrah dalam bidang sejarah, ideologi dan agama-agama: [i] *Al-Khatabah: Usuluha, Tarikhuha fi Azhar 'Usuruha 'ind al-'Arab* (Khutbah: Asal dan Sejarah Zaman Kegemilangannya di sisi Arab); [ii] *Tarikh al-Jadl* (Sejarah Debat); [iii] *Tarikh al-Diyanat al-Qadimah* (Sejarah Agama-agama Kuno); [iv] *Muhadarat fi al-Nasraniyyah* (Syarahan

Berkaitan Agama Kristian); [v] *Al-Madhahib al-Islamiyyah* (Mazhab-mazhab Islam); [vi] *Tarikh Al-Madhahib al-Fiqhiyyah* (Sejarah Mazhab-mazhab Fikah).

PEMIKIRAN MUHAMMAD ABU ZAHRAH

Pemikiran Muhammad Abu Zahrah dapat ditinjau melalui fatwa-fatwa beliau terhadap persoalan dan masalah umat yang telah dikemukakan kepadanya. Menurut Abu Bakar Abd al-Razzaq (1985: 11), fatwa-fatwa al-Imam (Abu Zahrah) pastinya dapat memperlihatkan kepada kita kedalaman ilmunya, kepelbagaian fikah atau kefahamannya, kekuatan daya penerangannya dan beliau tanpa dipertikaikan lagi merupakan seorang imam di zamannya.

Syura merupakan kewajipan terhadap pemerintah

Menurut Kamus Dewan¹⁹, syura ialah mesyuarat untuk mencapai keputusan menurut suara terbanyak. Muhammad Abu Zahrah menjelaskan syura merupakan kewajipan berdasarkan firman Allah (SWT) surah al-Syura 42: 38: (“*dan urusan mereka dijalankan secara bermesyuarat sesama mereka*”) dan surah Ali Imran 3: 159. (“*dan juga bermesyuaratlah dengan mereka dalam urusan (peperangan dan hal-hal keduniaan) itu*”). Menurutny lagi, syura adalah kewajipan dan hak ke atas seorang pemerintah kaum muslimin selepas Rasulullah SAW. sebagaimana yang dituntut oleh Allah SWT dan Rasul-Nya SAW.²⁰

Zakat dan Cukai

Menurut Muhammad Abu Zahrah, apa-apa sahaja yang dikutip oleh wakil pemerintah sama ada pemerintah yang adil atau tidak adil daripada cukai-cukai adalah tidak sah untuk mengambil tempat atau mengangkat kewajipan zakat. Sesungguhnya zakat merupakan kewajipan dan pengagihan yang ditentukan serta dimaklumi. Bahkan tidak harus bagi seorang nabi atau bukan nabi untuk mengubah ketentuan tersebut sebagaimana yang dinyatakan Nabi Muhammad SAW. Sesungguhnya zakat itu ialah apa yang dihimpunkan dengan nama zakat (bukan dengan nama cukai atau sebagainya)²¹.

¹⁹ *Kamus Dewan*. 2007. Edisi ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Hlm. 1560.

²⁰ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 119.

²¹ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 119.

Mata pelajaran akhlak bagi setiap fakulti dan pelajar

Menurut Muhammad Abu Zahrah, mata pelajaran akhlak perlu diajarkan diseluruh fakulti. Akhlak wajib diajarkan berdasarkan asas-asas teori dan praktikal. Akhlak perlu diajarkan di Fakulti Undang-undang dengan mengutamakan pada sudut keadilan dan kesaksamaan. Akhlak juga perlu diajarkan di Fakulti Perubatan dengan menekankan aspek kewajipan dari sudut kemanusiaan dan sifat amanah secara umum serta setiap perkara yang berhubung dengan akhlak-akhlak sebagai seorang doktor. Demikian juga di Fakulti Kejuruteraan dan Fakulti Perniagaan kerana fakulti-fakulti seumpama ini menghulurkan khidmat masyarakat yang memerlukan nilai-nilai akhlak secara umum dan nilai-nilai akhlak secara khusus²².

Pemeriksaan kesihatan sebelum berkahwin

Menurut Muhammad Abu Zahrah, pemeriksaan kesihatan sebelum perkahwinan bagi lelaki dan wanita merupakan perkara yang penting supaya diketahui tahap kesihatan kedua-dua belah pihak dari sudut keselamatan atau kesejahteraan badan dan juga akal. Namun bagi beliau, pemeriksaan tersebut sepatutnya diberikan kebebasan sama ada dilaksanakan atau tidak. Ini kerana kemungkinan wujud wanita yang sedia bersuamikan lelaki yang sakit dan perkahwinan seumapana ini adalah perkahwinan yang sah²³.

Pakaian wanita al-Azhar

Menurut Muhammad Abu Zahrah, Islam telah memerintahkan supaya tidak *tabarruj* (berhias atau berpakaian) menurut gaya wanita jahiliah atau wanita moden, menundukkan pandangan dan menutup belahan atas leher bajunya dengan tudung kepala mereka. Sesungguhnya tidak syak lagi wanita yang menzahirkan yang sedemikian itu adalah bertentangan dengan kenyataan al-Quran. Bagaimanakah dengan wanita al-Azhar sekiranya penampilannya bertentangan dengan al-Quran? Sesungguhnya sikap lari dari kehendak Islam menjauhkan seseorang wanita itu dari agamanya²⁴.

²² Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 132.

²³ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 125.

²⁴ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 131.

Ketentuan kerajaan dalam merancang keluarga

Menurut Muhammad Abu Zahrah, merancang keluarga dengan penentuannya sebagai undang-undang am adalah sesuatu yang tidak diharuskan. Tidak sah seruan dan kempen ke atasnya walau dalam apa juga bentuk. Ini kerana ia menyalahi sebab-sebab berikut: [i] ianya bertentangan dengan hadis Baginda SAW.

bermaksud: “*Kahwinlah, berzuriatlah dan perbanyakkanlah*” dan maksud hadis: “*Kahwinlah dengan wanita yang penyayang dan mampu melahirkan anak kerana sesungguhnya aku berbangga dengan ramainya umatku diakhirat kelak*”; [ii] sesungguhnya menurut sarjana ekonomi, manusia adalah aset paling berharga kerana ia adalah sumber manusia yang membina dan menghasilkan sesuatu terhadap negara dan dengannyalah dapat dipertahankan negara Islam²⁵.

KESIMPULAN

Muhammad Abu Zahrah merupakan salah seorang ulama dan ilmuwan yang lahir daripada Al-Azhar al-Sharif yang bukan sahaja disifatkan sebagai menara, gedung dan kiblat ilmu bagi penduduk Mesir tetapi kepada seluruh masyarakat Islam di dunia. Muhammad Abu Zahrah adalah di kalangan ulama dan ilmuwan yang mempunyai ikutan yang baik dan teladan yang indah selain merupakan pimpinan dari sudut kerohanian, ilmu dan siasah. Beliau digelar sebagai “*imam*” atau “*al-imam*” bukan sahaja kerana kealiman atau gelaran yang diberikan oleh masyarakat atau kerajaan, tetapi kerana keberanian beliau dalam menyatakan kebenaran dalam isu-isu masyarakat dan Islam walaupun terpaksa berhadapan dengan para pemerintah.

Di kalangan ulama dan ilmuwan al-Azhar beliau menonjol dalam bidang Undang-undang Islam. Namun, beliau tidak ketinggalan dalam bidang-bidang lain dalam pengajian Islam. Buktinya ialah karya-karya beliau yang meliputi bidang biografi, sejarah, al-Quran, pemikiran, agama-agama dan sebagainya. Sehingga diriwayatkan bahawa karya-karya beliau mencecah hampir kepada 80 buah buku dan perbahasan.

²⁵ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 71.

Muhammad Abu Zahrah berpendirian tegas dalam setiap fatwa dan pendapat beliau. Namun, beliau sentiasa bersikap tawaduk dan merendah diri. Beliau sering mengulangkan kata-kata masyhur yang sering dinisbahkan kepada al-Shafi'i iaitu: "*Pandangan yang aku anggap benar kemungkinan ianya salah. Manakala pandangan selainku yang aku anggap salah kemungkinan ianya benar*"²⁶.

Muhammad Abu Zahrah dipandang tinggi dan beliau mendapat sanjungan dari tokoh-tokoh di Mesir seperti Muhammad al-Ghazali, Abd al-Halim al-Jundi, Dr. Zakariyya al-Barri, Abd al-Mun'im Khazbak, Dr. Ahmad Khalifah, Abd al-Halim Ramadhan, Salah Abd al-Qadir, Dr. Ma'mun Salamah, Muhammad 'Ilm al-Din, Salah Abu Ismail, Muhammad Kamil al-Banna, Muhammad Hilmi Murad dan lain-lain²⁷.

Sesungguhnya gelaran "*imam*" atau "*al-imam*" sememangnya layak dengan Muhammad Abu Zahrah. Beliau benar-benar merupakan seorang imam sewaktu hidupnya dan juga selepas matinya sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Dr. Zakariyya al-Barri²⁸. Kematian beliau amat indah dengan berakhirnya tafsiran beliau terhadap surah *al-Naml* 27: 19. Semoga Allah SWT mencuri rahmatnya terhadap Imam Abu Zahrah dan setiap kaum muslim.

²⁶ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 221.

²⁷ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 217-223.

²⁸ Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. Hlm. 218.

RUJUKAN

- Abdullah Basmeih. 2010. *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an*. Kuala Lumpur: Darulfikir.
- Abu Bakar Abd al-Razzaq. 1985. *Abu Zahrah Imam 'Asrihi*. Al-Qahirah: Dar al-I'tisam.
- Adessa Ibrahim. 2010. *Manhaj al-imam Abi Zahrah fi disarah al-Nasraniyyah min khilal kitabihi muhadarat fi al-Nasraniyyah*. Disertasi Sarjana. Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 2002. *Risalah al-Azhar Bayna al-Ams wa al-Yaum wa al-Ghad*. Al-Qahirah: Maktabah Wahbah.
- Brodeur, Patrice C. 1989. *Contemporary Muslim approaches to the study of religion: a comparative analysis of three Egyptian authours*. Disertasi Sarjana. Institute of Islamic Studies McGill Universiti Montreal.
- Kamus Dewan*. 2007. Edisi ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Rumaizuddin Ghazali. 2013. Muhammad Abu Zahrah (1898-1974M): Imam Fuqaha Dari Al-Azhar. (atas talian) <http://www.mindamadani.my> (30 Ogos 2013).

PRINSIP PENGGUNAAN SERANGGA (*AL-HASHARĀT*) DALAM ISLAM

Ainul Yaqin Bakharudin¹ & Mohammad Zaini Yahaya²

Abstrak

al-Ḥasharāt bermaksud haiwan kecil yang melata di bumi, spesis haiwan tersebut tidak dinyatakan hukumnya secara jelas dalam nas syarak. Rentetan itu, berlaku polemik dalam kalangan para fuqaha' mazhab terhadap prinsip penentuan hukum penggunaan haiwan *al-ḥasharāt* sebagai sumber makanan. Justeru itu, artikel ini bertujuan mengkaji perbincangan fuqaha empat mazhab terhadap prinsip tersebut. Kajian ini menggunakan kaedah pengumpulan data melalui pendekatan analisis kandungan daripada sumber-sumber fiqh. Berdasarkan perbincangan fuqaha mazhab, hasil kajian mendapati bahawa sebahagian fuqaha mazhab mengiktiraf citarasa bangsa Arab (*istiṭābat al-ʿArab* dan *istikhbath al-ʿArab*) pada zaman Nabi SAW khususnya penduduk Hijaz dan suku Quraisy sebagai pandangan yang berautoriti dalam prinsip penentuan hukum *al-ḥasharāt*. Citarasa bangsa Arab tersebut diambilkira sekiranya tidak dijelaskan hukumnya di dalam al-Quran, hadis dan *ijmā'*. Sementara itu, terdapat pandangan yang menyatakan penentuan hukum tidak tertakluk kepada citarasa bangsa Arab. Bahkan citarasa jijik Arab (*istikhbath al-ʿArab*) tidak memberi implikasi haram selagi mana tiada dalil pengharamannya. Signifikannya, prinsip tersebut sebagai penanda aras untuk diaplikasikan oleh arjana Islam dalam proses istinbat hukum yang melibatkan segala jenis penggunaan produk dari sumber haiwan *al-ḥasharāt*.

Abstract

al-Ḥasharāt refers to small animals that roam the earth. Shariah does not specifically state their legal status in the main sources. Consequently, Muslim jurists differs in determining the principles of legal status on the use of *al-ḥasharāt* animals as food sources. Hence, this article aims to examine the debate fuqaha mazhab on that principle. This research uses data collection methods through content analysis approach from fiqh sources. Based on

¹ Ainul Yaqin Bakharudin, Calon Sarjana, Pusat Fiqh Kontemporari dan Pematuhan Syariah, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

² Mohammad Zaini Yahaya, Pensyarah Kanan, Pusat Fiqh Kontemporari dan Pematuhan Syariah, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

the debate on the jurisdiction, the study finds that the taste of the Arabs during the the Prophet's SAW time, especially the Hijaz and the Quraish population were considered as the authoritative views in the principle of the determination the law of the use of al-ḥasharāt. The taking of such principle are use the case when such laws are not explained in the Quran, hadiths and ijmā'. Meanwhile, there is a view stating that the determination of the law is not subject to the of the taste of the Arabs disgust (istikhbath al-Arab) does not show an illegal implication as long as there is no proposition. Significantly, the principle of legal status of al-ḥasharāt according to opinions of Muslim jurists provide guidelines to Muslim scholars in the istinbat process of law involving all types of product use from al-ḥasharāt animal resources.

PENDAHULUAN

Penggunaan pelbagai jenis haiwan bukan sahaja dijadikan sumber makanan kepada manusia, malahan dijadikan bahan untuk pakaian, perlindungan, perhiasan, pertanian, pengangkutan, ubat-ubatan, farmaseutikal, kosmetik sehinggalah kepada peralatan perkakas.³ Ditambah lagi, perdagangan global terhadap produk perubatan berasaskan haiwan mencecah berbilion ringgit setiap tahun, sebagai contoh pengkormesilan produk berasaskan *al-ḥasharāt* boleh mencecah AS \$100 juta setiap tahun.⁴ Lantaran itu, persoalan yang mencetuskan tanda tanya adalah status hukum penggunaan *al-ḥasharāt* rentetan tiada dalil khusus dalam nas syarak. Namun hakikatnya, para fuqaha silam telah membincangkan prinsip penentuan hukum haiwan tersebut yang melibatkan dua aspek iaitu hukum makan dan kesuciannya. Prinsip tersebut penting bagi menetapkan status hukum yang melibatkan penggunaan *al-ḥasharāt* sebagai bahan perubatan mahupun penghasilan kosmetik dan segala jenis penggunaannya.

Walaubagaimanapun, fuqaha mazhab telah berselisih pendapat terhadap hukum makan haiwan *al-ḥasharāt*. Polemik ini berlaku kerana tiada kesepakatan dalam menilai lafaz *al-ṭayyibāt* dan *al-khabāi'th* serta berbeza kefahaman dalam tafsiran dalil yang bersifat *zānniyyah*. Tambahan pula, para fuqaha mazhab juga berbeza pandangan terhadap kesucian haiwan

³ Zahari, M Wan, Hamim, R Mohd & Abdul, A. t.th. *Hubungan manusia dengan haiwan dalam warisan perubatan dan kepentingan hawan dalam aspek pemakanan dan kesihatan manusia*. 1–2.

⁴ Costa-Neto & Paulo César. 2010. *Animal species traded as ethnomedicinal resources in the federal district, central west region of brazil*. The Open Complementary Medicine Journal. 2:24–30.

yang tidak mempunyai darah mengalir. Oleh itu, kajian ini akan menganalisis perbincangan para fuqaha empat mazhab berkaitan prinsip penentuan hukum haiwan *al-ḥasharāt* yang melibatkan dua aspek tersebut.

Sehubungan dengan itu, artikel ini akan menghuraikan konsep *al-ḥasharāt*. Seterusnya menganalisis konsep baik (*al-ṭayyibāt*) dan buruk (*al-khabā'ith*). Huraian lanjut diikuti perbincangan empat mazhab berkaitan prinsip penentuan hukum haiwan *al-ḥasharāt* berserta penghujahan dalil. Natiujahnya, pandangan fuqaha yang terpilih akan menjadi dasar pelaksanaan hukum bagi isu semasa yang melibatkan penggunaan haiwan *al-ḥasharāt* sebagai sumber perubatan mahupun penghasilan kosmetik.

KONSEP *AL-HASHARĀT*

Secara umumnya serangga (*al-ḥasharāt*) adalah kelompok haiwan *invertebrate* yang mempunyai spesis terbanyak di seluruh pelusuk dunia. Anggaran jumlah keseluruhan jumlah spesis ini hampir mencecah 30 juta termasuk yang belum dikenali oleh ahli Sains. Serangga tersebut mempunyai kepentingan dalam kehidupan manusia.⁵

Definisi Haiwan *al-Ḥasharāt*

Menurut ahli bahasa *al-ḥasharāt* kata jamak bagi *ḥasharah*. Kamus *al-Muġam al-Wasīṭ* mendefinisikan *al-ḥasharāt* sebagai binatang-binatang kecil yang melata di bumi seperti kumbang, kalajengking, tikus, cicak, semut, kumbang, pijat-pijat, lipas, ulat, kutu, lintah, lalat, cacing, siput babi, lalat, kerangga, nyamuk, ulat, pacat, lipas dan sebagainya. Kata seerti *ḥasharah* ialah *hāmmah* iaitu haiwan kecil perosak dan haiwan pengganggu yang berbisa.⁶

Definisi *al-ḥasharāt* menurut ulama haiwan iaitu semua binatang yang memiliki tiga fasa: telur, ulat dan kupu-kupu. Bahagian utama anggotanya mempunyai tiga bahagian iaitu kepala, dada dan perut.⁷ Sementara definisi *al-ḥasharāt* menurut fuqaha seperti *al-Nawawī*, *al-Sharbīnī*, *al-Kāsānī* selari dengan definisi ahli bahasa iaitu haiwan serangga kecil perosak yang melata

⁵ <https://ms.wikipedia.org/wiki/Serangga>

⁶ Ibrahim, Mustafa, Ziat, Ahmad, Abdul Qadir, Hamid & Muhammad, Najar. t.th, *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*. Jeddah, Maktabah kunuz al Makrifah, hlm. 175.

⁷ Al-Yasu'i, al Abu Sami Khuri. 1956. *Munjid Fi Lughah Wa Adab Wa 'Ulum*. Beirut, Matba'ah al-Kathulikiyyah, hlm. 166, 135, Sodiq Yasin, Kamal. 2007, hlm. 30-31.

di bumi. Manakala, *Ibn Qudāmah* menambah definisi dengan menyatakan *al-ḥasharāt* haiwan yang kotor dan jijik.⁸

JENIS HAIWAN *AL-HASHARĀT*

al-Ḥasharāt yang melata di bumi mahupun yang bersayap terbahagi kepada dua jenis iaitu :

- i. *al-Ḥasharāt* yang tidak mempunyai darah seperti semut, labah-labah, kala jengking, lalat, kumbang, cengkerik, cacing, tawon, lebah, haiwan yang berbisa dan seumpamanya.
- ii. *al-Ḥasharāt* yang tidak mempunyai darah mengalir seperti ular, menggarung, siput babi, segala jenis serangga yang hidupnya merayap seperti tikus, landak, kutu, landak, biawak, musang, cacing dan sebagainya.⁹

KONSEP BAIK (*AL-ṬAYYIBĀT*) DAN BURUK (*AL-KHABĀ'ITH*)

Analisis konsep baik (*al-ṭayyibāt*) dan buruk (*al-khabā'ith*) penting untuk diteliti kerana mempengaruhi penentuan hukum halal dan haram haiwan. Hal ini kerana setiap haiwan yang dihalalkan mahupun diharamkan terikat dengan konsep tersebut. Berikut definisi (*al-ṭayyibāt*) dan (*al-khabā'ith*):

DEFINISI *AL-ṬAYYIBĀT*

Perkataan *al-ṭayyibat* adalah kata *jama'* bagi *al-ṭayyib*. Dari sudut bahasa bermaksud bersih, lazat dan baik yang dirasakan oleh jiwa manusia termasuklah segala jenis haiwan dan sebagainya.¹⁰

Dalam al-Quran, lafaz *al-ṭayyib* disebut bagi sifat makanan yang halal iaitu ungkapan *ḥalālān ṭayyibān* yang terkandung dalam surah al-Baqarah (2):168, al-Ma'idah (5):88, al-Anfal (8):43 dan al-Nahl (16):114. Manakala 2

⁸ Sodiq Yasin, Kamal, 2007, *Ahkam Al-Hasharat Fi Fiqh Al-Islami*, Riyadh, Maktabah al-Rusd, hlm.32-35.

⁹ Al-Kasani,2000, *Badai' al-Ṣonai' Fi Tertib Al-Syarai'*, Lubnan, Beirut, Dar al-Ihya' at-Turath al-Arabi, Jil 4, hlm.146-147.

¹⁰ Ibrahim, Mustafa, Ziat, Ahmad, Abdul Qadir, Hamid & Muhammad, Najar. t.th, *al-Mu'jam al-Wasit*. hlm. 573.

kali disebut tanpa makna makanan yang terkandung dalam surah al-Nisa' (4):43 dan al-Ma'idah (5):6. Selain itu lafaz *al-tayyibāt* disebut sebanyak 21 kali dengan membawa pelbagai pengertian bagi sifat rezeki, sifat perempuan, sifat perhiasan.¹¹ Antaranya, lafaz *al-tayyibāt* terdapat dalam surah al-A'raf (7):157 sebagaimana firmanNya :

وَيُحَدِّثُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ¹²

Maksudnya: Dan ia menghalalkan bagi mereka segala benda yang baik.¹³

Terdapat pelbagai tafsiran makna *al-tayyibāt* oleh para *mufasssir*, antaranya *ar-Rāzī* (1981) menafsirkan *al-tayyibāt* ialah perkara yang didapati baik oleh tabiat manusia kerana membawa manfaat, kenikmatan dan kesukaan. Asal sesuatu perkara yang memberi manfaat adalah halal. Oleh itu, ayat tersebut membawa maksud segala perkara yang dianggap baik oleh jiwa dan tabiat manusia adalah halal.¹⁴ Riwayat Ibn Abbas RA menyatakan *al-tayyibāt* mengandungi makna kepujian, kenikmatan dan kesukaan oleh jiwa. *al-Suyūṭī & al-Mahallī* (1999) memberi makna *al-tayyibāt* adalah halal. Sementara al-Qurtūbī (1994) mendatangkan makna *al-tayyibāt* dari pandangan mazhab *Mālikī* yang menyatakan sesuatu yang dihalaikan kerana sifatnya baik serta lafaznya mengandungi makna pujian dan kemuliaan.

Definisi *al-Khabā'ith*

al-Khabā'ith kata jamak bagi *khabā'ith*. Dari sudut bahasa bermaksud jijik, benci, makruh, buruk, busuk, jahat yang bersandarkan pada perbuatan, perkataan, harta, minuman, makanan, individu dan keadaan dan seumpamanya.¹⁵ Manakala *khabā'ith* menurut kamus *al-Munjīd* (1956) adalah perkara yang dibenci, najis, segala kerosakan dan segala yang haram. *al-Khabā'ith* pula segala yang dianggap jijik oleh citarasa Arab.¹⁶

¹¹ Ramli, Mohd Anuar & Mohammad Aizat, Jamaludin. 2013. Kriteria makanan yang baik dan buruk menurut perspektif kepenggunaan Islam. *Halal Haram dalam Kepenggunaan Islam Semasa*.

¹² Surah al-A'raf, 7:157

¹³ Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih.2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fikir.

¹⁴ al-Suyuti, Jalaluddin & al-Mahalliy, Jalaluddin. 1999. *Tafsir Al-Jalalain*. al-Azhar: Dar, al-Tauzi' wa al-Nasyar al-Islamiyyah. hlm. 170.

¹⁵ Syaraf al-Nawawi, Abi Zakaria Mahy ad-Din. t.th. *Tahdhib Al-Asma' Wa Lughat*, Lubnan: Beirut .Dar al kitab Ilmiah, Jil 3, hlm.87.

¹⁶ Al-Yasu'i, al Abu Sami Khuri,1956,hlm. 214.

Perkataan *al-khabīth* disebut dalam surah al-Baqarah (2):26, surah al-Imran (3):179, surah al-Ma'idah (5):100 dan surah al-Anfal (8):37. Selain itu, perkataan *khabīthah* disebut dalam surah Ibrahim (14):26.¹⁷ Manakala perkataan *al-khabā'ith* terdapat dalam surah al-A'raf sebagaimana firmanNya:

18 وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

Maksudnya: Dan mengharamkan kepada mereka segala benda yang buruk.¹⁹

Para *mufasssir* seperti *al-Syaukānī* (1995) dan *al-Ṭabarī* (2005) memberi tafsiran lafaz *al-khabā'ith* berdasarkan riwayat Ibn Abbas RA iaitu khinzir, riba', darah mengalir, bangkai, arak, judi yang telah diharamkan oleh Allah.²⁰ Sementara *ar-Rāzī* (1981) menambah tafsiran *al-khabā'ith* adalah segala perkara yang dianggap kotor dan jijik oleh tabiat jiwa manusia sama ada makanan, minuman, dan sebagainya. Hal tersebut, membawa kepada kesakitan dan penyesakan.

Asal perkara yang memudaratkan adalah haram. Selain itu, *al-khabā'ith* mengandungi makna kejian dan keburukan.²¹ Manakala *al-Qurtubī* (1994) mendatangkan tafsiran dari pandangan Imam *al-Shāfi'ī* yang menyatakan lafaz umum *al-khabā'ith* tersebut merangkumi pengharaman syarak dan segala yang menjijikkan seperti serangga.²²

Berdasarkan analisis konsep *al-ṭayyibāt* dan *al-khabā'ith*, lazimnya lafaz *al-ṭayyibāt* berfungsi sebagai pengikat bagi sifat halal. Sementara *al-khabā'ith* mengandungi makna buruk yang membawa kepada pengharaman. Oleh itu, ulama kontemporari seperti al-Qardharwi, mengiktiraf kaedah “التحريم يتبع الخبث والضرر” pengharaman adalah mengikut kepada

¹⁷ Moenip, Ajir Abdi. 1998. Konsep makanan halal dalam Islam proses label halal di Indonesia. Universiti Kebangsaan Malaysia, hlm. 17.

¹⁸ Surah al-A'raf, 7:157

¹⁹ Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih. 2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fikir.

²⁰ Fairuz Abadi, Thahir. 1995. *Tanwir Al-Miqbas Min Tanwir Tafsir Ibn Abbas*. Lubnan: Beirut. Dar al-Fikr, hlm. 170.

²¹ Fakh al-Din, Muhammad al-Razi. 1981. *Tafsir Al Fakhr Al Razi*. Jil 15. Beirut: Dal al Fikr. hlm. 27.

²² Al-Qurtubi, Abdullah Muhammad. 1994. *Al-Jami' Al Ahkam Al-Quran*. Jil 7-8. Qaerah: Dar al- Hadith, hlm 286.

wujudnya unsur buruk dan bahaya. Kaedah tersebut boleh diaplikasikan dalam bidang pemakanan.²³

Walaubagaimanapun, terdapat penggunaan istilah *al-khabā'ith* yang tidak menunjukkan haram. Hal ini dibuktikan berdasarkan riwayat Rasulullah SAW yang menyatakan bawang dari pohon yang buruk (*al-khabīthah*) kerana ia berbau busuk.

Daripada Abu Sa'ad al-Khudri :

عن أبي سعيد الخدري قال من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئاً فلا يقربنا في المسجد . فقال الناس : حرمت ، حرمت . فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم . فقال : أيها الناس ، إنه ليس بي تحريم ما أحل الله لي ؛ ولكنها شجرة أكرهه ريحها.²⁴

Maksudnya : Barang siapa yang memakan pohon yang buruk ini, maka jangan mendekati masjid. Para sahabat berkata: “pohon tersebut sudah diharamkan, pohon tersebut sudah diharamkan”. Ketika Nabi SAW mendengar hal tersebut, lalu Baginda bersabda: “Wahai manusia aku tidak mengharamkan sesuatu yang diharamkan Allah bagiku. Akan tetapi aku tidak suka bau pohon itu.

Menurut *ijmā'*, hadis ini tidak memberi maksud pengharaman memakan bawang, namun Rasulullah SAW benci dan jijik terhadap baunya yang busuk. Hal ini selari makna *al-khabīthah* menurut ahli bahasa iaitu perkara makruh yang dibenci daripada kata-kata, perbuatan, makanan, minuman dan individu. Persoalan dari sudut hukum, adakah haram atau makruh *tanzīh* ke atas Baginda SAW memakan bawang?. Secara zahir hadis ini, Baginda telah menjelaskan dengan menyatakan tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah baginya.²⁵

²³ al-Qardharwi, Yusof. 2010. *Halal Haram Dalam Islam. Terj.* Selangor: Bangi, Darul Syakir Enterprise, hlm. 77.

²⁴ al- Hajjaj Qusayri, Abu al-Husayn al -Muslim, 2001, *Ṣaḥīḥ Muslim, kitāb al-masajid wa mawadi' al solah, bābnaḥyī man akala thuman au baṣalan au kurrāsan au nahwaha*, No hadis 565, Bayrut, Dar al-Hadis, Jil. 2, hlm.207.

²⁵ al-Nawawi,1997, *Saḥīḥ Muslim Bi Syarah Imam Muḥyiddin Al- Nawawi*, Lubnan, Bayrut , Dar al-Makrifah, jld 3. hlm. 53.

PRINSIP PENENTUAN HUKUM HAIWAN SERANGGA (*AL-HASHARĀT*) MENURUT FUQAHA EMPAT MAZHAB

Sumber utama dalam penentuan hukum halal dan haram haiwan adalah berpandukan nas-nas al-Quran, al-Sunnah selain *Ijmā'* dan *Qiyas*. Namun, persoalan hukum haiwan *al-ḥasharāt* yang tidak dinyatakan dalil khusus memerlukan kepada ijtihad para fuqaha terhadap dalil yang bersifat *ẓanniyah*. Oleh itu, para fuqaha telah berijtihad terhadap prinsip penentuan hukum penggunaan haiwan *al-ḥasharāt* yang melibatkan dua aspek iaitu hukum makan haiwan *al-ḥasharāt* dan hukum kesuciannya.

1. Status Hukum Penggunaan Haiwan *al-Ḥasharāt* Sebagai Sumber Makanan

Sumber makanan mestilah menepati konsep *ḥalālān ṭayyibān*. Lazimnya, ungkapan *ḥalālān* disusuli perkataan *ṭayyibān* kerana mempunyai perkaitan yang amat rapat antara satu sama lain. Antara makanan yang halal adalah dari sumber haiwan yang halal dimakan dan penyembelihan mengikut hukum syarak.²⁶ Persoalannya, apakah hukum makan haiwan *al-ḥasharāt* yang tidak dinyatakan dalil secara jelas?. Apatah lagi haiwan *al-ḥasharāt* seperti siput babi, cacing dipandang jijik oleh uruf alam Melayu ini. Oleh itu, terdapat dua pendapat fuqaha silam yang membahaskan penentuan hukum penggunaan haiwan *al-ḥasharāt* sebagai sumber makanan.

a. Pendapat Pertama

Jumhur ulama al-Syafie,²⁷ Abu Hanifah²⁸ dan Ahmad Hanbal²⁹ sependapat mengharamkan segala haiwan yang tergolong dalam kategori *al-ḥasharāt*, sama ada haiwan yang melata dibumi mahupun yang berterbangan seperti lalat, nyamuk, siput babi, cengkerik, tebuan, kumbang, tikus, ular, kalajengking, penyengat, lipas, lipan dan seumpamanya. Hal ini kerana

²⁶ Man, Saadan. & Abidin, Zainal. 2014. *Halalkah Makanan Kita ?* Kuala Lumpur, PTS Islamika SDN BHD, hlm110-113.

²⁷ al-Nawawī, Abī Zakariyā Yahya Ibn Sharaf al-Nawawī. 1966. *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab* Jild 9. Bāyṛūt: Dar al- Fikr.hlm.15-18.

²⁸ al-Kāsānī, 'Ala al-Dīn Abū Bakar ibn Mas'ūd. 1996. *Badā'ie al- ṣanā'ie Fi Tertib Al-Sharā'ie*. Jil 5. 1st ed. Lubnan. Bayrūt: Dār al-Fikr, hlm 54.

²⁹ Ibn al-Qudamah, 'Abd Allah ibn Ahmad. 1996. *Al-Mughni wa al-Sharḥ Kabīr*. Jil 13. al-Qaherah: Dār al- Hadith, hlm 85-87.

jumhur sepakat menyatakan *al-ḥasharāt* termasuk kategori *al-khabā'ith*. Para fuqaha tersebut berhujah berdasarkan dalil al-Quran, al-Sunnah, al-*Qiyas* seperti berikut:

i. Dalil al-Quran

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ³⁰

Maksudnya: Dan ia menghalalkan bagi mereka segala benda yang baik dan mengharamkan kepada mereka segala benda yang buruk.³¹

Berdasarkan penilaian *zanniyyat al dallalah* tersebut, jumhur *Hanāfi*, *Shāfi'ī* dan *Hanbālī* menetapkan tafsiran lafaz *al-ṭayyibāt* dan *al-khabā'ith* perlu dikembalikan kepada citarasa bangsa Arab pada zaman Nabi SAW. Hal ini kerana al-Quran diturun dalam bahasa Arab dan mereka merupakan umat terawal yang menerima syariat dari Rasulullah SAW. Alasan Imam Syafie³² tidak merujuk kepada semua lapisan manusia kerana dikhuatiri menimbulkan kecelaruan hukum. Tambahan pula, mazhab Hanai³³ dan Hanbali³⁴ membataskan bangsa Arab tersebut adalah penduduk Hijaz. Namun mazhab Hanbali mengutamakan selera penduduk Hijaz dipermukiman dan meletakkan pengecualian penilaian penduduk Arab di pedalaman disebabkan kebiasaan mereka memakan apa sahaja yang ditemui sama ada merayap atau melata dalam keadaan kelaparan. Sementara Syafie³⁵ memberi keutamaan kepada Bangsa Arab pada zaman SAW dan suku Quraisy. Namun penilaian bangsa Arab tersebut terbatas hanya kepada mereka yang mempunyai kriteria hidup dalam keadaan sejahtera dan memiliki kesihatan normal yang tinggal di kawasan desa mahupun kota. Hal ini kerana masyarakat yang hidup melarat dikecualikan penilaian dari mereka disebabkan tidak menjadi standard penentuan hukum. Natijahnya, *al-ṭayyibāt* yang dimaksudkan dalam ayat tersebut ialah halal bagi segala yang dianggap baik oleh citarasa bangsa

³⁰ *Surah al A'raf*, 7:157

³¹ Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih.2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fikir.

³² Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih.2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fikir.

³³ al-Haskafi, 'Ala' al-Din Muhammad ibn 'Ali. 2000. *Radd Al-Muhtar 'Ala Dar Al-Mukhtar Hashiyah Ibn Abidin*. Bayrut, Dar al-Ma'rifah. Jil.9, hlm.509-510.

³⁴ Ibn al-Qudamah, 'Abd Allah ibn Ahmad, 1996, *Al-Mughni*, al-Qaerah, Dar al- Hadith, Jil 13, hlm. 85-57.

³⁵ Al-Nawawi, Abi Zakariya Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi. 1966. *Al-Majmū' Sharh Al-Muhadhdhab*, Lubnan, Beirut, Dar al- Fikr, Jild 9, hlm.15-18.

Arab (*istiṭabat al-Arab*) manakala *al-khabā'ith* adalah haram bagi setiap apa yang dianggap kotor dan menjijikkan oleh citarasa bangsa Arab (*istikhbath al-Arab*). Hal ini sekaligus meletakkan penilaian uruf bangsa Arab sebagai pandangan yang berautoriti dalam menentukan hukum haiwan yang tidak dinyatakan dalil khusus.³⁶ *al-Ḥasharāt* merupakan haiwan yang dipandang kotor dan menjijikkan oleh citarasa bangsa Arab (*istikhbath al-Arab*). Oleh itu, haram makan semua jenis *al-ḥasharāt* seperti cengkerik, pacat, semut, lalat, lipas, kumbang, ular, ulat, kutu, lalat, kala jengking, pepijat dan cicak kecuali belalang dan dab kerana mempunyai dalil jelas.³⁷

Selain itu, mazhab Syafie dan Hanbali berhujah terdapat perintah membunuh beberapa haiwan *al-ḥasharāt* disebabkan mempunyai racun atau sengat yang berbisa. Hal ini dibuktikan berdasarkan riwayat hadis tersebut:

ii. Dalil Hadis

Daripada Saidina Aisyah r.a, Nabi SAW pernah bersabda :

عن عائشة قالت: قال رسول الله صل الله عليه وسلم خمس فواسق يُقتلن في الحرم: الفأرة، والعقرب، والغراب، والحديا، والكلب العقور.³⁸

Maksudnya: Lima jenis binatang fasiq yang boleh dibunuh walaupun di tanah haram iaitu burung gagak, burung helang, kalajengking, tikus dan anjing liar

Lima haiwan fasiq tersebut disunatkan membunuh kerana mempunyai sengat, racun dan berbahaya kepada manusia. Haiwan tersebut yang dianjurkan membunuh menunjukkan hukum haram makan haiwan *fawāsiq*. Jumhur ulama bersepakat menyatakan sunat membunuh lima haiwan tersebut ditanah haram mahupun luar wilayah ihram. Hal ini disebabkan haiwan

³⁶ *Khin, Mustafa, Bugha, Mustafa & Assyarbiji, Ali, 2009, Al-Fiqh Al-Manhaji, Damsyik, Dar al-Falah, hlm.497-501.*

³⁷ Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah. 2010. Sabil Al-Muhtadin. Hashim Yahaya Terj, Fuad Ismail. Haidzir hussin (pnyt.). Kuala Lumpur, Telaga Biru Sdn Bhd, hlm. 212.

³⁸ al-Muslim Hujjaj, Sahih Muslim, 1991, kitāb al-Ḥajj, bāb yunadab li muhrim ghayrihy qatl min al-dawāb fi al-ḥil wa al-ḥaram No hadis.1198. Bayrut, Dar al-Kitab ilmiah. Juz 1 hlm. 856.

tersebut didapati memudaratkan manusia. Oleh itu, haram makan haiwan yang mempunyai sifat seumpama lima haiwan fasiq tersebut sama ada ia dianggap baik atau buruk oleh bangsa Arab.³⁹

Selain lima haiwan fasiq tersebut, Ummu Syarik juga telah meriwayatkan bahawa Rasulullah SAW telah memerintahkan untuk membunuh cicak seperti hadis tersebut:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْوَزَغِ . وَسَمَّاهُ فَوْسِقًا⁴⁰

Maksudnya: Sesungguhnya Nabi Muhammad SAW mengarahkan membunuh cicak kerana ia dikategori sebagai haiwan perosak.

Hadis ini menunjukkan perintah untuk membunuh cicak kerana cicak merupakan haiwan perosak. Cicak merupakan jenis *al-ḥasharāt* yang haram dimakan kerana mendatangkan bahaya dan mudarat.⁴¹ Menurut Imam Nawawi, lima binatang dalam hadis disebut *fawāsiq* bersesuaian dengan bahasa. Perkataan *fawāsiq* dalam hadis tersebut berasal daripada perkataan *al-fisq* yang bermaksud keluar. Antara alasan haiwan tersebut dinamakan *fawāsiq* ialah haiwan tersebut keluar dari kebiasaan. Hal ini disebabkan sifatnya yang mengganggu, membuat kerosakan serta tidak dapat dimanfaatkan oleh manusia.⁴²

Terdapat juga riwayat lain yang menunjukkan larangan membunuh beberapa haiwan *al-ḥasharāt*. Hal ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan dari Ibn Abbas, beliau berkata:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ أَرْبَعٍ مِنَ الدَّوَابِّ : النَّمْلَةِ ، وَالنَّحْلَةِ ، وَالْهُدْهُدِ ، وَالصُّرْدِ⁴³

³⁹ Khin, Mustafa, Bugha, Mustafa & Assyarbiji, Ali. 2009. Jil 1, hlm.497-501.

⁴⁰ al-Nawawi,1997, Sahih Muslim Bi Syarah Imam Muhyiddin Al- Nawawi, kitāb al-haiwān, bab istiḥāb qatl waza', No hadis.5803, Dar al-Makrifah jld 4. hlm. 455.

⁴¹ al-Nawawi,1997, Sahih Muslim Bi Syarah Imam Muhyiddin Al- Nawawi , Lubnan, Bayrut , Dar al-Makrifah, jld 7. hlm. 455.

⁴² al-Asqalani, Ibnu Hajar. 2006. *Fath Al Baari*. Juz 13. Terj. Jakarta, Pustaka Azam, jld. 10, hlm. 198-199.

⁴³ Ibn Majah, Abi 'Abdullah Muhammad, bin Yazid, t.th, Sunan Ibn Mājah, kitāb al-ṣayd, bāb mā yunha'an qatlihi, No hadis. 3224 , Bait al-afkar ad-Dauliyah, hlm. 351.

Maksudnya : Daripada *ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās* berkata “ Nabi Muhammad SAW telah melarang daripada membunuh empat jenis haiwan iaitu semut, lebah, burung hud-hud dan burung kelabu gunung.”

Perawi hadis tersebut merupakan perawi yang paling *ṣahih*. Juhur ulama berpendapat haram memakan haiwan tersebut. Hal ini disebabkan Nabi SAW melarang membunuh haiwan tersebut menunjukkan hukum haram memakan empat jenis haiwan tersebut. Sekiranya haiwan tersebut halal dimakan nescaya tiada larangan membunuh haiwan tersebut.⁴⁴

iii. *Qiyas*

Pengharaman *al-ḥasharāt* melalui dasar al-Quran, al-Sunnah mahupun kaedah *qiyas*. Berdasarkan kaedah *qiyas*, perintah membunuh haiwan *fawāsiq* disebabkan sifatnya berbahaya, mempunyai sengat berbisa, kotor dan boleh membawa kemudaratan kepada manusia. Perintah membunuh menunjukkan pengharaman makan haiwan tersebut. Setiap apa yang berbahaya haram dimakan oleh manusia. Antara haiwan *al-ḥasharāt* yang memiliki sifat “mengganggu” seperti kalajengking, cicak, ular, dan tikus. Antara jenis gangguan dari haiwan tersebut ialah sengatan berbisa yang berbahaya dan melalui gigitan. Sifat “mengganggu” tersebut memberi mudarat kepada manusia.⁴⁵

Antara haiwan *al-ḥasharāt* yang mempunyai sifat perosak ialah tikus, lipan, dan siput babi. Sementara haiwan yang mempunyai gigitan berbisa yang memudaratkan manusia ialah lipan, tebuan, labah-labah berbisa, penyegat dan ular. Manakala *al-ḥasharāt* yang memiliki sifat pengganggu, penyebar virus dan kotor ialah cicak, pijat, kutu, nyamuk dan lalat. Kesemua haiwan tersebut merupakan haiwan yang mengancam kehidupan manusia dengan pelbagai jenis gangguan. Hal ini kerana haiwan *fawāsiq* merupakan bentuk perumpamaan (*istiʿarah*) bagi kerosakan dan kemudaratan yang dibawa oleh haiwan tersebut.⁴⁶

⁴⁴ Al-Shawkani, Muhammad Ali. 19877. *Nail Al Awtar*. Jil 8. Qaherah: Maktabah Dar at-Turath, hlm.

⁴⁵ al-Asqalani, Terj, 2006, Jil 10, hlm. 198-199.

⁴⁶ Farhan, Mohd, Ariffin, Md, Ahmad, Khadher, Ramli, Mohd Anuar, Rosele, Muhammad Ikhlas, Zaim Ismail, Mohamad, Samsudin, Nor Izati, Azila, Wan Noor & Kamaruzaman, Wan. 2014. *Fiqh haiwan perosak menurut tafsir al-qurtubi*, satu analisis, Jabatan Syariah & Ekonomi, hlm. 11-12.

Menurut Imam Ibn Daqiq al-^oAid, isyarat nas yang membolehkan membunuh kelompok haiwan yang melampaui batas (*fawāsiq*) kerana semua haiwan tersebut mempunyai sifat “menggangu”. Hal tersebut merupakan pandangan yang terkuat menurut ulama *qiyas*. Sehubungan itu, pengharaman makan *al-ḥasharāt* berdasarkan kaedah *qiyas* haiwan yang memiliki sifat menggangu. Oleh itu, penentuan hukum boleh dilaksanakan dengan menyamakan haiwan *fawāsiq* yang dianjurkan membunuh serta haram dimakan terhadap haiwan *al-ḥasharāt* yang memiliki sifat menggangu.⁴⁷

Oleh yang demikian, jumur ulama telah menetapkan metode uruf bangsa Arab sebagai prinsip penentuan hukum penggunaan haiwan *al-ḥasharāt*. Prinsip tersebut diambilkira sekiranya haiwan tersebut tidak dijelaskan hukum di dalam al-Quran, hadis, *ijmā'* dan tidak terdapat perintah membunuh atau melarang membunuhnya.

b. Pendapat Kedua

Mazhab Maliki tidak mengharamkan memakan haiwan *al-ḥasharāt* selama mana tidak mendatangkan bahaya. Segala sesuatu adalah dibolehkan melainkan jika terdapat ketegasan pengharaman dalam nas syarak. Tiada kesan langsung tanggapan jijik manusia terhadap haiwan *al-ḥasharāt*⁴⁸. Hal ini kerana *al-khabā'ith* adalah perkara yang diharamkan oleh syarak seperti khinzir, darah dan riba. Oleh yang demikian, mazhab Maliki menghalalkan ular, kalajengking, kumbang dan sebagainya⁴⁹. Tambahan pula, tiada dalil *qat'i* dari al-Quran mahupun al-Sunnah yang mengharamkan haiwan *al-ḥasharāt*. Hal ini berdasarkan penghujahan dalil al-Quran sebagaimana firman Allah SWT :

i. Dalil Al-Quran

قُلْ لَا أَعِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ

⁴⁷ al-Asqalani, 2006, *Jil 10. Terj.*, hlm. 198-199.

⁴⁸ Ibn Rushd, al-qurtubi 1996. *Bidayāt al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. Jil 4. Bayrūt: Dar al kitab ^oIlmiah, hlm172.

⁴⁹ Al-Qurtubi, Abdullah Muhammad. 1994. *Al-Jami' Al Ahkam Al-Quran*. Jil 7-8. Qaerah: Dar al- Hadith. hlm300.

مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ
 بِهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ عَلَيْهِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ⁵⁰

Maksudnya: Katakanlah (Wahai Muhammad): “Aku tidak dapati dalam apa yang telah diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya melainkan kalau benda itu bangkai atau darah yang mengalir atau daging babi kerana sesungguhnya ia kotor atau sesuatu yang dilakukan secara fasik. Iaitu binatang yang disembelih atas nama selain Allah”.⁵¹

Ayat mulia ini menjelaskan pengharaman makan bangkai, daging babi, darah yang mengalir dan haiwan yang disembelih selain nama Allah SWT. Dalil tersebut menjadi hujah setiap apa yang tiada ketetapan pengharaman nas al-Quran mahupun al-Sunnah. Ini bermakna, segala perkara yang tidak termaktub pengharaman dalam nas syarak adalah halal. Oleh itu, halal memakan haiwan *al-ḥasharāt* berdasarkan keumuman ayat 145 surah al-An‘ām.⁵²

Selain itu, terdapat hadis yang memberi keringangan memakan *al-ḥasharāt*. Hal ini berdasarkan riwayat tersebut :

ii. Dalil Hadis

Imam Mālik berpendapat halal memakan serangga berdasarkan hujah hadis riwayat Abu Daud dari hadis Malqām bin Ṭalib bin Thālabah bin Rabīah al-Tamimi al-Anbari ia berkata :

حديث التلب : الصحابي رضي الله عنه قال صحبتُ النبي صَلَّى اللهُ
 عليه وسلّم فلم أسمع لحشرة الأرض تحريمًا⁵³

⁵⁰ Surah al-An‘ām, 6:145.

⁵¹ Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih.2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fikir.

⁵² al-Syanqī. 2000. *Tafsir Aḥwa' al Bayān fī Iḍāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*.Jil 2. Bāyūrūt: Dar al - Kitāb al ‘Ilmiyah.hlm 180.

⁵³ Abu Dawud Sulaiman, t.th, Sunan Abi Dawud, kitāb al- aṭimah , bāb fī akala al-ḥasharat al-arḍ, No hadis 3798. Dar Risalah ‘Alamiyah, jld. 5, hlm. 616-617.

Maksudnya: Aku bersahabat dengan Rasulullah SAW, namun aku tidak mendengar beliau mengharamkan serangga bumi.

Berdasarkan hadis tersebut, para sahabat tidak pernah mendengar Rasulullah SAW mengharamkan haiwan *al-ḥasharāt*. Hal ini menunjukkan bahawa *al-ḥasharāt* dimakan kerana tidak terdapat larangan dari riwayat Baginda SAW. Sekiranya terdapat pengharaman, nescaya Rasulullah SAW akan menjelaskan kepada para sahabat.

Seterusnya, penghujahan dalil yang membolehkan makan *al-ḥasharāt* berdasarkan hadis daripada riwayat Salman al-Farisi RA,

الحلالُ ما أحلَّ اللهُ في كتابِهِ ، والحرامُ ما حرَّمَ اللهُ في كتابِهِ ، وما
سَكَتَ عَنْهُ ؛ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ⁵⁴

Maksudnya : Yang halal itu ialah sesuatu yang dihalalkan oleh Allah, dan yang haram itu apa yang diharamkan oleh kitabNya. Dan apa yang didiamNya sahaja termasuk apa yang dimaafkan untuk kalian.

Hadis tersebut menunjukkan Allah SWT menghalalkan sesuatu dan mengharamkan sesuatu, namun apa yang tidak disebutkan adalah dimaafkan. Oleh itu, mazhab Maliki berhujah membolehkan memakan *al-ḥasharāt* kerana haiwan yang disenyapkan status hukumnya. Oleh yang demikian, hukum haiwan tersebut adalah harus dan dimaafkan selagimana tidak mendatangkan mudarat.⁵⁵

Kesimpulannya, mazhab *Mālikī* membolehkan makan binatang-binatang kecil seperti kumbang, cengkerik, siput babi selagimana tidak mendatangkan mudarat. Namun, haiwan tersebut disyaratkan agar dimatikan dahulu dengan apa-apa kaedah. Menurut Imam Malik penyembelihan haiwan yang tidak berdarah sama seperti penyembelihan belalang iaitu memotong kepala atau memotong mana-mana bahagian badan.⁵⁶ Antara kaedah lain untuk

⁵⁴ al-Tirmidhī, Muhammad bin Isa, t.th, Sunan al-Tirmidhi, kitāb al-libās, bāb ma ja a fi labsi al firā'i, No hadis 1726 , Riyadh, Maktabah al- Ma'arif li nasyar wa tauzi', jld.6, hlm. 402.

⁵⁵ al-Syanqīti. 2000. *Tafsir Aḍwa' al Bayān fī Iḍāḥ Al-Qurān bi Al-Qurān*.Jil 2. Bāyrūt: Dar al - Kitab al ilmiah.hlm 200.

⁵⁶ Ibn Rushdi, al-Qurtubi. 1996. *Bidayah Al-Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtasid*. Jil 4. Lubnan: Beirut .Dar al kitab Ilmiah.

mematikan haiwan *al-ḥasharāt* seperti direndam air panas, dihanyutkan mahupun dibakar. Kaedah mematikan *al-ḥasharāt* tersebut semestinya berbeza daripada kebiasaan yang dilakukan terhadap haiwan ternakan.⁵⁷

c. Qaul Rajih

Penelitian terhadap perbahasan para fuqaha, berlaku perselisihan pendapat terhadap status hukum penggunaan haiwan *al-ḥasharāt* sebagai sumber makanan. Perbezaan tersebut memerlukan kepada proses memilih pendapat yang paling kuat untuk pelaksanaan hukum.

Pendapat dari golongan jumur menyatakan haram makan *al-ḥasharāt* berdasarkan dalil al-Quran surah Al-A'raf 7:157 serta riwayat perintah dan larangan membunuh haiwan *fawāsīq* mahupun *al-ḥasharāt*. Sementara pendapat Malik mengemukakan dalil surah al-An'am (6):145 serta hadith *al-ḥasharāt*. Mazhab Syafie bertentangan pendapat terhadap hujah yang dikemukakan oleh mazhab *Mālikī* berdasarkan dalil surah al-an'am (6):145

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ⁵⁸

Maksudnya: Katakanlah (Wahai Muhammad):“Aku tidak dapati dalam apa yang telah diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya melainkan kalau benda itu bangkai atau darah yang mengalir atau daging babi kerana sesungguhnya ia kotor atau sesuatu yang dilakukan secara fasik. Iaitu binatang yang disembelih atas nama selain Allah”.⁵⁹

Imam Syafie dan ulama lain memberi makna ayat tersebut tentang apa yang dimakan berdasarkan citarasa yang dianggap baik. Hal ini

⁵⁷ al-Juzayri, Abdul Rahman. t.th. *Kitab Al-Fiqh A'la Mazahib Al-Arba'ah*. Al Qaherah, aDar al Hadis. Jil 2, hlm.9.

⁵⁸ Surah al-An'am, 6:145

⁵⁹ Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih.2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala lumpur: Darul Fikir.

kerana pengharaman syarak terhadap sesuatu yang kotor. Oleh itu makna ayat tersebut lebih utama berbanding riwayat yang lain. Tambahan pula, penghujahan daripada Mazhab Maliki berdasarkan hadis yang berstatus *da'if*. Malahan, hadis *da'if* tidak boleh dijadikan hujah dalam bab hukum. Jika hadis ini sahih sekalipun, tetap tidak boleh dijadikan penghujahan dalil. Hal ini kerana ungkapan "aku tidak pernah mendengar dari Nabi SAW" tersebut masih boleh dipertikaikan kerana tidak bereerti yang lain tidak mendengar. Maka berkemungkinan yang lain pernah mendengar mengenai pengharamannya.⁶⁰ Tambahan pula, al-Baihaqi menyatakan *isnād* hadis ini tidak kuat kerana diriwayatkan oleh Malqam Talib yang dinilai *mastur, majhul hāl* (tidak diketahui keadaannya) serta tidak masyhur. Begitu juga ucapan ayahnya, Talib bin Tha'labah yang menyatakan tiada pengharaman jika tidak mendengar serangga bumi diharamkan. Namun hal tersebut boleh dipertikaikan kerana sekiranya seorang sahabat itu tidak mendengar sesuatu, maka tidak semestinya boleh menafikan pengharaman, berkemungkinan terdapat orang lain yang mendengar daripada ungkapan Nabi SAW.⁶¹

Oleh itu, pendapat jumhur fuqaha Hanafi, Syafie dan Hanbali mengemukakan hujah yang sangat relevan bagi menolak hujah pendapat *Māliki* yang menghalalkan *al-ḥasharāt*. Selain itu, Ibn Hazam menyatakan tidak halal memakan segala jenis *al-ḥasharāt*, pendapat pertama lebih mendekati kebenaran. Ibn Hazam turut menegaskan bahawa penyembelihan hanya boleh dilakukan pada leher atau dada. Oleh itu, tidak ada jalan alternatif lain bagi haiwan yang tidak mungkin disembelih seperti *al-ḥasharāt*, melainkan haiwan tersebut haram dimakan.⁶²

2. Hukum Haiwan *al-Ḥasharāt* Dari Sudut Status Kenajisan

Urf masyarakat alam Melayu memandang jijik haiwan *al-ḥasharāt* seperti siput babi dan cacing. Persoalannya, adakah haiwan yang dianggap jijik tersebut dikategorikan sebagai haiwan najis atau sebaliknya?. Oleh itu, terdapat beberapa perbincangan para fuqaha terhadap status kenajisan *al-ḥasharāt* berdasarkan dalil hadis.

⁶⁰ Al-Nawawi, Abī Zakariyā Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi, 1996, *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, Lubnan, Beirut, Dar al-Fikr, Jild 9, hlm. 15-18.

⁶¹ al-Syanqiti. 2006. *Tafsir Adhwa'u al-Bayan fi idhah al-Quran bi al-Quran*. Mekah, Dar A'lim al-Fawāid, jil 2. hlm 314.

⁶² Ibn Hazm, 1990. *Al-Mahalla*, Qaerah, Maktabah Turath, Juz 7, hlm. 405.

a. Pendapat pertama

Mazhab Hanafi,⁶³ Hanbali⁶⁴ dan Maliki⁶⁵ sependapat menyatakan semua binatang *al-ḥasharāt* yang tidak mempunyai darah mengalir adalah suci. Menurut mazhab Maliki, bangkai *al-ḥasharāt* tidak dikatakan najis karena termasuk dalam golongan haiwan yang tidak memiliki darah mengalir Ulama mazhab Hanafi juga menyatakan semua bahagian tubuh binatang yang tidak mengalir darahnya sama ada hidup atau mati hukumnya tetap suci. Manakala mazhab Hanbali berpendapat asal haiwan adalah suci. Bangkai haiwan yang tidak mempunyai darah, sekiranya lahir daripada sumber yang suci, maka dianggap suci sama ada bangkai atau hidup, tetapi jika ia lahir dari sumber yang najis seperti cacing kebun dan lipas sama ada hidup atau bangkai maka dianggap najis seperti apa yang lahir dari anjing dan babi.⁶⁶

Hujah golongan ini berdasarkan hadis Abu hurairah berkaitan lalat yang terjatuh dalam air minuman.

i. Dalil hadith :

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ، ثُمَّ لِيَطْرَحْهُ، فَإِنَّ فِي أَحَدِ
جَنَاحَيْهِ شِفَاءً، وَفِي الْآخِرِ دَاءٌ⁶⁷

Maksudnya: “Jika seekor lalat masuk ke tempat minum salah seorang dari kamu, maka celuplah seluruh bahagian lalat tersebut. Lalu buanglah lalat tadi. Ini kerana pada salah satu sayapnya terdapat ubat dan sayap lainnya adalah racun.”

Hadis tersebut menunjukkan bahawa Rasulullah SAW memberitahu sayap lalat sebelah kirinya mengandungi penyakit, cara mendapatkan penawar adalah dengan menggelamkan lalat tersebut agar dapat memperolehi

⁶³ al-Kāsānī, ‘Ala al-Dīn Abū Bakar ibn Mas‘ūd. 2000b. *Bada’i Sanai’ Fi Tertib Syarai’*.Jil 1. Lubnan: Bayrūt : Dar al-Ihya’ at-Turath al- Arabi.hlm230.

⁶⁴ Ibn al-Qudamah, ‘Abd Allah ibn Ahmad. 1996. *Mughni Al Sharah Kabir*. Jil 1. Qaerah: Dar al Hadis. hlm 56-57.

⁶⁵ Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurtubī. 1996. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*. Jil 2. Lubnan: Bayrūt: D h.ar al kitab ‘Ilmiah.hlm 56-57.

⁶⁶ Ibnu Qudamah. 1996. *Al-Mughni*. Qaerah, Dar al Hadis, Jil1.hlm 62.

⁶⁷ al-Bukhari, Abi ‘Abdullah Muhammad,2002 Ṣahih al-Bukhari,al- kitab tib, Bāb ma waqi’ a al-dhubab fi ināi, No hadis : 5782, Bayrut, Damsyik, Dar Ibn Kathir,hlm.1463.

manfaat dari sayap sebelah kanannya. Hal ini telah diperakui kebenaran dalam *perubatan Islam dan bukti sains moden*. Lalat menjadi bahan uji kaji utama oleh ahli sains bagi mengenali penyakit dan penawar bagi manusia. Pakar ilmu serangga (*entomologist*) Profesor Leidy, H.Y. Yau, I.C.Yuan dan D.Hui mendapati bahawa lalat pembawa kuman bakteria pada manusia. Kuman sebanyak 3,683,000 terdapat pada luaran lalat, sementara kuman dalamannya mengandungi 6 hingga 8 kali ganda berbanding luaran. Antara penyakit yang dibawa oleh lalat ialah demam kepialu, taun, ciri-birit dan banyak lagi. Manakala penemuan pertama penawar dari lalat yang ditemui oleh Shopet dan Klaser mendapati bahawa virus dalam badan lalat berfungsi membunuh kuman-kuman bakteria. Kalimah *syifa'* sebagai penawar dalam hadis telah terbukti dengan penemuan virus pembunuh kuman selain lalat berbentuk larva bermanfaat merawat luka yang bernanah. Selain itu, dunia sains hari ini menjadikan lalat sebagai bahan kajian bagi melahirkan penawar pada masa depan.⁶⁸

Fiqh hadis tersebut berkaitan hukum kesucian air dan kesucian haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir. Lalat akan menjadi bangkai apabila direndamkan kedalam air. Hadis ini jelas menunjukkan bahawa bangkai lalat haiwan yang tidak mempunyai darah adalah tidak najis. Sekiranya haiwan tersebut najis, nescaya Rasullullah SAW tidak memerintahkan menggelamkan lalat itu kedalam minuman malahan memerintahkan membuang keseluruhan air tersebut. Hadith ini juga dijadikan dalil bahawa air yang sedikit tidak menjadi najis apabila lalat masuk kedalam air. Penetapan dalil seperti mana diriwayatkan oleh al-Baihaqi bahawa Rasullullah SAW tidak akan memerintahkan membenamkan sesuatu yang menajiskan air. Oleh itu, haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir seperti lalat tidak menajiskan air.⁶⁹

Sehubungan dengan itu, hukum tersebut boleh dilaksanakan terhadap setiap haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir seperti lebah, kumbang, semut, nyamuk, lalat dan seumpunya. Selain itu, hukum tersebut boleh disamakan keseluruh bangkai haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir. Hal ini disebabkan *illah* pengharamann najis bangkai haiwan darah yang mengalir adalah pada darah yang membeku. Justeru itu, hukum najis hilang

⁶⁸ Zainal Abidin, Danial. 2015. *Perubatan Islam Dan Bukti Sains Moden*. Kuala Lumpur PTS Publications Distributions Sdn Bhn, hlm.307-311.

⁶⁹ al-Asqalani, Ibnu Hajar, 2013. *Fath Al-Bari Bi Syarh Sohii Al-Bukhari. Jil 17*. Beirut, al-Risalah al-A'lamiah, hlm.650.

pada ʿillah bangkai haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir. Oleh yang demikian, sekiranya bangkai *al-hasharāt* mati didalam air, maka ia tidak menjiskan air tersebut.⁷⁰

b. Pendapat kedua

Mazhab Syafie berpendapat haiwan *al-hasharāt* adalah najis selain dipandang jijik oleh jiwa manusia. al-Syafie turut berhujah dari hadis yang sama berkaitan lalat yang masuk di dalam air. Namun titik perbezaannya dari sudut kefahaman tafsiran matan riwayat tersebut:

i. Dalil Hadith:

فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ شِفَاءً، وَفِي الْآخَرِ دَاءٌ⁷¹

Maksudnya : “ Ini kerana pada salah satu sayapnya terdapat ubat dan sayap lainnya adalah racun.”

Imam *al-Shāfiʿī* berpendapat bahawa hadis tersebut khusus berlaku untuk lalat. Ibn Daqiq *al-ʿAd* juga seakan selari dengan pendapat Imam *al-Shāfiʿī* kerana musykil untuk menyamakan hukum haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir seperti lalat. Hal ini demikian kerana nas tersebut hanya menyebut lalat. Namun, perlu diteliti kembali sama ada ʿillah lalat tertakluk pada salah satu sayapnya sama ada penawar atau penyakit, pastinya ʿillah tersebut tiada pada haiwan lain. Oleh itu, ʿillah tersebut jauh untuk disamakan dengan ʿillah haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir.⁷²

Imam al-Syafie juga berpendapat mafhum hadis tersebut adalah kerana menurut zahir surah al-Maidah (5):3 tentang pengharaman bangkai. Imam *al-Shāfiʿī* berhujah menyatakan haram najis bangkai haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir berdasarkan dalil umum tersebut :

بِهِ اللَّهُ لِيُغَيِّرَ أَهْلَهُ وَمَا الْخِنْزِيرُ وَلَحْمٌ وَالدَّمُ الْمَيْتَةُ عَلَيْكُمْ حُرْمَتٌ⁷³

⁷⁰ Al-Zuhayli, Wahbah. 1996b. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh. Jil 1*. Damsyik: Dar al-Fikr.hlm.

⁷¹ al-Bukhari, Abi ‘Abdullah Muhammad,2002 *Ṣahih al-Bukharī*,al- kitab tib, Bāb ma waqī’a al-dhubab fi ināi, No hadis : 5782, Bayrut, Damsyik, Dar Ibn Kathir,hlm. 1463.

⁷² al-Asqalani, Ibnu Hajar. 2013. Jil 17 hlm. 651.

⁷³ Surah al-Maidah, 5:3

Maksudnya: “Diharamkan kepada kamu (makan) bangkai (binatang yang tidak di sembelih) dan darah (yang keluar mengalir)”⁷⁴

Berdasarkan ayat tersebut, Allah SWT telah mengharamkan bangkai. Dari sudut bahasa, perkataan “*al-maytah*” disebut dengan alif lam *maʿrifah* yang bermaksud umum kepada seluruh bangkai dan dianggap najis.⁷⁵ Bentuk penghujahan ayat ini menunjukkan dalil umum yang merangkumi semua bangkai dan tidak dikhususkan bangkai haiwan tertentu. Oleh itu, bangkai termasuk dalam keumuman ayat tersebut iaitu najis. Hal ini kerana najis pada bangkai bercampur dengan darah. Oleh itu, segala anggota bangkai adalah dikategorikan sebagai najis. Oleh itu, haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir, sekiranya masuk kedalam bekas yang berisi air dan mati didalamnya, maka bangkai itu telah menjadikan air bernajis. Hal ini kerana kalimah “*hendaklah dia mengambil*” dijadikan dalil bahawa lalat yang mati menajiskan air sebagaimana yang paling *sahih* dari pendapat al-Shāfiʿī.⁷⁶ Oleh itu, semua bangkai adalah najis kecuali ikan, belalang dan manusia.⁷⁷

c. Fatwa Kesucian Haiwan Yang Tidak Mempunyai Darah Mengalir

Mahmud Misrī memutuskan fatwa bahwa bangkai haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir adalah suci. Hujah yang dikemukakan berdasarkan *qiyas* hadis lalat yang mana Rasulullah SAW tidak memerintahkan untuk membuang air tersebut. Hal ini menunjukkan lalat itu kategori haiwan suci.⁷⁸

Fatwa tersebut selari dengan fatwa Ibn Taymiyyah⁷⁹ yang memutuskan bahawa haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir seperti lalat, nyamuk, kumbang adalah suci. Alasan Ibn Taymiyyah menyatakan suci bangkai haiwan tersebut kerana tiada darah yang terkumpul padanya. Hal tersebut berdasarkan pendapat yang disepakati oleh jumur fuqaha. Dalil lain yang menguatkan hujah Ibn Taymiyyah berdasarkan surah al-Anʿam (6): 145 berkaitan pengharaman darah yang mengalir sebagaimana firman Allah SWT:

⁷⁴ Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih.2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fikir.

⁷⁵ Al-Nawawi, Abī Zakariyā Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi,1996, *Al-Majmūʿ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, Lubnan, Bayrut, Dar al- Fikr,jld 1.hlm. 272 & Sadiq Yasin, Kamal. 2007, hlm.91.

⁷⁶ al-Asqalani, Ibnu Hajar, 2013. *Jil 17*. hlm. 651.

⁷⁷ Abi Syujaʿ, 1994, *Matan Al-Ghayatu Wa Taqrib*. Lubnan, Beirut , Dar Ibn hazm,hlm. 47-50.

⁷⁸ Al-Misri, Mahmud, 2007, *Fatwa an-Nas*, Qaerah, Maktabah as-Sofa, hlm. 20.

⁷⁹ Ibn. Taimyyah, 2001, *Majmuaʿah Al-Fatwa*, Dar al-Wafaʿ , hlm. 58.

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ⁸⁰

Maksudnya: Katakanlah (Wahai Muhammad):“Aku tidak dapati dalam apa yang telah diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya melainkan kalau benda itu bangkai atau darah yang mengalir”⁸¹

Zahir ayat tersebut bermaksud pengharaman darah yang mengalir. Oleh itu, makna ayat difahami secara *mafhum mukhalaf* ialah darah yang tidak mengalir adalah halal.

Selain itu, fatwa Syeikh Muhammad bin Salih Al-Uthaimin menyatakan bahawa bangkai darah lalat, nyamuk dan seumpamanya adalah suci. Hal tersebut berdasarkan hujah riwayat dari Baginda SAW berkaitan perintah untuk tenggelamkan lalat apabila masuk kedalam air minuman, kesannya lalat tersebut akan menjadi bangkai namun tidak menajiskan air. Kesimpulannya, kesemua fatwa memilih pendapat dari jumhur fuqaha Hanāfi, Shāfiʿī dan Hanbālī dengan mengemukakan hujah terhadap haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir adalah suci.⁸²

Hasil perbahasan prinsip penentuan hukum *al-ḥasharāt*, berlaku khilaf dalam kalangan fuqaha mazhab dalam menentukan status hukum haiwan *al-ḥasharāt* dari sudut penggunaannya sebagai sumber makanan dan status kenajisannya. Oleh yang demikian, gambaran keseluruhan status hukum *al-ḥasharāt* menurut empat mazhab dapat dikenalpasti seperti dalam jadual 1 berikut:

⁸⁰ Surah al-An'am, 6:145

⁸¹ Semua terjemahan ayat al-Quran dalam tulisan ini berdasarkan karya Abdullah Basmeih.2001, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fikir.

⁸² Syaikh Utsaimin, 1998. *Syaikh Utsaimin, Majmu Fatawa Wa Rasa'il Syaikh 'Utsaimin, Jilid 11*, Riyadh, Dar ats-tsariyaa linnasyar, hlmm 267.

Jadual 1 : Status Hukum Haiwan al-Ḥasharāt Menurut Empat Mazhab

Bil	Empat Mazhab	Hukum memakan <i>al-ḥasharāt</i>		Hukum kenajisan <i>al-ḥasharāt</i>	
		Halal	Haram	Najis	Tidak Najis
1.	Mazhab Hanafi	-	✓	-	✓
2.	Mazhab Maliki	✓	-	-	✓
3.	Mazhab Syafie	-	✓	✓	-
4.	Mazhab Hanbali	-	✓	-	✓

KESIMPULAN

Konklusinya, berdasarkan penelitian perbahasan fuqaha, penulis memilih pendapat jumbuh yang menyatakan *al-ḥasharāt* tidak halal dimakan namun tidak termasuk kelompok haiwan yang najis. Surah al-A'raf 7 ayat 57 dijadikan dasar dalam menentukan status hukum *al-ḥasharāt* sebagai sumber makanan. Sementara hadis sahih Abu Hurairah berkaitan lalat dijadikan dasar dalam menentukan status kenajisan *al-ḥasharāt*. Berdasarkan penelitian perbahasan fuqaha, jumbuh mazhab Hanafi, Syafie dan Hanbali sepakat menyatakan pengharaman memakan haiwan *al-ḥasharāt* berdasarkan tanggapan jijik citarasa Arab (*istikhbath al-ʿArab*). Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa *al-khabā'ith* sebagai ʿillah pengharaman. Hal ini sekaligus memperlihatkan instrumen *ʿurf* diambilkira oleh sebahagian fuqaha mazhab dengan mengiktiraf citarasa baik (*istiṭabat al-ʿArab*) dan citarasa buruk (*istikhbath al-ʿArab*) dalam prinsip penentuan hukum *al-ḥasharāt*. Namun, berbeza pula dari sudut kenajisannya, hal ini kerana hukum asal haiwan tersebut suci kerana tidak termasuk kelompok haiwan najis yang jelas pengharamannya seperti khinzir dan anjing. Oleh itu, pandangan jumbuh ulama menyatakan haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir adalah suci berdasarkan *qiyas* hadis sahih Abu Hurairah berkaitan lalat yang terjatuh dalam air minuman. Tambahan pula, fatwa-fatwa yang diputuskan cenderung memilih pendapat jumbuh yang menyatakan haiwan yang tidak mempunyai darah mengalir adalah tidak najis.

RUJUKAN

al-Quran

Abdullah Basmeih.2001. Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran. Kuala

Lumpur: Darul Fikir.

Aizat, Mohammad & Anuar, Ramli. 2011. Pengambilkiraan al- ‘urf dalam penetapan hukum islam terhadap makanan halal.1–17Al-Qurtubi, Abdullah Muhammad. 1994. *Al-Jami’ Al Ahkam Al-Quran. Jil 7-8*. Qaerah: Dar al- Hadith.

al-Suyuti, Jalaluddin & al-Mahalliyy, Jalaluddin. 1999. *Tafsir Al-Jalalain*. al-Azhar: Dar, al-Tauzi’ wa al-Nasyar al-Islamiyyah.

Halimah Putong, Siti. 2009. Khilaf ulama dalam al-at’imah : kajian terhadap haiwan -haiwan yang diragui status halalnya. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Yahya, al-Nawawi Zakaria. t.th. *Minhaj at-Talibin Wa Umdatun Muftin*. Dar al ah-ya’ Kitab Arabiyyah.

al-Zuhaili, Wahbah. 2007. *Al-Mu’tamad Fi Fiqh as-Syafi’i. Juz 2*. Beirut: Damsyik : Dar al -Falah.

al-Zuhayli, Wahbah. 1996a. 3 *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*. Damsyik: Dar al-Fikr,Damsyik..

al-Zuhayli, Yusuf & Harun, Zain. 2009. *Al-Mu’tamad Fiqah Imam Syafie* .Jil 1. Kuala Lumpur.: Berlian Publication Sdn Bhd.

“SAUDARA BARU” DI SABAH: ISU DAN PERMASALAHAN MASAKINI

Suraya Sintang

Kasim Mansur

Dayangku Aslinah Abd. Rahim

Sarip Adul

Dullah Muluk

Roslinah Mahmud

Universiti Malaysia Sabah

Abstrak

Kajian ini merongkai beberapa permasalahan semasa yang dihadapi oleh “saudara baru” di Sabah masakini. Kajian mendapati permasalahan saudara baru di Sabah tidak hanya berkaitan dengan masalah kefahaman agama tetapi juga masalah sosio-psikologikal setelah memeluk Islam. Punca masalah pada kelazimannya melibatkan faktor dalaman dan faktor luaran. Faktor dalaman disebabkan masalah sikap saudara baru itu sendiri. Manakala, faktor luaran yang menjadi cabaran dan punca masalah saudara baru ialah pengaruh persekitaran, pengaruh keluarga asal bukan Islam (non-Muslim) dan pengaruh politik sehingga tidak dapat membezakan antara fungsi parti politik dengan aktiviti dakwah yang dijalankan oleh organisasi Islam. Kajian lapangan melalui pendekatan kualitatif telah dijalankan di seluruh daerah di Sabah dan hasil kajian mendapati permasalahan masyarakat Islam yang melibatkan golongan saudara baru di Sabah sememangnya memerlukan kajian yang komprehensif. Ini kerana golongan ini mempunyai bilangan yang agak besar di Sabah dan keprihatinan pihak agensi kerajaan amat diperlukan bagi memahami masalah mereka pada peringkat akar umbi. Pengabaian terhadap keperluan dan kebajikan mereka bukan sahaja boleh menggugat kedudukan Islam sebagai agama rasmi negara tetapi akan dimanipulasikan oleh pihak tertentu yang mempunyai kepentingan terhadap mereka.

Abstract

This study explores several current issues and problems confronted by the new converts in Sabah. The study found that new converts in Sabah have to face problems that are related to their understanding of Islam as well

as socio-psychological difficulties once they converted to Islam. These are generally due to the internal and external factors. Internal factor is caused by the attitude of the new converts themselves. The external factors that became the main problems and challenges are the influence of the surroundings and their non-Muslim families. Another external factor is related to political crisis where they can not distinguish between political party's function and Islamic preaching activities done by the organization. Fieldwork study through qualitative approach has been conducted throughout Sabah and it suggests that the problems in Muslim community lies within newly converted Muslim in Sabah need to be addressed comprehensively. This is because their numbers are quite significant in Sabah and the authority's concerning new converts are extremely necessary in order to understand to the grass root level of the problem. Negligence of the necessity and welfare of the new converts will not only demote the position of Islam as the official religion of the federation but can also be manipulated by certain parties for their self benefits.

PENGENALAN

Sejarah Islam mencatatkan pembentukan generasi awal Muslim bermula apabila berlakunya proses penerimaan Islam oleh beberapa golongan sahabat Rasulullah s.a.w di kota Makkah. Proses ini berlanjutan sehingga terbentuknya masyarakat Islam di Madinah apabila Islam diterima melalui proses penukaran agama dalam skala yang lebih besar. Justeru, penukaran agama adalah satu proses dakwah yang menyumbang kepada pembentukan ummah sejak pada peringkat awal perkembangan Islam. Situasi ini berterusan sehingga kini yang memaparkan kehadiran kelompok saudara baru sebagai sebahagian daripada anggota masyarakat Islam. Fenomena ini lazim berlaku di mana-mana negara sama ada negara yang disifatkan sebagai negara yang majoriti penduduknya beraga Islam mahupun minoriti beragama Islam.

Namun, saudara baru sering dianggap sebagai ‘a new member in Islamic society’ dan dilihat berbeza dengan ‘born Muslim’, yang secara tidak langsung menggambarkan kehadiran saudara baru dalam kelompok masyarakat Islam menyumbang suatu permasalahan baru dalam perkembangan Islam di sesuatu kawasan. Berdasarkan kajian kes saudara baru di Sabah, kajian mendapati permasalahan saudara baru tidak hanya disebabkan faktor dalaman yang berpunca daripada permasalahan kefahaman agama (Jamdin Buyong, 2003), tetapi juga permasalahan sosio-psikologikal yang berpunca daripada faktor

luaran seperti pengaruh persekitaran, pengaruh keluarga asal non-Muslim dan pengaruh politik. Perkara inilah yang akan dibincangkan dalam makalah ini yang menjelaskan latar belakang sejarah dan fenomena semasa masyarakat Islam di Sabah khususnya permasalahan dalaman dan luaran yang dihadapi oleh saudara baru di Sabah serta cadangan penyelesaian yang perlu dijalankan oleh agensi kerajaan bagi menangani permasalahan yang dihadapi. Kajian ini merupakan hasil kajian lapangan yang diperolehi daripada projek penyelidikan Pembangunan Rakyat Sabah (PERASA) yang melibatkan hampir keseluruhan kawasan dan daerah di Sabah. Analisis kajian adalah bersandarkan analisis deskriptif dengan merumuskan permasalahan semasa masyarakat Islam yang dihadapi daripada keseluruhan kawasan kajian.

LATAR BELAKANG SEJARAH ISLAM DI SABAH

Senario perkembangan Islam di Sabah berbeza dengan di Semenanjung Malaysia. Justeru, usaha mengenali masyarakat Islam di Sabah perlu dimulakan dengan melihat latar belakang dan sejarah Islam di Sabah seawal zaman Kesultanan Brunei dan Kesultanan Sulu. Kedua-dua kesultanan inilah pemilik awal bumi Sabah dan merupakan sebahagian daripada rangkaian kerajaan-kerajaan Islam yang wujud di Kepulauan Melayu. Jamdin Buyong (2003) menjelaskan peranan kedua-dua kesultanan Sulu dan Brunei sememangnya menjadi catatan penting dalam membincangkan sejarah penyebaran awal Islam di negeri Sabah. Ini kerana bukan hanya lokasi kedua-dua Kesultanan tersebut yang sememangnya berhampiran dengan negeri Sabah tetapi juga sejarah kependudukan suku kaum Bajau dan Melayu-Brunei di kedua-dua bahagian pantai Timur dan pantai Barat Sabah menjadi sandaran bukti terhadap peranan kedua-dua kesultanan dalam memperkenalkan agama Islam dalam kalangan masyarakat tempatan.

Peranan Kesultanan Sulu dalam penyebaran Islam mula dikesan berdasarkan catatan sejarah tentang kedatangan kapal dagang Arab ke Canton, China dari Mendoro (Ma-I), iaitu satu tempat di Kepulauan Sulu yang terletak tidak jauh dari Sabah pada tahun 982M. Dengan ini, dipercayai orang Islam telah mengadakan penempatan tetap di situ sehingga mempengaruhi penduduk tempatan memeluk Islam pada akhir abad ke-14 hingga ke-15M. Fakta ini diperkukuhkan dengan kewujudan batu nisan orang Islam di Bud Dato, Jolo bertarikh 1310M. Perkembangan Islam di Sulu dan Mindanao berikutnya,

diteruskan oleh seorang ulama dari Minangkabau, Sharif Awliya al-Makhdum pada tahun 1380M dan ulama Arab, Sharif Muhammad Kabongsuan di Pulau Mindanao pada tahun 1475M. Bermula dari sini, dipercayai Islam berkembang di persisiran pantai timur Sabah, khususnya di kawasan Kinabatangan dan Lahad Datu, yang akhirnya meluas ke kawasan Pantai Barat Sabah.

Peranan Kesultanan Brunei dalam penyebaran Islam di Sabah dapat dilihat melalui catatan sejarah mengenai penemuan batu nisan di sebuah perkuburan di Jalan Residency, Brunei. Pada nisan itu tertulis nama si mati, Makhdara binti Ali dengan kata-kata, *”Ta, mim dari hijratun Nabi Salla Allah ’ayayh wa sallam”* dan pada zaman *”Sultan ’Abd al-Majid anak Muhammad Syah al-Sultan*. Berdasarkan tarikh pada nisan tersebut, iaitu tahun 440H/1045M dan nama sultannya, besar kemungkinan penduduk Brunei telah menganut Islam lebih awal daripada tarikh-tarikh yang terdapat dalam kajian sejarah selama ini. Sebagaimana yang dinukilkan oleh Jamdin Buyong (2003) bahawa tarikh terawal sebelum penemuan nisan ini terdapat dalam kronikal China, Sung Lien, yang mencatatkan:

Adanya dinyatakan bahawa dua orang Duta China, Chien Chin’, dan Chang Chih kembali ke negeri China dalam bulan September 1371 dengan rombongan ufti daripada Raja Ma-ho-mo-sha (Muhammad Syah) dari negeri Po ni (Brunei Tua).

Walau bagaimanapun, terdapat satu lagi catatan sejarah yang menjelaskan kehadiran Islam telah bertapak di Sabah lebih awal daripada tarikh yang dicatatkan dalam sejarah kedua-dua kesultanan tersebut. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Tom HARRISAON (1972) dan dinukilkan oleh pengkaji-pengkaji sejarah tempatan yang lain (Jamdin Buyong 2003; Mokhtar Ramli 2002) menyatakan adalah dipercayai bahawa Islam telah bertapak di Sabah selewat-lewatnya pada akhir tahun 1300an. Pendapat ini berdasarkan bukti terjumpanya manuskrip bertulisan Jawi dalam bahasa Idahan bertarikh 1408M yang ditemui di Kampung Sapagaya, Lahad Datu. Tulisan tersebut memungkinkan andaian bahawa pengislaman seorang berketurunan Idahan bernama Abdullah berasal dari Lahad Datu pada tahun 1408M oleh Sharif Awliya al-Makhdum di Teluk Darvel, bukanlah pengislaman yang pertama, tetapi pengislaman susulan. Oleh kerana manuskrip berkenaan bertarikh 1408M, maka adalah wajar sekiranya manuskrip tersebut ditulis oleh

penduduk tempatan Sabah yang sememangnya telah mempelajari Islam lebih awal daripada tarikh catatan sejarah mengenai kedatangan Islam yang dibawa oleh kedua-dua kesultanan Sulu dan Brunei.

Fakta sejarah ini menunjukkan Islam telah menjadi anutan masyarakat tempatan di Sabah sebelum kedatangan penjajah Barat (Suraya Sintang, 2003) yang memperlihatkan persaingannya dengan penyebaran agama Kristian sehingga berjaya menarik minat sebahagian daripada masyarakat tempatan yang tinggal di kawasan pedalaman. Perkembangan Islam di Sabah disifatkan berlaku secara berorganisasi apabila kesedaran beragama mula dicetuskan oleh kemunculan organisasi dakwah seperti Pertubuhan Islam Seluruh Sabah atau *United Sabah Islamic Association* (USIA) dan Majlis Ugama Islam Sabah (MUIS) dan diperkukuhkan dengan peranan Persatuan Sukarelawan Islam (PSI) seperti Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM).

Peranan ulama sememangnya tidak dapat diketepikan dalam proses memperkukuhkan lagi perkembangan Islam di Sabah. Kemunculan beberapa orang ulama dan pendakwah yang bergiat aktif di Sabah seperti Tuanku Said Muhammad Ibni Tuanku Said Muhammad Shahbuddin, Imam Yaakub Haji Ali, Imam Haji Suhaili Haji Yaakub, Imam Haji Salleh Tuaran dan Imam Haji Jukrani serta beberapa orang pendakwah yang gigih berjuang dalam menegakkan syiar Islam, seperti Datu Agasi dari Sulu, Haji Syah dari tanah Jawa, Hassan Kubro dari Semenanjung Arab dan Muhammad Alam dari Pakistan. Perjuangan ulama dan pendakwah Islam di Sabah lebih tertumpu kepada aktiviti pengajian dan pembelajaran Islam di surau-surau. Situasi ini berbeza dengan proses pengajian al-Quran yang dipelopori oleh ulama-ulama Islam di negeri-negeri di Semenanjung Malaysia yang memberi implikasi positif ke arah pertumbuhan institusi pengajian Islam yang dikenali sebagai ‘pondok’. Perkara inilah yang membezakan proses perkembangan Islam di Sabah dengan negeri-negeri di Semenanjung Malaysia kerana sistem pengajian tradisional Islam hanya giat dijalankan di surau-surau sehingga menghadkan kemunculan golongan muda yang berpendidikan agama yang secara tidak langsung turut membantutkan kelahiran masyarakat tempatan celik agama.

Kedatangan Islam telah membuka satu era baru bagi seluruh penduduk negeri Sabah apabila Islam memperkenalkan nilai kehidupan yang berteraskan Tuhan yang satu, penyatuan bangsa melalui satu aqidah yang

ditunjangi dengan ilmu yang bernas dan rasional serta merapatkan hubungan kaum melalui penggunaan satu bahasa perantara iaitu Bahasa Melayu dan meningkatkan budaya ilmu melalui kemahiran tulisan Jawi sebagai alat penyampai dan penyebar ilmu Islam. Sebagaimana pengaruh Islam ke atas negeri-negeri lain di rantau Alam Melayu, Islam turut membebaskan penduduk Sabah dari kehidupan yang tidak berpedoman, tanpa peraturan, hidup berpuak-puak dalam suku kaum masing-masing dan dibelenggu dengan kepercayaan karut dan tahyul. Kini, kehidupan masyarakat tempatan di Sabah mula berubah kepada suatu bentuk kehidupan yang lebih berperaturan yang dipandu dengan nilai keduniaan dan akhirat. Kedatangan Islam tidak sama sekali menghapuskan bahasa-bahasa pertuturan suku kaum tempatan, adat istiadat yang tidak bertentangan dengan Islam seperti cara berpakaian dan selera makanan seperti *'ambuyat'*, yang masih kekal sehingga kini.

Jadual 1: Jumlah penduduk mengikut agama, Sabah dan Sarawak 1970-2010

Negeri: Sabah

Agama/ Tahun	1970		1980		1991		2000		2010	
	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%
Islam	229,590	25.9	487,627	51.3	1,062,214	61.4	1,564,734	63.4	2,037,547	65.4
Kristian	171,335	19.3	258,606	27.2	470,371	27.2	690,455	28.0	831,451	26.6
Buddha	76,334	8.6	78,868	8.3	126,206	7.3	161,244	6.5	187,342	6.0
Hindu	} 410,033	} 46.2	2,896	0.3	3,231	0.2	2,715	0.1	2,935	0.1
Lain-lain			122,559	12.9	68,076	3.9	49,098	2.0	58,130	1.9
Jumlah	887,292	100.0	950,556	100.0	1,730,098	100.0	2,468,246	100.0	3,117,405	100.0

Negeri: Sarawak

Agama/ Tahun	1970		1980		1991		2000		2010	
	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%	Jumlah	%
Islam	260,945	40.1	324,575	26.3	471,451	28.8	637,496	31.7	772,847	32.2
Kristian	157,422	24.2	351,361	28.5	598,940	36.6	853,165	42.4	1,020,390	42.6
Buddha	63,313	9.7	121,639	9.9	169,564	10.4	238,091	11.8	324,436	13.5
Hindu	} 169,624	} 26.0	2,051	0.2	2,780	0.2	2,700	0.1	3,915	0.2
Lain-lain			433,477	35.2	393,003	24.0	278,441	13.9	278,251	11.5
Jumlah	651,304	100.0	1,233,103	100.0	1,635,738	100.0	2,009,893	100.0	2,399,839	100.0

Sumber: Banci Penduduk & Perumahan Malaysia 1970, 1980, 1991, 2000 dan 2010

Pengaruh Islam begitu kuat sekali mempengaruhi kehidupan masyarakat Sabah sehingga kedatangan penjajah Inggeris ke Sabah yang bermula pada tahun 1774 tidak dapat menggugat prinsip dan pegangan agama masyarakat ketika itu. Sebaliknya, penjajah Inggeris berdepan dengan siri penentangan bersenjata yang panjang daripada pejuang tempatan seperti Paduka Mat Salleh bermula tahun 1894 hingga tahun 1920an. Boleh dikatakan perjuangan Mat Salleh serta pemimpin peribumi lain di Sabah ketika itu,

adalah perjuangan untuk menuntut kembali hak mereka yang telah dirampas oleh penjajah Inggeris. Implikasi yang jelas pada hari ini, kehadiran Islam di Sabah sememangnya berjaya memberi satu semangat kepada masyarakat tempatan dalam membina tamadun baru yang berteraskan nilai-nilai Islam. Jadual 1 menunjukkan statistik pertumbuhan penganut Islam yang amat memberangsangkan. Dalam tahun 1970 komposisi penganut agama Islam di Sabah sebanyak 229,590 atau 25.9 peratus daripada jumlah penduduk Sabah. Kadar peningkatan penganut Islam semakin meningkat dari tahun ke tahun. Dalam tahun 2010 komposisi penduduk yang beragama Islam telah meningkat dengan ketara iaitu sebanyak 65.4 peratus daripada jumlah penduduk negeri Sabah.

ISLAM DAN ETNIK DI SABAH

Kolaborasi perjuangan ulama dan usaha gigih persatuan gerakan Islam di Sabah bukan sahaja berjaya meletakkan Islam sebagai agama rasmi di Sabah tetapi turut membentuk institusi masyarakat Islam yang terdiri daripada pelbagai etnik dan mendiami hampir seluruh daerah di Sabah. Kesan yang begitu ketara dapat dilihat apabila Islam bertapak dengan kukuh di kawasan pesisir pantai sama ada di bahagian pantai timur ataupun pantai barat Sabah. Kedua-dua kawasan pesisir pantai ini kebanyakannya didiami oleh masyarakat tempatan yang terdiri dari kalangan suku kaum Melayu-Brunei dan Kadayan menetap di Labuan, Menumbok, Kuala Penyu, Sipitang, Weston, Beaufort, Membakut, Bongawan, Kimanis hingga ke Papar. Manakala suku kaum Bajau menetap di Papar, Kawang, Kinarut, Putatan, Tanjung Aru, Inanam, Menggatal, Mengkabong, Tuaran hingga ke Kota Belud dan kawasan utara Kudat, Pulau Banggi dan Semporna di kawasan Pantai Timur Sabah. Sementara sebahagian lagi masyarakat Islam dari kalangan suku kaum Suluk, Tidong, Bolongan, Bugis, Kokos, Idahan menetap di beberapa daerah di pantai timur Sabah seperti Sandakan, Lahad Datu, Tawau, Kunak dan Semporna.

Jika diperhatikan daripada pengkelasan kawasan petempatan di atas dengan beberapa etnik yang mendiami kawasan tersebut, ternyata penduduk tempatan dari kalangan etnik Kadazandusun, Murut dan Rungus yang tinggal di kawasan pedalaman seperti Ranau, Keningau, Tambunan, Sugut, Nabawan dan Tenom, seolah-olahnya tidak terdedah dengan proses penyebaran Islam. Situasi ini berlaku kerana wujud jurang interaksi yang besar antara

penduduk tempatan yang tinggal di pesisir pantai dengan penduduk tempatan di kawasan daratan (pedalaman). Pada peringkat awalnya hubungan antara masyarakat peribumi di kedua-dua kawasan pesisir pantai dan daratan hampir tidak wujud kerana dihalang oleh perasaan saling mencurigai serta perasaan permusuhan yang wujud antara mereka. Kumpulan etnik peribumi seperti Kadazandusun, Rungus dan Murut terus hidup di kawasan daratan sebagai masyarakat pagan yang tidak berpegang kepada sebarang agama melainkan kepercayaan animisme.

Keadaan ini disukarkan lagi dengan bentuk mukabumi negeri Sabah ketika itu yang bergunung-ganang dan ketiadaan kemudahan jalanraya dan pengangkutan yang membolehkan para pendakwah memberikan pendedahan kepada penduduk tempatan di kawasan pedalaman mengenai ajaran Islam. Hanya pada abad ke-20, gerakan dakwah Islam dapat menembusi kawasan pedalaman sehingga memberi kesan kepada lahirnya golongan perintis dari kalangan masyarakat Kadazandusun yang beragama Islam. Situasi ini dapat diperhatikan dalam perkembangan awal Islam di kalangan masyarakat Kadazandusun di daerah Ranau yang memeluk Islam melalui Mandur Syarif, seorang pengamal perubatan tradisional dari tanah Jawa yang mengislamkan beberapa orang tempatan seperti En. Mohd. Ali Kandalis memeluk Islam pada 3 Mac 1943, Rusmiah Giling memeluk Islam tahun 1952, Hajjah Mariam pada tahun 1946, Roman Limbongot pada tahun 1945 dan proses pengislaman berterusan selepas itu.

Implikasi daripada ketidakseimbangan sejarah penyebaran Islam dalam kalangan penduduk tempatan di kawasan pesisir pantai dengan kawasan pedalaman, masyarakat Islam di Sabah dikelaskan kepada dua kelompok, iaitu kelompok Mualaf atau Saudara Baru (Muslim converts) dan Muslim asal (born Muslims). Kumpulan saudara baru ini terdiri dari kalangan etnik Kadazandusun, Rungus, Murut, Sungai dan Sino. Pada kelazimannya mereka ini lebih dikenali sebagai Bumiputera bukan Islam, dan mereka juga merupakan kumpulan etnik terbesar yang membentuk komuniti saudara baru di Sabah. Situasi ini menggambarkan keunikan saudara baru di Sabah kerana kumpulan etnik yang membentuk komuniti saudara baru tidak hanya tertumpu kepada golongan bukan Bumiputera seperti Cina dan India tetapi juga dari kalangan golongan Bumiputera Sabah dan warga asing khususnya warga Indonesia, Filipina, Jepun dan Eropah.

Manakala, kelompok Muslim asal pula terdiri daripada etnik Bajau-Sama, Melayu-Brunei, Tidong, Bugis, Kokos, Bolongan, Kadayan, Bisaya, Idaaan dan Suluk. Perbezaan di antara kelompok mualaf dan Muslim asal ialah dari sudut kaedah Islam diterima sebagai anutan agama. Kelompok mualaf menjadi penganut Islam apabila individu itu terlibat dalam proses penukaran agama (religious conversion) dan memilih Islam sebagai agama baru. Sementara itu, kelompok Muslim asal pula merujuk kepada penganut Islam yang lahir dari keturunan yang ibubapanya sememangnya telah sedia menjadi penganut Islam. Namun kedua-dua kelompok ini mempunyai persamaan antara satu sama lain apabila kedua-duanya diketogarikan sebagai masyarakat Islam yang masing-masing dituntut untuk melaksanakan ajaran Islam mencakupi aspek akidah, ibadah dan akhlak. Di samping itu, agenda pembudayaan Islam turut digembleng bersama oleh gerakan Islam yang tertumpu pada usaha pemurnian pandangan hidup, perubahan sikap, keyakinan dan jati diri, dan pembinaan akhlak umat Islam serta penciptaan dan pengukuhan cara hidup Islam dalam pelbagai bidang dan sistem kehidupan yang praktik meliputi seluruh dimensi ketamadunan.

DAKWAH DAN PENGISLAMAN DI SABAH

Senario saudara baru di Sabah merupakan satu fenomena menarik untuk bincangkan kerana Sabah pernah mencatatkan sejarah pengislaman beramai-ramai yang dijalankan oleh kepimpinan USIA pada era akhir tahun 1960an dan 1970-an. Program pengislaman ini melibatkan beberapa siri pengislaman di beberapa daerah pedalaman seperti Kudat, Pitas, Kota Marudu, Kota Belud, Tuaran, Ranau, Keningau, Nabawan dan Tambunan, iaitu kawasan yang didiami oleh masyarakat peribumi Sabah yang terdiri dari kalangan etnik Kadazandusun, Rungus, Sungai dan Murut dan ada sebahagian daripada mereka ketika itu belum menganut sebarang agama. Tindakan kepimpinan USIA ini menyamai kegiatan mubaligh Kristian pada zaman penjajahan British yang mensasarkan penyebaran Kristian dalam kalangan masyarakat peribumi Sabah yang masih pagan khususnya di kawasan pedalaman. Kebanyakan mereka yang memeluk Islam pada zaman ini dikenali dengan pelbagai konotasi seperti 'masuk USIA', 'mualaf era 70-an', 'Islam politik' dan sebagainya. Kumpulan saudara baru ketika itu dikatakan masih “longgar” dari segi pemahaman dan pengamalan ajaran Islam, kerana bukan sahaja pengislaman mereka lebih dipengaruhi faktor politik tetapi juga perkembangan dakwah masih belum dilaksanakan secara berperancang.

Kegiatan pengislaman ini bukan sahaja berperanan sebagai platform dakwah dalam penyebaran Islam tetapi juga memberi sumbangan kepada beberapa pencapaian dalam memantapkan perkembangan Islam di Sabah. Sumbangan ini dapat dilihat dari segi peningkatan jumlah penduduk Islam di Sabah hasil daripada pembentukan komuniti saudara baru di beberapa kawasan pedalaman. Situasi ini menyumbang kepada senario baru di Sabah apabila agama Islam tidak hanya menjadi anutan masyarakat Muslim asal yang tinggal di kawasan pantai timur dan pantai barat Sabah tetapi Islam turut menjadi agama yang dianuti bersama oleh kelompok etnik peribumi Sabah yang tinggal di kawasan pedalaman. Sumbangan USIA yang paling utama ialah apabila Islam diiktiraf sebagai agama rasmi negeri Sabah pada tahun 1973 yang turut memberi kesan positif ke arah penubuhan Majlis Ugama Islam Sabah (MUIS) yang berperanan memantau dan menjaga hal ehwal agama Islam di negeri Sabah termasuk membina sekolah-sekolah agama dan meningkatkan bilangan masjid dan surau. Pembinaan sekolah agama dan masjid menjadi pusat pengajian utama yang berperanan penting dalam melahirkan golongan celik agama, imam-imam dan guru-guru agama .

Keunikan senario saudara baru di Sabah juga dapat diperhatikan dari segi faktor pengislaman. Terdapat dari kalangan masyarakat peribumi Sabah yang pada asalnya tiada agama mula tertarik dengan Islam hasil daripada rawatan yang diterima daripada orang Islam sama ada rawatan tradisional berupa jampi serapah ataupun ilmu kebatinan. Fenomena ini bukan sahaja berlaku dalam kalangan masyarakat Kadazandusun di Ranau pada awal tahun 1940-an tetapi juga masih menjadi daya penarik kepada segelintir saudara baru memilih Islam yang berlanjutan sehingga kini. Misalnya, kisah Sabli Ambang, penduduk Kampung Mosolog, Tandek dalam daerah Kota Marudu, memeluk Islam setelah pulih daripada bisa patukan ular hasil rawatan daripada air penawar ayat al-Quran. Kisah ini memaparkan sikap peribumi Sabah yang tiada agama sememangnya mudah didekati. Penerimaan Islam ini juga menggambarkan sifat kebudayaan dan cara hidup masyarakat peribumi yang lebih fleksibel, tidak tertutup dan mudah berasimilasi dengan pengaruh luar (Nicole Bourque, 2006).

Situasi perkembangan saudara baru masakini boleh diperhatikan melalui populasi mereka di seluruh Sabah. Berdasarkan dokumen rekod daftar pengislaman yang dikeluarkan oleh Jabatan Hal Ehwal Agama Islam

Negeri Sabah (JHEAINS), bermula sejak tahun 1970 sehingga 2007 jumlah saudara baru dianggarkan seramai 85,000 orang. Jumlah mereka yang memeluk Islam ini berubah-ubah mengikut fasa perkembangan parti politik yang menerajui kepimpinan pemerintahan di Sabah. Hal ini dapat difahami kerana kegiatan dakwah Islam di Sabah dipengaruhi kuat oleh kesungguhan dan komitmen kepemimpinan politik negeri, iaitu bergantung kepada pucuk kepimpinan dan barisan pemimpin yang menerajui kerajaan negeri ketika itu. Misalnya, fasa pertama pengislaman bagi tempoh lima tahun 1970-1975, kegiatan pengislaman amat aktif dijalankan oleh USIA di bawah pimpinan Tun Datu Mustapha bin Datu Harun yang menerajui parti USNO (*United Sabah National Organization*) (1969–1976) sehingga menyumbang kepada peningkatan penduduk Islam khususnya apabila puluhan ribu masyarakat peribumi Sabah yang tiada agama di kawasan pedalaman memeluk Islam. Kegiatan pengislaman berlanjutan di bawah pemerintahan Datuk Harris Mohd Salleh yang menerajui parti BERJAYA (1976-1986) sehingga pada tahun 1980. Keadaan ini mula berubah ketika pemerintahan parti PBS (Parti Bersatu Sabah) di bawah pimpinan Datuk Seri Panglima Pairin Kitingan yang menerajui Sabah pada tahun 1986-1993. Situasi pengislaman pada masakini, yakni Sabah di bawah pemerintahan parti Barisan Nasional yang bermula sejak tahun 1994 sehingga kini, lebih dipengaruhi oleh faktor kahwin campur.

Jadual 2: Statistik Saudara baru di Seluruh Malaysia (1990-2004)

NEGERI/ TAHUN	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	Jumlah
PERLIS	7	7	12	14	23	35	33	457	11	25	21	33	45	34	11	52
KEDAH	72	120	100	107	120	161	147	138	151	166	123	147	153	190	192	619
PPINANG	180	192	184	240	259	113	245	245	255	234	238	274	244	241	250	990
PERAK	249	186	332	263	609	1,108	1,092	821	618	343	983	324	569	584	502	3552
SELANGOR	367	238	224	826	414	417	184	392	508	454	347	745	330	1,098	1,206	3706
K.LUMPUR	284	328	400	445	623	440	500	411	1,055	455	630	471	802	851	457	3413
N.SEMBILAN	98	122	145	90	148	163	194	167	160	145	159	187	228	197	204	879
MELAKA	180	74	148	150	157	152	137	166	169	162	106	129	666	138	176	1622
JOHOR	248	235	364	296	379	402	567	461	441	479	555	585	655	818	606	2715
PAHANG	99	107	151	209	158	206	235	277	184	238	155	115	177	252	243	1075
TERENGGANU	82	82	75	115	166	117	94	79	60	94	76	76	43	88	41	403

SARAWAK	1,085	921	875	853	849	794	992	1,016	465	884	780	752	1,114	1,127	1,057	5975
SABAH	660	838	1,294	1,222	1,333	1,010	1,045	1,379	1,190	1035	1316	1254	1230	1712	1778	7592
W.P.LABUAN	108	142	63	106	77	85	111	88	104	85	101	97	98	114	132	1015
KELANTAN	107	161	145	194	155	198	199	531	227	314	365	275	291	304	521	3466

Sumber: <http://www.islam.gov.my/informasi/statistiksaudarabaru.html> dan disesuaikan daripada Osman Abdullah@Chuah Hock Leng dan Abdul Salam Muhamad Shukri (2008: 124)

Jadual 2 menunjukkan negeri Sabah mencatatkan bilangan saudara baru tertinggi iaitu 7,592 sepanjang tempoh 15 tahun. Jumlah ini mengatasi negeri-negeri lain yang bilangannya hanya berjumlah antara kira-kira 3,000-5,000 orang. Antara faktor yang dikenalpasti menyumbang kepada fenomena penukaran agama yang tertinggi di Sabah ialah perkahwinan campur. Boleh dikatakan perkahwinan campur telah menjadi satu kelaziman dalam kehidupan masyarakat pelbagai agama dan etnik di Sabah sehingga amalan ini diterima baik sebagai sebahagian daripada budaya hidup masyarakat Sabah. Keadaan ini secara tidak langsung menyumbang kepada peningkatan kadar penukaran agama dari kalangan non-Muslim bagi membolehkan mereka berkahwin dengan pasangan Muslim. Bilangan perkahwinan campur di seluruh daerah di Sabah yang melibatkan pasangan yang berlainan agama ditunjukkan pada jadual 3. Berdasarkan statistik daftar perkahwinan campur di Sabah, Kota Kinabalu memaparkan peningkatan yang begitu ketara pada setiap tahun. Keadaan ini secara tidak langsung memberi implikasi positif ke arah peningkatan jumlah masyarakat Islam hasil daripada perkahwinan campur yang berleluasa di Sabah.

Jadual 3: Pendaftaran Perkahwinan Campur antara Agama yang Melibatkan Penukaran Agama kepada Islam Mengikut Daerah di Sabah

Tahun/Daerah	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	Jumlah kecil
Kota Kinabalu	64	102	43	329	417	428	404	497	520	430	3234
Papar	0	13	17	9	42	8	57	60	56	81	343
Kota Belud	17	25	0	4	26	47	22	19	7	16	183
Tuaran	0	0	3	15	35	7	36	47	61	62	266
Kudat	0	0	0	11	0	14	9	15	17	12	78
Ranau	7	4	26	4	8	32	66	54	55	51	307

Sandakan	52	2	1	73	51	94	90	91	115	104	673
Labuk Sugut/ Beluran	0	1	0	0	8	19	8	18	17	14	85
Kinabatangan	3	0	1	6	7	10	18	16	25	17	103
Tawau	0	22	12	78	103	84	96	110	111	45	661
Lahad Datu	0	0	1	19	21	42	42	25	54	30	234
Semporna	0	2	1	0	2	19	23	14	13	8	82
Keningau	47	37	40	44	106	147	138	165	102	59	885
Tambunan	9	6	32	2	6	8	16	17	7	21	124
Nabawan/ Pensiangan	16	17	26	17	41	24	38	44	58	37	318
Tenom	6	2	1	5	0	31	21	55	46	18	185
Beaufort	0	0	1	12	0	15	53	32	30	57	200
Kuala Penyu	0	0	5	4	4	2	4	6	10	6	41
Sipitang	0	0	5	0	2	3	5	8	14	8	45
Penampang	0	0	1	2	26	39	40	49	57	39	253
Kota Marudu	5	8	29	22	26	20	28	31	39	9	217
Kunak	0	2	8	12	4	16	3	4	6	4	59
Pitas	0	2	7	4	1	5	7	7	8	9	50
Banggi	1	0	2	1	6	8	16	26	5	1	66
Matunggong	1	0	1	0	0	2	9	4	2	1	20
Membakut	0	0	0	0	0	0	9	5	9	10	33
Menumbok	0	0	0	2	13	1	3	7	1	7	34
Telupid	0	0	1	1	0	5	3	4	16	3	33
Sook	20	15	2	5	19	7	14	1	6	1	90
Tungku	0	1	2	2	0	2	2	3	7	10	29
Luar Negara	0	2	2	0	0	1	2	1	2	4	14
Jumlah	248	263	270	683	974	1140	1282	1435	1476	1174	5475

Sumber: Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah (JHEAINS) Kota Kinabalu

CABARAN DAN PUNCA MASALAH SAUDARA BARU

Secara umumnya, terdapat persamaan punca masalah yang sering dihadapi oleh saudara baru sama ada mereka tinggal di kawasan persekitaran majoriti Muslim mahupun minoriti Muslim. Punca masalah pada kelazimannya melibatkan faktor dalaman dan faktor luaran. Faktor dalaman berpunca daripada sikap dan keperibadian saudara baru itu sendiri. Misalnya, kurangnya inisiatif saudara baru untuk meningkatkan pengetahuan tentang

Islam; pegangan Islam masih “longgar”; dilema dengan keluarga asal non-Muslim; ketidakmampuan menangani masalah perbadi; belum matang ketika memeluk Islam dan kekangan kemiskinan. Manakala, faktor luaran yang menjadi cabaran dan punca masalah saudara baru yang begitu menonjol di hampir setiap kawasan ataupun daerah di Sabah ialah pengaruh persekitaran, pengaruh keluarga asal non-Muslim, kebergantungan pada peranan pasangan dalam memberikan tunjukajar dan bimbingan tentang Islam dan pengaruh politik sehingga tidak dapat membezakan antara fungsi parti politik dengan aktiviti dakwah yang dijalankan oleh organisasi Islam.

Pada kelazimannya, saudara baru yang memeluk Islam atas sebab pengaruh politik adalah dari kalangan warga tua khususnya mereka yang terlibat dengan program gerakan pengislaman beramai-ramai pada zaman parti USNO (1970-1975) dan kempen politik parti BERJAYA (1976-1985). Keadaan seperti ini boleh diperhatikan di kawasan Papar, Membakut dan beberapa kawasan pedalaman seperti Tenom, Nabawan, Tambunan dan Keningau. Antara faktor yang dikenalpasti sebagai tawaran untuk menarik peribumi Sabah yang belum mempunyai agama memeluk Islam ketika itu ialah memberikan imbuhan yang lumayan seperti memiliki tanah sendiri, mendapatkan kerja yang baik iaitu berkhidmat sebagai kakitangan awam, naik pangkat dan berpeluang membarisi pentadbiran utama kerajaan negeri bagi mewakili golongan yang beragama Islam. Ini menyebabkan ramai yang memeluk Islam bagi mendapatkan keistimewaan tersebut. Bagi generasi muda, faktor pengislaman lebih dipengaruhi oleh perkahwinan, kesedaran diri sendiri, pemerhatian terhadap cara hidup Islam, pergaulan dan tinggal bersama dengan masyarakat Muslim.

Pengaruh persekitaran begitu penting dalam membentuk dan mencorakkan hala tuju kehidupan saudara baru selepas memeluk Islam. Kajian mendapati saudara baru yang tinggal di kawasan majoriti Muslim menonjolkan amalan keIslaman yang lebih baik daripada mereka yang tinggal di kawasan minoriti Muslim. Keadaan ini boleh diperhatikan di Kampung Norowot yang terletak di sekitar pinggir bandaraya Kota Kinabalu, apabila bilangan saudara baru di kawasan tersebut kurang daripada 10 keluarga dan ketiadaan surau dan masjid memburukkan lagi keadaan. Situasi sebegini turut dialami di beberapa buah kampung di Sipitang seperti Kg. Tanah Merah dan Kg. Skim. Selain itu, pengaruh keluarga yang cuba membawa saudara baru kembali kepada

agama asal dan pengaruh rakan seagama dahulu merupakan cabaran berat yang dihadapi oleh segelintir besar saudara baru seperti yang dilaporkan di kawasan sekitar Kota Kinabalu, Keningau, Sipitang dan kawasan lain. Secara lebih khusus, permasalahan saudara baru di Sabah hasil kajian yang diperolehi daripada kajian lapangan diperincikan melalui perbincangan berikut.

i. Masalah Sikap

Masalah sikap merupakan antara permasalahan utama yang sering dihadapi oleh saudara baru. Perubahan sikap adalah perkara penting yang harus berlaku dalam diri saudara baru setelah memeluk Islam. Ini kerana agama Islam berbeza dengan agama-agama lain yang mempunyai *core religious belief* atau sistem ajaran tersendiri dan batasan dalam peraturan agama (*religious boundaries*) serta beberapa tuntutan kewajipan agama (*religious obligations*) yang perlu dilaksanakan setelah bergelar Muslim. Demikian juga, saudara baru turut berdepan dengan masalah perubahan sikap yang melibatkan penyesuaian budaya (*cultural adjustment*) terhadap rutin hidup seharian yang berbeza dengan kehidupan sebelum memeluk Islam.

Dalam konteks kajian ini, antara masalah sikap yang dikenalpasti ialah kurang kesungguhan dalam melaksanakan tuntutan agama, sikap pasangan yang kurang bertanggungjawab, sikap masyarakat Muslim yang kurang prihatin terhadap masalah dan kebajikan saudara baru, sikap tidak kisah terhadap batasan agama, sikap membandingkan bantuan yang diberi oleh organisasi Islam dengan organisasi agama lain, mempunyai mentaliti subsidi, bersikap sambil lewa mengenai pendaftaran memeluk Islam, sikap tidak bersungguh-sungguh terhadap aktiviti agama yang disediakan, sikap sering bergantung harap dan tiada inisiatif untuk meningkatkan diri sendiri. Persamaan masalah sikap yang begitu menonjol daripada setiap kawasan kajian ialah kurang kesungguhan dalam mengikuti program agama, kurang mementingkan ajaran Islam dan bergantung harap kepada sikap pasangan dalam memberi bimbingan dan tunjukajar kepada mereka serta dilema antara melaksanakan komitmen sebagai seorang Muslim dan pada masa yang sama tetap mengekalkan hubungan harmoni dengan keluarga non-Muslim.



Kelas bimbingan saudara baru di Teratak Fitrah, Kota Kinabalu yang sering dipenuhi oleh kaum hawa

Di samping itu, pengaruh sikap dan perubahan tingkah laku saudara baru banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor lain seperti ketiadaan role model yang mempamerkan teori dan praktik Islam untuk dijadikan teladan, kurangnya ketahanan diri dalam menghadapi cabaran perubahan agama dan kesedaran memeluk Islam lebih dipengaruhi oleh faktor lain berbanding kesedaran diri sendiri. Sememangnya sikap saudara baru terhadap Islam sebagai agama yang baru dianuti ini dilihat bercampur-campur. Selain daripada sikap negatif seperti yang dinyatakan di atas, terdapat juga saudara baru yang bersikap positif kerana berupaya menyesuaikan diri dan berusaha mempraktikkan ajaran Islam dengan baik dan sesempurna yang mungkin. Maka tidak hairan sekiranya dilihat perkembangan Islam masakini, kemunculan pendakwah bebas dan public figure dari kalangan masyarakat Muslim di Sabah lebih menonjol dari kalangan golongan saudara baru berbanding Muslim asal seperti Tn. Haji Nicholas Sylvester, Ustaz Mohd Farhan al-Hafiz dan mantan penyanyi utama kumpulan nasyid Raihan, Nazri Johany (Zulkefli Aini et al., 2015).

ii. Masalah Infrastruktur

Bentuk mukabumi di Sabah yang bergunung-ganang dan lokasi geografi yang luas merupakan antara faktor yang menyumbang kepada masalah infrastruktur di Sabah. Kemudahan jalan raya yang agak sukar dilalui dengan kenderaan kecil tidak hanya memerlukan kos perbelanjaan yang tinggi tetapi juga mengkehendaki pengorbanan yang tinggi pada kekuatan tenaga untuk mendekati saudara baru yang tinggal di kawasan ceruk pedalaman. Namun begitu, sekiranya dilihat sejarah gerakan misi Kristian, masalah infrastruktur seumpama ini tidak menjadi halangan bagi usaha gerakan Kristian dalam menjalankan aktiviti penginjilan dan penyebaran agama Kristian dalam kalangan masyarakat peribumi Sabah. Kekuatan dan kesungguhan seumpama ini seharusnya dijadikan suntikan semangat kepada gerakan Islam untuk mengikuti contoh dan strategi yang sama dalam menyebarkan Islam kepada masyarakat peribumi Sabah.

Masalah jalan raya merupakan masalah infrastruktur yang utama kerana kemudahan prasarana ini tidak hanya merupakan perkara mendesak di kawasan pedalaman tetapi juga di kawasan pinggir bandaraya Kota Kinabalu. Demikian juga dengan kemudahan asas yang lain seperti bekalan air bersih, bekalan elektrik, masalah ketiadaan kawasan tanah rizab perkuburan di kawasan majority diduduki oleh masyarakat bukan Islam serta kemudahan rumah ibadah yang terbiar, tidak dibaikpulih dan tidak diselenggara dengan baik. Keadaan ini dapat dilihat di daerah Sandakan seperti kawasan Kg. Tundun Bohangin dan Pulau Bongon Besar yang merupakan kawasan majoriti Muslim. Penduduk di kawasan ini masih menggunakan air hujan dan lampu minyak tanah dan generator sendiri. Selain itu, masalah rizab kawasan tanah perkuburan turut dialami oleh masyarakat Muslim di beberapa daerah seperti di kawasan Kg. Teburi dan Sri Darun di Lahad Datu serta Kg. Piasau, Kota Belud. Masalah infrastruktur ini turut menyebabkan masalah kurangnya program pengajian agama Islam di kawasan luar bandar dan keadaan ini dilihat begitu mendesak kerana ramai dari kalangan saudara baru tidak berkemampuan untuk mengikuti program agama di kawasan bandar kerana ia melibatkan kos seperti pengangkutan dari rumah kediaman ke pusat-pusat Bandar. Kos-kos perbelanjaan ini di luar kemampuan mereka.

PERANAN AGENSI KERAJAAN BAGI MENANGANI PERMASALAHAN MASYARAKAT ISLAM

Tindakan susulan daripada pihak berwajib sama ada yang melibatkan agensi kerajaan mahupun tanggungjawab sosial dari pihak swasta dan NGOs amat diperlukan bagi menangani permasalahan semasa masyarakat Islam di Sabah. Tidak dinafikan bahawa terdapat agensi-agensi yang bertanggungjawab dengan halehwal dakwah Islamiah melakukan pelbagai program yang bersifat ilmu pengetahuan tentang Islam di kawasan-kawasan pedalaman, namun program-program tersebut memerlukan kesinambungan yang berperancang. Sebahagian daripada program-program bersifat keagamaan dilakukan mengikut musim seperti majlis MaulidurRasul, Maah hijrah dan sempenan menyambut bulan Ramadhan. Kajian ini mencadangkan agar agensi kerajaan yang berkaitan iaitu, organisasi agama seperti JHEAINS, JAKIM, YADIM, ABIM, Persatuan Saudara baru dan Pusat Zakat, Kementerian Pembangunan Luar Bandar seperti KEMAS, FELDA dan FELCRA serta peranan pemimpin masyarakat seperti Yang Berhormat ADUN dan PARLIMEN, Pemimpin Kemajuan Rakyat (PKR), ketua kampung, imam dan orang perseorangan, agar merancang satu program yang bersistematik, berterusan dan berimpak tinggi agar penghayatan dan pengamalan ajaran Islam di kalangan umat Islam khususnya saudara-saudara baru di kawasa-kawasan luar Bandar dapat dipertingkatkan.

Antara peranan dan tindakan yang perlu dijalankan ialah pemantauan dan penyeliaan berterusan dalam aktiviti agama yang dijalankan kepada saudara baru di setiap kawasan sama ada di bandar, pinggir bandar dan luar bandar; memperbanyakkan kelas bimbingan agama yang bersesuaian dengan masa, kelapangan dan jarak tempat tinggal saudara baru; menyediakan peruntukan khas bagi mengendalikan kelas bimbingan agama; penguatkuasaan agihan zakat bagi memastikan tidak ada golongan asnaf yang tercicir; menambahbaik accessibility agar kelas bimbingan agama tidak hanya diadakan di kawasan zon selesa tetapi juga di kawasan pedalaman di mana kemudahan jalanraya sukar dilalui; meningkatkan bilangan tenaga pengajar yang berupaya menyesuaikan diri dengan budaya setempat; memperbanyakkan pembinaan sekolah agama; menyediakan kelas bimbingan agama untuk golongan dewasa bagi menangani masalah buta huruf dan buta agama; menggalakkan kerjasama agensi luar bandar; memastikan program yang sedia ada diteruskan; menyelesaikan masalah pendaftaran kahwin kampung seperti yang berlaku di

sekitar kawasan Tuaran, Kunak, Semporna dan beberapa kawasan pedalaman yang lain serta memperbanyakkan program turun padang.



Antara program turun padang yang wajar diteruskan. Solat Zohor berjemaah bersama JHEAINS Ranau, ABIM dan penduduk Kg. Simbulingan

Peruntukan pembinaan sekolah agama sama ada SAR (Sekolah agama Rakyat) atau SUIS (Sekolah Ugama Islam Sabah) perlu diperbanyakkan walaupun kawasan tersebut merupakan kawasan minoriti Muslim. Kawasan yang memerlukan sekolah agama ini begitu mendesak di kawasan Tuaran dan Tamparuli khususnya di Kg. Pinambawan, Kg. Berungis, Kg. Bendulang, Kg. Dungun, Kg. Kouluan, Kg. Dempelang, Kg. Timbulugu dan Kg. Dungan. Keperluan sekolah agama ini sebenarnya turut menjadi keperluan utama di kawasan-kawasan lain seperti Tambunan, Tenom, Nabawan, Lahad Datu dan beberapa daerah lain.

KESIMPULAN

Dapatan kajian menunjukkan masih terdapat dari kalangan masyarakat Islam di Sabah yang berdepan dengan masalah kefahaman dan pelaksanaan tuntutan

kewajipan Islam. Kebanyakan permasalahan utama yang membelenggu masyarakat Islam ialah pertama, berpunca daripada kurangnya pengetahuan mereka terhadap ajaran agama Islam dan kedua, masalah sikap mereka sendiri. Pengaruh persekitaran dan latar belakang keluarga turut berperanan penting dalam membentuk kefahaman dan mencorakkan kesedaran masyarakat terhadap tanggungjawab dalam menunaikan kewajipan sebagai individu Muslim. Keadaan ini diburukkan lagi dengan lokasi atau kawasan petempatan mereka yang berada di ceruk pedalaman sehingga interaksi mahupun pergaulan dengan dunia luar agak terbatas. Apatah lagi bagi sesetengah kelompok masyarakat yang masih berada pada peringkat awal mengenali Islam seperti golongan saudara baru yang pada asalnya tiada agama (pagan). Mereka meletakkan harapan yang terlalu tinggi kepada pihak kerajaan untuk bersikap lebih prihatin terhadap masalah kebajikan mereka dan tunjuk ajar yang bersifat praktikal dalam memahami dan melaksanakan kewajipan Islam. Kajian mendapati mereka ini lebih mengharapkan program yang bersifat kunjungan ataupun program 'ziarah Mahabbah', dan program santai yang memaparkan jalinan mesra antara agensi kerajaan dengan masyarakat Islam setempat.

Kajian ini juga mendapati, permasalahan kefahaman dan komitmen beragama bukan sahaja menjadi permasalahan saudara baru tetapi turut membelenggu golongan Muslim asal yang mempunyai tahap sosioekonomi yang rendah. Kemiskinan fizikal yang mereka hadapi menular sehingga membawa kepada 'kemiskinan rohani'. Punca masalah yang dikenalpasti ialah kurangnya kesedaran terhadap konsep penghayatan Islam yang seolah-olahnya dipandang remeh dan tidak penting dalam membina kualiti hidup yang lebih baik. Justeru, kerjasama daripada pihak agensi kerajaan, swasta, NGOs, pemimpin masyarakat dan orang perseorangan merupakan jalan terbaik bagi menangani permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat Islam di Sabah.

RUJUKAN

- Jamdin Buyong, “Islam Membentuk Tamadun Penduduk Sabah: Sejarah dan Kejayaan”, (dlm) Anwar Fakhri Omar, Ezad Azraai Jamsari dan Jaffari Awang (ed.), *Islam di Sarawak dan Sabah*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, hlm, 186.
- Jamdin Buyong, “Islam Membentuk Tamadun Penduduk Sabah: Sejarah dan Kejayaan”, (dlm) Anwar Fakhri Omar, Ezad Azraai Jamsari dan Jaffari Awang (ed.), *Islam di Sarawak dan Sabah*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003, hlm. 184.
- Kuasa Barat datang secara rasmi di Sabah pada tahun 1881. Namun kehadiran kuasa penjajah bermula lebih awal iaitu pada tahun 1761 di Pulau Balambangan, Kudat.
- Nicole Bourque, How Deborah Became Aisha: The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity (in), Nieuwkerk, Karin van (ed), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006, hlm. 234.
- Osman Abdullah@Chuah Hock Leng dan Abdul Salam Muhamad Shukri, *Muslim Converts in Malaysia: The Problem of Cultural Adjustment*, IIUM Press, 2008, hlm. 45.
- Osman Chuah, *Chinese Muslim in Malaysia*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia; Osman Abdullah@Chuah Hock Leng dan Abdul Salam Muhamad Shukri, *Muslim Converts in Malaysia: The Problem of Cultural Adjustment*, IIUM Press; Roald, Anne Sofie, *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*, Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004; Amway, Carol L., *Daughters of Another Path: Experiences of American Women Choosing Islam*, Yawna Publications, 2002.
- Tom Harrison, “The Advent of Islam to West and North Borneo”, *Journal Malaysian Branch Royal Asiatic Society (JMBRAS)* . Pt.1. 1972, hlm. 11-12.
- Tom Harrison, “The Advent of Islam to West and North Borneo”, *Journal Malaysian Branch Royal Asiatic Society (JMBRAS)* . Pt.1. 1972, hlm. 11-12.
- Tom Harrison, “The Advent of Islam to West and North Borneo”, *Journal Malaysian Branch Royal Asiatic Society (JMBRAS)* . Pt.1. 1972, hlm. 11-12.
- Tom Harrison, “The Advent of Islam to West and North Borneo”, *Journal Malaysian Branch Royal Asiatic Society (JMBRAS)* . Pt.1. 1972, hlm. 11-12.
- Suraya Sintang, Penganutan agama Islam dan Kristian di kalangan Masyarakat Kadazandusun di Sabah., *Jurnal Usuluddin*, Bil. 18, 2003, hlm, 59-80.
- Zulkefli Aini, Razaleigh Muhamat @ Kawangit, Abd Hakim. Mohad, Kassim Mansur & Rosiza Mohd Mokhtar. 2015. Dakwah di Sabah: Tinjauan ke atas Permasalahan Muallaf. *BICARA DAKWAH KALI KE 15 Tema: Pengurusan Dakwah Kontemporari 29 April 2015*. Bilik Senat, Aras 5, Bangunan Canselori, UKM. Anjuran: Jabatan Pengajian Dakwah & Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, UKM.
- Laporan penyelidikan Pembangunan Rakyat Sabah (PERASA) 2009.

SIKAP SYIAH TERHADAP SAHABAT DALAM KARYA-KARYA SYIAH BERBAHASA MELAYU: SATU SOROTAN RINGKAS¹

Abstrak

Para sahabat Rasulullah SAW memiliki kedudukan yang tinggi dan dihormati dalam kalangan penganut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Alam Melayu. Ia terbukti menerusi karya-karya klasik para ulama Nusantara yang membahaskan mengenai pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah terhadap para sahabat. Walau bagaimanapun, kemasukan Syiah ke Malaysia yang berlaku selepas Revolusi Iran 1979 telah menggugat pegangan arus perdana tersebut. Ia berlaku menerusi penyebaran karya-karya Syiah berbahasa Melayu. Artikel ini menyorot secara ringkas pemikiran karya-karya Syiah berbahasa Melayu tersebut terhadap para sahabat dan perbandingannya dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Alam Melayu. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, kajian ini berteraskan dua kaedah pengkajian iaitu kaedah pengumpulan data dan analisis data. Manakala metod komperatif digunakan dalam menganalisis data dengan membuat perbandingan hujah antara Syiah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Kajian merumuskan, dalam karya-karya berkenaan pelbagai salah faham dan keraguan dibangkitkan seperti menuduh para sahabat dengan tuduhan fasik, munafik dan murtad.

Kata Kunci: Para sahabat, karya-karya Syiah berbahasa Melayu, Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Alam Melayu, Malaysia

Abstract

The companions of the Prophet SAW had a high and respected position among the followers of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah in the Malay World. It is seen through the classical works of the Nusantara clerics who discussed the stand of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah regarding the companions. However, the coming of shiism to Malaysia which took place after the 1979 Iranian Revolution had threatened the mainstream belief. It happened through the spread of Malay-language Shiite works. This article highlights the thoughts

¹ Dr. Mohd Aizam bin Mas'od, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan. Email: abuhaseef@live.com & Dr. Mohd Fauzi bin Hamat, Prof. Madya di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya. Email: mfhamat@um.edu.my.

of the Malay-language Shiite works on the companions and its comparison with the creed of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah in the Malay World. Using a qualitative approach, this study is based on two methods of assessment, namely data collection and data analysis. Whereas comparative methods are used in analyzing data by comparing the arguments between Shiite and Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. The study concludes that many misunderstandings and doubts are raised by accusing the companions as being wicked, hypocritical and apostate.

Keywords: *The companions, Malay Shia works, Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Malay World, Malaysia*

PENDAHULUAN

Syiah Imamiyyah Ithna 'Ashariyyah adalah fahaman yang dibawa masuk ke Malaysia sekitar tahun 1979, iaitu selepas kejatuhan Syah Iran melalui revolusi Islam yang dilancarkan oleh Khomeini. Fahaman ini secara jelas bercanggah dengan aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang diamalkan di Malaysia. Ia berdasarkan penyelidikan mendalam yang dijalankan oleh Pusat Penyelidikan Islam, Bahagian Hal Ehwal Agama Islam, Jabatan Perdana Menteri (sekarang Jabatan Kemajuan Islam Malaysia) dan pendirian Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan pada 5 Mei 1996 yang memutuskan bahawa ajaran Syiah sama ada Imamiyyah atau Zaydiyyah adalah dilarang. Sebaliknya umat Islam di Malaysia hendaklah hanya berpegang dengan ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sama ada dari segi akidah, syariah mahupun akhlak.²

Namun demikian, setelah lebih sedekad ajaran ini diharamkan oleh pihak berkuasa agama, ajaran Syiah didapati terus berkembang sehingga menimbulkan kebimbangan bahawa ia boleh mengundang perpecahan dan permusuhan dalam kalangan umat Islam. Lebih-lebih lagi antara kaedah yang digunakan untuk menyebarkan fahaman ini ialah dengan mengedarkan buku-buku Syiah berbahasa Melayu kepada masyarakat awam. Malah, tinjauan mendapati buku-buku tersebut bukan lagi buku-buku yang diterjemah daripada bahasa Arab, Parsi atau Indonesia, tetapi sebahagiannya adalah buku-buku yang ditulis sendiri dalam Bahasa Melayu oleh warganegara

² Pusat Penyelidikan Islam (1996), "Ke Arah Membendung Pengaruh Syiah di Malaysia", *Kertas Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri*.

Malaysia berbangsa Melayu dan berfahaman Syiah. Kajian Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) mendapati dari tahun 1980 hingga kini terdapat tidak kurang daripada 43 buah buku Syiah berbahasa Melayu yang telah disebar sama ada melalui bentuk percetakan atau versi internet (*e-book*). Sebahagian daripada buku-buku dan risalah yang disebar juga didapati tidak menyatakan nama pengarang, penerbit dan tempat penerbitan.³

METODOLOGI PENULISAN DAN TOPIK PERBAHASAN

Dari segi metodologi, buku-buku Syiah Melayu tidak jauh berbeza dengan buku-buku Syiah berbahasa Arab, Parsi dan Indonesia yang cuba memaparkan kebenaran Syiah sambil menolak dan mempertikaikan keabsahan aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Namun begitu, buku-buku Syiah Melayu lebih istimewa kerana gaya penyampaianya yang menarik menerusi judul yang mirip kepada fahaman Sunni, berbentuk soal jawab, menyokong hujah berdalilkan sumber Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sendiri dan penggunaan Bahasa Melayu yang mudah. Justeru itu, penyebaran buku-buku Syiah Melayu ini dibimbangi boleh menggugat kefahaman dan sudut pandang masyarakat terutamanya golongan awam terhadap aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Antara judul buku-buku dan risalah Syiah Melayu yang sedang tersebar pada masa ini ialah, *Meniti Titian Kebenaran: Menyingkap Kebenaran Mazhab Rasul dan Ahlul Bait*⁴, *Akhirnya Ku Temui Kebenaran*⁵, *Dialog Mengenai Islam dan Akidah Islam Yang Sebenar*⁶, *Benarkah Salafi Wahabi Pemusnah Islam dan Pembunuh Umatnya*⁷, *Pertahan Syariat Muhammadiyah*⁸, *Inilah al-Khulafa' Ar-Rasyidin Rasul*⁹ dan *Kewajipan Setiap Muslim Mentaati Kepimpinan Yang Dilantik Allah dan Rasul Demi Perpaduan dan Kejayaan Dunia dan Akhirat*¹⁰.

³ Seksyen Akidah (2013), "Kertas Makluman Perkembangan Terkini Isu Syiah di Malaysia", *Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, 14.

⁴ Khair Izzah (2011), *Meniti Titian Kebenaran*, t.t.p. : Al-Muntazar Resources.

⁵ Muhammad al-Tijani al-Samawi (1991), *Akhirnya Kutemukan Kebenaran*, terj. *Thumm Ihtidayu*, Bombay: Najafi House.

⁶ Abdul Husain Sharafuddin al-Musawi (1991), *Dialog Mengenai Islam dan Akidah Islam Yang Sebenar*, terj. *al-Muraja'at*, t.tp.: Najafi House.

⁷ *Benarkah Salafi Wahabi Pemusnah Islam dan Pembunuh Umatnya* (t.t), t.tp., t.p..

⁸ Khair Izzah (t.t), *Pertahan Syariat Muhammadiyah*, t.tp.: Raudhah al-Hurr Resources.

⁹ Khair Izzah (2011), *Inilah al-Khulafa' Ar-Rasyidin Rasul*, t.tp.: Raudhah al-Hurr Resources.

¹⁰ *Kewajipan Setiap Muslim Mentaati Kepimpinan Yang Dilantik Allah dan Rasul Demi Perpaduan dan Kejayaan Dunia dan Akhirat* (t.t), t.tp., t.p..

Beberapa topik dibahas dalam buku-buku tersebut seperti isu *imamah* atau *khilafah*, kedudukan *Ahl al-Bayt* dan pendirian Syiah terhadap para sahabat. Daripada ketiga-tiga isu ini, penulis berpandangan isu pendirian Syiah terhadap para sahabat adalah amat signifikan kerana ia menjadi faktor utama yang membezakan antara Syiah dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ini kerana, kedudukan para sahabat menjadi penentu kepada penerimaan Syiah terhadap sumber hukum primer iaitu al-Qur'an dan hadis serta sumber hukum sekunder iaitu ijmak dan qiyas.

Sementara itu, dalam konteks Malaysia, kedudukan para sahabat adalah amat tinggi dan keadilan mereka tidak pernah dipertikaikan. Oleh itu, penyerapan masuk pemikiran Syiah yang mempersoalkan kejujuran para sahabat perlu dikaji dan diteliti bagi menilai segala keraguan dan *shubuhah* yang ditimbulkan. Sehubungan itu, penulis berpandangan adalah amat wajar untuk dianalisis pemikiran Syiah terhadap kedudukan para sahabat sebagaimana yang terkandung di dalam karya-karya Syiah berbahasa Melayu bagi merungkaikan kefahaman sebenar mereka dalam menanggapi isu ini.

ISU SAHABAT DALAM KARYA-KARYA SYIAH BERBAHASA MELAYU

Antara karya-karya Syiah berbahasa Melayu yang secara langsung menyentuh kedudukan para sahabat seperti buku berjudul *Abu Hurairah*¹¹, *Perspektif Sahabat Dalam Islam*¹², *Jika Mereka Ahlus-Sunnah Nabi SAW*¹³ dan *Khulafa Rasyidin di antara Nas dan Ijtihad*¹⁴. Selain itu, buku-buku lain juga menyentuh secara tidak langsung ketika membahaskan isu-isu yang berbangkit tentang peranan sahabat, antaranya seperti buku *Meniti Titian Kebenaran: Menyingkap Kebenaran Mazhab Rasul dan Ahlul Bait*¹⁵, *Inilah Khulafa Ar Rasyidin*¹⁶, *Pertahan Syariat Muhammadiyah*¹⁷, *Usuluddin Aqidah Islam*¹⁸, *Kepercayaan dan Amalan Syiah Imam Dua Belas*¹⁹, *Sunnah*

¹¹ 'Abd al-Husayn Sharaf al-Din al-Musawi (1997), *Abu Hurairah* (terj.), Pakistan: PeerMahomed Ebrahim Trust Karachi.

¹² Asad Haidar (1980), *Perspektif Sahabat Dalam Islam* (terj.), Beirut: t.p..

¹³ Jika Mereka Ahlus-Sunnah Nabi SAW (1996), t.tp.: t.p..

¹⁴ Khulafa Rasyidin di antara Nas dan Ijtihad (1993), t.t.p.: t.p..

¹⁵ Khair Izzah, *Meniti Titian Kebenaran*.

¹⁶ Khair Izzah, *Inilah al-Khulafa' Ar-Rasyidin Rasul*.

¹⁷ Khair Izzah, *Pertahan Syariat Muhammadiyah*.

¹⁸ *Usuluddin Aqidah Islam* (t.t), t.tp., t.p..

¹⁹ 'Amali al-Saduq (1980), *Kepercayaan dan Amalan Syiah Imam Dua Belas*, Beirut: t.p..

*Syiah dalam Dialog*²⁰, *Kebenaran Yang Hilang*²¹, *Kemelut Kepemimpinan Selepas Rasul*²², *Khutbah Rasulullah SAW di Ghadir Khum Menurut Catatan al-Allamah al-Tabarsi*²³ dan *Penyelewengan Ajaran Ahlus Sunnah wal-Jamaah*²⁴.

Antara perkara yang menyentuh para sahabat dalam buku-buku tersebut ialah seperti isu melebihi taraf Abu Bakr dan ‘Umar daripada Allah SWT dari segi pelaksanaan hukum, perbuatan ‘Umar mengharamkan nikah mut‘ah dan para sahabat memegang jawatan khalifah tanpa diwasiatkan oleh Rasūlullah SAW. Juga dibahaskan kekafiran, kefasikan dan kemunafikan para sahabat, menjadikan sunnah Abu Bakr, ‘Umar, ‘Uthman dan Mu‘awiyah lebih tinggi daripada al-Qur’an dan sunnah Rasulullah SAW sendiri dan pelbagai lagi hadis-hadis Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah yang menyebut tentang keburukan sahabat selepas ketiadaan Rasulullah SAW. Turut dinyatakan ijthad para sahabat yang bertentangan dengan nusus al-Qur’an, mempertikaikan Abu Hurairah yang meriwayatkan hadis terlalu banyak berbanding tempohnya yang singkat bersama dengan Baginda SAW, mempersoalkan keabsahan amalan berpegang kepada para sahabat sedangkan hadis sahih memerintahkan supaya berpegang kepada *Ahl al-Bayt* dan lain-lain.

Sebagai contoh, Khair Izzah dalam buku *Meniti Titian Kebenaran* berhujah dengan kemunafikan para sahabat berdasarkan surah al-Tawbah ayat 101. Menurut pengarang, terdapat tiga alasan utama mengapa para sahabat juga termasuk dalam golongan munafik. Pertama, seluruh penduduk Madinah yang beragama Islam adalah sahabat menurut takrifan Sunni; kedua, tidak mungkin Allah SWT menyindir golongan bukan Islam yang tinggal di Madinah kerana golongan tersebut dipanggil sebagai musyrikin bukan munafikin; ketiga, tidak mungkin golongan munafik tersebut adalah ‘Abd Allah bin Ubay bin Salul kerana dia amat dikenali oleh kaum muslimin di Madinah sedangkan al-Qur'an mengatakan individu tersebut tidak diketahui kemunafiqannya. Kesimpulannya, golongan munafik adalah golongan yang menyimpan kekufuran dan menzahirkan keislaman. Hidup seharian mereka berlakon dan berpura-pura di hadapan Rasulullah SAW kononnya mengaku

²⁰ Husein al-Habsyi, *Sunnah Syiah dalam Dialog* (t.t), t.tp., t.p..

²¹ *Kebenaran Yang Hilang* (t.t), t.tp., t.p..

²² Muhammad Baqir Sadr (1990), *Kemelut Kepemimpinan Selepas Rasul* (terj.), Jakarta: Yayasan as-Sajad.

²³ *Khutbah Rasulullah SAW di Ghadir Khum Menurut Catatan al-Allamah al-Tabarsi* (t.t), t.tp., t.p..

²⁴ *Penyelewengan Ajaran Ahlus Sunnah wal-Jamaah* (t.t), t.tp., t.p..

Islam dan menurut segala perintah Allah dan Rasul. Sebaliknya jiwa mereka menyimpan dendam dan kebencian yang membara dan menunggu masa sesuai untuk bertindak. Mereka menyembunyikan kekufuran demi kepentingan diri dan bimbang terhadap kekuatan Islam pada masa itu. Ia adalah kumpulan yang wujud di Madinah dan terdiri daripada para sahabat Rasulullah SAW. Lalu pengarang mempersoalkan adakah golongan Sunni masih mahu mempertahankan kenyataan bahawa tiada di kalangan para sahabat yang telah jatuh kafir murtad kerana menyimpan kemunafikan²⁵.

Seterusnya Khair Izzah menjustifikasikan pengkafiran tiga orang sahabat Abu Bakar, 'Umar dan 'Uthman kerana telah melanggar nas al-Qur'an dan hadis sahih yang telah membuktikan bahawa 'Ali yang sepatutnya menggantikan Rasulullah SAW selepas kewafatan Baginda SAW²⁶. Begitu juga perbuatan sesetengah sahabat yang mengancam untuk membakar hidup-hidup 'Ali, *Ahl al-Bayt* dan beberapa sahabat yang setia di rumah 'Ali kerana tidak mahu menyokong kekufuran mereka. Di samping itu, turut dipersoalkan pedang yang terhunus di leher 'Ali kerana tidak mahu membai'ah Abu Bakr²⁷. Semua sikap para sahabat ini didakwa jelas bertentangan dengan nas al-Qur'an dalam surah al-Fath ayat 29 yang menyatakan ciri-ciri sahabat itu adalah berkeras dan bertegas dengan golongan kafir manakala berkasih sayang dan berkasihan belas terhadap sesama muslim²⁸.

Pengarang juga mendakwa berlaku permusuhan yang dahsyat antara 'A'ishah dan 'Uthman bin 'Affan sehingga 'A'ishah mengatakan 'Uthman telah kafir. Begitu juga peperangan Siffin yang menyaksikan permusuhan Mu'awiyah ke atas 'Ali dan peperangan Jamal yang melibatkan penentangan 'A'ishah, Zubayr dan Talhah terhadap 'Ali. Bahkan penulis mendakwa terdapat bukti bahawa setelah 'A'ishah tewas kepada 'Ali dalam peperangan Jamal, beliau tidak pernah berasa senang sehingga mendengar berita kematian 'Ali lalu beliau bersujud sebagai tanda syukur²⁹. Pengarang lalu mempersoalkan, adakah semua perbuatan para sahabat ini boleh dianggap sebagai memerangi kekufuran dan berkasih sayang sesama umat Islam serta ibadah yang mengharapkan redha Allah SWT?³⁰

²⁵ Khair Izzah, *Meniti Titian Kebenaran*, 357-359.

²⁶ *Ibid.*, 361.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 363.

³⁰ *Ibid.*, 362.

Pengarang seterusnya mendakwa, telah termaktub dalam riwayat-riwayat yang sahih bahawa Mu'awiyah bin Abu Sufyan telah memerintahkan supaya orang ramai agar mengutuk 'Ali bin Abi Talib. Lalu Pengarang membawakan hadis-hadis berupa hukuman terhadap golongan yang memusuhi 'Ali daripada beberapa kitab Sunni sendiri. Berdasarkan hadis-hadis yang dibawakan, penulis menyimpulkan bahawa orang seumpama Mu'awiyah boleh dikategorikan sebagai kafir-munafik dan hukumannya adalah azab yang pedih di akhirat kelak seperti firman Allah SWT dalam surah al-Nisa' ayat 138³¹. Pengarang kemudian merumuskan bahawa ayat-ayat yang menyatakan keredaan Allah SWT terhadap para sahabat adalah atas perbuatan mereka dan bukan atas batang tubuh mereka. Ini kerana seandainya keredaan Allah SWT berdasarkan kepada seseorang individu nescaya semua orang yang diseru sebagai orang yang beriman di dalam al-Qur'an tidak akan murtad selamalamanya sedangkan sejarah menyaksikan sebaliknya dengan wujudnya individu seperti Musaylamah al-Kadhdhab dan lain-lain³².

Manakala menurut buku *Perspektif Sahabat Dalam Islam* karangan Asad Haidar, terjemahan Haji Khalid Kasban pula, terdapat tiga golongan yang menanggapi para sahabat dan Syiah adalah golongan yang paling sederhana kerana berpegang kepada prinsip setiap sahabat itu dinilai pada perbuatan mereka, ada yang adil dan ada yang fasiq. Namun Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah menyalahi kaedah ini dengan mengatakan semua sahabat itu adil dan semua mereka adalah mujtahid. Manakala Khawarij pula mengatakan semua sahabat adalah kafir, terkeluar daripada Islam. Pendapat Khawarij ini jelas bertentangan dengan ijmak ulama, manakala pendapat Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah pula seolah-olah meletakkan sahabat itu seperti insan yang maksum. Sedangkan Syiah berpendapat bahawa setiap sahabat itu perlu dinilai berdasarkan amalan dan darjat keimanan mereka. Dalam kalangan mereka ada yang mukmin, munafik, adil, fasiq, baik dan jahat³³.

Kesimpulannya, penulis-penulis buku Syiah berbahasa Melayu ini cuba mengatakan bahawa pandangan Syiah adalah yang paling sederhana atau pertengahan dalam berinteraksi dengan para sahabat manakala pandangan Ahl al-Sunnah dianggap sebagai melampau atau ghuluw terhadap kedudukan sahabat. Pandangan Syiah ini jelas bertentangan dengan tradisi dan disiplin

³¹ *Ibid.*, 366.

³² *Ibid.*, 373

³³ Asad Haidar, *Al-Sahabat Menurut Perspektif Islam*, 5-6.

ilmu Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah yang telah sekian lama dianuti oleh umat Islam di Malaysia khususnya dan Nusantara umumnya.

KEDUDUKAN SAHABAT DALAM KARYA ULAMA AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA‘AH DI ALAM MELAYU

Jika ditelusuri tradisi umat Islam di Alam Melayu, para sahabat memiliki kedudukan yang sangat tinggi dan dihormati. Sebagaimana yang dibahasakan dalam subtopik 2.3, Versi Islam yang terawal sampai ke Alam Melayu adalah berasaskan ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah sama ada dari sudut akidah, fiqah mahupun tasawuf. Dalam konteks pengiktirafan terhadap kedudukan para sahabat, Batu Bersurat Terengganu bertarikh 22 Februari 1303 boleh menjadi bukti utama. Pada Batu Bersurat tersebut tercatat, “*Rasulullah Dengan Yang Arwah Santabi Mereka*”. Perkataan, “Santabi” bermaksud “Sahabi”. *Sahabi* merupakan makna yang dipilih oleh Kerajaan Malaysia menerusi Jabatan Warisan Negara Malaysia, khasnya semasa Batu Bersurat dicalonkan sebagai artifak warisan dunia pada tahun 2008.³⁴ Maka, perenggan tersebut bermaksud, “*Rasulullah dengan arwah para sahabat Baginda*”. Ini tidak lain merupakan selawat dan salam kepada Rasulullah SAW dan para sahabat Baginda. Sudah menjadi tradisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah menggandingkan selawat ke atas Nabi SAW dengan para sahabat selepasnya.

Para pendakwah dan ulama di Alam Melayu amat serius dan bersungguh-sungguh dalam menerapkan fahaman tersebut kepada seluruh umat Melayu. Mereka bukan sekadar menekankan aspek amali yang berkaitan hukum-hakam dan halal haram seperti solat, puasa, zakat, haji, jual beli dan jenayah, bahkan aspek akidah yang membicarakan soal ketuhanan, kenabian dan keghaiban. Apabila menyentuh soal kenabian, sudah tentu ia berkait rapat dengan sumber hukum yang kedua selepas al-Qur’an, iaitu sunnah Nabi SAW. Mana mungkin bercakap mengenai al-Sunnah, tanpa menyentuh para sahabat yang merupakan para perawi yang menyampaikan hadis-hadis Baginda.

Lantaran itu, Alam Melayu amat kaya dengan karya-karya hadis yang diterjemahkan daripada Bahasa Arab oleh para ulama Nusantara. Antaranya

³⁴ UNESCO (2009), “Memory of the World: Batu Bersurat Terengganu (Inscribed Stone of Terengganu)”, http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/mow/nomination_forms/Malaysia+Terengganu.pdf. 02 Disember 2016.

seperti Syeikh Abdullah bin Abdul Mubin al-Fatani yang menterjemahkan kitab *Tanbih al-Ghafilin*, karya Abu Layth al-Samarqandi³⁵, Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani yang mengarang hadis-hadis berkenaan al-Imam al-Mahdi dalam kitabnya *Fara'id Fawa'id al-Fikri fi al-Imam al-Mahdi*³⁶ dan terjemahan kitab *Kashf al-Ghummah*³⁷, karya 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani. Turut menulis kitab hadis adalah Syeikh Nawawi al-Bantani menerusi kitab beliau *Tanqih al-Qawl* yang merupakan terjemahan kepada karya asal al-Suyuti, *Sharh Lubab al-Hadith*³⁸. Begitu juga dengan Syeikh Ahmad al-Fatani yang terkenal dengan kitab hadis *Bisharah al-'Amilin wa Nazarah al-Ghafilin* yang merujuk kepada kitab-kitab asal seperti *Riyad al-Salihin*, karya al-Nawawi, *al-Jami' al-Saghir dan Lubab al-Hadith*, karya al-Suyuti dan lain-lain³⁹. Penulisan karya-karya hadis ini sudah cukup bagi membuktikan kedudukan para sahabat dalam kalangan penganut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Alam Melayu.

Kedatangan Islam ke Alam Melayu juga memberikan sumbangan besar terhadap perkembangan kebudayaan kepada ahli masyarakatnya. Hampir semua aspek budaya Nusantara diresapi unsur Islam dengan nuansa yang pelbagai. Para pendakwah Islam bijak mengambil pendekatan menyebarkan Islam dalam bentuk yang mudah dan menarik. Antaranya dengan menulis cerita dan kisah berkenaan tokoh-tokoh hebat bercirikan kepahlawanan dan kepimpinan dalam sejarah Islam. Dengan itu, banyak kisah tokoh-tokoh sahabat diangkat dalam karya-karya kesusasteraan Melayu klasik seperti *Hikayat Abu Bakar*, *Hikayat Amir al-Mu'minin Umar*, *Hikayat Abu Syahmah*, *Hikayat Abu Bakar dan Rahib Yahudi*, *Hikayat Raja Khandak*, *Hikayat*

³⁵ Karya *Tanbih al-Ghafilin* telah diselesaikan penulisan atau penterjemahannya oleh Shaykh 'Abd Allah al-Fatani pada tahun 1184H/ 1770M. Lihat Wan Mohd Shaghir Abdullah (1995), "Perkembangan Penulisan Hadith Ulama Asia Tenggara", *Kertas Kerja International Seminar on Islamic Studies In South-East Asia (ISIS) di Universiti Brunei Darussalam*, 6.

³⁶ Karya ini diselesaikan pada malam Sabtu, bulan Zulkaedah 1215H/ April 1801M dan merupakan terjemahan daripada karya Shaykh Mirghani bin Yūsuf yang membicarakan tentang kedatangan Imam Mahdi yang ditunggu-tunggu. Lihat Wan Mohd Shaghir, "Perkembangan Penulisan Hadith Ulama Asia Tenggara", 6.

³⁷ Karya ini disiapkan pada 20 Rabi'ul Awal 1238H dan ditashihkan semula oleh Shaykh Ahmad al-Fatani. Lihat Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *Ulama Besar Dari Patani*, Bangi: Penerbit UKM, 34.

³⁸ Karya ini menekankan kepentingan sanad-sanad hadis dan latar belakang perawi serta kesahihan sesebuah sanad. Lihat Abd Ur-Rahman bin Mohamed Amin (2006), *Sumbangan Haji Abdul Halim al-Hadi Dalam Bidang Hadith: Tumpuan Kepada Kitab Tajdhib Atraf al-Hadith, Disertasi Sarjana, Bahagian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya*, 43.

³⁹ Karya ini diselesaikan penulisannya pada malam Ahad, 14 Rabi'ul Akhir 1304H/1887M di Mekah. Lihat al-Fatani, *Ulama Besar Dari Patani*, 60.

*Hassan dan Hussain, Hikayat Tamim al-Dari, Hikayat Amir Hamzah dan lain-lain.*⁴⁰

Lebih menjelaskan lagi kedudukan para sahabat di Alam Melayu adalah karya-karya akidah dan fiqah karangan para ulama Nusantara yang menukilkan pendirian Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah terhadap para sahabat. Antaranya dalam manuskrip ‘*Aqa’id al-Nasafi* yang disifatkan oleh al-Attas sebagai manuskrip Melayu tertua yang masih utuh dalam simpanan. Ia disalin pada 10 Februari 1590 dan dianggarkan berumur 422 tahun.⁴¹ Manuskrip ini memuatkan terjemahan Melayu kepada teks *al-Aqa’id al-Nasafiyyah*, kitab akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah karangan Abū Hafs ‘Umar al-Nasafi. Ia menjelaskan tentang keadilan kekhalifahan Abu Bakar, ‘Umar, ‘Uthman dan ‘Ali; manuskrip ini menyebutkan:

“Bermula terlebih daripada segala manusia kemudian daripada Nabi kita Abu Bakr al-Siddiq, maka ‘Umar bin Khattab, maka ‘Uthman bin ‘Affan, maka ‘Ali bin Abu Talib – digemari Allah daripada mereka itu sekalian. Dan keadaan ganti (yakni *khilafah*) mereka itu atas periringan ini pulang. Bermula *khilafah* itu tiga puluh tahun juga, maka kemudian dari itu raja raja dan penghulu.”⁴²

Berkaitan amalan Syiah yang mencela para sahabat Rasulullah SAW, manuskrip ini menyebutkan:

“Dan fardu kita peliharakan daripada menyebut sahabat melainkan dengan kebajikan. Dan naik saksi kita dengan syurga sepuluh sahabat yang telah diceriterakan oleh Nabi ‘alayh al-salam, dengan syurga.”⁴³

Kenyataan manuskrip ini amat berlawanan dengan akidah Syiah Imamiyyah Ithna ‘Ashariyyah yang mendakwa majoriti para sahabat Rasulullah SAW adalah munafik dan menjadi murtad selepas kewafatan Rasulullah SAW. Manuskrip Melayu tertua ini menjadi bukti kukuh penolakan terhadap fahaman Syiah dalam perspektif warisan Tamadun Melayu.

⁴⁰ Ismail Hamid et al. (2002), *Hikayat Para Nabi dan Tokoh-Tokoh Islam Dalam Kesusasteraan Melayu Tradisional*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 18, 19 & 29.

⁴¹ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1998), *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century of the ‘Aqa’id of Al-Nasafi*, Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan, Universiti Malaya, 9.

⁴² *Ibid.*, 61.

⁴³ *Ibid.*, 62

Karya seterusnya yang menunjukkan penolakan terhadap fahaman Syiah yang anti kepada sahabat adalah kitab *Furū' al-Masa'il wa Usūl al-Wasa'il*, karangan ulama Patani terkemuka iaitu Syeikh Daud Abdullah al-Fatani. Dalam kitab ini, beliau ada menghuraikan persoalan tentang keharusan melaknat Yazid bin Mu'awiyah yang didakwa membunuh cucu Rasulullah SAW iaitu Husayn bin 'Ali.⁴⁴ Beliau menjawab:

“Bahawasanya tiada harus dilaknat akan dia yakni akan Yazid anak Sayyidina Mu'awiyah seperti mensarihkan jama'ah kerana ditegah Nabi salla Allah 'alayh wa sallam daripada melaknatkan orang yang sembahyang dan akan orang yang ia daripada Ahlul Qiblah..”

Seterusnya beliau membawakan satu lagi pendapat dalam persoalan ini iaitu:

“... dan tiada menyalahi kata muta'akhhirin muwafaqah mereka itu atas harus laknat orang yang membunuh Sayyidina Husayn atau yang menyuruh membunuh akan dia atau orang yang mengharuskan dia atau orang yang redha dengan dia kerana maknanya daripada bab yang disebut pada hadith: Allah melaknat arak, peminumnya, penghidangnya, penjualnya, peminta supaya dijualkan kepadanya, pemerahnya dan orang yang meminta diperahkan untuknya, pembawanya dan orang yang diminta bawa kepadanya...hingga akhir hadith riwayat Abu Dawud dan Ibn Majah...”

Akhirnya Syeikh Daud al-Fatani menegaskan pendapat yang beliau pilih adalah Yazid bin Mu'awiyah bukan pembunuh cucunda Rasulullah SAW di Karbala', maka tidak harus beliau dilaknat sebagai pembunuh. Beliau mengukuhkan hujahnya dengan membawakan pandangan al-Ghazali seperti berikut:

“... dan tiada thabit bahawasanya ia membunuh akan dia dan tiada ia menyuruh dengan membunuh seperti barang yang mensarihkan jama'ah dan setengah daripadanya Imam Hujjah al-Islam dan disebut pada kitab Anwar dan tiada harus melaknat akan Yazid dan tiada boleh dikafirkan dia maka ia bahawasanya jumlah daripada orang yang mu'minin jika

⁴⁴ Daud bin Abdullah al-Fatani (t.t), *Furu' al-Masa'il Wa Usul al-Wasa'il*, Patani: Matba'ah Bin Halabi, 1: 10.

dikehendak Allah diberi rahmat dan jika dikehendak diseksa-Nya dan menghikayatkan beberapa ia memuliakan ‘Ali bin Husayn hingga berpanjangan disebut ceriteranya”.

Pendapat beliau dalam persoalan ini jelas menunjukkan iktikad Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah yang dianutnya, bertentangan dengan akidah Syiah yang secara konsisten menganggap Yazid bin Mu‘awiyah sebagai pembunuh Husayn bin ‘Ali dalam peristiwa Karbala’.⁴⁵

Selain daripada itu, kitab *Tuhfah al-Raghibin fi Bayan Haqiqah Iman al-Mu‘minin wa ma Yufsiduh Riddah al-Murtaddin* karangan Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari⁴⁶ yang menjelaskan lagi kedudukan sahabat menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. Dalam kitab ini terkandung peringatan daripada al-Banjari terhadap sikap Syiah yang gemar mencela isteri Rasulullah SAW, khususnya ‘A’ishah. Beliau mengatakan pada halaman 6:

“(Dan barang siapa) menukas (menuduh) Siti ‘A’ishah dengan zina (atau) mengkafirkan orang Islam dengan tiada ta’wil serta dihalalkannya mengkafirkan dia (maka iaitu jadi kafir).”

Pada halaman 7 pula beliau menegaskan:

“(Dan barang siapa) yang menafikan sahabat Sayyidina Abu Bakr bagi Nabi kita Muhammad SAW. (Maka) orang itu jadi kafir.”

Dengan nada yang sama di halaman 7 beliau merumuskan:

“(Dan barang siapa) menyesatkan Umat Muhammad ertinya membangsakan mereka itu kepada sesat atau mengkafirkan ia akan segala sahabat Nabi...(maka) orang ini jadi kafir.”

Beliau seterusnya menjelaskan pada halaman 9:

“Hubaya-hubaya hai saudaraku yang beriman! Wajib atasmu beriktikad dengan i‘tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. (Kerana) iaitulah jalan Nabi

⁴⁵ Muhammad bin Ya‘qūb al-Kulayni (1429H), al-Kafi, Qom: Dar al-Hadith, 8: 235; al-Majlisi, *Bihar al-Anwar*, 46: 138.

⁴⁶ Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari (t.t), *Tuhfah al-Raghibin Fi Bayan Haqiqah Iman al-Mu‘minin Wa Ma Yufsiduh Riddah al-Murtaddin*, Patani: Matba‘ah Bin Halabi.

Allah dan sahabatnya dan segala mereka yang mengikut akan mereka itu dan yang mengikut akan yang mengikut mereka hingga Hari Kiamat. Dan wajib atasmu menjauhi sekalian i'tiqad bid'ah yang sesat (seperti i'tiqad segala kaum yang tujuh puluh dua yang tersebut bilangan mereka itu di dalam hadis yang tersebut.”

Seterusnya di halaman 9 dan 10, beliau telah menggariskan asas-asas kesesatan Syiah Rafidah sebagaimana berikut:

“[Maka] sekarang ku nyatakan akan setengah i'tiqad kaum yang enam, kaum yang ia asal daripada yang tujuh puluh dua: (Adapun) kaum Rafidah (Syiah), maka iaitu dua belas kaum (setengah) daripada i'tiqad mereka itu: 1. Bahawa Sayyidina 'Ali (adalah) ia turun dari langit serta keluar daripadanya awan Uluhiyyah, lalu masuk kepada rupa manusia. (Maka) dikerjakannyalah beberapa perkerjaan yang menunjukkan atas kejahatan, setelah itu maka naik pula ke langit. (Maka) i'tiqad ini kufur seperti i'tiqad setengah daripada kaum Nasara 2. (Dan) setengah mereka itu adalah i'tiqadnya bahawa Sayyiduna 'Ali inilah Nabi Allah. (Dan) Jibril membawa wahyu kepada Muhammad itu tersalah (maka) i'tiqad yang demikian itu kufur kerana firman Allah: Yakni: Tiada jua Muhammad itu melainkan Nabi Pesuruh Allah. 3. (Dan setengah) mereka itu adalah i'tiqadnya bahawa Sayyiduna 'Ali karram Allah wajhah itu bersyarikat dengan Muhammad pada nubuwwah. (Maka) i'tiqad ini kufur. 4. (Dan) setengah mereka itu adalah iktikadnya bahawa khalifah itu Sayyiduna 'Ali tiada lainnya. (Dan) bahawa Abu Bakr dan 'Umar dan 'Uthman jadi kafir mereka itu tatkala menerima jadi khalifah lain daripada 'Ali. (Dan) adalah mereka itu menyampah akan Abū Bakr (dan) 'Umar (dan) 'Uthman dan akan sahabat yang lain, diletakkan oleh mereka itu akan segala taulan Sayyiduna 'Ali daripada sahabat Rasulullah salla Allah 'alayh wa sallam. 5. (Dan setengah) mereka itu adalah i'tiqadnya bahawa roh apabila keluar ia daripada suatu badan, (maka) masuk ia kepada lembaga yang lain. (Maka) i'tiqad itu kufur. 6. (Dan setengah) mereka itu i'tiqadnya bahawa Sayyiduna 'Ali karram Allah wajhah akan kembali ke dunia dengan hidupnya dahulu daripada Hari Kiamat serta mengambil balas ia daripada segala seterunya, adalah tempat sekarang ini pada awan. (Maka) guruh dan kilat itu suara cemetinya. (Maka) i'tiqad yang demikian itu kufur. (Kerana) bersalahan dengan al-Qur'an dan hadis

dan ijmak Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. 7. (Dan setengah) mereka itu adalah i'tiqadnya bahawa Allah Subhanah wa Ta'ala terkadang zahir ia dengan rupa manusia. (Maka) dinamai akan Dia Nabi dan Imam, ialah memanggil segala manusia kepada agama Islam yang betul. (Jikalau) tiada demikian, nescaya sesatlah segala makhluk. 8. (Dan setengah) mereka itu adalah i'tiqadnya bahawa Allah Subhanah wa Ta'ala masuk kepada sesuatu dan bersuatu Ia dengan dia. (Maka) i'tiqad yang demikian itu kufur. (Syahdan) adalah kaum Rafidah ia sejahat-jahat ahli bid'ah."

Seorang lagi ulama Nusantara yang tegar dalam menyebarkan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah kepada masyarakat Islam di Alam Melayu adalah Syeikh Abdul Qadir al-Mandili. Menerusi karyanya yang terkenal, *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf*⁴⁷, beliau meletakkan prinsip-prinsip dalam berinteraksi dengan sahabat berdasarkan akidah salaf. Beliau mengatakan pada halaman 158:

"Dan kasih oleh kami akan sekalian sahabat Rasulullah salla Allah 'alayh wa sallam, dan tiada berlebih-lebihan kami pada kasih akan seseorang daripada mereka itu. Dan tiada melepaskan diri oleh kami daripada seseorang daripada mereka itu. Dan benci oleh kami akan mereka yang benci akan mereka itu, dan akan mereka yang menyebut akan mereka itu dengan lain daripada yang baik. Dan tiada menyebut oleh kami akan mereka itu melainkan dengan kebaikan. Dan bermula kasih akan mereka itu agama dan iman dan berbuat kebajikan. Dan bermula benci akan mereka itu kufur dan nifaq dan melampaui sakit."

Demikian juga pada halaman 160, al-Mandili menegaskan sekali lagi dalam kitabnya:

"Dan hanyasanya tiada berlebih-lebihan kasih Ahl al-Sunnah akan seseorang daripada Sahabat kerana berlebih-lebihan itu pekerjaan Yahudi dan Nasrani dan melarang Allah Ta'ala daripadanya."

Melalui dua penegasan dalam kitab ini, ternyata al-Mandili telah membidas pegangan Syiah yang mengagungkan 'Ali bin Abi Talib dan

⁴⁷ Abdul Qadir bin Abdul Muttalib al-Mandili (t.t), *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf* Pada Menyatakan Simpulan Akidah Salaf, Patani : Matba'ah Bin Halabi.

keturunannya secara berlebih-lebihan. Selain itu kenyataan beliau pada halaman 158 turut mengecam pendirian Syiah yang beriktikad majoriti para sahabat Rasulullah SAW adalah munafik dan murtad. Beliau memperingatkan agar tidak menyebutkan berkenaan para sahabat Rasulullah SAW kecuali dengan kebaikan di samping memohonkan keampunan Allah SWT di atas keterlanjuran mereka sekiranya ada. Kemudian beliau menegaskan betapa cinta Ahl al-Sunah wa al-Jama'ah kepada Abu Bakar al-Siddiq dan 'Umar al-Khattab. Pada halaman 160-161 beliau menyatakan:

“Pada mazhab kita Ahl al-Sunnah dituntut kita kasih kepada sekalian sahabat semuanya, dan tiada harus bahawa melepaskan diri kita daripada seorang daripada mereka itu, kerana sekalian mereka itu sebaik-baik umat. Dan sekalian mereka itu telah berjasa pada meninggikan agama dan memajukannya. Istimewa Sayyidina Abu Bakr dan Sayyidina 'Umar radiya Allah 'anhuma. Dan menyalahi oleh Rafidah, maka pada sisi mereka itu “La wala' illa bi al-Bara’”. Ertinya tiada menolong akan *Ahl al-Bayt* melainkan melepaskan diri daripada Sayyidina Abu Bakr dan Sayyidina 'Umar radiya Allah 'anhuma”.

Di samping itu, al-Mandili turut bersetuju dengan Abu Ja'far al-Tahawi yang mengkategorikan Syiah Imamiyyah Ithna Ash'ariyyah ataupun Syiah Rafidah ke dalam golongan munafik. Pada halaman 174-175 beliau menekankan:

“Dan hanyasanya berkata oleh pengarang rahima Allah Ta'ala, maka sesungguhnya telah lepas ia daripada nifaq, kerana bahawasanya *al-Rafd* ertinya ‘berlebih-lebihan pada mazhab al-Shi'ah dan mengharuskan akan mencela sahabat radiy Allah 'anhum’. Hanyasanya mereka-reka akan dia oleh munafiq yang tiada berpegang dengan sesuatu daripada agama. Maksudnya, membatalkan Agama Islam dan mencela Nabi salla Allah 'alayh wa sallam, seperti yang menyebut akan yang demikian itu oleh ulama.”

Kesan daripada usaha gigih para ulama dan pendakwah berkenaan, akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah telah mengakar kukuh dalam jati diri umat Islam di Alam Melayu daripada satu generasi ke generasi seterusnya. Hal ini terserlah dalam tradisi dan budaya masyarakat Melayu Islam di Malaysia yang sering menyebut nama-nama para sahabat sama ada secara umum atau

khusus dalam amalan keagamaan mereka. Antara yang dapat dikemukakan di sini adalah seperti berikut:

- a) Amalan menyebut nama-nama *Khulafa' al-Rashidin* yang empat ketika selawat yang diselangsungkan dengan solat sunat tarawih.
- b) Menyebut para sahabat secara umum dalam selawat ketika membaca pembuka dan penutup doa.
- c) Menyebut selawat ke atas para sahabat secara umum dalam mukadimah *Mawlid al-Barzanji* yang menjadi amalan terutamanya setiap kali sambutan Maulidur Rasul.
- d) Membaca doa keredaan ke atas *Khulafa' al-Rashidin* yang empat ketika di penghujung setiap khutbah Jumaat dan khutbah dua hari raya.
- e) Menyebut para sahabat secara umum ketika membaca doa untuk menghadiahkan pahala bacaan tahlil atau *Yasin*.

Dengan fakta-fakta yang dikemukakan, menunjukkan bagaimana ketinggian kedudukan para sahabat di sisi penganut Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah di Malaysia. Ia wujud sebagai suatu pegangan akidah, periwayat hadis, penghias selawat, doa dan khutbah, bahkan menyumbang kepada pengayaan kesusasteraan Melayu Islam. Justeru itu, amat ganjil dan janggal sekali sekiranya terdapat pegangan yang menyalahi apa yang telah menjadi pegangan tradisi umat Islam terhadap para sahabat. Bagi menjelaskan lagi hal demikian, dalam subtopik seterusnya penulis akan bantangkan pengenalan terhadap tiga karya Syiah Imamiyyah Ithna 'Ashariyyah berbahasa Melayu yang menyentuh mengenai persoalan sahabat yang berbeza dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

CONTOH ANALISIS RINGKAS SIKAP SYIAH TERHADAP ABU BAKR AL-SIDDIQ DALAM BUKU *MENITI TITIAN KEBENARAN*

Isu pertama :

Mendakwa bahawa Abu Bakr telah mengingkari hadis Rasulullah SAW yang melarang daripada memerangi orang Islam. Ini kerana, Abu Bakr telah

memerangi kumpulan yang enggan membayar zakat yang diketuai oleh Malik bin Nuwayrah⁴⁸.

Ulasan :

Pengarang sengaja tidak melihat konteks hadis tersebut secara menyeluruh. Nabi SAW dalam hadis tersebut telah bersabda seperti berikut :

”أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلُّوا صَلَاتِنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبَلَتَنَا وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا فَقَدْ حَرَمْتُ عَلَيْنَا دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ“

"Aku diperintahkan (Allah) untuk memerangi manusia sehingga mereka mengucapkan Tiada tuhan selain Allah, apabila mereka telah mengucapkannya, solat dengan solat kita, menghadap kiblat kita, menyembelih dengan sembelihan kita, maka terpeliharalah darah dan harta mereka atas kita kecuali dengan haknya, dan penilaian mereka adalah di sisi Allah". (Riwayat al-Bukhari dan Muslim)

Ibn Battal menjelaskan dengan ungkapan *illa bihaqqiha* dalam hadis ini, ia menjadi hujah kepada Abu Bakr untuk memerangi golongan yang enggan menunaikan zakat. Beliau menjelaskan:

"Dan dengan ini (illa bihaqqiha), Abu Bakr al-Siddiq berhujah ketika memerangi golongan murtad yang menegah daripada menunaikan zakat. Beliau berkata, "Demi Allah, aku akan memerangi sesiapa yang membezakan antara solat dan zakat, sesungguhnya zakat adalah hak harta, lalu semua para sahabat mengikutinya atas (tindakan) tersebut. Demikian juga hendaklah dikiaskan perbuatan Abu Bakr r.a (atas perkara yang lain), maka kita juga membunuh sesiapa yang mengingkari satu kefardhuan dan sesiapa yang mengabaikannya, hendaklah dia mengqadha'kannya, maka benarlah iman itu ucapan dan amalan"⁴⁹.

⁴⁸ Khair Izzah, Meniti Titian Kebenaran, 421-422.

⁴⁹ Abu al-Hasan 'Ali bin Khalaf bin Battal (2003), *Sharh Sahih al-Bukhari*, Riyadh : Maktabah al-Rusyd, 1: 59.

Pendirian Abu Bakr r.a ini juga menunjukkan bahawa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah menyalahi golongan Murji'ah yang tidak meletakkan amal perbuatan sebagai sebahagian daripada iman. Ibn Battal menjelaskan:

“Ungkapan illa bihaqqiha, dengan ini Abu Bakr berhukum terhadap golongan murtad, (pendirian Abu Bakr ini) menolak golongan Murji'ah yang mengatakan iman tidak perlu kepada amal perbuatan. Fahaman mereka bertentangan dengan dalil-dalil al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma' Ahl al-Sunnah”⁵⁰.

Pendirian dan kefahaman Abu Bakr ini juga telah menjadi sandaran kepada para ulama selepasnya dalam menjalankan hukuman terhadap mereka yang mengingkari perkara-perkara yang dimaklumi kewajibannya di dalam agama. Ia seperti yang dijelaskan oleh Ibn 'Abd al-Barr seperti berikut :

“Telah mentahdithkan kepada kami Yunus bin 'Abd al-A'la, beliau berkata : Aku mendengar Ibn Wahab berkata, Malik berkata, sesiapa yang beriman dengan Allah, membenarkan para rasul lalu tetapi enggan bersolat maka dibunuh. Dengannya juga dipegang oleh Abu Thur dan semua ashab al-Shafi'i, ia adalah pandangan Makhul, Hammad bin Zayd, Waki' dan antara hujah orang yang berpegang kepada mazhab ini bahawa Abu Bakr al-Siddiq r.a telah menghalalkan darah orang yang menegah zakat dengan berkata, “Demi Allah aku akan memerangi orang yang membezakan antara solat dan zakat”, lalu beliau memerangi mereka atas alasan demikian dengan kesaksian majoriti para sahabat, dengan menumpahkan darah mereka kerana menegah zakat dan enggan untuk menunaikannya. Maka sesiapa yang menegah daripada solat dan enggan untuk menunaikannya, dia lebih utama untuk (dihukum) sedemikian, tidakkah kamu melihat bagaimana Abu Bakr menyamakan zakat dengan solat, dan dimaklumi mereka (memang) mengakui Islam dan bersyahadah. Demikian itu jelas dengan ucapan 'Umar kepada Abu Bakr, “Bagaimana kamu memerangi mereka sedangkan Rasulullah SAW telah bersabda, aku diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka mengatakan tiada tuhan yang layak disembah melainkan Allah, jika mereka mengatakannya, maka terpeliharalah daripadaku darah-darah dan harta benda mereka kecuali dengan haknya dan penilaian

⁵⁰ Ibid., 77.

mereka diserahkan kepada Allah. Lalu Abu Bakr berkata, ini antara haknya, demi Allah jika mereka enggan menyerahkan tali pengikat unta sebagai zakat yang dahulunya mereka pernah serahkan kepada Rasulullah, nescaya aku akan perangi mereka kerananya”⁵¹.

Kesimpulannya, Abu Bakr al-Siddiq tidak sekali-kali mengingkari hadis Rasulullah SAW dalam memelihara darah dan harta kaum muslimin, sebaliknya perbuatan beliau memerangi mereka adalah kerana terdapat hak-hak Islam yang telah dicabuli dan ia perlu diperangi bagi mempertahankan kesucian syariat Islam terpelihara.

Isu kedua :

Mendakwa mengapa Rasulullah SAW tidak membunuh atau memerangi Tha‘labah bin Hatib yang enggan membayar zakat, sedangkan Abu Bakr mengambil pendirian bertentangan dengan memerangi golongan yang enggan membayar zakat?⁵²

Ulasan :

Kisah yang disebutkan oleh Syiah adalah tidak sah menurut para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah dan tidak sekali-kali boleh dijadikan hujah untuk mengatakan penegah zakat tidak wajib diperangi. Kisah ini berkait rapat dengan sebab turun ayat 75, 76 dan 77 dalam surah al-Tawbah. Antaranya seperti yang dinukilkan daripada al-Qurtubi ketika memberi komentar terhadap riwayat yang menyebut berkenaan sebab turun ayat 75 surah al-Tawbah.

"Aku (al-Qurtubi) berkata: Dan Tha‘labah seorang peserta perang Badar dan seorang Ansar dan antara mereka yang mendapat kesaksian Allah dan Rasul-Nya terhadap keimanannya berdasarkan apa dijelaskan dalam awal surah al-Mumtahinah, maka apa yang diriwayatkan tentangnya adalah tidak sah. Abu ‘Umar berkata, semoga pendapat orang yang mengatakan Tha‘labah itu penegah zakat seperti yang diturunkan padanya ayat tersebut tidak sah, wallahu a‘lam. Al-Dahhak berkata,

⁵¹ Yusuf bin ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Barr (1387H), *al-Tamhid lima fi al-Muwatta‘ min al-Ma‘ani wa al-Asanid*, Maghrib: Wizarah ‘Umum al-Awqaf wa al-Shu‘un al-Islamiyyah, 4: 231-232.

⁵² Khair Izzah, *Meniti Titian Kebenaran*, 424.⁶¹ *Ibid.* Hlm. 38-40.

bahawa ayat tersebut turun kepada beberapa lelaki daripada golongan munafiq; Nabtal bin al-Harith, Wajid bin Qays dan Ma'tab bin Qushayr. Aku (al-Qurtubi) berkata: Ini sangat hampir dengan penurunan ayat pada mereka kecuali perkataan 'lalu Allah menimbulkan kemunafikan dalam hati mereka', menunjukkan bahawa yang berjanji dengan Allah itu bukan munafiq, kecuali jika maknanya: bertambah kemunafikan mereka, lalu mereka kekal dengannya sehingga mati"⁵³.

Ibn Hazm ketika membahaskan ayat 75 surah al-Tawbah menyebut sifat yang disebut oleh Allah Ta'ala dalam ayat ini hanya diketahui oleh orang yang melakukannya, tiada sebarang nas atau dalil yang menunjukkan pelakunya ditentukan secara jelas walaupun pada masa yang sama wujud riwayat atau athar tidak sah mengenai turunnya ayat ini kepada Tha'labah. Riwayat ini adalah batil dan palsu kerana Tha'labah adalah seorang ahli Badar yang dikenali⁵⁴.

Manakala riwayat yang mengatakan bahawa Tha'labah datang kepada 'Umar untuk membayar zakat lalu tidak diterima oleh 'Umar dengan alasan zakatnya tidak diterima oleh Nabi SAW dan Abu Bakr, lalu beliau juga tidak mahu menerimanya. Menurut Ibn Hazm riwayat ini batil tanpa syak kerana Allah SWT memerintahkan supaya zakat dipungut daripada harta benda orang Islam. Malah Nabi SAW telah memerintahkan ketika hampir saat kewafatannya supaya tidak wujud dua agama di Semenanjung Arab, maka semestinya Tha'labah itu seorang muslim, oleh itu wajib atas Abu Bakr dan 'Umar untuk mengutip zakatnya, bahkan tiada jalan keluar padanya. Jika dia seorang kafir, maka dia tidak boleh menetap di Semenanjung Arab, maka athar ini gugur tanpa syak. Dalam perawinya juga terdapat Ma'an bin Rifa'ah, al-Qasim bin 'Abd al-Rahman, 'Ali bin Yazid iaitu Abu 'Abd al-Malik al-Alhani, semua mereka da'if, manakala Miskin bin Bukayr bukan perawi yang kukuh⁵⁵.

Al-Munawi dalam *Fayd al-Qadir* menukulkan bahawa al-Bayhaqi mengatakan sanad hadis ini ada keraguan, ianya masyhur kalangan ahli tafsir, dalam *al-Isabah* mengisyaratkan akan ketidaksahihan hadis ini. Ibn Hajar membawakan hadis ini dalam pengenalan mengenai Tha'labah kemudian

⁵³ Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi (t.t), *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Kaherah : Dar al-Sha'b, 8: 210.

⁵⁴ 'Ali bin Ahmad bin Hazm (t.t), al-Muhalla, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 11: 207-208.

⁵⁵ *Ibid*.

mengatakan kedudukan orang disebutkan dalam kisah tersebut sekiranya benar, ia bukanlah sahabat yang terlibat dengan perang Badar⁵⁶. Al-Hafiz al-'Iraqi dalam takhrij hadis-hadis *Ihya'* mengatakan, hadis ini dikeluarkan oleh al-Tabarani dengan sanad yang da'if⁵⁷.

Kesimpulannya, kisah ini langsung tidak boleh dijadikan hujah kerana ia bertentangan dengan al-Qur'an, al-Sunnah yang sahih dan ijmak ulama tentang keadilan para sahabat. Selain itu, ia tidak boleh menjadi hujah untuk membenarkan perbuatan golongan yang enggan dan menolak pelaksanaan syariat Islam.

Isu ketiga :

Syiah mendakwa Abu Bakr telah mengarahkan Khalid al-Walid supaya membunuh Malik bin Nuwayrah sedangkan dia adalah seorang muslim⁵⁸.

Ulasan :

Secara umum, al-Nawawi telah menjawab tuduhan Syiah yang mengatakan bahawa Abu Bakr telah berlaku zalim kerana memerangi saudara seislam pimpinan Malik bin Nuwayrah yang berjihad untuk tidak mahu membayar zakat. Al-Nawawi mengatakan seperti berikut:

"Golongan Syiah telah mendakwa bahawa Abu Bakr adalah orang pertama yang telah mengambil orang Islam sebagai tawanan perang (untuk dijadikan hamba sahaya). Golongan tersebut dikatakan telah berta'wil dalam menegah pembayaran zakat, dan mereka (Syiah) mendakwa firman Allah SWT dalam ayat 'ambillah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk); dan doakanlah untuk mereka, kerana sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka' adalah merupakan khitab yang khusus kepada Nabi SAW bukan selainnya, dan ianya terikat dengan beberapa syarat yang tidak didapati selain pada diri Baginda SAW. Demikian itu kerana, tidak seorang pun

⁵⁶ 'Abd al-Ra'u-f al-Munawi (1356H), *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir*, Kaheerah: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 4: 527.

⁵⁷ Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (t.t), *Ihya' 'Ulum al-Din*, Beirut : Dar al-Ma'rifah, 3: 272.

⁵⁸ Khair Izzah, *Meniti Titian Kebenaran*, 424.

yang boleh menyucikan, membersihkan dan mendoakan orang yang berzakat sebagaimana yang ada pada Nabi SAW. Keraguan seperti ini jika wujud ia adalah suatu keuzuran pada seumpama mereka, hendaklah dielakkan perang ke atas mereka, dan memerangi golongan ini adalah suatu kezaliman. Al-Khattabi mengatakan, dakwaan Syiah seperti yang disebutkan ini adalah datang daripada kaum yang tiada habuan bagi mereka dalam beragama, bahkan modal mereka hanyalah pemalsuan, pembohongan dan persengketaan terhadap golongan Salaf, sedangkan kita telah jelaskan bahawa golongan murtad itu ada berbagai jenis, antaranya mereka yang murtad daripada Islam dan mendakwa kenabian (seperti) Musailamah dan selainnya, mereka yang meninggalkan solat dan zakat serta mengingkari keseluruhan syariat, mereka ini digelar oleh para sahabat sebagai kuffar. Oleh itu, Abu Bakr r.a berpandangan keharusan mengambil wanita-wanita rampasan perang sebagai hamba sahaya dan ia disokong oleh majoriti sahabat. 'Ali bin Abi Talib sendiri telah melahirkan seorang anak daripada hamba wanita tawanan perang berketurunan Bani Hanifah yang bergelar Muhammad bin al-Hanafyyah. Kemudian tidak berlalu zaman sahabat kecuali telah berlaku ijmak bahawa murtad tidak boleh ditawan sebagai hamba sahaya, manakala penegak zakat di kalangan mereka yang masih berpegang atas asas agama, mereka adalah kumpulan pemberontak (bughah), dan individu kalangan mereka tidak disebut kuffar...⁵⁹''

KESIMPULAN

Berdasarkan sorotan ringkas ini, dapat dirumuskan bahawa karya-karya Syiah berbahasa Melayu cuba mengengahkan satu gambaran bahawa para sahabat hanyalah insan biasa yang tidak mempunyai sebarang perbezaan dan kelebihan berbanding muslim yang lain. Kenyataan karya-karya tersebut yang cuba mengatakan bahawa dalam kalangan sahabat itu terdapat pelbagai kategori termasuk yang kafir murtad, munafik dan fasiq menampakkan pemikiran sebenar Syiah terhadap para sahabat. Hal ini amat bertentangan dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah terhadap sahabat di Alam Melayu. Analisis ringkas ke atas pemikiran karya Syiah berbahasa Melayu terhadap Abu Bakr yang merupakan sahabat utama di sisi Rasulullah SAW,

⁵⁹ Yahya bin Sharaf al-Nawawi (1392), *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1392H), 1: 203-204.

telah menjelaskan pendirian Syiah yang langsung tidak mengambil kira kedudukan para sahabat seperti yang dinaskan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah serta sumbangan mereka dalam mempertahankan Nabi SAW dan menyebarkan Islam. Sebaliknya apa yang cuba diketengahkan adalah titik-titik kelemahan para sahabat menerusi penggunaan riwayat-riwayat secara kefahaman yang tidak menyeluruh dan riwayat-riwayat yang tidak sahih dan boleh dipertikai.

RUJUKAN

- ‘Amali al-Saduq (1980), *Kepercayaan dan Amalan Syiah Imam Dua Belas*, Beirut: t.p..
- Abd Ur-Rahman bin Mohamed Amin (2006), “Sumbangan Haji Abdul Halim al-Hadi Dalam Bidang Hadith: Tumpuan Kepada Kitab Tajdhib Atraf al-Hadith”, *Disertasi Sarjana, Bahagian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya*.
- Abdul Husain Sharafuddin al-Musawi (1991), *Dialog Mengenai Islam dan Akidah Islam Yang Sebenar*, terj. al-Muraja‘at, t.tp.: Najafi House, 1991.
- Abdul Qadir bin Abdul Muttalib al-Mandili (t.t), *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf Pada Menyatakan Simpulan Akidah Salaf*, Patani : Matba‘ah Bin Halabi.
- Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *Ulama Besar Dari Patani*, Bangi: Penerbit UKM.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1998), *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century of the ‘Aqaid of Al-Nasafi*, Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan, Universiti Malaya.
- Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad (t.t), *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, Beirut : Dar al-Ma‘rifah.
- Al-Kulayni, Muhammad bin Ya‘qūb (1429H), *al-Kafi*, Qom: Dar al-Hadith.
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir (1403H), *Bihar al-Anwar al-Jami‘ah lidurar Akhbar al-A‘immah al-Athar*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
- Al-Munawi, ‘Abd al-Ra‘u–f (1356H), *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami‘ al-Saghir*, Kaherah: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.
- Al-Musawi, ‘Abd al-Husayn Sharaf al-Din (1997), *Abu Hurairah* (terj.), Pakistan: PeerMahomed Ebrahim Trust Karachi.
- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf (1392H), *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
- Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (t.t), *al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an*, Kaherah : Dar al-Sha‘b.
- Asad Haidar (1980), *Perspektif Sahabat Dalam Islam* (terj.), Beirut: t.p..
- Benarkah Salafi Wahabi Pemusnah Islam dan Pembunuh Umatnya* (t.t), t.tp., t.p..
- Daud bin Abdullah al-Fatani (t.t), *Furu‘ al-Masa’il Wa Usul al-Wasa’il*, Patani: Matba‘ah Bin Halabi.
- Husein al-Habsyi (t.t), *Sunnah Syiah dalam Dialog*, t.tp., t.p..
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yusuf bin ‘Abd Allah (1387H), *al-Tamhid lima fi al-Muwatta’ min al-Ma‘ani wa al-Asanid*, Maghrib: Wizarah ‘Umum al-Awqaf wa al-Shu‘un al-Islamiyyah.

Ibn Battal, Abu al-Hasan ‘Ali bin Khalaf (2003), *Sharh Sahih al-Bukhari*, Riyadh : Maktabah al-Rusyd.

Ibn Hazm, ‘Ali bin Ahmad (t.t), *al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.

Ismail Hamid et al. (2002), *Hikayat Para Nabi dan Tokoh-Tokoh Islam Dalam Kesusasteraan Melayu Tradisional*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jika Mereka Ahlus-Sunnah Nabi SAW (1996), t.tp.: t.p..

Kebenaran Yang Hilang (t.t), t.tp., t.p..

Kewajipan Setiap Muslim Mentaati Kepimpinan Yang Dilantik Allah dan Rasul Demi Perpaduan dan Kejayaan Dunia dan Akhirat (t.t), t.tp., t.p..

Khair Izzah, *Inilah al-Khulafa’ Ar-Rasyidin Rasul* (2011), t.tp.: Raudhah al-Hurr Resources.

Khair Izzah, *Meniti Titian Kebenaran* (2011), t.t.p. : Al-Muntazar Resources.

Khair Izzah, *Pertahan Syariat Muhammadiyah* (t.t), t.tp.: Raudhah al-Hurr Resources.

Khulafa Rasyidin di antara Nas dan Ijtihad (1993), t.t.p.: t.p..

Khutbah Rasulullah SAW di Ghadir Khum Menurut Catatan al-Allamah al-Tabarsi (t.t), t.tp., t.p..

Muhammad al-Tijani al-Samawi (1991), *Akhirnya kutemukan kebenaran, terj. Thumm Ihtdayu*, Bombay: Najafi House.

Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari (t.t), *Tuhfah al-Raghibin Fi Bayan Haqiqah Iman al-Mu’minin Wa Ma Yufsiduh Riddah al-Murtaddin*, Patani: Matba’ah Bin Halabi.

Muhammad Baqir Sadr (1990), *Kemelut Kepemimpinan Selepas Rasul* (terj.), Jakarta: Yayasan as-Sajad.

Penyelewengan Ajaran Ahlus Sunnah wal-Jamaah (t.t), t.tp., t.p..

Pusat Penyelidikan Islam (1996), “Ke Arah Membendung Pengaruh Syiah di Malaysia”, *Kertas Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri*.

Seksyen Akidah (2013), “Kertas Makluman Perkembangan Terkini Isu Syiah di Malaysia”, *Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*.

UNESCO (2009), “Memory of the World: Batu Bersurat Terengganu (Inscribed Stone of Terengganu)”, http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/mow/nomination_forms/Malaysia+Terengganu.pdf. 02 Disember 2016.

Usuluddin Aqidah Islam (t.t), t.tp., t.p..

Wan Mohd Shaghir Abdullah (1995), “Perkembangan Penulisan Hadith Ulama Asia Tenggara”, *Kertas Kerja International Seminar on Islamic Studies In South-East Asia (ISIS) di Universiti Brunei Darussalam*.

SISTEM PENGURUSAN KUALITI ISO 9000 SEBAGAI PROGRAM JAMINAN KUALITI DI INSTITUSI PENGAJIAN TINGGI NEGARA ISLAM

Siti Arni Basir¹

Hasan Al-Banna Mohamed²

Sharifah Hayaati Syed Ismail³

Ilhaamie Abdul Ghani Azmi⁴

Syahrulnizam Kamaruzzaman⁵

Abstrak

Dalam era globalisasi pada hari ini, negara-negara Islam perlu memiliki kekuatan untuk bersaing. Kekuatan tersebut boleh dibangunkan melalui pembangunan modal insan yang dijana melalui Institusi Pengajian Tinggi (IPT) di negara-negara masing. Amatlah penting untuk IPT di negara-negara Islam memiliki program jaminan kualiti yang mantap kerana ia akan menjamin kredibiliti program akademik yang ditawarkan. Namun begitu, jaminan kualiti di IPT di negara-negara Islam masih jauh untuk dibanggakan. Artikel ini bertujuan untuk mengetengahkan program jaminan kualiti yang dibangunkan berasaskan Sistem Pengurusan Kualiti (SPK) ISO 9000. Kajian kualitatif ini menggunakan Malaysia sebagai kajian kes untuk program jaminan kualiti di IPT. Metod pengumpulan data kajian ini adalah berasaskan kajian perpustakaan dan manual ISO 9000. Metod data analisis yang digunakan ialah metod deduktif. Hasil kajian menunjukkan Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000 boleh digunakan sebagai asas untuk membangunkan program jaminan kualiti untuk IPT di Malaysia. Hasil kajian juga menunjukkan program jaminan kualiti yang dibangunkan berasaskan Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000 dalam artikel ini mengandungi tujuh (7) komponen kesemuanya.

¹ Siti Arni Basir, PhD, merupakan Profesor Madya di Jabatan Siasah Syar'iyah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Emel: sitiarni@um.edu.my

² Hasan Al-Banna Mohamed, PhD, merupakan Profesor Madya di Jabatan Pengurusan Sumber Manusia Pertahanan, Universiti Pertahanan Nasional Malaysia (UPNM). Emel: hasanalbanna@upnm.edu.my

³ Sharifah Hayaati Syed Ismail, PhD, merupakan Profesor Madya di Jabatan Siasah Syar'iyah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Emel: sashsiaq@um.edu.my

⁴ Ilhaamie Abdul Ghani Azmi, PhD, merupakan Profesor Madya di Jabatan Syariah dan Pengurusan, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Emel: amieazmi@um.edu.my

⁵ Syahrulnizam Kamaruzzaman, PhD, merupakan Profesor Madya di Jabatan Ukur Bahan, Fakulti Alam Bina, Universiti Malaya. Emel: syahrulnizam@um.edu.my

Selain menggunakan keperluan-keperluan atau fasa-fasa ISO 9000, program jaminan kualiti yang dibangunkan turut mengambilkira faktor-faktor penting dalam ekosistem pengajian tinggi iaitu komponen-komponen utama IPT dan budaya akademik. Program kualiti yang dibangunkan ini boleh digunakan di negara-negara Islam lain untuk membangunkan IPT yang mempunyai program akademik yang mantap. Kemantapan program akademik akan melahirkan modal insan yang mampu membangun dan memodenkan negara-negara Islam. Pembangunan dan kemajuan tersebut akan membawa impak besar kepada pembinaan tamadun Islam yang cemerlang pada hari ini.

Kata kunci: Sistem pengurusan kualiti, ISO 9000, jaminan kualiti, Institusi Pengajian Tinggi, negara Islam

Abstract

In the era of globalization today, Islamic countries need to have the strength to compete. The strength can be developed through the development of human capital generated by Higher Education Institutions (HEIs) in their respective countries. It is essential for HEIs in Islamic countries to have outstanding quality assurance program because it would guarantee the credibility of the academic programs offered. However, quality assurance in HEIs in Islamic countries has yet to be proud of. This paper aims to highlight the quality assurance program that builds from the Quality Management System (QMS) ISO 9000. This qualitative study employed Malaysia as a case study for the program of quality assurance in HEIs. Data collection method for this study is based on literature review of relevant literatures and the manual of ISO 9000. Data analysis method used is deductive. The research findings show that the ISO 9000 Quality Management System can be used as a basis for developing quality assurance program for HEIs in Malaysia. The findings also show quality assurance program developed based on the ISO 9000 Quality Management System in this article containing seven (7) components. In addition to using requirements or phases of ISO 9000, a quality assurance program was developed taking into account significant factors in the higher education ecosystem of the main components of higher HEIs and academic

³ Abdul Shukor Husin. 1998. Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia. Hlm. 7-8; Syamsul Bahri Andi Galigo dan Norarfan Zainal. 2012. Pengenaln Ahli Sunnah Waljama'ah: Sejarah, Pendekatan dan Pemahaman. Brunei: Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan. Hlm. 50-51.

culture. The quality assurance program developed can be applied in other Islamic countries to develop HEIs that have a strong academic program. The robustness of the academic program offered will produce human capital which is able to develop and modernise Islamic countries. The development and modernisation will bring a huge impact on the development of the great Muslim civilisation today.

Keywords: *Quality management system, ISO 9000, quality assurance, Higher Education Institutions, Islamic country*

PENGENALAN

Pada masa kini, IPT di negara-negara Islam menunjukkan prestasi yang memberangsangkan. Universiti Malaya misalnya termasuk dalam kelompok dua (2) peratus universiti terbaik dunia mengikut QS *University World Ranking*. Manakala beberapa universiti lain di Malaysia terkelompok dalam tiga (3) sehingga lima (5) peratus universiti terbaik di dunia.⁶ Selain itu, Universiti King Saud pula terkelompok dalam tiga (3) universiti terbaik di dunia.⁷ Beberapa university di Indonesia dan Pakistan pula turut menunjukkan prestasi membanggakan apabila disenaraikan di antara 200 universiti terbaik di benua Asia⁸.

Namun begitu, IPT negara Islam masih berhadapan dengan masalah besar⁹. Antaranya ialah berkaitan aspek pengurusan kualiti. Oleh itu, tidak hairanlah apabila Profesor Ekmeleddin Ihsanoglu, Setiausaha Agung *Organisation of the Islamic Countries* (OIC) menyatakan terdapat desakan terhadap penambahbaikan kualiti di IPT negara Islam¹⁰.

Untuk meningkatkan kualiti program akademik dan pengurusan, IPT di negara-negara Islam perlu melaksanakan program jaminan kualiti akademik. Dengan adanya program tersebut, kualiti program akademik, pengajaran dan

⁶ QS World University Ranking (2016), Retrieved 10.8.2016, from <http://www.wur2016.qs.com/>

⁷ QS Top Universities (2016), Retrieved 10.8.2016, from <http://www.topuniversities.com/universities/king-saud-university>.

⁸ QS Top Universities (2014), "QS University Rankings: Asia 2014," Retrieved 10.8.2016, from <http://www.topuniversities.com/universities/king-saud-university>.

⁹ Laman Sesawang The International News (2016), "*Islamic Countries Can Find Solution to Problems*," Retrieved 11.8.2016, from <https://www.thenews.com.pk/print/25587-islamic-countries-can-find-solution-to-problems>.

¹⁰ Nadia Badrawi (2009), "*The Need to Quality Assure in Higher Education in OIC Countries*," OIC Conference on Higher Education in OIC Countries, p. 1.

pengurusan dapat dipantau secara efektif dan berterusan. Program akademik yang mantap akan melahirkan tenaga insan mahir yang sangat diperlukan negara-negara Islam dalam meneruskan agenda pembangunan dan pemodenan yang sedang berjalan. Program pengajian tinggi yang berkualiti bukan hanya penting untuk kemajuan negara, tetapi lebih jauh lagi ia akan memberi sumbangan yang besar kepada pembinaan tamadun Islam dalam dunia yang penuh dengan persaingan pada era globalisasi pada masa kini.

Artikel ini bertujuan mengetengahkan program jaminan kualiti akademik yang dibangunkan berasaskan Sistem Pengurusan Kualiti (SPK) ISO 9000 di negara Islam. Kajian ini menggunakan Malaysia sebagai kajian kes untuk program jaminan kualiti di IPT. Program jaminan kualiti yang telah dibangunkan bukan hanya berasaskan kepada fasa atau keperluan ISO 9000, tetapi turut mengambil kira faktor-faktor penting dalam ekosistem pengajian tinggi iaitu komponen-komponen utama IPT dan budaya akademik. Program jaminan kualiti yang diketengahkan ini mampu mengisi kelompangan dalam literatur berkenaan dengan program jaminan kualiti bukan sahaja di Malaysia, bahkan juga di negara-negara Islam.

Keperluan Terhadap Jaminan Kualiti di Institusi Pengajian Tinggi di Negara Islam

IPT memainkan peranan asasi dalam proses pemindahan ilmu dan membawa perubahan ekonomi dan sosial dalam masyarakat¹¹. Namun begitu, Profesor Dr. Mukhtar Ahmed iaitu Pengerusi Suruhanjaya Pengajian Tinggi mengakui bahawa sektor pengajian tinggi dunia Islam berhadapan dengan masalah besar. Menurut beliau, terdapat kesedaran dalam kalangan negara Islam untuk bekerja secara serius bagi meningkatkan standard pendidikan¹². Terdapat desakan terhadap penambahbaikan kualiti di IPT negara Islam. Contohnya, Profesor Ekmeleddin Ihsanoglu, Setiausaha Agung *Organisation of the Islamic Countries* (OIC) menyeru negara Islam untuk berusaha ke arah pencapaian pendidikan berkualiti yang akan menggalakkan kreativiti dan inovasi¹³. Untuk menyediakan pendidikan berkualiti, IPT di negara Islam

¹¹ Ameen Amjad Khan (2016), "*Islamic World: More Science in Higher Education*," Laman sesawang University World News. Issue 154. Dicapai pada 11 Ogos 2016, dari <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20110114221820749>.

¹² Laman Sesawang The International News (2016), "*Islamic Countries Can Find Solution to Problems*," Dicapai pada 11 Ogos 2016, dari <https://www.thenews.com.pk/print/25587-islamic-countries-can-find-solution-to-problems>.

perlu menyediakan sistem jaminan kualiti di institusi masing-masing. Menurut Badrawi¹⁴, terdapat beberapa alasan mengapa negara Islam memerlukan jaminan kualiti dalam pengajian tinggi, iaitu:

1. Jaminan kualiti pengajian tinggi di negara Islam di peringkat kerajaan merupakan keperluan mandatori untuk menggerakkan usaha reformasi pengajian tinggi. Ia boleh digunakan untuk menilai kedudukan universiti di mana-mana negara Islam. Selain itu, ia akan meningkatkan semangat perlumbaan antara universiti.
2. Sebagai proses untuk mengumpulkan maklumat tentang kedudukan pengajian tinggi yang membolehkan kerajaan untuk mereka bentuk perancangan yang sempurna dan tepat untuk memperbaiki prestasi IPT. Usaha ini merupakan langkah utama untuk meningkatkan kemajuan mana-mana negara Islam.
3. Globalisasi telah melahirkan keperluan untuk melahirkan sumber manusia yang sesuai untuk pasaran kerja di negara lain. Pengantarabangsaan institusi pengajian tinggi telah menimbulkan keperluan terhadap jaminan kualiti sistem pengajian tinggi.
4. Untuk meningkatkan dan memperbaiki pembelajaran pelajar dan untuk memastikan IPT mampu mencapai misi masing-masing. Ia juga untuk memastikan IPT mampu memenuhi kehendak standard antarabangsa.
5. Jaminan kualiti diperlukan untuk mengawal dan memperbaiki kedudukan IPT swasta yang semakin banyak ditubuhkan.

Inisiatif ke arah Penubuhan Program Jaminan Kualiti Institusi Pengajian Tinggi di Negara Islam

Beberapa inisiatif dan usaha telah dijalankan untuk memastikan keberkesanan pelaksanaan sistem jaminan kualiti di IPT di negara-negara Islam. Bermula dengan perbincangan yang diadakan pada 13 hingga 15 Oktober 2008 menerusi Persidangan Islam Menteri Pengajian Tinggi dan Penyelidikan

¹³ Nadia Badrawi (2009), "The Need to Quality Assure in Higher Education in OIC Countries," OIC Conference on Higher Education in OIC Countries, p. 1.

¹⁴ Nadia Badrawi (2009), *ibid*, pp. 3-4.

Saintifik Keempat di Baku, Republik Azerbaijan serta resolusi Majlis Menteri Luar Negeri, OIC (*Organization of the Islamic Cooperation*) sesi ke-36 yang diadakan di Damsyik pada 23 hingga 25 Mei 2009¹⁵, untuk memastikan kepentingan kualiti institusi pengajian tinggi adalah terjamin. Bahkan, saranan Malaysia untuk membentuk jaringan negara-negara Islam yang terdiri daripada ahli-ahli pertubuhan OIC dalam sistem jaminan kualiti dan akreditasi pendidikan tinggi telah disambut baik oleh semua pihak.

Seterusnya, pada 13 dan 14 November 2009, berlangsungnya mesyuarat meja bulat bagi negara-negara OIC bagi membincangkan isu dan cabaran masa hadapan berkaitan dengan jaminan kualiti di IPT dalam negara-negara Islam sedunia. Mesyuarat ini disertai sebanyak dua puluh satu buah negara dengan Kuala Lumpur sebagai tuan rumah serta sebanyak tujuh belas ahli agensi¹⁶ yang bertanggungjawab sepenuhnya dengan jaminan kualiti di IPT dalam negara masing-masing. Kemudian, mesyuarat ini telah disusuli dengan beberapa pertemuan lain seperti¹⁷:

1. Mesyuarat Jawatankuasa 'Pro Tem' bagi Pertubuhan Agensi Jaminan Kualiti dari Dunia Islam yang berlangsung di Kuala Lumpur pada 12 hingga 14 Oktober 2010.
2. Mesyuarat Luar Biasa Pertubuhan Agensi Jaminan Kualiti bagi Dunia Islam yang berlangsung di Kazakhstan pada 4 Mei 2011.
3. Mesyuarat Lembaga Eksekutif bagi '*Association of Quality Assurance Agencies of the Islamic World*' (AQAAIW) buat kali pertama pada 19 April 2012 di Melbourne, Australia.
4. Seminar AQAAIW dan Mesyuarat Meja Bulat yang diadakan di Mesir pada 5 hingga 7 November 2012.

¹⁵ Lihat dalam laman sesawang *Agensi Kelayakan Malaysia* (MQA), Dicapai pada 22 November 2012, dari http://www.mqa.gov.my/aqaaiw/aboutus_kldec_en.cfm.

¹⁶ Mesyuarat ini telah menghasilkan satu resolusi yang dikenali sebagai 'Deklarasi Kuala Lumpur 2009' yang dikeluarkan pada 15 November 2009 selepas berlangsungnya mesyuarat Meja Bulat Badan-badan Jaminan Kualiti Negara Ahli Pertubuhan Persidangan Negara Islam (OIC) yang dianjurkan oleh *Agensi Kelayakan Malaysia* (MQA). Rujuk dalam laman sesawang *Agensi Kelayakan Malaysia* (MQA), dicapai pada 22 November 2012, http://www.mqa.gov.my/aqaaiw/membership_full.cfm.

¹⁷ Rujuk dalam laman sesawang *Agensi Kelayakan Malaysia* (MQA), dicapai pada 22 November 2012, http://www.mqa.gov.my/aqaaiw/events_news.cfm.

Sebenarnya, terdapat inisiatif badan-badan atau organisasi tertentu yang ditubuhkan oleh negara Islam sendiri yang bertujuan memantau setiap aktiviti yang melibatkan amalan pelaksanaan kualiti dalam institusi pengajian tinggi. Sebagai contohnya seperti *MQA* di Malaysia; Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT), Indonesia; *Arab Network for Quality Assurance in Higher Education (ANQAHE)*¹⁸ dan Pertubuhan Pendidikan, Saintifik dan Kebudayaan Islam (*Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization - ISESCO*)¹⁹.

Matlamat Institusi Pengajian Tinggi di Malaysia

Polisi pengajian tinggi Malaysia bermatlamatkan untuk membangunkan sistem pengajian tinggi kelas dunia yang akan mengubah ekonomi berasaskan pengeluaran kepada ekonomi berteraskan pengetahuan untuk mencapai status negara maju pada 2020²⁰. Menurut Othman et al.²¹, untuk bersaing dalam ekonomi global yang kompetitif, sistem pendidikan hendaklah berupaya memenuhi tuntutan sektor ekonomi dalam hal berkaitan dengan pengetahuan dan pekerja mahir. Sehubungan dengan ini, Taib et al.²² menjelaskan bahawa Kementerian Pendidikan meletakkan sasaran agar sektor pengajian tinggi Malaysia menghasilkan lebih daripada 10,000 pekerja berpengetahuan setahun. Untuk memenuhi jangkaan tersebut, universiti telah ditubuhkan untuk menghasilkan pekerja mahir yang mampu menggerakkan transformasi ekonomi. Pengetahuan dan latihan yang disediakan universiti diperlukan dalam bidang dan industri baru seperti bioteknologi, sains bahan, sains komputer dan informasi.

¹⁸ Maklumat yang lebih lanjut tentang aktiviti ANQAHE boleh dilayari menerusi portal laman sesawang *Arab Network for Quality Assurance in Higher Education (ANQAHE)*, dicapai pada 2 Mei 2013, <http://www.anqahe.org/>.

¹⁹ Info lebih lanjut tentang organisasi ini dapat dilayari di portal laman sesawang rasminya iaitu *The Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO)*, dicapai pada 14 Ogos 2016, <http://www.isesco.org.ma/index.php?lang=en>. Rujuk juga dalam laman sesawang *Agensi Kelayakan Malaysia (MQA)*, dicapai 22 November 2012, http://www.mqa.gov.my/qaaiw/links_other.cfm.

²⁰ Hon, C.C. (2007), "*The Business of Higher Education in Malaysia, Commonwealth Education Partnership*," Dicapai pada 16 Jun 2016, dari <http://www.cedol.org/wp-content/uploads/2012/02/114-118-2007.pdf>.

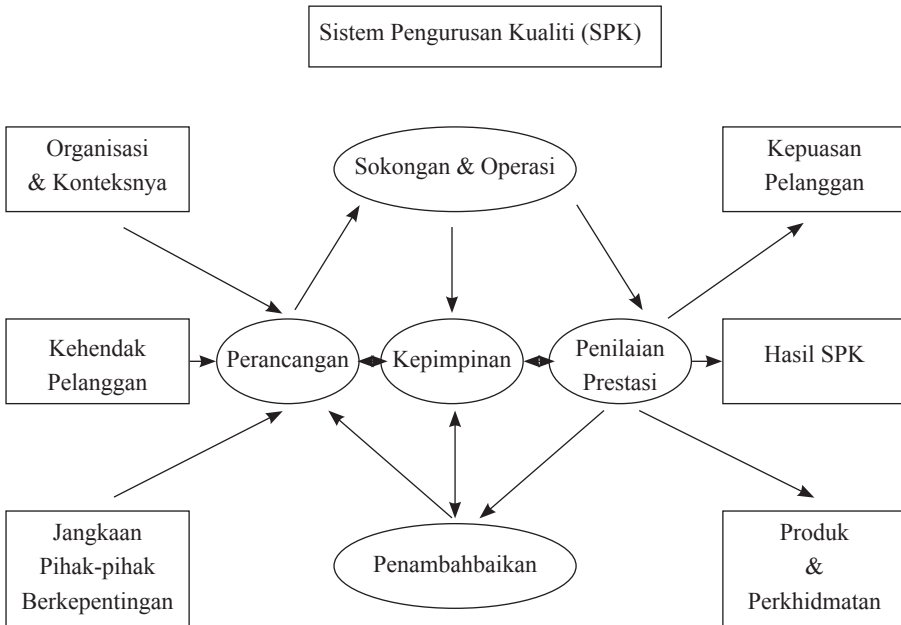
²¹ Norasmah Othman et al. (2011), "*Globalization of Higher Education Institutions in Malaysia: A Pilot Study*," Kertas Kerja dibentangkan dalam International Conference on Social Science and Humanity, Anjuran International Economics Development & Research Center, IEDRC, Singapore.

²² Khairul Mizan Taib et al. (2011), "*The Role of Higher Education Institutions in Providing Knowledge Workers*," Proceedings of the Knowledge Management International Conference and Exhibition, Kedah.

Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000: 2015

ISO 9000: 2015 adalah keperluan-keperluan untuk Standard Antarabangsa Sistem Pengurusan Kualiti yang diperlukan untuk jaminan kualiti. Ia menjelaskan keperluan yang sesuai bagi sesebuah organisasi untuk menunjukkan kemampuan jaminan kualitinya dan untuk penilaian terhadap keupayaan tersebut oleh audit atau proses penilaian. ISO 9000 mempunyai tujuh (7) prinsip iaitu fokus kepada pelanggan, kepimpinan, perhubungan dengan semua orang (*engagement of people*), pendekatan proses, penambahbaikan, pembuatan keputusan berasaskan bukti dan pengurusan perhubungan. ISO 9000 menekankan kepada pendekatan proses dalam membangunkan, melaksanakan dan meningkatkan keberkesanan sistem pengurusan kualiti, yang bertujuan untuk meningkat kepuasan pelanggan²³. Piawaian ISO 9000: 2015 menekankan aspek penambahbaikan berterusan, yang dijana melalui aktiviti atau pusingan Rancang-Buat-Semak-Tindakan (RBST) seperti yang tertera dalam Rajah 1. Pusingan RBST yang dilaksanakan dalam kerangka ISO 9000 sebenarnya bertujuan untuk meningkatkan keberkesanan pelaksanaan sistem pengurusan kualiti secara berterusan.

Rajah 1: Pusingan Rancang-Buat-Semak-Tindakan



Pusingan Rancang-Buat-Semak-Tindakan (RBST) mengandungi empat (4) komponen iaitu²⁴:

1. Rancang: membangunkan objektif sistem dan proses, dan sumber yang diperlukan untuk menghasilkan output seperti yang dikehendaki oleh pelanggan dan polisi organisasi. Item ‘Rancang’ ini juga termasuk mengenal pasti dan menangani risiko dan peluang.
2. Buat: laksanakan perkara yang telah dirancang.
3. Semak: Mengawasi dan (di mana yang sesuai) mengukur proses dan hasil daripada produk dan perkhidmatan terhadap polisi, objektif, keperluan dan aktiviti yang dirancang, dan melaporkan hasil.
4. Tindakan: mengambil langkah tindakan untuk memperbaiki prestasi.

Selain pusingan RBST, ISO 9000 juga menekankan aspek pengurusan risiko. Risiko secara asasnya bermaksud kesan akibat ketidakpastian. Ia juga membawa maksud sisihan daripada jangkaan asal, sama ada ianya bersifat positif atau negatif. Ketidakpastian yang berlaku adalah disebabkan oleh kurangnya maklumat atau pengetahuan tentang sesuatu keadaan. Dalam konteks ISO 9000, risiko adalah berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang berpotensi, dan ia biasanya dinyatakan sebagai hasil daripada kemungkinan dan akibat peristiwa tersebut. Dalam erti kata lain, risiko bermaksud potensi sesuatu keadaan yang akan timbul yang disebabkan oleh keadaan yang tidak pasti²⁵.

Pemikiran berasaskan risiko adalah keperluan asas untuk mencapai sistem pengurusan kualiti yang berkesan. Komponen ini telah dinyatakan dalam ISO 9000 versi 2008, tetapi secara implisit atau tidak ketara. Tetapi dalam ISO 9000: 2015 iaitu versi terbaru, komponen ini dinyatakan secara eksplisit dan diberi penekanan yang jelas. Untuk mematuhi keperluan Standard Antarabangsa, organisasi perlu merancang dan melaksanakan tindakan untuk menangani risiko dan peluang. Langkah ini bertujuan untuk

²⁴ ISO Standard (2005), “*Quality Management System (QMS) Requirements*,” Geneva: International Organization for Standardization.

²⁵ Laman Sesawang Quality Digest (2018). “*Risk-Based Thinking and ISO 9001:2015*”, Dicapai pada 13 Julai 2018, dari <https://www.qualitydigest.com/inside/quality-insider-article/082115-risk-based-thinking-and-iso-90012015.html>.

mewujudkan asas-asas untuk meningkatkan keberkesanan sistem pengurusan kualiti, dan untuk mencapai hasil yang dibaiki, dan untuk mencegah kesan negatif²⁶.

Keperluan-Keperluan ISO 9000

Terdapat tujuh (7) keperluan ISO 9000 yang mesti dipenuhi untuk melayakkan sesebuah organisasi itu dianugerahkan pensijilan ISO 9000. Tujuh (7) keperluan tersebut ialah konteks organisasi, kepimpinan, perancangan untuk sistem pengurusan kualiti, sokongan, operasi, penilaian prestasi dan penambahbaikan. Ketujuh-tujuh keperluan tersebut dihuraikan seperti berikut²⁷:

1. Konteks organisasi

Keperluan ini mengandungi empat (4) komponen iaitu yang pertamanya memahami organisasi dan konteksnya. Konteks dalaman organisasi yang perlu difahami adalah seperti tadbir urus, budaya kerja, polisi, sumber dan sistem informasi. Manakala konteks luaran pula ialah seperti persekitaran budaya, sosial, politik dan undang-undang serta peraturan. Komponen kedua ialah memahami keperluan dan jangkaan pihak berkepentingan. Komponen ketiga ialah menentukan skop sistem pengurusan kualiti dan komponen yang terakhir ialah menentukan proses sistem pengurusan kualiti yang akan dilaksanakan.

2. Kepimpinan

Keperluan ini mengandungi tiga (3) komponen, iaitu yang pertamanya ialah komponen kepimpinan dan komitmen. Komponen kedua ialah polisi kualiti. Manakala komponen ketiga ialah autoriti, tanggungjawab, dan peranan dalam organisasi. Pengurusan atasan atau pemimpin hendaklah menyerahkan tanggungjawab dan kuasa untuk memastikan output kerja akan menepati sasaran yang ditetapkan. Selain itu, tanggungjawab dan kuasa perlu diserahkan kepada para pegawai untuk membolehkan mereka membuat laporan tentang prestasi sistem pengurusan kualiti, peluang untuk penambahbaikan dan keperluan untuk perubahan ataupun inovasi.

²⁶ ISO Standard (2005), "Quality Management System (QMS) Requirements," Geneva: International Organization for Standardization.

²⁷ *ibid.*

3. Perancangan sistem pengurusan kualiti.

Terdapat 3 komponen dalam keperluan ini iaitu yang pertama ialah tindakan untuk menangani risiko dan peluang. Manakala komponen kedua ialah objektif kualiti dan perancangan untuk mencapai objektif yang ditetapkan. Komponen terakhir ialah perancangan perubahan. Perubahan terhadap sistem pengurusan kualiti hendaklah dilakukan dengan sistematik, dengan mengambilkira tujuan perubahan dan akibat yang akan timbul, integriti sistem pengurusan kualiti, keberadaan sumber, dan agihan tanggungjawab serta kuasa.

4. Sokongan

Terdapat lima (5) komponen dalam keperluan ini iaitu sumber, kecekapan, kesedaran komunikasi dan informasi yang didokumenkan. Kesemua komponen tersebut hendaklah diuruskan dengan baik kerana ianya memainkan peranan penting dalam menjayakan pelaksanaan sistem pengurusan kualiti. Pihak pengurusan perlu memastikan setiap komponen tersebut memainkan peranan masing-masing dan saling melengkapi agar sistem pengurusan kualiti dapat dilaksanakan secara efektif dan mapan.

5. Operasi

Komponen ini mengandungi tujuh (7) komponen atau langkah iaitu:

- a. Perancangan dan kawalan operasi.
- b. Penentuan keperluan untuk produk dan perkhidmatan.
- c. Rekabentuk dan pembangunan produk dan perkhidmatan.
- d. Kawalan terhadap produk dan perkhidmatan yang disediakan oleh pihak luar.
- e. Terma pengeluaran dan perkhidmatan.
- f. Pelepasan produk dan perkhidmatan.
- g. Kawalan terhadap ketidakpatuhan output proses, produk dan perkhidmatan.

Setiap langkah tersebut perlu dilaksanakan dengan berhati-hati kerana ia akan menentukan kualiti produk yang ditawarkan kepada pelanggan atau pengguna. Ini untuk memastikan produk yang dihasilkan dapat memenuhi kehendak pengguna seperti yang telah dijanjikan pada peringkat awal semasa produk masih dalam peringkat perancangan dan rekabentuk. Ini adalah selari dengan matlamat asas pelaksanaan sistem pengurusan kualiti iaitu untuk menghasilkan produk berkualiti yang dapat memenuhi kehendak atau keperluan pelanggan.

6. Penilaian prestasi

Keperluan pertama bagi komponen ialah pengawalan, pengukuran, analisis dan penilaian. Komponen kedua ialah audit dalaman dan komponen ketiga ialah kajian pengurusan. Sistem pengurusan kualiti hendaklah dipantau prestasinya untuk melihat sejauhmana sistem tersebut mampu mencapai objektif yang ditetapkan. Selain itu, penilaian juga dilakukan untuk melihat sejauhmana sistem pengurusan kualiti membantu kepada pencapaian agenda besar organisasi, seperti perancangan strategik. Penilaian prestasi akan membantu pihak pengurusan mengenalpasti kelemahan dan kekuatan sistem pengurusan kualiti, seterusnya mengambil langkah-langkah yang diperlukan untuk membawa sistem tersebut ke aras yang lebih tinggi.

7. Penambahbaikan

Keperluan ini mengandungi tiga (3) komponen iaitu komponen pertamanya ialah komponen umum. Komponen kedua ialah ketidakpatuhan dan tindakan pembedaan. Manakala komponen yang terakhir ialah penambahbaikan berterusan. Penambahbaikan yang dilakukan tidak seharusnya tertumpu kepada penambahbaikan yang dilakukan secara berterusan, tetapi hendaklah menjangkau kepada inisiatif yang lebih besar iaitu inovasi dan transformasi. Instrumen dan metodologi yang bersesuaian hendaklah dipilih untuk menjayakan inisiatif-inisiatif penambahbaikan yang dijalankan²⁸.

²⁸ Nigel Howard Croft (2018). “*Understanding, Knowledge, and Awareness of ISO 9001:2015*”, Dicapai pada 13 Julai 2018, dari <http://www.tuv-sud.america.com/uploads/images/1403640137026264540781/iso9001-2015webinar-final.pdf>.

Komponen-Komponen Utama IPT

IPT mengandungi tiga (4) komponen utama, iaitu akademik, golongan pentadbir, pelajar dan pihak berkepentingan. Setiap kelompok tersebut mempunyai peranan masing-masing yang perlu dipenuhi. Golongan pentadbir dan ahli akademik ataupun pensyarah merupakan agen penyampai perkhidmatan di IPT. Manakala golongan pelajar merupakan golongan yang menerima perkhidmatan yang ditawarkan di IPT. Dalam erti kata lain, pelajar adalah pelanggan utama atau pelanggan luaran kepada IPT. Dalam keadaan tertentu, para pentadbir dan pensyarah juga merupakan pelanggan kepada IPT, tetapi kedudukan mereka adalah lebih kepada pelanggan dalaman²⁹. Manakala pihak berkepentingan merupakan pihak yang mempunyai kepentingan dengan IPT seperti penggubal dasar, Kementerian Pengajian Tinggi, penjana dan masyarakat awam.

1. Golongan Akademik

Golongan akademik atau pensyarah merupakan kelompok utama yang melaksanakan aktiviti teras di IPT, iaitu aktiviti akademik. Golongan ini menjalankan tugas-tugas hakiki yang bersifat akademik seperti pengajaran, penyelidikan dan penerbitan. Pensyarah juga perlu menjalankan tugas-tugas pentadbiran dalam masa-masa tertentu³⁰.

2. Golongan Pentadbir

Pentadbir merupakan golongan yang melaksanakan tugas-tugas pentadbiran di IPT. Tugas-tugas pentadbiran melibatkan skop yang pelbagai termasuklah berkaitan dengan pendaftaran pelajar, proses akreditasi program, hal ehwal pelajar, pengurusan sumber manusia, kewangan, harta benda, perpustakaan dan lain-lain lagi. Skop pentadbiran juga melibatkan pengurusan kolej kediaman pelajar. Selain itu, pengawalan keselamatan juga termasuk dalam skop tugas-tugasan pentadbiran³¹.

²⁹ Hasan Al-Banna Mohamed et al. (2015), "Buku Panduan Manual Pelaksanaan Sistem Kualiti Berteraskan Syari'ah MS1900 di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia," Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Pertahanan Nasional Malaysia.

³⁰ Hasan Al-Banna Mohamed et al. (2015), "Buku Panduan Manual Pelaksanaan Sistem Kualiti Berteraskan Syari'ah MS1900 di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia," Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Pertahanan Nasional Malaysia.

³¹ *ibid.*

3. Golongan Pelajar

Golongan pelajar merupakan pihak yang menerima khidmat yang disampaikan oleh IPT, iaitu khidmat pengajaran. Selain ditawarkan khidmat pengajaran, aktiviti pembelajaran para pelajar turut disokong dengan pelbagai kemudahan seperti program yang ditawarkan, infrastruktur fakulti, kemudahan makmal dan peralatan pembelajaran. Selain itu, pelajar juga turut menerima turut kemudahan lain seperti penginapan, perpustakaan, tempat makan, kemudahan sukan, pengangkutan dan kesihatan. Para pelajar hendaklah berusaha bersungguh-sungguh agar matlamat IPT untuk melahirkan graduan yang cemerlang dalam pencapaian akademik dan sahsiah dapat direalisasikan³².

4. Pihak Berkepentingan

Dalam melaksanakan penyampaian perkhidmatannya sebagai sebuah institusi pengajian tinggi, IPT perlu berhadapan dengan pelbagai pihak yang mempunyai kepentingan. Pihak-pihak berkepentingan tersebut adalah termasuk ibu bapa, penaja, badan akreditasi, badan profesional, majikan, kementerian dan kerajaan. Pihak berkepentingan lain juga termasuklah agensi pengubal dan pelaksana dasar serta peraturan, kelab alumni, masyarakat setempat dan juga media massa³³.

Budaya Akademik

Budaya akademik merupakan amalan-amalan yang diamalkan oleh para pensyarah di IPT. Ia merupakan cara para pensyarah berfikir, bergelagat dan berinteraksi sesama mereka atau berinteraksi dengan pihak lain. IPT atau universiti merupakan entiti yang paling tua di dunia. Berbanding dengan organisasi pentadbiran, IPT yang berorientasikan pendidikan dan pemikiran tahap tinggi, sudah pasti memiliki ciri-ciri tertentu dan budaya yang unik (Hasan et al., 2015).

1. Kebebasan Akademik

Kebebasan akademik bermaksud ahli akademik atau pensyarah mempunyai kebebasan dalam menjalankan tugas-tugas pengajaran, penyelidikan dan

³² *op.cit.*

³³ *op.cit.*

penerbitan. Para pensyarah juga memiliki kebebasan dalam menyuarakan idea dan pendapat mereka terhadap isu-isu tertentu. Selain itu, pensyarah juga terdorong untuk melontarkan idea berkaitan dengan isu-isu yang dihadapi oleh masyarakat dan negara. Kebebasan akademik ini penting sebagai asas untuk melestarikan kreativiti dan inovasi dalam kalangan pensyarah di IPT³⁴.

2. Profesionalisme

Profesionalisme bermaksud seseorang ahli akademik atau pensyarah yang sentiasa berusaha mempelajari perkara dan ilmu baru agar mereka tidak ketinggalan dalam bidang keilmuan yang sentiasa berubah. Pensyarah juga terbuka untuk menerima *input-input* yang boleh digunakan untuk mempertahankan tahap profesionalisme mereka. Profesionalisme juga membawa maksud bahawa seseorang pensyarah itu lebih setia kepada disiplin atau kepakaran mereka berbanding dengan tempat organisasi mereka bekerja. Selain itu, profesionalisme mempunyai kaitan rapat dengan kebebasan akademik yang menjadi ciri utama pensyarah³⁵.

3. Individualistik

Ahli akademik atau pensyarah memiliki kapasiti dan autonomi individu untuk menentukan kandungan, bahan, topik, metodologi, pengurusan masa dan hubungan dengan pelajar dan staf lainnya. Sikap individualistik pensyarah dipengaruhi oleh disiplin atau bidang keilmuan, kepakaran dan skim kenaikan pangkat. Pensyarah yang menikmati pelantikan tetap memiliki sikap individualistik yang lebih tinggi. Setiap disiplin memiliki konsep, metod dan asas yang tersendiri. Oleh itu, setiap pensyarah mempamerkan budaya tertentu yang merangkumi sikap, aktiviti dan kaedah kognitif yang tersendiri. Penilaian prestasi juga melihat kepada keupayaan individu pensyarah, dan ini menyuburkan lagi sifat individualistik dalam kalangan mereka. Setiap jabatan yang mengkhususkan kepada bidang tertentu juga amat mempengaruhi sikap individualistik pensyarah³⁶.

³⁴ Hasan Al-Banna Mohamed et al. (2015), "Buku Panduan Manual Pelaksanaan Sistem Kualiti Berteraskan Syari'ah MS1900 di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia," Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Pertahanan Nasional Malaysia.

³⁵ *ibid.*

³⁶ *op.cit.*

4. Kekawanan (*Collegiality*)

Kekawanan atau *collegiality* mempunyai tiga (3) ciri utama iaitu proses pembuatan keputusan secara bersama oleh sekumpulan kekawanan mengenai perkara akademik, sokongan ampuh dalam mempertahankan integriti akademik dalam kalangan ahli kumpulan, dan penguasaan terhadap sesuatu bidang ilmu dan amalan. Menjadi amalan sebahagian besar para pensyarah bekerja di IPT yang sama dalam jangka masa lama, oleh itu amat penting untuk mereka diiktiraf sebagai ahli kumpulan akademik. Di IPT, salah satu aset amat berharga ialah jaringan sistematik yang secara sosialnya dibangunkan oleh kumpulan-kumpulan pakar atau ahli profesional, yang mana aset-aset tersebut mampu memainkan peranan lebih berkesan dalam kerangka berkumpulan atau *collegiate*. Ciri ini mempengaruhi pembentukan kumpulan-kumpulan penyelidikan dan perjalanan operasi sesebuah jabatan dan seterusnya IPT³⁷.

Hasil Kajian

Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000 Sebagai Program Jaminan Kualiti di IPT Malaysia

Bahagian ini membincangkan tentang SPK ISO 9000 yang dibangunkan sebagai program jaminan kualiti di Malaysia. Program jaminan kualiti yang dibangunkan ini adalah dengan mengambilkira keperluan-keperluan ISO 9000, komponen utama IPT dan budaya akademik IPT seperti yang dinyatakan di atas. Komponen program jaminan kualiti di IPT Malaysia mengandungi tujuh (7) komponen yang dijelaskan seperti berikut:

1. Konteks organisasi

Pelaksanaan ISO 9000 hendaklah mengambilkira konteks IPT. Misalnya, dengan memahami komponen-komponen utama IPT iaitu golongan akademik, pelajar, pentadbir dan pihak berkepentingan. Pihak pengurusan IPT perlu mengambilkira kehendak setiap komponen tersebut. Misalnya, bagi golongan akademik, sistem kualiti yang dilaksanakan mampu membantu dalam meningkatkan keberkesanan pengajaran. Bagi pelajar pula, mereka mahu keperluan mereka sebagai pelajar diberi perhatian. Bagi pihak

³⁷ *op.cit.*

berkepentingan pula seperti pihak industri, mereka mahukan pelajar yang mempunyai kriteria tertentu untuk bekerja dengan mereka. ISO 9000 yang dilaksanakan hendaklah dibangunkan untuk membantu memenuhi kehendak-kehendak tersebut.

Persekitaran IPT juga perlu diberi perhatian dalam pelaksanaan ISO 9000, iaitu dengan memahami cabaran-cabaran sekeliling sama ada dalam bentuk persaingan, kenaikan kos, pemasaran tuntutan pihak pengawalselia peraturan dan undang-undang berkenaan dengan pengajian tinggi. Di segi skop pula, skop pelaksanaan sistem kualiti hendaklah dikenalpasti dengan melihat kepada aktiviti teras IPT. Aktiviti teras IPT adalah pengajaran, penyelidikan dan pentadbiran. Tetapi pada masa kini, terdapat skop baru yang diberi tumpuan oleh IPT, misalnya skop pemasaran dan skop penjanaan pendapatan. Oleh itu, ISO 9000 yang dilaksanakan di IPT perlu dirangka untuk membantu melaksanakan aktiviti teras IPT secara mampan dan berkesan.

2. Kepimpinan

Pemimpin ialah orang yang bertanggungjawab untuk membawa semua warga untuk mencapai objektif IPT yang telah ditentukan. Pemimpin IPT selalunya dikaitkan dengan pihak pengurusan tertinggi seperti Ahli Lembaga Pengarah, Naib Canselor dan timbalannya, dekan dan pendaftar universiti. Dalam konteks pelaksanaan ISO 9000, pemimpin IPT perlu menunjukkan komitmen yang tinggi untuk menjayakan sistem kualiti seperti penyediaan infrastruktur, tenaga manusia, sumber, belanjawan dan ganjaran. Selain itu, pemimpin IPT hendaklah mampu memberi dan mempertahankan motivasi para pentadbir dan pensyarah dalam usaha mereka mendapatkan pensijilan ISO 9000.

Tugas penting pemimpin IPT dalam pelaksanaan sistem kualiti ialah membangunkan polisi dan objektif kualiti. Polisi kualiti yang ditetapkan hendaklah mampu menggambarkan aspek utama yang diberi penekanan dan yang ingin dicapai dalam pelaksanaan sistem kualiti. Tanggungjawab lain pemimpin IPT dalam pelaksanaan ISO 9000 ialah penentuan autoriti dan tanggungjawab warga IPT. Misalnya, dengan menentukan autoriti pengawalan dan pemantauan ISO 9000 kepada ahli jawatankuasa mesyuarat semakan pengurusan dan auditor. Pihak pemimpin juga perlu melantik secara rasmi mereka yang terlibat secara langsung dalam pelaksanaan sistem kualiti seperti ahli jawatankuasa pemandu, pengurus kualiti dan auditor.

3. Perancangan untuk sistem pengurusan kualiti

Pelaksanaan ISO 9000 di sesebuah IPT hendaklah dirancang dengan sebaik-baiknya kerana ia akan mempengaruhi sama ada objektif kualiti yang ditetapkan dapat dicapai ataupun tidak. Perkara utama yang perlu dilakukan dalam perancangan sistem kualiti ialah dengan mengenal pasti risiko dan peluang yang dihadapi oleh organisasi. Contoh risiko ialah persaingan sesebuah IPT dengan IPT yang lain. Contoh lain ialah peruntukan dana kerajaan kepada IPT yang semakin berkurangan jumlahnya. Pelaksanaan ISO 9000 hendaklah direka bentuk untuk mengenal pasti risiko-risiko tersebut agar kesan buruk daripadanya dapat dihindarkan. Seterusnya, para pentadbir dan pensyarah perlu bijak untuk menukar risiko tersebut kepada peluang. Misalnya, dengan menggubal kursus-kursus baru yang mendapat permintaan tinggi, dan menubuhkan entiti perniagaan di IPT untuk menjana pendapatan baru.

Selain itu, objektif kualiti yang ditetapkan pula hendaklah sesuatu yang mampu dicapai dan diukur. Misalnya melahirkan pelajar yang cemerlang dan bersifat holistik. Untuk mencapai objektif tersebut, sumber dan infrastruktur perlu dilengkapkan seperti penyediaan pensyarah berkualiti, pentadbir berkaliber, bilik kuliah, asrama, makmal sains dan makmal komputer, klinik dan kemudahan pengangkutan. Sekiranya objektif kualiti telah tercapai, maka objektif kualiti tersebut hendaklah diubah kepada peringkat yang lebih tinggi. Hal ini kerana objektif kualiti bersifat dinamik dan tearah ke arah kecemerlangan. Tetapi sekiranya objektif kualiti tidak tercapai, analisis perlu dilakukan untuk mencari sebab mengapa perkara tersebut berlaku. Sekiranya analisis menunjukkan objektif kualiti terlalu ketat, ia hendaklah diubahsuai. Hal ini kerana sifat ISO 9000 itu sendiri yang menyediakan ruang-ruang fleksibiliti dalam pelaksanaannya.

4. Sokongan

Keperluan sokongan merupakan aspek penting yang perlu dipenuhi dalam pelaksanaan sistem kualiti ISO 9000. Aspek sokongan perlu disediakan kerana tanpanya, pelaksanaan ISO 9000 akan menjadi pincang dan berhadapan dengan pelbagai masalah. Komponen pertama berkaitan aspek sokongan ialah sumber. Sumber ini terbahagi kepada sumber infrastruktur, sumber manusia dan kewangan. Manakala komponen kedua ialah komponen

kecekapan. Dalam hal ini, perlu dipastikan bahawa pensyarah di sesebuah IPT itu memiliki kelayakan dan pengalaman yang tinggi kerana hanya pensyarah hebat yang mampu melahirkan pelajar cemerlang. Selain itu, golongan pentadbir perlu cekap dalam melaksanakan tugas-tugas pentadbiran yang semakin kompleks sifatnya.

Komponen seterusnya berkaitan dengan aspek sokongan ialah komponen komunikasi dan informasi. Pihak pengurusan IPT dan pengurus kualiti hendaklah mengamalkan komunikasi 2 hala dengan para pensyarah, pentadbir dan golongan pelajar. Untuk memastikan komunikasi berkesan, pelbagai saluran hendaklah disediakan sama ada melalui mesyuarat, perbincangan, penghantaran surat, memo, emel, *facebook* dan sebagainya. Informasi-informasi penting berkaitan pengurusan kualiti, pengajaran dan aktiviti penyelidikan boleh disalurkan melalui saluran-saluran tersebut. Selain itu, untuk berkomunikasi dengan pelajar dan pihak berkepentingan, laman sesawang yang menarik dan interaktif sifatnya hendaklah disediakan. Laman sesawang yang mengandungi pelbagai informasi akan meningkatkan keberkesanan komunikasi dengan pihak yang disasarkan.

5. Operasi

Melalui keperluan ini, pihak pengurusan hendaklah merancang dan mengawal operasi IPT. Operasi utama IPT melibatkan pengajaran, penyelidikan, pentadbiran, belanjawan dan kediaman. Seterusnya, rekabentuk perkhidmatan yang disediakan IPT seperti pengajaran dan penyelidikan perlu disediakan. Rekabentuk pengajaran disediakan oleh pensyarah seperti yang terkandung dalam maklumat dan pro-forma kursus. Kawalan perkhidmatan yang disediakan pihak luar juga perlu diberi perhatian. Ini termasuklah pensyarah sambilan, alat tulis, komputer, jalur lebar, bahan mentah untuk makmal dan bahan makanan perlu dipantau di segi mutu dan harga. Audit kualiti yang dilaksanakan mesti memastikan spesifikasi-spesifikasi yang ditetapkan dapat dipatuhi.

Perkhidmatan yang disediakan hendaklah mempunyai terma-terma yang perlu dipatuhi oleh pihak pembekal. Hanya syarikat atau individu yang berjaya memenuhi terma akan diluluskan permohonan mereka untuk menjadi pembekal. Perkhidmatan yang diberikan juga perlu dikawal agar ianya memenuhi standard kualiti yang ditetapkan. Contohnya, pensyarah sambilan

yang gagal menjalankan tugas pengajaran dengan baik hendaklah ditamatkan perkhidmatan mereka. Contoh lain ialah jika sesebuah syarikat meletakkan harga yang terlalu tinggi untuk peralatan makmal, maka permohonan syarikat tersebut untuk menjadi pembekal tidak perlu diluluskan.

6. Penilaian prestasi

Keperluan atau fasa ini memerlukan pengawalan dilakukan ke atas perjalanan sistem kualiti untuk menilai keberkesanannya. Pengawal ini meliputi aspek pengukuran, analisis dan penilaian. Pemantauan biasanya dilakukan melalui audit dalaman yang dilakukan setiap tahun. Audit dilaksanakan untuk melihat sama ada prosedur kerja dipatuhi atau tidak. Selain itu ianya berfungsi untuk melihat pencapaian objektif dan menilai sama ada kesemua keperluan atau fasa ISO 9000 telah dipenuhi. Data daripada audit akan dianalisis untuk menilai sama ada sistem kualiti ISO 9000 telah dilaksanakan dengan berkesan. Ia juga untuk menilai sama ada pelaksanaan ISO 9000 telah membantu meningkatkan keberkesanan pengurusan sesebuah IPT secara menyeluruh.

Seterusnya hasil audit akan dibawa ke Mesyuarat Kajian Pengurusan untuk dibincangkan oleh pihak pengurusan tertinggi IPT. Perkara lain yang dibincangkan dalam mesyuarat ini termasuklah keputusan analisis terhadap kepuasan pelanggan, komen pelanggan dan komen pihak berkepentingan. Fungsi utama Mesyuarat Kajian Pengurusan ialah untuk menilai secara menyeluruh status pelaksanaan sistem pengurusan kualiti. Selain itu, ahli-ahli mesyuarat hendaklah melihat tahap pelaksanaan ISO 9000 diintegrasikan dengan program-program lain yang utama di IPT seperti perancangan strategik dan proses, pembangunan silibus dan akreditasi program akademik. Hanya jika integrasi berlaku maka pelaksanaan ISO 9000 akan mampu memberi impak signifikan kepada pengurusan dan pencapaian IPT. Perkara ini perlu diberi perhatian oleh pihak pengurusan IPT.

Analisis terhadap hasil audit, analisis kepuasan pelanggan dan kajian pengurusan sebenarnya merupakan mekanisme semakan yang mendorong kepada sesebuah IPT untuk menjadi organisasi pembelajaran. Ianya bermaksud pihak pengurusan IPT membuat analisa terhadap maklumat berkaitan pelaksanaan ISO 9000, dan berusaha untuk mengambil pengajaran dan tindakan daripada hasil analisa tersebut. Ini untuk memastikan bahawa IPT mampu memberi tindak balas yang sewajarnya terhadap perubahan

yang berlaku di dalam dan di luar organisasi. Perkara ini untuk memastikan bahawa sesebuah IPT itu kekal relevan dan berdaya saing dalam ekosistem pengajian tinggi. Misalnya, jika kajian pengurusan mendapati pihak industri tidak berpuas hati dengan kebolehan pelajar, maka pihak pengurusan IPT hendaklah berusaha untuk menyemak semula silibus sesuatu program dan kaedah pengajaran pensyarah. Langkah ini sudah pasti bermula dengan menyemak fail kursus para pensyarah. Di sini dapat dilihat dengan jelas fungsi pelaksanaan ISO 9000 dalam menggalakkan sesebuah IPT untuk menjadi organisasi pembelajaran.

7. Penambahbaikan

Keperluan atau fasa terakhir berkaitan dengan ISO 9000 ialah penambahbaikan. Sebarang ketidakakuran yang ditemui semasa audit dalaman dan luaran perlu diperbetulkan. Selain itu, inisiatif penambahbaikan berterusan yang membawa nilai tambah juga perlu dilaksanakan untuk meningkatkan keberkesanan pelaksanaan ISO 9000.

Pelaksanaan sistem kualiti di sesebuah IPT bukan terhenti apabila pensijilan ISO 9000 berjaya diperolehi. Pihak pengurusan IPT perlu menyedari bahawa pelaksanaan ISO 9000 dan kesedaran mengenai kualiti perlu terus disuburkan sehingga ia mampu melahirkan budaya kerja cemerlang, kreativiti dan inovasi. Misalnya, audit terhadap fail kursus bukan hanya membantu proses kemas kini bahan pengajaran, bahkan lebih penting lagi ianya akan mendorong para pensyarah untuk melakukan penambahbaikan terhadap mutu dan kandungan pengajaran. Dengan cara ini, pensyarah akan menyedari bahawa pelaksanaan ISO 9000 sebenarnya bukan hanya melibatkan aspek pengurusan dan pemantauan, tetapi ianya juga melibatkan kerja-kerja utama mereka sebagai ahli akademik iaitu meneroka dan membangunkan ilmu pengetahuan.

PERBINCANGAN DAN KESIMPULAN

Pembangunan program jaminan kualiti yang dibangunkan dalam artikel ini adalah berasaskan tujuh (7) keperluan atau fasa ISO 9000 iaitu konteks organisasi, kepimpinan, perancangan untuk sistem pengurusan kualiti, sokongan, operasi, penilaian prestasi dan penambahbaikan. Fasa-fasa tersebut telah diintegrasikan dengan faktor-faktor penting dalam ekosistem

IPT iaitu komponen-komponen utama IPT dan budaya akademik di IPT. Komponen-komponen utama yang terlibat ialah golongan akademik, golongan pentadbir, pelajar dan pihak berkepentingan. Pihak pengurusan IPT dan para pengurus kualiti perlu memahami bahawa setiap komponen tersebut hendaklah diberi perhatian dalam pelaksanaan ISO 9000 sebagai program jaminan kualiti agar kepentingan mereka terpelihara dan diutamakan. Dalam pada itu, terdapatempat (4) budaya akademik yang telah diambil kira dalam membangunkan program jaminan kualiti ini iaitu kebebasan akademik, individualistik, profesionalisme dan collegiality (kekawanan). Elemen-elemen budaya akademik tersebut telah diambil kira untuk memastikan program jaminan kualiti yang dibangunkan tidak bertentangan dengan budaya yang menjadi pegangan para pensyarah.

Perkara ini menjadikan program jaminan kualiti yang dibangunkan tidaklah bersifat rigid dan perskriptif, sebaliknya ia lebih fleksibel, terbuka dan sesuai dilaksanakan di IPT. Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000 telah lama dilaksanakan di IPT Malaysia. Sebagai sebuah negara Islam yang terkehadapan berbanding dengan negara-negara Islam yang lain, Malaysia sering dianggap negara contoh dalam bidang sosial, ekonomi, siasah, pentadbiran dan pendidikan. Oleh itu, program jaminan kualiti berasaskan ISO 9000 ini boleh diguna pakai di negara-negara Islam selain daripada Malaysia.

Sebagai agama kedua terbesar di dunia, jumlah penganut Islam pada hari ialah 1.62 bilion, iaitu 23 peratus daripada jumlah keseluruhan penduduk dunia. Penduduk Islam merupakan majoriti di 49 buah negara. Benua Afrika merupakan benua yang mana penduduk Islamnya adalah majoriti. Kebanyakan penduduk Islam tinggal di Asia selatan seperti Indonesia, Pakistan dan India³⁸.

Negara-negara Islam kaya dengan hasil buminya seperti minyak, gas, kayu balak, getah dan kelapa sawit. Dengan jumlah penduduk yang tinggi dan hasil bumi yang banyak, negara-negara Islam sebenarnya memerlukan IPT yang mantap. Kemantapan sektor pengajian tinggi antaranya dipengaruhi oleh sistem kualiti atau jaminan kualiti yang dilaksanakan. Status jaminan kualiti di negara-negara Islam secara keseluruhannya terbahagi kepada

³⁸ Maps of World (2016), "*Top Ten Countries with Largest Muslim Population*," Dicapai pada 11 Ogos 2011, dari <http://www.mapsofworld.com/world-top-ten/world-top-ten-countries-with-largest-muslim-populations-map.html>.

tiga (3) peringkat; negara yang telah menubuhkan agensi jaminan kualiti, negara yang sedang membangunkan jaminan kualiti dan negara-negara yang belum memulakan apa-apa langkah untuk membangunkan jaminan kualiti³⁹. Fakta ini menunjukkan bahawa program jaminan kualiti di negara-negara Islam masih jauh untuk dibangggakan. Terdapat kelompangan yang besar berkenaan dengan pembangunan program jaminan kualiti untuk IPT di negara-negara Islam. Oleh itu, kewujudan program jaminan kualiti yang dibangunkan berasaskan Sistem Pengurusan Kualiti ISO 9000 ini diharapkan dapat mengisi kelompangan tersebut.

Pada masa kini, IPT di negara-negara Islam semakin menunjukkan prestasi cemerlang dalam beberapa bidang tertentu seperti pengajian Islam, kewangan Islam, standard halal, sistem pengurusan kualiti Islam, perladangan kelapa sawit dan tumbuhan tropika. Oleh itu, keperluan modal insan dalam bidang-bidang tersebut semakin mendesak. Negara-negara Islam juga memerlukan modal insan dalam bidang lain seperti pendidikan, perubatan, perdagangan, sains dan teknologi bagi tujuan pembangunan dan pemodenan negara. Dalam konteks ini, kewujudan IPT yang cemerlang memainkan peranan utama dalam melahirkan modal insan yang mahir dan memiliki kepakaran tinggi. Dalam masa yang sama, IPT di negara-negara Islam perlu mempunyai jaminan kualiti yang mantap kerana ianya penting untuk mengawal selia kualiti program akademik yang ditawarkan. Program akademik yang mantap akan melahirkan modal insan cemerlang. Manakala modal insan cemerlang akan membantu negara-negara Islam meneroka pembangunan dan mencapai kejayaan cemerlang dalam pelbagai bidang. Kejayaan dalam pembangunan dan pemodenan akan melahirkan tamadun Islam yang cemerlang dalam arus globalisasi yang penuh persaingan pada hari ini.

PENGHARGAAN

Sekalung penghargaan untuk Universiti Malaya yang membiayai kajian ini melalui Dana Penyelidikan RP001C-14HNE.

³⁹ Antara organisasi dalam negara Islam yang menganjurkan aspek jaminan kualiti dalam institusi pengajian tinggi adalah seperti *Islamic Educational Scientific and Cultural Organization (ISESCO)* telah menganjurkan persidangan seperti *Islamic Conference of Ministers of Higher Education and Scientific Research (ICMHESR 2016)*, yang diadakan pada 14-15 November 2016 di Bamako, Mali.

RUJUKAN

- Ameen Amjad Khan (2016), “*Islamic World: More Science in Higher Education*,” Laman sesawang University World News. Issue 154. Dicapai pada 11 Ogos 2016, dari <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20110114221820749>.
- Hasan Al-Banna Mohamed. (2015), “*Kajian Kes Pelaksanaan MS1900:2005 Sistem Pengurusan Kualiti Menurut Perspektif Islam di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia*,” Tesis PhD. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Hasan Al-Banna Mohamed, Ab. Mu’min Ab. Ghani, Siti Arni Basir, Sharifah Hayaati Syed Ismail Al-Qudsy & Ilhaamie Abdul Ghani Azmi. (2015), “*Buku Panduan Manual Pelaksanaan Sistem Kualiti Berteraskan Syari’ah MS1900 di Institusi Pengajian Tinggi Malaysia*,” Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Pertahanan Nasional Malaysia.
- Hon-Chan Chai. (2007), “*The Business of Higher Education in Malaysia*,” Commonwealth Education Partnership, pp. 114-118, Dicapai pada 15 Ogos 2016, dari <http://www.cedol.org/wp-content/uploads/2012/02/114-118-2007.pdf>.
- ISO Standard. (2005), “*Quality Management System (QMS) Requirements*,” Geneva: International Organization for Standardization.
- Khairul Mizan Taib, Norehan Ahmad & Abdullah Sani, Mad Khir Johari (2006), “*The Role of Higher Education Institutions in Providing Knowledge Workers: A Case Study on Master in Knowledge Management (MKM) Programme at the Faculty of Information Management (FIM), UiTM Shah Alam, Selangor, Malaysia*,” Proceedings of the Knowledge Management International Conference and Exhibition (KMICE’06), Anjuran Universiti Utara Malaysia (UUM), Sintok, Kedah, 6-8 Jun 2006, pp. 273-283.
- Laman Sesawang *Agensi Kelayakan Malaysia* (MQA), Dicapai pada 22 November 2012, dari <http://www.mqa.gov.my/>.
- Laman Sesawang *Arab Network for Quality Assurance in Higher Education* (ANQAHE), Dicapai pada 2 Mei 2013, dari <http://www.anqahe.org/>.
- Laman Sesawang Jabatan Pengajian Kolej Komuniti, Dicapai pada 14 Ogos 2016, dari <http://www.jpkk.edu.my/jpkk/index.php/maklumat-kami/senarai-kolej-komuniti.html>.
- Laman Sesawang Jabatan Pengajian Tinggi, Dicapai pada 9 November 2012, dari <http://jpt.mohe.gov.my/>.
- Laman Sesawang Kementerian Pengajian Tinggi (2016), “*The List of Malaysia’s Public Universities*,” Dicapai pada 17 Jun 2016, dari <http://www.mohe.gov.my/ms/institusi/universiti-awam>.
- Laman Sesawang Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia, Dicapai pada 9 November 2012, dari <http://www.mohe.gov.my/portal/institusi/kolej-komuniti.html>

Laman Sesawang My News Hub, Dicapai pada 21 November 2012, dari <http://mynewshub.my/2012/09/29/teks-ucapan-penuh-bajet-2013/>.

Laman Sesawang Quality Digest (2018). “*Risk-Based Thinking and ISO 9001:2015*”, Dicapai pada 13 Julai 2018, dari <https://www.qualitydigest.com/inside/quality-insider-article/082115-risk-based-thinking-and-iso-90012015.html>

Laman Sesawang The *Islamic Educational Scientific and Cultural Organization* (ISESCO) (2016), Dicapai pada 14 Ogos 2016, dari <http://www.isesco.org.ma/blog/2016/04/29/bamako-to-host-8th-icmhesr-in-november-2016/>.

Laman Sesawang The International News (2016). “*Islamic Countries Can Find Solution to Problems*,” Dicapai pada 11 Ogos 2016, dari <https://www.thenews.com.pk/print/25587-islamic-countries-can-find-solution-to-problems>.

Malaysian Certified (2016), Dicapai pada 14 Ogos 2016, dari <http://www.malysiancertified.com.my/MgmtCertification.aspx>.

Manual ISO 9000, (2015), Shah Alam, Selangor: SIRIM Berhad.

Maps of World (2016), “*Top Ten Countries with Largest Muslim Population*,” Dicapai pada 11 Ogos 2011, dari <http://www.mapsofworld.com/world-top-ten/world-top-ten-countries-with-largest-muslim-populations-map.html>.

Nadia Badrawi. (2009), “*The Need to Quality Assure in Higher Education in OIC Countries*,” OIC Conference on Higher Education in OIC Countries, p. 1, Dicapai pada 11 Ogos 2016, dari http://www.mqa.gov.my/aqaaiw/keynote_address/theneedtoqualityassurehighereducationinOICmembercountries.pdf.

Nigel Howard Croft (2018). “*Understanding, Knowledge, and Awareness of ISO 9001:2015*”, Dicapai pada 13 Julai 2018, dari <http://www.tuv-sud.america.com/uploads/images/1403640137026264540781/iso9001-2015webinar-final.pdf>

Norasmah Othman, Mohamad Izham Mohamad Hamzah, Harinder Kaur T. Singh, Jamalul Lail Abdul Wahab & Rahmah Ismail. (2011), “*Globalization of Higher Education Institutions in Malaysia: A Pilot Study*,” Kertas Kerja dibentang dalam International Conference on Social Science and Humanity, Anjuran International Economics Development & Research Center, IEDRC, Vol. 5, Singapore: IACSIT Press.

QS Top Universities (2014), “*QS University Rankings: Asia 2014*,” Dicapai pada 10 Ogos 2016, dari <http://www.topuniversities.com/universities/king-saud-university>.

QS Top Universities (2016), Dicapai pada 10 Ogos 2016, dari <http://www.topuniversities.com/universities/king-saud-university>.

QS World University Ranking (2016), Dicapai pada 10 Ogos 2016, dari <http://www.wur2016.qs.com/>