



DISKUSI AKADEMIKA PENGAJIAN ISLAM SEMASA

Ilmuwan agama silih berganti, namun diskusi pengajian Islam memerlukan kelangsungan. Saban detik meskipun umat Islam dihadang dengan pelbagai medium kemudahan dalam mengakses ilmu pengetahuan, semakin banyak polemik yang timbul dan gagal diselesaikan.

Pengajian Islam dari aspek kebolehupayaannya sebagai satu sistem pendidikan yang kompetitif pada masa kini perlu dinilai dan diperkasa dari semasa ke semasa bagi menentukan pengajian ini sentiasa relevan dengan tuntutan zaman.

Dapatan diskusi ilmiah dalam buku ini mengajak semua pembaca untuk lebih memaknai bahawa pendominasian ilmu pengajian Islam perlu mengatasi variasi bidang ilmu lain dalam memastikan nilai ilmu terpelihara dan hasrat melahirkan generasi muslim berpengetahuan tinggi benar-benar tercapai selaras halatuju pengajian Islam di Malaysia.

eISBN 978-967-2122-93-7



9 789672 1122937



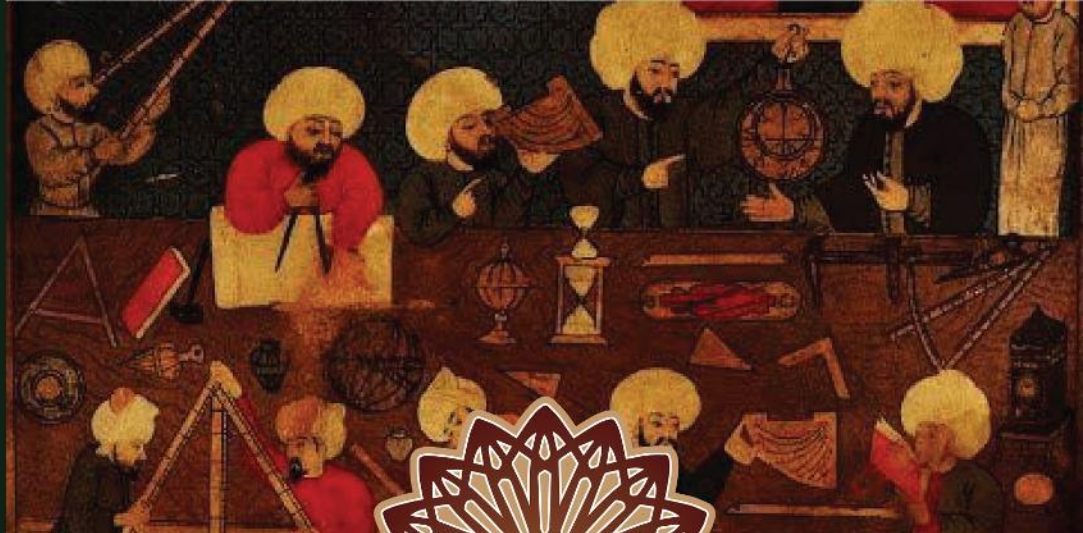
KOLEJ UNIVERSITI ISLAM ANTARABANGSA SELANGOR
الكلية الإسلامية العالمية لاسلام سيلانجور
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY COLLEGE SELANGOR

FACULTY OF ISLAMIC AND CIVILIZATION STUDIES
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY COLLEGE SELANGOR

DISKUSI AKADEMIKA PENGAJIAN ISLAM SEMASA



2020



DISKUSI AKADEMIKA PENGAJIAN ISLAM SEMASA

Penyunting:

Mohd Mahfuz Jaafar
Abur Hamdi Usman
Mohd Norzi Nasir



DISKUSI
AKADEMIA PENGAJIAN ISLAM
SEMASA

DISKUSI AKADEmia PENGAJIAN ISLAM SEMASA

PENYUNTING

MOHD MAHFUZ JAAFAR

ABUR HAMDI USMAN

MOHD NORZI NASIR

PENERBIT FPPI

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

2020

Cetakan Pertama / *First Printing*, 2020

Hak Cipta/*Copyright* Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), KUIS, 2020

Hak cipta terpelihara. Sebarang bahagian dalam buku ini tidak boleh diterbitkan semula, disimpan dalam cara yang boleh digunakan semula, ataupun dipindahkan dalam sebarang bentuk, atau dengan sebarang cara, baik dengan cara elektronik, mekanik, penggambaran semula, perakaman dan sebagainya tanpa mendapat izin daripada Penerbit FPPI terlebih dahulu.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical including photocopy, recording or any information storage and retrieval system, without permission in writing from Penerbit FPPI.

Diterbitkan di Malaysia oleh / *Published in Malaysia by*
PENERBIT FAKULTI PENGAJIAN PERADABAN ISLAM (FPPI)
Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)
Bandar Seri Putra, 43000 Kajang, Selangor Darul Ehsan
<http://www.kuis.edu.my/fppi/>
03-8911700 ext: 7167

Dicetak di Malaysia/*Printed in Malaysia by*

Corner Resources
No. 20, Jalan Hentian 3, Pusat Hentian Kajang,
Jalan Reko, 43000 Kajang, Selangor.

Perpustakaan Negara Malaysia
Cataloguing-in-Publication Data

Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan /

DISKUSI AKADEMIKA PENGAJIAN ISLAM SEMASA / Mohd Mahfuz Jaafar, Abur
Hamdi Usman, Mohd Norzi Nasir.

1. *Islam*. 2. *Kontemporari*. 3. *Islamic law*. I. Judul.

eISBN 978-967-2122-93-7

KATA ALU-ALUAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

Alhamdulillah, syukur pada Allah SWT atas penerbitan buku “*Diskusi Akademia Pengajian Islam Semasa*” yang bersumberkan beberapa artikel terpilih dari prosiding Seminar Antarabangsa Pengajian Islamiyyat (IRSYAD) sebelum ini. Artikel-artikel yang berkaitan dengan diskusi-diskusi ilmiah terhadap isu-isu pengajian Islam semasa telah dipilih dan ditambah baik untuk disesuaikan dengan penerbitan buku ini.

Syabas dan tahniah kepada semua yang terlibat dengan penerbitan buku ini, sama ada sebagai penerbit, penyunting, dan penyumbang artikel. Ucapan terima kasih di atas kesempatan yang diberikan untuk saya menukilkan sepatah dua kata dalam buku ini bagi mewakili pihak-pihak pengurusan Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).

Mutakhir ini, kita melihat timbul kepelbagaian isu-isu yang berkaitan dengan pengajian Islam dan hukum-hakam agama yang memerlukan kepada perbincangan dan diskusi secara tuntas. Isu-isu seperti pengurusan konflik rumah tangga, pencegahan dadah berdasarkan psikospiritual Islam, kepelbagaian bentuk gerakan kristianisasi dalam kalangan masyarakat, isu kesamarataan gender dan sebagainya dibincangkan dan didiskusikan oleh para akademia dalam usaha mengemukakan solusi dan penyelesaian terbaik.

Sehubungan itu, sumbangan penerbitan seperti ini diharapkan mampu menyumbang ke arah penyelesaian terbaik terhadap sebahagian isu-isu yang berlaku dalam masyarakat dengan berteraskan kepada sumber utama dalam Islam, iaitu al-Quran dan al-Sunnah, sesuai dengan nasihat Rasulullah SAW:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا : كِتَابُ اللَّهِ ، وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

[HR. Malik, no hadis1619]

Maksudnya:

“*Aku tinggalkan kepada kamu dua perkara dan kamu tidak akan sesat selagi mana kamu berpegang dengannya, iaitu kitab Allah (al-Quran) dan sunnah NabiNya SAW.*”

Sekian, Salam hormat.

DR. MD NOOR BIN HUSSIN

Dekan,

Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI)

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

PRAKATA

Bismillahirrahmanirrahim.

Dengan nama Allah SWT Yang Maha Pemurah Lagi Maha Penyayang. Selawat dan salam ke atas insan paling sempurna, Rasulullah SAW, ahli keluarga baginda, dan para sahabat RA yang telah dipayungi lembayung keredaan Allah SWT di dunia dan di akhirat.

Alhamdulillah, melalui pemilihan artikel-artikel yang termuat dalam e-prosiding IRSYAD 2019, buku bertajuk "*Diskusi Akademia Pengajian Islam Semasa*" ini berjaya diterbitkan oleh Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).

Pembaca yang dikasihi,

Gerak kerja penulisan dan kajian adalah merupakan tradisi yang telah lama direntas oleh para ilmuwan terdahulu dan berkesinambungan sehingga kini. Khidmat ilmu ini merupakan suatu nilai tambah dalam perkembangan ilmu dunia akademik khususnya. Namun, setiap daripada anda perlu lebih mengevaluasi diri dan memaknai sejauh manakah perkembangan ilmu ini menyumbang kepada tingkat pengetahuan yang tinggi dalam peradaban Islam ataupun sebaliknya.

Pembaca yang budiman,

Generasi muslim masa kini dan mendatang perlu menyuntik nafas baru dalam memperkasa diskusi kitab-kitab turath pengajian Islam yang merupakan ruji akademik mereka menepati kepakaran masing-masing. Kepelbagaian isu yang dimuatkan dalam buku ini antaranya isu-isu kemasyarakatan, kes mahkamah, tokoh dan sebagainya masih berteraskan kepada kehujahan dua sumber perundangan Islam, iaitu al-Quran dan hadis Nabi Muhammad SAW.

Pembaca yang bestari,

Ma'dabah ilmu merupakan antara usaha yang dilakukan untuk memperkenalkan dapatan kajian ilmiah terbaru para penulis dan menjadi medan perkongsian idea kepada para pembaca. Semoga buku ini juga memberi dapatan ilmu kepada pembaca dan dapat memperkaya korpus pengajian Islam berkenaan isu-isu semasa yang berlangsung dalam tata ruang kehidupan masyarakat muslim

Sekian, selamat membaca.

Mohd Mahfuz Jaafar

Abur Hamdi Usman

Mohd Norzi Nasir

Penyunting

KANDUNGAN

	Halaman
KATA ALU-ALUAN	iv
PRAKATA	v
KANDUNGAN	vi
PENDAHULUAN	viii
BAB 1 <i>TOKOH AL-QURAN: SYEIKH MUHAMMAD MUTAWALLĪ AL-SHA'RĀWĪ DAN TAFSIRNYA</i> Mohamad Reda Mohamad, Muhammad Fairuz A. Adi & Mohd Ikram Mohd Nawi	13-20
BAB 2 <i>REFLEKSI SIFAT AL-QAWĪY AL-AMĪN DALAM KEPIMPINAN TUAN GURU DATO' BENTARA SETIA NIK ABDUL AZIZ NIK MAT MENTADBIR KERAJAAN NEGERI KELANTAN</i> Mohd Norzi Nasir & Salwa Muhamad	21-30
BAB 3 <i>ANALISIS METODE DAN TEMA KARYA HADIS DI NUSANTARA ANTARA ABAD KE-17 M HINGGA ABAD KE-20 M</i> Mohd. Khafidz Soroni	31-59
BAB 4 <i>MODEL TERAPI PSIKOSPIRITUAL ISLAM UNTUK PENCEGAHAN DADAH GOLONGAN BERISIKO MENURUT AL-GHAZALI</i> Rosni Wazir, Abur Hamdi Usman, Norsaleha Mohd Saleh, Suriani Sudi, Abdul Hadi Awang & Syamim Zakwan Rosman	60-75
BAB 5 <i>FAKTOR PENCERAIAN DAN KAEDAH PENCEGAHAN MENURUT PERSPEKTIF AL-QURAN</i> Wan Muhamad Asyraf Wan Shukri, Farhah Zaidar Mohamed Ramli & Sharifah Hana Abdul Rahman	76-84
BAB 6 <i>PENDEKATAN GERAKAN KRISTIANISASI DALAM MASYARAKAT ORANG ASLI DI PERAK</i> Zulkefli Aini & Nur Shafinaz Sabri	85-101
BAB 7 <i>PRINSIP AL-WAKALAH BIL KHUSUMAH DI BAWAH PERUNDANGAN SYARIAH DI MALAYSIA</i> Hammad Mohamad Dahalan & Mohamad Azhan Yahya	102-109
BAB 8 <i>PEMAHAMAN SARJANA SYIAH TERHADAP PUJIAN AL-QURAN KEPADA PARA SAHABAT</i> Salman Zainal Abidin	110-120

- BAB 9 ***KONSEP KESAMARATAAN GENDER: TINJAUAN SEMULA KEDUDUKAN WANITA MENURUT PERSPEKTIF ISLAM*** 121-133
Abur Hamdi Usman & Nurhidayah Ramlee
- BAB 10 ***PENGURUSAN KONFLIK RUMAH TANGGA POLIGAMI*** 134-143
Mariam Abd Majid, Muhammad Yusuf Marlon Abdullah,
Sahlawati Abu Bakar, Mohd Ridhuan Mohd Jamil, Salasiah
Hanin Hamjah, Zulkefli Aini & Naqibah Mansor

PENDAHULUAN

Pengajian Islam adalah satu bidang utama yang berfungsi menyeimbangkan proses kestabilan dan kelestarian pembangunan jatidiri sesebuah negara. Setiap elemen ilmiah yang diadun dalam sistem pendidikan ini merangkumi objektif daripada dua sumber rujukan penting dalam Islam, yakni al-Quran dan al-Sunnah. Justeru Allah SWT menekankan perkara ini dengan perintah untuk berpegang teguh kepada kedua-duanya, sebagaimana dalam firmanNya dalam surah al-Zukhruf ayat 43:

فَأَسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٤٣﴾

Maksudnya:

Dengan yang demikian, berpegang teguhlah engkau kepada al-Quran yang telah diwahyukan kepadamu; kerana sesungguhnya engkau berada di atas jalan yang lurus.

Dalam konteks Malaysia, Pengajian Islam menjadi lebih mustahak lagi kerana kedudukan istimewa agama Islam itu sendiri, sebagaimana termaktub dalam Perlembagaan yang merupakan agama rasmi bagi Persekutuan. Tidak menghairankan apabila sifat eksklusif ini tersirat dan tersurat dalam surah Ali Imran ayat 85 bagi mereka yang mahukan keuntungan ukhrawi:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾

Maksudnya:

Dan sesiapa yang mencari agama selain agama Islam, maka tidak akan diterima daripadanya, dan ia pada hari akhirat kelak dari orang-orang yang rugi.

Oleh itu, pelbagai sektor kehidupan dalam Negara Malaysia hanya boleh digerakkan dengan baik apabila mendapat input dan nasihat pakar daripada bidang Pengajian Islam. Mereka dinilai sebagai pihak pertama yang dikurniakan Allah SWT kefahaman ilmu agama yang seterusnya wajib disebarluaskan kepada masyarakat awam. Rasulullah SAW bersabda yang diriwayatkan oleh Abu Musa RA:

عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ طَيِّبَةٌ قَبِلَتْ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلَّا وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبٌ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ فَفَنَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا مِنْهَا وَسَقَوْا وَرَعَوْا وَأَصَابَ طَائِفَةٌ مِنْهَا أُخْرَى إِنَّمَا هِيَ قَيْعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلًّا فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ بِمَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلِمَ وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ

[Muslim, *Kitāb al-Faḍā'il*, Bāb bayān mā bu'itha bih al-nabi ṣallāllāhu 'alaih wasallam min al-budā wa al-'ilm, hadis nombor 2282]

Maksudnya:

Sesungguhnya perumpamaan petunjuk dan ilmu yang diutus Allah SWT kepadaku seperti hujan yang membasahi bumi. Ada bumi yang subur yang menerima air kemudian menumbuhkan rumput yang banyak. Ada bumi yang keras yang menahan air kemudian dengannya Allah SWT memberi manfaat kepada manusia.

Mereka meminum dari air tersebut, bercucuk tanam dan memberi minum haiwan ternaknya. Hujan juga membasahi bumi yang lain, iaitu lembah yang tidak mampu menahan air dan menumbuhkan rumput. Demikianlah perumpamaan orang yang memahami agama Allah SWT kemudian mendapat manfaat dari apa yang aku diutus dengannya. Ia belajar dan mengajar. Dan itulah perumpamaan orang yang tidak dapat diangkat kedudukannya oleh petunjuk Allah SWT, dan tidak menerima petunjuk Allah SWT yang aku diutus dengannya

Liriklah kepada kurikulum mutakhir, boleh dikatakan (jika tidak mahu mengatakan semua) institusi pendidikan termasuk pengajian Islam, mengaplikasikan Taksonomi Bloom dalam menilai pencapaian pelajar. Tenaga pengajar wajib dilatih secara sistematik kaedah membina soalan peperiksaan dan menilai jawapan pelajar berdasarkan pembahagian aras kognitif dan pemikiran daripada aras rendah kepada aras tinggi. Taksonomi Bloom adalah umpama kitab suci kepada semua yang diasaskan oleh Benjamin Samuel Bloom (1913-1999), seorang sarjana pendidikan barat.

Sistem pengajian Islam tradisional seperti institusi pondok juga mempunyai sumbangan hebat bagi negara kepada pembentukan identiti Muslim yang pengaruhnya dipercayai bertapak di Nusantara sekitar abad ke-17. Sistem pendidikan ini juga amat penting bagi menentukan survival ilmu agama dalam dunia moden yang serba mencabar kini. Pengajian tradisional turath yang diwariskan ulama silam sangat penting dalam membentuk jati diri ummah, khususnya dalam kalangan pelajar agama bagi mempertahankan legasi kesusasteraan Islam yang lahir dalam sejarah perkembangan ilmunya.

Selari dengan penekanan adab dalam kehidupan orang Melayu, sifat berpegang kuat kepada prinsip agama, menghormati institusi Raja Melayu dan budaya khidmat kepada komuniti antara perkara yang ditekankan dalam pengajian warisan Islam ini. Sejatinya sumbangan ilmuwan Islam umpama permata yang tiada tolok bandingnya. Bagaimanapun, apa yang pasti kepergian ulama, diangkatnya ilmu dan kejahilan yang bermaharajalela menjadi salah satu petanda hari kiamat. Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيَثْبُتَ الْجَهْلُ وَيَشْرَبَ الْخَمْرُ وَيَظْهَرَ الزَّيْنُ

[al-Bukhārī, *Kitāb al-ʿIlm*, *Bāb Rafʿ al-ʿilm wa zhubūr al-jahl*. Hadis nombor 80]

Maksudnya:

“Daripada Anas ibn Malik RA katanya: “Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya antara tanda-tanda kiamat itu ialah diangkat ilmu, tersebar kejahilan, arak diminum, dan zahirnya zina”.”

Sehubungan dengan itu, bidang Pengajian Islam mestilah diberikan kedudukan yang sewajarnya. Aspek-aspek kurikulum, proses pengajaran dan pembelajaran, kualiti pelajar, tenaga pengajar, prasarana dan perkara-perkara lain yang berkaitan dengan bidang pengajian ini mestilah diberi perhatian serius oleh semua. Walau bagaimanapun, yang lebih utama dalam konteks ini ialah bercermin kepada al-Quran supaya dapat menghasilkan jenis produk yang dapat diguna pakai dan berfungsi dengan baik dalam persekitaran yang sentiasa berkembang dan beragam sama ada pada peringkat domestik ataupun global. Ibn Mas’ud RA berkata:

مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيُورَثِ الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ

“Sesiapa yang menginginkan ilmu, maka wariskanlah (ambillah) daripada al-Quran kerana di dalamnya terkandung ilmu orang yang terdahulu dan orang yang terkemudian.”

Bertitik-tolak dari warna kehidupan umat di atas, buku *Diskusi Akademia Pengajian Islam Semasa* ini diusahakan penerbitannya. Buku yang disusun sebagai satu platform perkongsian ilmiah tentang wacana perbincangan ahli akademik dalam korpus ilmu pengajian Islam.

Pada bab satu, penulis menonjolkan tentang keutamaan al-Quran yang merupakan sebuah kitab suci umat Islam yang sentiasa dibaca, diamalkan dan dijadikan rujukan. Antara ilmu al-Quran yang dipelajari adalah ilmu qiraat, ilmu tafsir, ilmu tajwid, *asbab al-nuzul* dan sebagainya. Setiap bidang keilmuan pasti akan melahirkan tokoh-tokoh yang hebat pada setiap zaman. Begitu juga bidang al-Quran, turut melahirkan tokoh-tokoh yang terkemuka dalam lapangan ilmu-ilmunya. Justeru itu, bab ini membincangkan seorang tokoh al-Quran yang masyhur, iaitu Syeikh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī. Beliau merupakan seorang cendekiawan Islam prolific yang banyak membahaskan mengenai isu-isu semasa dan cabaran yang dihadapi oleh umat Islam. Beliau banyak menghasilkan karya-karya dan memegang jawatan-jawatan penting sepanjang kehidupan beliau untuk berkhidmat kepada masyarakat. Antara karya beliau yang agung dan menjadi rujukan adalah kitab *Tafsir al-Sha‘rāwī*. Bab ini memfokuskan kepada sumbangan-sumbangan yang ditaburkan sepanjang kehidupan beliau yang telah memberi impak dan sumbangan yang besar kepada umat Islam dari sudut keilmuan.

Melihat kepada realiti yang berlaku mutakhir ini, ciri-ciri serta kewibawaan seorang pemimpin yang baik ironinya dilihat semakin jauh daripada landasan al-Quran dan al-Sunnah serta tidak bercirikan kepimpinan Rasulullah SAW. Maka, pada bab dua, telah mengangkat kepimpinan figura masyarakat Muslim, iaitu mantan Menteri Besar Kelantan Almarhum Tuan Guru Dato’ Bentara Setia Nik Abdul Aziz Nik Mat (TGNA) sebagai sampel kepimpinan Islam yang memiliki sifat *al-Qawiy al-Amin*. Dapatan kajian membuktikan bahawa kepimpinan yang berkualiti menurut Islam tidak hanya menjurus kepada matlamat dan kesenangan dunia sementara sahaja, bahkan untuk mencapai keredaan Allah SWT dalam segala urusan dunia demi kebahagiaan akhirat. Pengurusan yang baik juga merupakan satu tuntutan utama dalam ajaran Islam yang perlu diberikan perhatian dalam kepimpinan oleh setiap umat Islam kerana ia adalah medium utama ke arah kesempurnaan amal dan ibadah.

Pada bab tiga, fokus huraian membincangkan tentang awal mula pencatatan hadis di dalam *sahifah* (lembaran catatan) oleh sebilangan sahabat Nabi SAW, penulisan hadis terus berkembang hingga mencapai zaman kegemilangannya dalam abad ke-3 H./9 M. Para ulama hadis di sepanjang zaman telah menggunakan pelbagai metode pengkaryaan hadis. Meskipun demikian, budaya pengkaryaan hadis lewat sampai ke Nusantara sehinggalah abad ke-11 H./17 M. Karya ulama Nusantara mengenai hadis hanya dimulai pada abad ke-17 M. dengan munculnya karya Syeikh Nur al-Din al-Raniri dan Syeikh ‘Abd al-Ra’uf al-Fansuri. Justeru bab ini memberi tumpuan terhadap karya hadis yang dihasilkan oleh ulama Nusantara di antara abad ke-17 M sehingga abad ke-20 M. Peninjauan dibuat terhadap aspek penyusunan kitab di antara tempoh tersebut bagi mengenal pasti metode pengkaryaan hadis dalam kalangan ulama Nusantara.

Pada bab empat, diuraikan tentang permasalahan penagihan dadah dalam masyarakat yang pada hari ini amat meresahkan meskipun pelbagai pendekatan telah diambil untuk menyelesaikan isu ini. Statistik pertambahan penagih dadah baru dan berulang pada saban tahun pula menunjukkan keperluan terhadap penambahbaikan terhadap usaha pencegahan sedia ada. Umum mengetahui langkah pencegahan merupakan langkah mengatasi dadah yang terbaik kerana keberkesannya serta menjimatkan kos. Tambahan pula, golongan berisiko merupakan golongan yang wajar didekati supaya tidak terjebak dengan gejala yang lebih teruk iaitu penagihan. Terdapat keperluan kepada pembentukan model psikospiritual untuk memantapkan langkah pencegahan yang telah dijalankan. Terapi psikospiritual Islam merupakan satu kaedah rawatan kerohanian yang berteraskan amalan-amalan Islam dan bersumberkan rujukan ketuhanan. Rawatan ini memfokuskan kepada penyucian jiwa, pembentukan jati diri dan

pemantapan rohani serta berobjektif mendapatkan keredaan Allah SWT. Terapi kerohanian yang diterapkan dalam pendekatan psikospiritual Islam dapat membentuk benteng yang kukuh untuk mencegah penggunaan dan penagihan dadah selain ianya dilihat sesuai untuk mengembalikan mereka kepada fitrah kejadian manusia. Justeru itu, bab ini menghuraikan pendekatan psikospiritual Islam menurut *Hujjat al-Islam* Imam al-Ghazali serta disesuaikan dalam membentuk model pencegahan dadah golongan berisiko. Imam al-Ghazali merupakan tokoh pemikir Islam yang terkemuka dan telah menghasilkan pelbagai karya yang menjadi rujukan dunia pengajian Islam seantero dunia. Dapatan bab ini menunjukkan terdapat beberapa pendekatan psikospiritual yang dibincangkan oleh Imam al-Ghazali serta dilihat sesuai dijadikan terapi untuk pencegahan penagih dadah. Oleh yang demikian, melihat dan menangani isu penagihan dadah berdasarkan pendekatan psikospiritual Islam merupakan alternatif yang mesti diperkasakan.

Pada bab lima, penulis mengulas tentang perceraian dalam Islam yang merupakan suatu keputusan yang dibenci oleh Allah SWT. Perceraian merupakan pertikaian yang natijahnya membawa kepada saling menyakiti di antara suami dengan isteri. Perceraian juga meninggalkan dampak negatif terhadap anak-anak. Masa depan anak-anak mangsa perceraian lebih mudah terancam. Dengan itu, setiap pasangan perlu meningkatkan pengetahuan mengenai faktor-faktor yang boleh menyumbang kepada keruntuhan rumah tangga supaya perceraian dapat dicegah lebih awal. Pasangan juga perlu memahami kaedah pencegahan perceraian mengikut cara yang telah digariskan oleh al-Quran. Justeru, bab ini telah mengkaji faktor perceraian dalam kalangan masyarakat serta kaedah pencegahan perceraian yang digariskan dalam al-Quran. Dapatan keseluruhan menunjukkan terdapat lapan (8) faktor yang menjadi punca perceraian dalam kalangan masyarakat. Dapatan juga menemui enam (6) kaedah pencegahan berdasarkan perintah Allah SWT. Ia merupakan panduan agama untuk memperbaiki hubungan suami isteri demi mencegah daripada terjadi sesuatu perceraian.

Pada bab enam, penulis membuktikan tentang kajian yang mendapati bimbingan farduan terhadap Orang Asli muslim merupakan usaha yang berterusan daripada para pendakwah. Ini bagi memastikan mereka dapat mengamalkan ajaran Islam dengan sebaiknya. Walau bagaimanapun, usaha tersebut berhadapan dengan cabaran dalaman dan luaran. Kajian mendapati bahawa cabaran luaran disumbangkan oleh pengaruh dan gerakan agama tertentu seperti agama Kristian. Oleh itu, bab ini telah mengenalpasti bentuk-bentuk gerakan kristianisasi yang berlaku dalam masyarakat Orang Asli di Perak. Pengumpulan data kajian menggunakan kaedah temubual mendalam melalui temubual separa struktur terhadap enam (6) orang peserta kajian yang terdiri daripada Penggerak Masyarakat Orang Asli (PMOA), Muballigh dari Majlis Agama Islam Perak dan Orang Asli yang telah murtad. Hasil kajian mendapati gerakan kristianisasi berlaku dalam bentuk hiburan, pendidikan dan sosial. Kajian ini memberikan implikasi terhadap usaha mempertingkatkan kualiti pendakwaan dalam kalangan pendakwah supaya masyarakat Orang Asli muslim dapat mengamalkan ajaran Islam dengan sebenar.

Pada bab tujuh, penulis menumpukan perbincangan berkaitan kerumitan memahami isu dan prosedur undang-undang berkaitan kes-kes syariah yang menyebabkan pihak-pihak melantik peguam syarie untuk mewakili mereka di mahkamah syariah. Pelantikan dan urus tadbir peguam syarie ini perlulah berdasarkan kepada prosedur-prosedur tertentu untuk menjaga kepentingan pihak-pihak serta peguam syarie. Bab ini telah mengenalpasti pelaksanaan prinsip syariah *al-wakalah bil khusumah* pada zaman Nabi SAW dan sahabat. Kajian mendapati wujud ketidakseragaman serta pengaplikasiannya yang tidak jelas dalam peruntukan undang-undang terbabit berkaitan urus tadbir peguam syarie. Justeru, bab ini mencadangkan penyelesaian ke atas permasalahan yang wujud agar pelaksanaan berkaitan pelantikan serta urus tadbir peguam syarie lebih jelas, teratur serta menjamin hak anak guam.

Pada bab lapan, penulis membincangkan tentang kesepakatan para sarjana Muslim bahawa para sahabat nabi Muhammad SAW adalah generasi terunggul dalam sejarah peradaban manusia. Ini adalah kelebihan mereka yang mendapat didikan langsung daripada nabi Muhammad SAW. Selain itu, generasi para sahabat juga berjasa besar menyampaikan ajaran

Islam ke seluruh pelusuk alam. Justeru, tidak menghairankan bahawa terdapat banyak ayat al-Quran yang memuji, bahkan mengiktiraf kedudukan mereka yang sedia dijamin syurga oleh Allah SWT. Namun, terdapat segelintir umat Islam dari kalangan Syiah yang mengkritik bahkan mencela para sahabat termasuklah isteri-isteri Rasulullah SAW. Celaan golongan Syiah sudah pastinya mendapat dokongan daripada tokoh sarjana dari kalangan mereka. Oleh yang demikian, bab ini telah menganalisis pandangan-pandangan tokoh sarjana Syiah khususnya ahli tafsir terhadap pemahaman ayat-ayat al-Quran yang secara jelas memuji para sahabat nabi Muhammad SAW. Sumber utama yang dijadikan adalah karya tafsir yang ditulis oleh dua tokoh Syiah, iaitu *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʿān* yang ditulis oleh Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabāʾī dan *Tafsīr al-Qummi* oleh Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Ibrāhīm al-Qummī. Analisis bab ini mendapati bahawa kedua pentafsir ini cenderung mentakwilkan ayat-ayat pujian kepada takwilan ganjil yang sama sekali berbeza dengan pandangan sarjana Ahli Sunnah Wal Jamaah.

Pada bab Sembilan dibincangkan tentang wanita mula menceburkan diri dalam pelbagai bidang seiring dengan kemajuan semasa. Walaupun mereka sudah diberi kebebasan dalam kehidupan, masih ada segelintir pihak yang tidak berpuas hati dengan kedudukan wanita dan menuntut hak kesamarataan gender, seperti poligami, pekerjaan dan pendidikan. Isu ini semakin menjadi perhatian apabila ia melibatkan masyarakat umum. Bab ini telah menilai konsep kesamarataan gender dan implikasinya dalam kehidupan. Perbincangan bab ini mendapati bahawa kedudukan wanita dijaga sejak awal kedatangan Islam lagi berbeza dengan wanita Barat yang terus memperjuangkan hak wanita sehingga ke hari ini. Meskipun isu kesamarataan gender terus hangat diperbincangkan tetapi dapat menimbulkan kekeliruan dan kesan negatif dalam masyarakat. Selain itu, ia juga telah mengancam autoriti pihak berkuasa agama dan menggugat sistem kehidupan kekeluargaan. Isu-isu hak kesamarataan gender ini telah diperjuangkan oleh individu yang terpengaruh dengan perjuangan Barat dan berfikiran Liberal. Hakikatnya, Islam telah menyediakan hak yang istimewa terhadap wanita Islam. Malahan, isu kesamarataan ini dapat diselesaikan jika berpegang teguh kepada al-Quran dan al-Sunnah.

Pada bab sepuluh, penulis mengemukakan keperluan terhadap pembangunan model psikologi komunikasi isteri bersedu mengurus konflik rumah tangga. Dalam kajian pembangunan model, analisis keperluan perlu dijalankan bagi memastikan model yang dibangunkan memenuhi keperluan sasaran model. Fasa ini dijalankan dengan mengenal pasti keperluan dan spesifikasi model yang dibangunkan. Analisis keperluan model ini dijalankan terhadap lima (5) isteri bersedu dan satu (1) orang suami bersedu. Data diperolehi melalui temu bual separa berstruktur dan teknik persampelan yang digunakan adalah persampelan bertujuan. Transkripsi data temu bual dianalisis bagi membentuk tema dan sub tema dan proses keesahan dilakukan menerusi pengiraan Cohen Kappa. Analisis data mengutarakan empat tema dan sub tema utama, iaitu: (i) Kewujudan konflik dalam rumah tangga bersedu, (ii) Faktor-faktor berlakunya konflik rumah tangga, (iii) Kaedah dilakukan dalam mengurus konflik rumah tangga, dan (iv) Keperluan pembangunan model. Secara teorinya, model ini boleh dijadikan panduan dalam pengurusan konflik rumah tangga bersedu.

Diharapkan kelahiran buku sederhana ini mampu menghuraikan tentang diskusi Akademia dalam pengajian Islam. Semoga perkongsian mereka dapat memberikan jalan penyelesaian terhadap apa jua permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.

BAB 1

TOKOH AL-QURAN: SYEIKH MUHAMMAD MUTAWALLĪ AL-SHA'RĀWĪ DAN TAFSIRNYA

Mohamad Reda Mohamad, Muhammad Fairuz A. Adi & Mohd Ikram Mohd Nawi

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Konsep tokoh boleh diertikan dengan pelbagai definisi yang berlandaskan latar belakang keserjanaan atau disiplin ilmu masing-masing. Perkataan tokoh juga diertikan sebagai orang yang kenamaan atau pun orang yang terkemuka (Noresah et al., 2016). Tokoh boleh lahir dari pelbagai bidang seperti politik, agama, kebudayaan, sejarah dan lain-lain. Seseorang tokoh hebat yang hadir dari bidang agama akan dikenali sebagai ulama. Menurut Shukri Ahmad (2000), ulama adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan serta berpendidikan tinggi dalam ilmu agama *'ilm manqūl*, atau ilmu kealaman yang bersumberkan al-Quran dan boleh menjelaskan pelbagai masalah yang timbul dengan dalil, berasaskan pengetahuan dan *thābit*. Shukri Ahmad (2000) menyatakan, dalam al-Quran hanya terdapat dua kali sahaja perkataan ulama itu digunakan iaitu di dalam surah Fāṭir ayat 28 dan surah al-Shu'arā' ayat 197. Kedua-duanya merujuk kepada yang mendalami pengetahuan agama. Imam al-Ṭabarī menafsirkan maksud ulama dalam surah Fāṭir dengan menyebutkan mereka sebagai golongan yang mengenali Allah SWT dengan sebenar-benarnya menerusi ilmu yang sempurna yang membolehkan mereka membesarkan dan mengagungkan Allah SWT. Menurut Zulkifli Mohamad (2017), ulama adalah individu yang sangat penting dan merupakan pewaris para nabi sebagaimana yang disebut dalam hadīth. Daripada Abu Darda' RA berkata, aku mendengar Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحِطِّهِ وَإِفْرِ.

[al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī, Kitāb al-'Ilm, Bāb Mā Jā' fī Faḍl al-Fiqh 'ala al-'Ibādah*, no hadis 2898]

Maksudnya:

“Sesungguhnya ulama adalah pewaris para nabi. Sesungguhnya para nabi tidak mewariskan dinār atau pun dirham. Akan tetapi mereka mewariskan ilmu, maka barang siapa yang mengambil warisan tersebut, maka dia telah mengambil bahagian yang banyak”.

Oleh itu, ulama boleh diertikan sebagai seorang yang pakar dan mempunyai ilmu yang tinggi dalam pengetahuan agama Islam. Setiap bidang ilmu agama Islam pasti akan melahirkan ulama-ulama yang hebat pada setiap zaman. Misalnya bidang al-Quran, telah melahirkan ulama-ulama yang terkemuka dalam lapangan ilmunya. Sebagai contoh, tokoh al-Quran dalam bidang *qirā'at* adalah Imam al-Shāṭibī dan Imam al-Jazārī (Shaharuddin Saad, 2015). Dalam bidang tafsir pula, antara tokoh utama adalah Imam Ibnu Kathīr dan Imam al-Ṭabarī (Manna' al-Qaṭṭān, 2019). Justeru itu, artikel ini membincangkan seorang tokoh al-Quran kontemporari yang masyhur iaitu Syeikh Muhammad Mutawallī al-Sha'rāwī. Beliau merupakan seorang ulama Islam prolific yang banyak membahaskan mengenai isu-isu semasa dan cabaran yang dihadapi oleh

umat Islam. Beliau banyak menghasilkan karya-karya dan memegang jawatan-jawatan penting sepanjang kehidupan beliau untuk berkhidmat kepada masyarakat dan dunia Islam.

Bab ini membahaskan mengenai Syeikh al-Sha‘rāwī dan kitab tafsir beliau. Kemunculan Syeikh al-Sha‘rāwī di zaman ini yang mampu menafsirkan al-Quran dan diterima ramai membuktikan kehebatan beliau dalam lapangan ilmu ini. Menafsir al-Quran bukanlah perkara mudah seperti yang disangka lebih-lebih lagi di zaman sekarang. Pelbagai bidang ilmu perlu dikuasai sebelum betul-betul mampu untuk menafsirkan al-Quran mengikut landasan yang benar. Begitu juga akhlak-akhlak dan etika perlu dijaga dengan baik sebelum menafsirkan kitab suci al-Quran kerana ia tidak boleh ditafsir oleh sebarang individu. Oleh sebab syarat-syarat yang ketat ini, wujud keengganan dalam kalangan ulama zaman sekarang untuk menafsirkan al-Quran (Imam Masrur, 2018).

Latar Belakang Tokoh

Syeikh Muhammad Mutawallī al-Sha‘rāwī dilahirkan pada hari ahad, 17 Rabiulakhir 1329H bersamaan 15 April 1911M di desa Daqādūs, salah satu kota kecil yang terletak tidak jauh dari kota Mayyit Ghamr, Mesir (Hikmatiar Pasya, 2017). Negara Mesir sememangnya sebuah tempat yang banyak melahirkan ulama dan tokoh kenamaan seperti Syeikh Ṭantāwī, Syeikh Muhammad ‘Abduh, Syeikh Rāshid Riḍā dan lain-lain lagi. Nama penuh beliau ialah Muhammad bin Mutawallī al-Sha‘rāwī Husaynī yang nasab keturunan bapanya sampai kepada Husain bin Ali RA. Beliau dibesarkan dalam kalangan keluarga petani namun kedua orang tuanya terkenal sebagai orang yang soleh dan mulia. Syeikh al-Sha‘rāwī menggambarkan kampungnya yang begitu indah dengan pemandangan, subur dengan tanaman hijau-hijauan di perlembahan Sungai Nil. Sejak kecil beliau selalu dipanggil oleh kedua orang tuanya dengan gelaran “Syeikh al-Amīn” (yang amanah). Beliau juga digelar sebagai ‘Lampu Kebenaran’. Beliau merupakan seorang yang pakar dalam bahasa Arab dan *mufasir* kontemporari yang masyhur (Achmad, 2013).

Beliau telah berkahwin ketika masih bersekolah kerana keinginan orang tuanya yang telah memilih pasangan untuknya, dan Syeikh al-Sha‘rāwī bersetuju dengan pilihan orang tuanya kerana beliau percaya itu adalah pilihan yang baik dan tidak akan mengecewakan kehidupannya. Kemudian, beliau telah mempunyai tiga orang anak lelaki dan dua orang anak perempuan. Anak lelakinya bernama Samī, ‘Abdul Rahman dan Ahmad dan anak perempuannya pula bernama Faṭīma dan Šāliha (Selamat Amir, 2016). Syeikh al-Sha‘rāwī wafat pada 17 Jun 1998M ketika berumur 87 tahun dan dikebumikan di Mesir (Maher Hasan, 2014).

Perjalanan Pendidikan

Syeikh al-Sha‘rāwī tamat menghafaz al-Quran ketika berusia 11 tahun di bawah bimbingan gurunya ‘Abdul Majīd Pāshā (Riesti Yuni Mentari, 2011). Ayahnya telah menghantar beliau kepada ‘Abdul Majīd Pāshā untuk menghafaz al-Quran dan hadīth (Maher Hasan, 2014). Pada tahun 1916M, beliau telah memasuki Sekolah Rendah Zaqaḏīq dan berjaya memperolehi Sijil Sekolah Rendah pada tahun 1923M dan kemudiannya memasuki sekolah peringkat menengah. Beliau terkenal sebagai seorang yang sukakan syair dan kesusasteraan Arab sehingga rakan-rakannya melantik beliau menjadi Ketua Persatuan Pelajar dan Ketua Persatuan Kesusasteraan di daerah Zaqaḏīq (Riesti Yuni Mentari, 2011). Syair-syair al-Sha‘rāwī bersifat ketuhanan dan kemanusiaan. Menurut beliau, syair Ṣawī banyak memberi pengaruh dalam ilmu syair beliau (Rumaizuddin Ghazali, 2008). Al-Sha‘rāwī berkata: “Apabila selesai solat subuh, bapa saya akan menunggu surat khabar. Jika didapati ada syair Ṣawī, dia menyuruh saya membaca dan menghafaznya. Dia akan memberi wang sekiranya saya berjaya menghafaz syair itu pada sebelah petang” (Rumaizuddin Ghazali, 2008). Antara kalam mutiara nasihat al-Sha‘rāwī yang berbentuk nasihat adalah (Adham Sharqāwī, 2020):

إِنْ كُنْتَ لَا تَعْرِفُ عُنْوَانَ رِزْقِكَ # فَإِنَّ رِزْقَكَ يَعْرِفُ عُنْوَانَكَ

“Jika kamu tidak tahu alamat tempat rezekimu, maka ketahuilah rezekimu tahu alamat tempatmu”.

فِي الْعَادَةِ لَا يَقْلُقُ مَنْ كَانَ لَهُ أَبٌ # فَكَيْفَ يَقْلُقُ مَنْ كَانَ لَهُ رَبٌّ

“Pada kebiasaannya tidak akan risau orang yang mempunyai bapa, maka bagaimanakah boleh risau orang yang mempunyai Tuhan”.

Terdapat peristiwa yang merubah hidupnya untuk mendalami ilmu dan membaca buku-buku yang muhtabar. Ibu bapanya telah membeli sejumlah buku-buku sebagaimana yang disyaratkan oleh al-Sha‘rāwī sekiranya ingin beliau menyambung pendidikan di al-Azhar. Kata ayahnya: “*Aku tahu bahawa semua buku-buku tersebut tidak diwajibkan untuk kamu, tapi aku membelinya untuk memberikan ilmu pengetahuan yang menarik agar kamu haus dengan ilmu*”. Beliau telah memasuki Kolej Agama Zaqa‘ziq pada tahun 1930an dan mendapat sijil agama dengan anugerah cemerlang pada tahun 1936 (Selamat Amir, 2016).

Al-Sha‘rāwī telah memasuki Kuliah Bahasa Arab pada tahun 1937M dan aktif dalam persatuan pelajar di Universiti al-Azhar. Beliau menjadi graduan pada tahun 1941M dengan keputusan yang cemerlang. Kemudian pada tahun 1943, beliau telah dianugerahkan Ijazah Doktor Falsafah sekaligus menjadi tenaga pengajar pada ketika itu (Selamat Amir, 2016). Kecintaan beliau terhadap ilmu telah menonjolkan beliau sebagai seorang yang pakar dan alim bukan sahaja dalam pengajian ilmu *turāth* malah turut terkehadapan dalam elemen saintifik semasa.

Penulisan dan Karya

Syeikh al-Sha‘rāwī mempunyai banyak karya-karya yang masyhur. Selamat Amir (2016) melalui kajian beliau telah menyenaraikan 95 buah karangan yang telah ditulis oleh al-Sha‘rāwī. Al-Sha‘rāwī bukan sahaja berdakwah melalui lisan, malah telah mengarang pelbagai karya dari pelbagai bidang dan dijadikan rujukan oleh masyarakat. Karya-karya beliau telah menyumbang manfaat yang besar sehingga ke hari ini. Antara bidang yang ditulis oleh beliau adalah tafsir, ḥadīth, akidah, fiqh, akhlak, pendidikan, kebudayaan Islam, penyucian jiwa, kisah al-Quran, sejarah, pemikiran semasa, hari kiamat dan lain-lain (Selamat Amir, 2016). Karyanya yang paling terkenal adalah Tafsir al-Sha‘rāwī. Ceramah-ceramah beliau yang dicetak dalam bentuk buku mendapat sambutan yang menggalakkan dalam kalangan umat Islam. Hasil penjualan buku-buku beliau ini disumbangkan untuk kegiatan-kegiatan sosial (Riesti Yuni Mentari, 2011). Berikut adalah sebahagian contoh karangan al-Sha‘rāwī:

- i. *Al-Tauba* (Taubat) pada tahun 1990
- ii. *Al-Siḥr wa al-Ḥasad* (Sihir dan Hasad) pada tahun 1991
- iii. *Fatāwā al-Qur’ān* (Fatwa-Fatwa al-Quran) pada tahun 2000
- iv. *Ṣalāt al-Khāshī‘in* (Solat Orang-Orang yang Khusyuk) pada tahun 2000
- v. *Al-Kabā’ir* (Dosa-Dosa Besar) pada tahun 2001
- vi. *Al-Waṣāyā* (Wasiat-Wasiat) pada tahun 2001
- vii. *Al-Isrā’ wa al-Mi’rāj* (Israk dan Mikraj) pada tahun 2002
- viii. *Al-Jihād fī al-Islām* (Jihad dalam Islam) pada tahun 2002
- ix. *Al-Aḥādīth al-Qudsīyya* (Hadis-Hadis Qudsi) pada tahun 2002
- x. *Al-Fatāwā* (Fatwa-Fatwa) pada tahun 2003
- xi. *Al-Islām ‘Aqīda wa Minḥāj* (Islam Akidah dan Manhaj) pada tahun 2005

xii. *Al-Mu'jizat al-Kubra* (Mukjizat yang Besar) pada tahun 2005

Tafsir al-Sha'rāwī

Karya al-Sha'rāwī yang paling terkenal dan popular adalah kitab tafsir beliau iaitu Tafsir al-Sha'rāwī. Kitab tafsir beliau sangat hebat sehingga menjadi bacaan, rujukan dan kajian banyak pihak sehingga masa kini. Antara keistimewaan Tafsir al-Sha'rāwī adalah penggunaan bahasa yang mudah difahami, ketelitian terhadap tema perbahasan, bersifat kemasyarakatan, menitik beratkan keimanan dan memberi kesimpulan yang memuaskan (Azmi Muhammad, 2017). Tafsir ini pertama kali diterbitkan oleh majalah *al-Liwa' al-Islāmī*, Qāhira bermula pada tahun 1986-1989M, yang bercorak *tarbawī* (pendidikan) dan *iṣlahī* (pembaikan). Sejak awal, kitab ini tidak pernah dinamakan dengan “kitab tafsir” akan tetapi al-Sha'rāwī memberi judul “*Khawāṭir al-Sha'rāwī*” yang bermaksud Renungan-renungan al-Sha'rāwī (Riesti Yuni Mentari, 2011). Al-Sha'rāwī menamakan kitabnya dengan *Khawāṭir al-Sha'rāwī* dengan bertujuan untuk menjelaskan isi ayat-ayat al-Quran yang telah beliau fahami kepada orang lain. Beliau menggunakan istilah *khawāṭir* kerana menurutnya, apa yang difahami berkemungkinan benar atau salah.

Kitab ini merupakan karya hasil kerjasama oleh murid al-Sha'rāwī iaitu Muhammad al-Sinrāwī dan 'Abd al-Wāris ad-Dusūqī dari kumpulan ceramah-ceramah yang disampaikan oleh al-Sha'rāwī (Selamat Amir, 2016). Al-Sha'rāwī memulakan syarahan dari surah al-Fātiḥa dan berakhir di awal surah al-Ṣaf (Bawabah, 2019). Beliau tidak sempat mensyarahkan keseluruhan al-Quran kerana telah sampai ajalnya. Sementara itu, ḥadīth- ḥadīth yang terdapat dalam kitab Tafsir al-Sha'rāwī ditakhrij oleh Prof. Dr. Ahmad 'Umar Hashīm yang merupakan timbalan rektor Universiti al-Azhar pada ketika itu. Tafsir ini termasuk dalam kategori tafsir *bi al-lisān* atau tafsir *ṣautī* (hasil pidato atau ceramah yang dibukukan). Ketika menafsirkan sesuatu ayat, beliau hanya bertujuan supaya ianya mudah difahami oleh para pendengar dan boleh diterima untuk dijadikan pedoman dalam kehidupan sosial dan kemasyarakatan.

Al-Sha'rāwī pernah berkata (Bawabah, 2019): “*Pandangan-pandanganku berkaitan al-Quran bukanlah bermaksud sebagai tafsir. Ia adalah anugerah Ilahi yang terlintas di hati seorang yang beriman. Walaupun al-Quran itu boleh untuk ditafsirkan, tetapi Rasulullah SAW adalah insan yang paling utama untuk menafsirkannya. Kerana ke atas baginda al-Quran diturunkan, dan dengannya baginda menyampaikan dan mengamalkan. Dan darinya terzhairlah mukjizat. Tetapi baginda SAW hanya menafsirkan sesuai dengan kemampuan dan hajat umat manusia dari sudut ibadah sebagaimana yang diterangkan di dalam al-Quran. Dan ia termasuklah suruhan dan larangan*”.

Contoh Penafsiran Ayat Al-Quran dalam Tafsir al-Sha'rāwī

Al-Sha'rāwī (1991) melalui tafsirnya telah membuktikan penguasaan ilmu beliau yang luas. Hanya dengan satu ayat al-Quran sahaja, beliau mampu menafsirkannya dengan teliti dan mendalam. Sebagai contoh ketika beliau menafsirkan ayat pertama Surah al-Fātiḥa iaitu:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Maksudnya:

“*Dengan nama Allah SWT yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*”.

Al-Sha'rāwī (1991) menyatakan lafaz basmalah perlu dibaca setiap kali ingin memulakan bacaan al-Quran. Selaras dengan penurunan wahyu pertama iaitu (إقرأ باسم ربك الذي خلق), Allah SWT memerintahkan supaya disebut dan dibaca namaNya. Beliau juga mengaitkan dengan kisah

sirah dari hadīth berkaitan peristiwa penurunan wahyu yang pertama. Walaupun Rasulullah SAW menyatakan tidak mampu untuk membaca kerana baginda seorang yang ummi, Allah SWT tetap memberi perintah tersebut untuk menunjukkan kekuasaanNya yang akan menjadikan baginda *muallim* kepada seluruh umat manusia hingga ke hari kiamat. Allah SWT akan menjadikan baginda dari seorang yang ummi kepada seorang nabi yang akan mengajar perkara-perkara yang tidak diketahui orang lain.

Begitu juga diperintahkan kepada kita untuk membaca *basmalah* kerana Allah SWT yang menurunkan al-Quran, memudahkan manusia memahami dan membacanya (Al-Sha'rawī, 1991). Adapun begitu, setiap manusia perlu membaca *basmalah* dalam setiap perbuatan mereka, bukan ketika hendak membaca al-Quran sahaja. Membaca *basmalah* dalam setiap perbuatan adalah untuk menghormati setiap pemberian Allah SWT kepada makhluknya. Setiap perkara, peristiwa dan kejadian atas muka bumi ini adalah disempurnakan dengan nama Allah SWT dan izinNya. Apabila manusia melakukan setiap perkara dengan menyebut nama Allah SWT, maka dia akan merasakan Allah SWT sentiasa berada disisinya.

Di samping memberi beberapa hujah menggunakan ayat al-Quran, al-Sha'rawī (1991) juga menggunakan hadīth seperti berikut:

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله الرحمن الرحيم أقطع

[al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghir*, Bāb *Hurūf al-Kāf*, no hadis 6284]

Maksudnya:

"Setiap pekerjaan yang tidak dimulai dengan membaca Bismillah ar-Rahman ar-Rahim, maka ia terputus (keberkatannya)".

Al-Sha'rawī (1991) menafsirkan perkataan *أقطع* sebagai "pekerjaan yang kurang atau pun hilang sesuatu daripadanya". Ini kerana setiap perbuatan yang tidak didahului dengan *basmalah* adalah perbuatan yang rugi, sia-sia dan tidak mendapat balasan akhirat.

Banyak lagi pengisian dan perbincangan ilmiah yang disebut al-Sha'rawī ketika menafsirkan kalimah *basmalah*. Beliau menafsirkan dengan ayat al-Quran, hadīth, pandangan ulama seperti jumlah *basmalah* dalam al-Quran dan juga pandangan-pandangan peribadi beliau yang kritis. *Tafsir al-Sha'rawī* ini merupakan kitab yang hampir dengan pembaca, mudah untuk difahami dan membina jiwa insani.

Keistimewaan *Tafsir Al-Sha'rawī*

Menurut Mannā' al-Qaṭṭān (2019), kategori tafsir terbahagi kepada tiga iaitu tafsir *bi al-ma'thūr*, tafsir *bi al-ra'yī* dan tafsir *mu'aṣṣir* (semasa). *Tafsir al-Sha'rawī* dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ra'yī* (Hikmatiar Pasha, 2017). Al-Sha'rawī menyusun tafsirnya mengikut tertib ayat demi ayat, menjelaskan dari sudut munasabah, *asbāb al-nuzūl*, hadīth-hadīth nabi dan digabungkan dengan hasil pemikiran beliau (Anisa Panggabean, 2019). Antara keistimewaan *Tafsir al-Sha'rawī* adalah penggunaan bahasa yang mudah difahami, ketelitian terhadap tema perbincangan, bersifat kemasyarakatan, menitik beratkan keimanan dan memberi kesimpulan yang memuaskan (Azmi Muhammad, 2017). Tafsir beliau sangat hebat sehingga menjadi bacaan, rujukan dan kajian banyak pihak.

Jika diperhatikan, tidak semua tafsir akan diterima pakai dan dipuji ramai. Terdapat juga beberapa kitab tafsir yang dikritik kerana tidak berlandas dengan penafsiran yang sahih. Berikut adalah beberapa contoh kitab tafsir yang dikritik (Mannā' al-Qaṭṭān, 2019):

- i) Tafsir *al-Kashshāf*: Penulis kitab ini adalah Imam al-Zamakhsharī yang merupakan ulama hebat dalam bidang nahu, sastera dan tafsir. Walau bagaimanapun, beliau bermazhab mu'tazilah. Di samping penafsiran yang hebat dari sudut Bahasa Arab, beliau telah mempertahankan dan membela mazhab Mu'tazilah melalui tafsirnya. Cara beliau ini telah dikritik dan disifatkan sebagai penyimpangan dari penafsiran yang sah tetapi masih diiktiraf dari sudut kekayaan bahasanya (Mannā' al-Qaṭṭān, 2019). Muhammad Ḥusīn (2000) melalui kitabnya telah mengkategorikan Tafsir *al-Kashshāf* sebagai Tafsir *bi al-Ra'yi al-Madhmūm* (tercela).
- ii) Tafsir *Mafātiḥ al-Ghaib*: Penulis kitab ini adalah Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang merupakan ulama yang menguasai pelbagai disiplin ilmu. Meski pun begitu, tafsir ini dikritik kerana terlalu padat dengan pelbagai bidang ilmu sehingga menghilangkan jiwa dan identitinya sebagai kitab tafsir (Mannā' al-Qaṭṭān, 2019). Walau bagaimanapun kitab ini masih boleh digunakan sebagai rujukan dan dikategorikan sebagai Tafsir *bi al-Ra'yi al-Jāiz* (Muhammad Ḥusīn, 2000).
- iii) *Al-Jawābir fī Tafsīr al-Quran*: Tafsir ini ditulis oleh Syeikh Tanṭāwī Jauhārī yang tertarik dengan fenomena alam yang luar biasa. Tafsir beliau sangat terfokus kepada ilmu-ilmu alam dan makhluk-makhluk di dalamnya. Walau bagaimanapun, beliau telah dikritik kerana mencampur adukkan pelbagai perkara di dalam kitab tafsirnya seperti gambar-gambar haiwan dan tumbuhan. Beliau juga berani mencela para *mufassir* terdahulu dengan menyatakan mereka berfikiran sempit dan tidak realistik. Oleh itu, ramai ilmuan yang tidak menerima tafsir ini kerana penyimpangan yang dilakukannya (Mannā' al-Qaṭṭān, 2019).

Pujian Ulama Terhadap Al- Sha'rāwī

Menurut Prof Dr. Syeikh Yūsuf al-Qaraḍāwī, al-Sha'rāwī adalah merupakan seorang tokoh tafsir kontemporari yang menghabiskan seluruh usianya untuk agama Allah SWT. Penafsiran beliau tidak terbatas dari sudut ruang dan masa, bahkan meliputi sudut-sudut kehidupan dan lain-lain (Anisa Panggabean, 2019). Selain itu, beliau juga merupakan seorang penyair yang unggul dan mampu menghasilkan puisi-puisi yang menyentuh jiwa dan sanubari. Menurut beliau lagi, Syeikh al-Sha'rāwī keseluruhannya hidupnya adalah untuk berkhidmat kepada agama Islam dan menyebarkan ilmu (Rumaizuddin Ghazali, 2008). Kematian ulama merupakan satu kehilangan besar dan musibah kepada umat kerana Allah SWT menarik ilmu dengan mematikan para ulama (Ahmad Fahmi, 1998).

Di samping itu, Prof. Dr. Zaghlūl an-Najjār juga mengatakan bahawa kredibiliti dan keilmuan al-Sha'rāwī tidak dapat disangkal lagi terutamanya dalam aspek perbahasan al-Quran (Selamat Amir, 2016). Kehebatan beliau terserlah apabila mampu mendatangkan hujah-hujah menerusi ayat al-Quran yang boleh diterjemahkan kedalam aspek keilmuan semasa. Oleh itu, pemergian beliau merupakan satu kehilangan yang besar bagi umat Islam seluruhnya.

Ahmad Umar Hasyim juga mengatakan bahawa karya-karya al-Sha'rāwī merupakan harta kekayaan yang sangat berkualiti kerana ia mencakupi segala sudut kehidupan (Riesti Yuni Mentari, 2011). Beliau disifatkan sebagai seorang *mujaddid* abad ini (Muhammad Ilham, 2017). Karya beliau tidak hanya menumpukan kepada satu-satu permasalahan sahaja, tetapi turut membahaskan permasalahan semasa yang dihadapi oleh umat sekarang (Anisa Panggabean, 2019). Seterusnya, Ahmad Bajat menyifatkan al-Sha'rāwī seorang ahli tafsir kontemporari yang dapat menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan uslub yang mudah difahami oleh orang umum (Rumaizuddin Ghazali, 2008).

Dari kesemua pujian-pujian terhadap al-Sha‘rāwī, dapat disimpulkan bahawa beliau merupakan seorang tokoh yang sangat dihormati dan disegani. Majoriti pujian adalah tertumpu kepada sudut keilmuan beliau yang tidak terbatas dari satu aspek sahaja. Cara beliau menafsirkan al-Quran juga dikagumi ramai ulama dan masyarakat kerana mudah difahami, mencakupi pelbagai aspek semasa dan juga telah tersebar luas ke serata dunia.

Kesimpulan

Islam mempunyai ramai tokoh dan ulama yang boleh dijadikan pedoman mukmin. Mencontohi perbuatan mereka sangat dituntut dan ganjaran mengingati dan mengikuti kisah mereka turut dijanjikan. Syair Arab menyebut: “*Hendaklah kamu mencontohi orang yang mulia walaupun kamu tidak seperti mereka, kerana mengikuti orang yang mulia itu satu kejayaan.*” Mendengar kisah orang soleh boleh menghidupkan hati yang mati. Jika masyarakat sudah tidak menghiraukan ulama, maka ini adalah petanda dunia ini telah hampir berakhir. Oleh itu, sebagai umat Islam khususnya perlu sentiasa merujuk dan mendampingi ulama bagi menghadapi kehidupan yang penuh cabaran dan dugaan ini.

Keperibadian Syeikh al-Sha‘rāwī membuktikan betapa beliau seorang tokoh yang hebat. Keilmuan beliau terhadap al-Quran dan bidang-bidang yang lain telah memberi sumbangan yang besar kepada masyarakat. Hasil kajian mendapati beliau telah menghasilkan sebuah karya tafsir yang sangat bermanfaat dan menjadi rujukan ramai pihak. Masih banyak kajian lanjutan boleh dijalankan sekitar karya-karya al-Sha‘rāwī, manhaj dan pemikiran beliau. Begitu juga boleh dikaji tokoh-tokoh Islam yang lain dalam pelbagai lapangan ilmu seperti *mufasssir*, *qurra'* dan juga *muhaddith*. Semoga ulama-ulama seperti ini akan dilahirkan lagi di masa hadapan untuk menaikkan syiar-syiar Islam.

Rujukan

- Achmad. (2013). Mutawalli Al-Sya'rawi Dan Metode Penafsirannya: Studi Atas Surah Al-Maidah Ayat 27-34. *Jurnal al-Daulah*, Vol 1, No 2. 120-134.
- Adham Syarqāwī. (2020). *Wa Tilka Al-Ayyam*. Kuwait: Dar al-Kalimat.
- Ahmad Fahmi. (1998). *40 Hadis Tentang Peristiwa Akbir Zaman*. Kedah: Khazanah Banjariah.
- Al-Sha‘rāwī. (1991). *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Mesir: Akhbār al-Yaum.
- Al-Suyūṭī. (2012). *Al-Jāmi‘ al-Ṣaghir*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Tirmidhī. (2000). *Sunan al-Tirmidhī*. Jerman: Jam'iyyah Markaz al-Islami.
- Anisa Panggabean. (2019). *Penafsiran Muhammad Mutawalli Sya'rawi Tentang Homoseksual (Kajian Tafsir Tematik)*. Medan: Tesis Sarjana, UIN Sumatera Utara.
- Azmi Muhammad. (2017). *Parenting Dalam Al-Quran: Studi Terhadap Tafsir Khawatir Asy-Sya'rawi Haula Al-Quran Al-Karim Karya Syeikh Mutawalli Asy-Sya'rawi*. Surabaya: Tesis Sarjana, UIN Sunan Ampel.
- Baharom, N. et al. (2016). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Bawabah. (2019). *Fi zīkr miladibi..6 hikayat syaikah fi hayati as-Syeikh Muhammad al-Sya'rawi*. <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1388366>. 24 Mac 2020.
- Hikmatiar Pasya. (2017). Studi Metodologi Tafsir Asy-Sya'rawi. *Jurnal Studi Quran*, Vol 1, No 2. 141-154.
- Imam Masrur. (2018). Telaah Kritis Syarat Mufasssir Abad Ke-21. *Jurnal Studi Al-Quran dan Tafsir*, Vol 2, No 2.
- Maher Hasan. (2014). *Zai nabardah, wafat Syeikh Mutawalli al-Sya'rawi 17 Yunyu 1998*. <https://www.almasryalyoum.com/news/details/465593>. 24 Mac 2020.
- Manna‘ al-Qaṭṭān. (2000). *Pengantar Pengajian Ilmu Al-Quran*. Selangor: Darul Syakir Enterprise.
- Muhammad Ḥusīn. (2019). *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirīn*. Kaherah: Maktabah Wahbah.

- Muhammad Ilham. (2017). *Penafsiran Al-Sha'rawi Terhadap "Kafir" Dalam Surah Al-Baqarah Ayat 6*. Surabaya: Tesis UIN Sunan Ampel.
- Riesti Yuni Mentari. (2011). *Penafsiran Al-Sya'rawi Terhadap Al-Quran Tentang Wanita Karir*. Jakarta: Tesis Sarjana, UIN Syarif Hidayatullah.
- Rumaizuddin Ghazali. (2008). *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh*. Selangor: PTS Publishing House.
- Selamat Amir. (2016). *Elemen Saintifik Dalam Al-Quran: Analisis Terhadap Tafsir Al-Sha'rawi Karangan Mubammad Mutawalli Al-Sha'rawi*. Kuala Lumpur: Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Universiti Malaya.
- Shaharuddin Saad. (2015). Sejarah Bacaan Riwayat Hafs Melalui Aliran Al-Syatibi Dan Ibn Al-Jazari. *Jurnal Pengajian Islam*, Bil 8, Isu 2. 23-35.
- Shukri Ahmad. (2000). Aplikasi Konsep 'Ulama Dan Intelektual: Satu Penilaian Kritis. *Jurnal Usuluddin*. 13-32.
- Zulkifli Mohamad. (2017). *Irsyad al-hadith siri ke-179: ulama' umatku umpama nabi Bani Israil*. [https://muftiwp.gov.my/en/artikel/irsyad-al-hadith/902-irsyad-al-hadith-siri-ke-179-
ulama-umatku-umpama-nabi-bani-israil](https://muftiwp.gov.my/en/artikel/irsyad-al-hadith/902-irsyad-al-hadith-siri-ke-179-ulama-umatku-umpama-nabi-bani-israil). 24 Mac 2020.

BAB 2

REFLEKSI SIFAT *AL-QAWIY AL-AMIN* DALAM KEPIMPINAN TUAN GURU DATO' BENTARA SETIA NIK ABDUL AZIZ NIK MAT MENTADBIR KERAJAAN NEGERI KELANTAN

Mohd Norzi Nasir & Salwa Muhamad

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Tuan Guru Nik Aziz (TGNA) adalah seorang tokoh pendakwah dan politik Islam. TGNA merupakan seorang tokoh yang mempunyai sifat kewibawaan, cekal serta mempunyai pandangan yang jauh dalam memacu kepimpinan di Kelantan. Keperibadian TGNA telah menjadikan almarhum seorang yang dihormati oleh lapisan masyarakat. Almarhum juga bukanlah suatu nama asing lagi dalam kepimpinan Melayu Islam di Malaysia.

Kepimpinan almarhum yang dinamik menjadi perhatian para pengkaji masa kini untuk mengkaji keunikan-keunikan corak kepimpinan beliau dalam siasah, ekonomi, sosial dan lain-lain. Hujah-hujah yang diutarakan dalam menghuraikan sesuatu isu mencerminkan kemantapan ilmu dan pengalaman beliau sebagai ulama dan figura politik Islam. Sifat almarhum yang warak, bersederhana, alim dan pada masa yang sama melibatkan diri dalam kepimpinan politik Islam menjadi fokus serta daya tarikan kebanyakan pengkaji kerana dunia pada hari ini banyak menyaksikan kepimpinan-kepimpinan yang dipenuhi dengan nilai-nilai yang rakus terhadap jawatan dan kuasa.

TGNA menggunakan sifat kepimpinan *al-qawiy al-amin* sebagai alat dan medium untuk menyeru manusia kepada mentauhidkan Allah SWT dan mengamalkan gaya hidup Islam dengan mengikuti sunnah Rasulullah SAW. Pendekatan dakwah diketengahkan ketika menerima mandat sebagai pemimpin.

Menurut Shukeri Mohamad dan Mohamad Azrien Mohamed Adnan (2016), penglibatan TGNA dalam kegiatan politik secara langsung bermula apabila beliau berjaya memenangi pilihanraya kecil parlimen sebagai calon PAS pada tahun 1967, menggantikan calon PAS yang meninggal dunia iaitu Tuan Haji Ahmad Abdullah. Pada tahun 1978 TGNA dilantik menjadi pesuruhjaya PAS Negeri Kelantan dan diberi tanggungjawab sebagai Ketua Dewan Ulama PAS Pusat. Pada tahun tersebut TGNA terus mengekalkan kerusi Parlimen Pengkalan Chepa hingga 1982 bagi penggal yang keempat.

Almarhum TGNA telah menghadapi berbagai-bagai cubaan untuk menjatuhkan beliau semasa pemerintahannya. Namun berbekalkan kekuatan peribadi dan sifat amanah dalam kepimpinan beliau di Kelantan dapat bertahan sehingga TGNA meninggal dunia. Rentetan kehebatan kepimpinannya, banyak pihak mengakui bahawa kepimpinan TGNA memiliki rahsia yang menarik untuk dikaji, terutama dari aspek falsafah, gaya kepimpinan dan pendekatannya.

Ahmad Izahan Ibrahim dan Engku Ahmad Zaki Engku Alwi (2018) dalam tulisan bertajuk *Pemikiran Politik Hassan Al-Banna, Syed Qutb dan TGNA Nik Aziz* menyatakan bahawa bagi rakyat Kelantan, almarhum TGNA dianggap suatu 'simbolik' di negeri Kelantan. Keunikan dan keperibadian almarhum TGNA telah menyebabkan beliau berjaya mengekalkan prestasi kedudukan beliau dalam bidang dakwah serta politik lebih dari tiga dekad. Walaupun TGNA

dianggap sebagai seorang ulama yang konservatif, ketokohan dan pengaruh yang ada pada dirinya telah diiktiraf di peringkat dunia dan telah disenaraikan di antara 50 orang tokoh Islam berpengaruh di dunia pada tahun 2009. Nama TGNA telah diangkat dalam buku berjudul *The 500 Most Influential Muslims* bersama tokoh Islam yang lain seperti Recep Tayyip Erdogan (Presiden negara Turki), Dr. Muhammad Sayyid Tantawi (Sheikh Universiti Al-Azhar), Syekh Dr. Yusuf Qaradawi (Presiden Kesatuan Ulama Dunia) dan lain-lain. Oleh itu kepimpinan TGNA dikaji dari sudut kepimpinan *Qawiy al-Amin*.

Kedinamikan sifat peribadi TGNA menjadikan beliau seorang ikon dan model kepimpinan ulama. Seorang pemimpin yang menjunjung syariat Allah SWT sangat diperlukan dalam lapangan ummah pada hari ini kerana mereka berperanan mendidik dan melahirkan generasi Rabbani. Seorang pemimpin yang hebat juga akan menjadikan al-Quran dan al-Sunnah sebagai landasan dan rujukan dalam setiap aspek kepimpinan agar kepimpinan tersebut bertepatan dengan syariat Allah SWT.

Biografi Ringkas TGNA

Memetik kata-kata TGNA kepada seorang penulis iaitu Habibul Izzah Ahmad ketika hendak memulakan penulisan tentang biografi awal beliau ialah *“Tulislah dengan penuh tanggungjawab dengan menjadikan Islam dan hukum-hukumnya sebagai paksi hidup serta pola pemikiran dan rujukan kepada semua bidang kehidupan. Tulislah dengan ikhlas agar hasil karya tersebut akan lebih dekat dan lekat dibati pembaca serta meneruskan iltizam saya sebagai dai’e di medan dakwah ini”* (Habibul Izzah Ahmad, 2014).

Nama penuh beliau ialah Nik Abdul Aziz bin Nik Mat. Beliau diberi gelaran ‘tok guru’ yang membawa maksud sebagai seorang ulama, namun gelaran tersebut sebenarnya lebih kepada sebagai suatu bentuk penghormatan terhadapnya sebagai ahli politik Melayu yang membawa gagasan Islam (Nik Yusri bin Musa, 2010).

TGNA dilahirkan di Kampung Pulau Melaka pada tahun 1931 dalam keluarga yang terdidik dengan ilmu Islam. Almarhum adalah anak kedua daripada isteri pertama bapanya. Pada usia enam tahun, beliau memasuki persekolahan formal di Sekolah Kebangsaan Kedai Lalat, tetapi tidak lama. Beliau meninggalkan persekolahan dan memasuki pengajian pondok yang dikendalikan oleh Tok Kenali di Kubang Kerian. Sistem Pengajian Pondok ini amat sesuai dengan jiwanya yang menggunakan sistem kitab dan hafalan itu. Kebolehan beliau dalam pengajian pondok terserlah apabila dapat mengatasi penuntut-penuntut lain.

Pada usia remaja, beliau dihantar menyambung pengajian pondok di bawah pimpinan Tuan Guru Haji Abbas di Besut, Terengganu. Walaupun masih muda beliau telah diberi kepercayaan untuk menjadi imam solat dan mengajar al-Quran ketika pulang ke kampung. Pada tahun 1952, beliau bermusafir ke India kerana menyambung pengajian di Universiti Deoband di bawah bimbingan tokoh ulama Hadith yang terkenal seperti Maulana Husain Ahmad al-Madani. Beliau berjaya menamatkan pengajian disitu pada tahun 1957. Selepas itu, beliau berpindah ke Lahore, Pakistan untuk mendalami bidang pengajian Tafsir.

Pengajian beliau seterusnya ialah di Mesir iaitu Universiti al-Azhar dalam jurusan Pengajian Bahasa Arab. Setelah berjaya memperoleh sarjana Muda Pengajian Bahasa Arab, beliau melanjutkan pengajian di peringkat sarjana dalam jurusan Syariah (perundangan Islam). Apabila berjaya mendapat Ijazah Sarjana Syariah, beliau mengikuti pengajian diploma, namun beliau tidak sempat menghabiskan pengajian tersebut kerana membuat keputusan untuk kembali ke tanah air pada awal tahun 1962.

Beliau telah menghabiskan masa selama hampir 12 tahun menimba ilmu pengetahuan dalam berbagai peringkat dan lapangan, disamping menimba pengalaman hidup yang begitu luas di luar negara. Setelah kembali ke Kelantan, pada mulanya beliau bertugas sebagai guru di Sekolah Menengah Agama Tarbiyah Mardiah, Panchor. Kemudian berpindah ke sekolah bapanya Sekolah Agama Darul Anwar sebagai tenaga pengajar.

Pada usia 31 tahun, Tok Guru Nik Abdul Aziz mendirikan rumahtangga dengan Sabariah bt Tuan Ishak iaitu pada November 1962. Isteri beliau merupakan anak keempat dari enam orang adik beradik dan dilahirkan pada 1 Januari 1948. Semasa berkahwin, Sabariah berusia 14 tahun. Kedua-dua orang tuanya adalah sahabat karib kepada keluarga Nik Aziz sendiri kerana sama-sama memperjuangkan pengajian pondok. Sabariah telah mendapat pendidikan formal di Sekolah Majlis Agama Islam di Kota Bharu di bawah kelolaan Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan. Beliau sempat menyambung pengajian ke Sekolah Naim li al-Banat sebelum dikahwinkan dengan TGNA. Semasa mula berkahwin, TGNA pula bertugas sebagai penyelia kelas dewasa.

Pada tahun 1964, TGNA menjadi guru di Maahad Muhammadi di Kota Bharu. Bermula tahun 1967, beliau bergiat secara langsung dalam bidang politik setelah memenangi pilihanraya kecil Parlimen Kawasan Pengkalan Cera kerana menggantikan calon PAS yang meninggal dunia iaitu Tuan Haji Ahmad Abdullah. Nik Aziz dikurniakan sepuluh orang cahaya mata hasil perkongsian hidup dengan Datin Sabariah, iaitu lima putera dan lima puteri. Dari segi gaya hidup dan perwatakan, beliau amat mengutamakan kesederhanaan, mendiami rumah kayu bersama keluarganya. Tiada barang mewah dan perkara yang membazir, begitu juga dari segi cara berpakaian.

TGNA meninggal dunia di kediamannya Pulau Melaka, Kota Bharu pada 12 Februari 2015 pada pukul 9.40 malam akibat penyakit kanser prostat tahap empat. TGNA dikebumikan di sebelah kubur bapanya Haji Nik Mat Raja Banjar di Tanah Perkuburan Islam Pulau Melaka, selepas disembahyangkan di Masjid Tok Guru Pulau Melaka.

Pengertian Sifat *al-Qawiy al-Amin*

Al-Qawiy ialah kekuatan, kemampuan dan kemahiran menjalankan tugas. Manakala *al-amin* ialah amanah atau bertanggungjawab (Mohd Ruddin Ab. Ghani & Suadi Dato' Safei, 2011). Menurut Hasrizal Abdul Jamil (2014) *al-qawiy* bermaksud kekuatan, keupayaan, kemahiran dan segala yang diperlukan untuk sesuatu tugas itu dilakukan mengikut spesifikasinya. Di dalam bahasa semasa, perkataan *qawiy* ini boleh dinilai sebagai nilai kompetensi. *Al-amin* pula merujuk kepada sifat amanah bertanggungjawab dan segala kualiti akhlak seseorang yang mudah untuk difahami sebagai nilai integriti. Dalam hal ehwal kepimpinan, kelayakan tertinggi adalah pada seseorang yang memiliki nilai integriti dan kompetensi yang sama tinggi.

Kompetensi yang dilihat adalah dari sudut pengaruh seseorang pemimpin terhadap orang bawahannya kerana sifat kepimpinan mestilah berupaya mempengaruhi khalayak ketika memimpin atau mengetuai sesuatu perkara atau organisasi. Sifat *al-qawiy* ialah kemampuan untuk melaksanakan dan sifat *al-amanah* ialah perasaan takutkan Allah SWT dari melakukan pengkhianatan atau kecuai. Sekiranya dua ciri ini dipastikan, maka sudah tentu tanggungjawab kepimpinan tidak akan dicemari, kekusutan masyarakat tidak akan timbul. Dalam isu kepimpinan, masyarakat sering mengalami masalah ketandusan tokoh untuk sesuatu jawatan melainkan dua orang atau jenis kelompok sahaja, seorang atau satu daripadanya memiliki *al-qawiy* atau kekuatan dan kemampuan tetapi kurang amanah, sementara seorang lagi memiliki ciri amanah iaitu soleh dan bertanggungjawab tetapi lemah atau tidak berkemampuan, maka dalam hal ini, siapa yang lebih layak untuk dipilih sebagai pemimpin (Mohd Ruddin Ab. Ghani & Suadi Dato' Safei, 2011).

Dalam hal ini, maka para ulama *al-siasah al-syariah* menyatakan pemilihan dalam keadaan sebegini hendaklah dilihat kepada jenis atau keadaan jawatan yang hendak diserahkan, kemudian menilai siapakah yang paling boleh memberi manfaat dan paling kurang mudaratnya apabila menduduki jawatan tersebut. Sekiranya jawatan berkenaan berteraskan kepada kekuatan seperti medan peperangan, maka hendaklah didahulukan yang memiliki kekuatan dan keberanian walaupun kurang soleh ataupun tidak baik peribadinya. Sekiranya jawatan berhajat kepada amanah yang lebih seperti mengendalikan kewangan maka hendaklah didahulukan yang amanah

walaupun ada kelemahan dalam pengurusannya (Mohd Ruddin Ab. Ghani & Suadi Dato' Safei, 2011).

Ciri-Ciri al-Qawiy dan al-Amin

Syarat-syarat kepimpinan dihuraikan secara terperinci oleh para ulama' merangkumi *siasah syariyyah* atau *abkam sultaniyah* bagi mencapai tujuan syariat iaitu maqasid syariah yang membawa kejayaan dunia dan akhirat. Para ulama' menyebut syarat-syarat kelayakan dengan beberapa prinsip dan konsep berikut:

i. Islam

Takrif kelayakan kepimpinan bukan sekadar perkataan atau ungkapan baka dan keturunan atau pengenalan diri secara zahir tetapi dengan pengertian akidah, syariah dan akhlak dari kefahaman, amalan dan perjuangan. Dalam hal ini, mana-mana kumpulan akan meletakkan kepimpinan dibawah orang yang menganut ideologi dan perjuangannya dengan penuh kefahaman dan kesetiaan.

ii. Berakhlak

Seseorang yang berakhlak dengan takrif tidak melakukan dosa besar dan tidak berterusan melakukan dosa kecil serta tidak melakukan perkara yang tidak bermaruah walaupun tidak diharamkan.

iii. Berilmu

Kepimpinan ulama dalam ilmu Islam dan urusan duniawi kerana pemimpin berperanan sebagai khalifah yang menegakkan Islam dan menguruskan Islam dengan ilmu tersebut.

iv. Berpengaruh

Ibn Khaldun mentafsirkan sabda Rasulullah SAW:

كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ

[Muslim, *Sahih Muslim*, no. hadis 1821]

Maksudnya:

"Para pemimpin itu daripada kalangan Quraisy".

Hadis ini dilihat pada zaman Rasulullah SAW dan Khulafa al-Rasyidin RA dimana kabilah Quraisy adalah paling berpengaruh dan kuat apabila mereka bersama Rasulullah SAW dan meneruskan dakwah serta jihad.

5. Berani

Firman Allah SWT dalam surah al-Maidah ayat 3 menegaskan tentang kesempurnaan Islam:

... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...

Maksudnya:

Pada hari ini, orang-orang kafir telah putus asa (daripada memesongkan kamu) dari agama kamu (setelah mereka melibat perkembangan Islam dan umatnya). Sebab itu janganlah kamu takut dan gentar kepada mereka, sebaliknya bendaklah kamu takut dan gentar kepadaKu. Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu.

Amanah termasuk sifat wajib bagi para rasul yang dilantik Allah SWT, maka, sebagai pemimpin yang menyambung tugas selepas ketiadaan para rasul juga memerlukan sifat amanah ini dalam memimpin Jemaah atau parti Islam. Allah SWT berfirman bagi menegaskan amanah dengan beberapa ayat iaitu antaranya dalam surah al-Nisa' ayat 58:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah SWT menyuruh kamu supaya menyerahkan segala jenis amanah kepada ahlinya (yang berhak menerimanya) dan apabila kamu menjalankan hukum di antara manusia, (Allah SWT menyuruh) kamu menghukum dengan adil. Sesungguhnya Allah SWT dengan (suruhanNya) itu memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kamu. Sesungguhnya Allah SWT sentiasa Mendengar, lagi sentiasa Melihat.

Para ulama mentafsirkan amanah itu dengan maksud melaksanakan syariat Allah SWT dalam semua urusan kehidupan diri manusia yang dinamakan Islam merangkumi akidah, syariat dan akhlak, dalam urusan diri sendiri, keluarga, dan masyarakat dengan mengamalkan apa-apa yang mampu dilaksanakan. Begitulah seseorang yang bersifat *al-Amin* terus beristiqamah pada dirinya dan jemaah Islam yang didokong oleh para nabi. Hadis Rasulullah SAW menyebut hilangnya amanah menjadi tanda akhir zaman:

عَنْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إِذَا ضَيَّعَتِ الْأَمَانَةُ فَالتَّظِيرُ السَّاعَةَ))،
قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: ((إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَىٰ غَيْرِ أَهْلِهِ فَالتَّظِيرُ السَّاعَةَ))

[al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Abwab al-'Ilmi, Bab Man Su'ila 'Ilman Wahuwa Mushtagbilun fi Hadith Faatamma al-Hadith Thumma Ajaba al-Sa'ila*, hadis no. 59]

Maksudnya:

Dari Abu Hurairah ra berkata, Rasulullah SAW bersabda: Apabila amanah yang disia-siakan maka tunggulah saat kehancurannya. Salah seorang sahabat bertanya: “Bagaimanakah menyia-nyiakannya, hai Rasulullah?” Rasulullah menjawab: “Apabila perkara itu diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya, maka tunggulah saat kehancurannya”.

Sabda Rasulullah SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : " سَيِّئَاتِي عَلَى النَّاسِ سَنَوَاتٌ خُدَاعَاتٌ يُصَدَّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ وَيُكْذَبُ فِيهَا الصَّادِقُ ، وَيُؤْتَمَنُ فِيهَا الْخَائِنُ ، وَيُخَوَّنُ فِيهَا الْأَمِينُ ، وَيَنْطِقُ فِيهَا الرُّوَيْبِضَةُ " . قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الرُّوَيْبِضَةُ قَالَ : " الرَّجُلُ التَّافَهُ يَنْطِقُ فِي أَمْرِ الْعَامَةِ "

[Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, *Abwab al-Fitan*, *Bab Syiddat al-Zaman*, hadis no.4036]

Maksudnya:

"Akan tiba kepada manusia waktu-waktu yang menipu, dibenarkan pada masa itu orang yang bohong dan dibohongi orang yang benar. Diberi amanah kepada pengkhianat dan dikhianati orang yang beramanah. Bercakap orang yang digelar Ruwaibidhab. Lalu ditanya: apakah makna Ruwaibidhab? Sabdanya: Orang yang jahil bercakap perkara yang besar (kepentingan orang ramai)"

Konsep Amanah

Amanah menjadi asas kesungguhan dan keunggulan peribadi seorang pemimpin Islam dalam memelihara apa juga yang diamanahkan kepadanya sama ada perintah Allah SWT atau dari orang yang dipimpin. Amanah di dalam melaksanakan urusan kepimpinan melibatkan sifat adil sebagai memperolehi keputusan yang mengutamakan hak dan kepentingan ahli organisasi selain mendokong kebenaran.

Dalam menjalani kehidupan dan tanggungjawab sebagai khalifah, para pemimpin selaku ketua organisasi harus mengutamakan amanah yang diberikan dengan sewajarnya. Pemilihan pemimpin yang amanah membawa erti yang sangat besar kerana amanah merupakan salah satu sifat para nabi dan rasul Allah SWT.

Amanah membawa maksud dapat dipercayai, sering berlaku jujur, memiliki sifat *mahmudah* seterusnya komitmen pada tugas dan tanggungjawab yang diberikan. Konsep amanah dalam melaksanakan tanggungjawab menjadi intipati amalan syura bagi mewujudkan penghayatan kepimpinan Islam sebagai sebahagian daripada ibadah kepada Allah SWT dengan sifat zuhud dan suci daripada pekerjaan yang dimurkai oleh Allah SWT.

Islam tidak memandang mudah perkara-perkara kepimpinan kerana kepimpinan yang baik dan telus akan membawa kepada kemakmuran dan keamanan sejagat. Manakala corak kepimpinan yang buruk dan zalim akan mendatangkan musibah kepada negara kerana kemurkaan Allah SWT terhadap kemunggaran yang bertebaran di bumiNya. Firman Allah SWT dalam al-Quran surah *Şād* ayat: 26

يٰۤاٰدُوۤدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيۡفَةً فِى الْاَرْضِ فَاٰحِظْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيۡلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيۡنَ يَظۡلُمُوۡنَ عَنْ سَبِيۡلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيۡدٌۢ بِمَا نَسُوۡا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢٦﴾

Maksudnya:

"Hai Daud! Sesungguhnya kami menjadikan kamu (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mu, kerana ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah SWT. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah SWT akan mendapat azab yang berat, kerana mereka melupakan hari perbitungan."

Islam juga telah menggariskan ciri-ciri kepimpinan yang perlu diambil cakna dan penekanan yang serius oleh pihak yang terlibat dalam kepimpinan. Antaranya ialah *qawiy al-amin* atau kuat dan amanah. Hal ini dijelaskan oleh Allah SWT di dalam surah al-Qasas ayat 26:

قَالَتْ إِحْدَهُمَا يَا بَتِ أَسْتِ ءِ ۖ جِرَّةٌ إِنَّ خَيْرَ مَنْ أَسْتِ ءِ ۖ جَرَّتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٣١﴾

Maksudnya:

“*Sesungguhnya sebaik-baik orang yang ayah ambil bekerja ialah orang yang kuat, lagi amanah.*”

Kuat bermaksud mempunyai kemampuan untuk mentadbir dari sudut fizikal dan kesihatannya, kemampuan berfikir dan menyelesaikan permasalahan, mempunyai daya kreativiti yang tinggi, mempunyai kebijaksanaan dan kemampuan melaksanakan keadilan kepada semua rakyat tanpa mengira agama dan bangsa. Manakala amanah pula bermaksud seorang yang boleh dipercayai, tidak mengambil kesempatan dengan kedudukan yang diperolehi untuk kepentingan peribadi serta menjalankan tanggungjawab yang diamanahkan dengan sebaik mungkin, jujur dalam kata-kata dan tidak memungkir janji.

Selain daripada kuat dan amanah, seorang pemimpin yang baik wajar dipilih adalah mereka yang memiliki ciri-ciri keislaman dan ketakwaan. Itu lah antara sifat-sifat yang terdapat pada diri almarhum TGNA. Beliau telah menyatakan prinsip pengurusan pentadbiran seawal beliau memegang tampuk pemerintahan negeri Kelantan, iaitu Ubudiyah, Mas’uliyah dan Itqan. (Shukeri Mohamad, 2016). Ia juga disebut sebagai prinsip pentadbiran. Para pegawai kerajaan didedahkan dengan tiga prinsip utama yang dapat memandu pentadbiran dan pengurusan menjadi lebih mantap. Buku “*Kelantan Universiti Politik Terbuka*” menyebut dan menghuraikannya sebagai Tiga Prinsip Pegawai.

Pertama: *Ubudiyah*

TGNA menjelaskan “Ubudiyah maknanya Abdi. Katanya: “Tak mesti tok lebai saja mengabdi, tidak mesti tok guru saja mengabdi. DO (Ketua Jajahan) sebagai umara, sebagai golongan pemerintah dia juga kena ingat bahawa dia juga hamba Tuhan, kuli Tuhan, buruh Tuhan. Dia tidak kuli kepada kerajaan saja. Kerajaan adalah perantaraan, sebenarnya tanggungjawab kita dengan Allah SWT. Semangat ini kita masuk ke dalam kepala DO, dan memang DO berasa betul barang (perkara) ini, dan memang begitu sebagai orang Islam” (Kelantan Universiti Politik Terbuka, 1995).

Dalam konteks pemimpin dan pegawai kerajaan, mereka dikehendaki menjalankan tugas sebagai satu tanggungjawab mengabdikan diri kepada Allah SWT (beribadat kepada Allah SWT), bukan semata-mata untuk mendapat upah/habuan keduniaan. Oleh itu mereka hendaklah mengikut peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh syariah Islam, mempunyai peribadi luhur, akhlak mulia dan jiwa yang bersih, sentiasa tunduk dan patuh kepada Allah SWT. Kalau tidak, kerja-kerja yang mereka jalankan dalam pentadbiran menjadi sia-sia di sisi Allah SWT Inilah yang dimaksudkan dengan “kerja sebagai ibadat”.

Kedua: *Mas’uliyah*

Iaitu bertanggungjawab dan amanah atau tidak khianat dan tidak menyeleweng. Seorang pemimpin atau pegawai perlu menyedari bahawa tugasnya bukanlah satu peluang untuk mengaut keuntungan peribadi, tetapi ia merupakan satu amanah yang berat untuk menjaga kepentingan masyarakat. Oleh itu mereka tidak boleh melakukan penipuan, pengkhianatan, kezaliman dan rasuah dalam menjalankan tugasnya.

Ketiga: *Itqan*

Iaitu serius, bersungguh-sungguh dan istiqamah. TGNA menjelaskan: “Itqan maknanya cermat. Katanya lagi: “orang panggil Q, mutu, kualiti, prestasi kerja yang menyebabkan kakitangan

bekerja kuat untuk mendapat benda ini. Berkualiti ini Islam sudah ajar lama”. Kata TGNA, “Allah SWT memang suka bila seorang manusia buat sesuatu, dia buat dengan cermat, dengan baik, itqan kita panggil”.

Pegawai dan pemimpin kerajaan perlu menjalankan tugas pada tahap yang terbaik, bagi menjamin hasil dan kejayaan yang cemerlang. Mereka hendaklah meningkatkan kemampuan dan kepakaran diri dari masa ke semasa dalam berbagai bidang yang berkaitan dengan urusan dan kerjaya, supaya dapat menjalankan tugas dengan lebih cekap dan berkesan. Sehubungan dengan itu, TGNA menyimpulkan kepentingan prinsip di atas dengan katanya: “Tiga prinsip kerja ini kita ajar kepada DO, kita beri kefahaman kepada DO kita. Jika demo (kamu) hendak ponteng kerja, demo hendak salah guna telefon kerajaan, hendak tuntutan perjalanan yang bukan-bukan, itu demo punya fasal, kerana di akhirat kelak demo akan di soal, di akhirat kelak disoal. Di akhirat kelak kita ajar kepada DO,” Sebahagian daging yang melekat di atas tubuh dia (tubuh wakil rakyat, tubuh MB, tubuh Exco) Daging lemak yang tumbuh kerana duit haram, nerakalah jani utamanya menjilat dan membakarnya”.

Refleksi *al-Qawiy al-Amin* dalam Kepimpinan TGNA Mentadbir Kerajaan Negeri Kelantan

Kepimpinan TGNA dalam politik Kelantan merupakan satu faktor penting yang membawa kepada pelaksanaan pentadbiran Islam. Banyak cetusan idea dan pemikiran beliau telah menjadi kenyataan, walaupun menghadapi berbagai-bagai kesukaran atau kontroversi. Ada pihak yang meramalkan bahawa kepimpinan beliau akan jatuh selepas tiga bulan, kerana menganggap beliau tidak tahu mentadbir kerajaan (Shukeri Mohamad, Mohamad Azrien Mohamad Adnan & Mohd Alwee Yusoff, 2016).

Bagi merealisasikan matlamat Islam dalam pentadbiran, kerajaan negeri telah memperkenalkan slogan “Membangun Bersama Islam”. Slogan ini dijadikan asas kepada program keislaman dari tahun 1990 hingga sekarang. Melalui agenda keislaman, kerajaan negeri terus kekal dibawah kepimpinan TGNA dalam tempoh lebih dua puluh tahun. Rakyat Kelantan mendokong penuh keperibadian TGNA yang menonjolkan sifat terbaik dan unggul sama ada secara klasik melibatkan generasi tua atau moden dan semasa iaitu di kalangan generasi muda.

TGNA telah dapat memenuhi selera dan keinginan golongan tua dan muda. Golongan tua menaruh kepercayaan tinggi kepada beliau kerana kemampuan beliau dalam bidang keislaman seperti hukum hakam terutamanya apabila beliau dapat mengemukakan pelbagai pandangan pembaharuan dalam sistem pentadbiran. Manakala golongan muda dilihat mengakui dan mengiktiraf kehebatan beliau memimpin dan mentadbir apabila beliau berjaya menghadapi berbagai-bagai tampanan dan cabaran yang tidak pernah henti-henti.

Kemampuan beliau mengendalikan pentadbiran dan Kerajaan Kelantan dalam tempoh tersebut telah menjawab segala tuduhan yang mengatakan ulama’ tidak mampu mentadbir, malah ada yang mengatakan bahawa Kerajaan Kelantan yang dipimpin ulama PAS akan jatuh dalam tempoh setahun. Menurut Shukeri Mohamad(2016), antara produk Siasah Syari’iyah yang berjaya dihasilkan melalui kepimpinan TGNA ialah:

(i) Penyelarasan undang-undang dan peraturan negeri dengan prinsip Islam. Contohnya, pada Januari 1992, kerajaan Negeri telah mengharamkan semua jenis permainan judi kepada semua kaum dan agama tanpa mengira jenis masyarakat dan kebudayaan mereka. Pada tahun 1993 pihak berkuasa Negeri Kelantan menerusi MPKB tidak lagi memberi lesen kepada pengusaha kelab-kelab malam.

(ii) Penghapusan kegiatan pelacuran telah menyelamatkan masyarakat daripada kemungkarannya yang menjadi faktor keruntuhan dan kehancuran umat terdahulu.

(iii) Pengukuhan ekonomi dan pertumbuhannya dalam pentadbiran, bagi menjamin kehidupan masyarakat.

(iv) Penonjolan imej bersih dalam pentadbiran, di mana tiada kes-kes rasuah dan pecah amanah dan penyelewengan yang direkodkan.

(v) Pengukuhan sistem pendidikan Islam, penambahan pusat pengajian Islam dan juga sains telah meningkatkan ilmu pengetahuan masyarakat. Kemampuan kewangan Yayasan Islam Kelantan (YIK) dipertingkatkan, sekolah Tahfiz dan Tahfiz Sains diwujudkan. Ia mendapat sambutan yang sangat hebat dari masyarakat Islam termasuk dari luar Kelantan. Bangunan sekolah ditambah untuk menampung limpahan pelajar ke sekolah YIK. Aliran Sains tulen diperkenalkan di Maahad Muhammadi. Serentak dengan itu, skim perkhidmatan guru dipertingkatkan, malah elaun persaraan pun dinaikkan.

(vi) Penyelarasan aktiviti kewangan dan ekonomi dengan prinsip-prinsip Islam, contohnya memindahkan simpanan tetap Kerajaan Negeri dari bank yang mengamalkan sistem konvensional (Bank Bumiputra Malaysia Berhad yang mengandungi unsur riba) ke Bank Islam Malaysia Berhad. Melaksanakan Sistem Gadaian Islam (*al-rahm*) mulai tahun 1992 dan mengarahkan semua pajak gadaian yang beroperasi menggunakan kaedah riba ditukar kepada sistem Islam mulai tahun 1993. Badan yang bertanggungjawab menguruskan sistem *al-rahm* ialah Permodalan Kelantan Berhad (PKB). Sistem ini kemudiannya dicontohi dan diterima pakai Yayasan Pembangunan Islam Malaysia dan Bank Rakyat.

Kesimpulan

Islam meletakkan kepimpinan sebagai pengganti kepada fungsi kenabian bertujuan menjaga agama dan mengatur kehidupan manusia di dunia. Islam tidak memisahkan peranan kepimpinan dan pengurusan kerana kedua-duanya merupakan unsur utama yang akan mengukuhkan al-Din, syariah dan ummah. Natijah daripada itu, maka kepimpinan Islam harus diterajui oleh individu yang bertakwa.

Merebaknya wabak kepimpinan yang tercabut akal budi dan ketinggian akhlak memperlihatkan senario dunia sudah merebak ke akar umbi. Jiwa wibawa kepimpinan yang tercemar oleh gejala buruk membunuh keyakinan generasi akan datang terhadap kepimpinan. Konflik dan krisis dalam sesebuah kepimpinan wujud sebagai natijah daripada sikap manusia yang tidak beretika dan mengabaikan sifat amanah, bertanggungjawab, adil dan sebagainya.

Sifat-sifat negatif dalam kepimpinan tidak berlaku dalam kepimpinan TGNA. TGNA amat menitikberatkan gagasan Islam dalam kepimpinannya sewaktu memegang mandat sebagai Menteri Besar Kelantan sepanjang usianya. Bertepatan dengan sifat *al-Qawiy al-Amin* TGNA dengan tegas menolak segala bentuk fahaman dan isme yang dicipta manusia dalam menentukan politik dan dasar negara. Baginya, Islam mestilah memerintah dan bukannya diperintah seperti yang ada pada hari ini. Pendek kata, kejayaan TGNA sebagai figura muslim terbukti apabila kepimpinannya kekal diingati dan dicontohi oleh semua pihak.

Rujukan

- Abu Ya'la al-Mawsili, Al-Imam al-Hafiz Ahmad bin 'Ali bin al-Muthanna al-Tamimi. (1986). *Musnad Abi Ya'la al-Mawsili*. Beirut: Dar al-Ma'mun Li Turath.
- Ahmad Izahan Ibrahim & Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. (2018). Pemikiran Politik Hassan Al-Banna, Syed Qutb dan Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat: Satu Analisis. *Asian People Journal (APJ)*, 1, 214-223.

- Muhammad bin Isma'il al-Bukhari Abu 'Abdillah. (2002). *Sahih al-Bukhari*. Damsyik, Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Habibul Izzah Ahmad. (2014). *Tok Guru Sebuah Biografi Awal*. Kelantan: Pemikiran Tok Guru Sdn Bhd.
- Hasrizal Abdul Jamil. (2014). <http://saifulislam.com/2014/05/konsep-ulama-dan-keimpinannya>. 18 Mei.
- Ibn Majah Al-Hafiz Abi 'Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini. (2009). *Sunan Ibn Majah*. t.tp.: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiah.
- Mohd Ruddin Ab. Ghani, Su'aidi Dato' Safei. (2011). Kelayakan Dalam Kepimpinan. Dlm. *Perasmian Persatuan Warisan Bugis Semalaysia*, 2011/11/05, Melaka.
- al-Nawawi, al-Imam al-Hafiz Yahya al-Din Abu Zakaria Yahya bin Syaraf. (2006). *al-Minhaj fi Syarh Sahih Muslim al-Hajjaj Syarah Nawawi 'ala Muslim*. t.tp.: Bait al-Afkar al-Dauliyah.
- Nik Yusri Musa. (2010). Hj. Nik Abd Aziz bin Nik Mat: Pandang Sisi Sebagai Ulama Hadis. *Seminar Serantau Ilmuan Hadith dalam Peradaban di Alam Melayu*. Institut Islam Hadhari (UKM) & Institut Kajian Hadis (KUIS), 25 Oktober, Selangor.
- Shukeri Mohamad et al. (2012). *Rabsia Kepimpinan Islam dan Kejayaan Menurut Huraian al-Quran*. Kertas kerja dibentangkan di Universiti Malaya, anjuran Centre of Quranic Research (UM), 22 Februari, Kuala Lumpur.
- Shukeri Mohamad. (2016). Tok Guru Nik Aziz Pencetus Siasah Syar'iyah dalam Sistem Politik Moden. *Muzakarah Fiqh & International Fiqh*, 22 & 23 November, Shah Alam.

BAB 3

ANALISIS METODE DAN TEMA KARYA HADIS DI NUSANTARA ANTARA ABAD KE-17 M HINGGA ABAD KE-20 M

Mohd. Khafidz Soroni

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Berdasarkan fakta sejarah, penulisan hadis bermula dengan pencatatan hadis-hadis di dalam *sahifah* (lembaran catatan) oleh sebilangan sahabat Nabi SAW seperti *Sahifah* ‘Ali bin Abi Talib RA, *Sahifah* ‘Abdullah bin ‘Amru bin al-‘As RA, *Sahifah* Abu Musa al-Asy‘ari RA, *Sahifah* Samurah bin Jundub RA, *Sahifah* Anas bin Malik RA dan lain-lain. Karya hadis kemudian mencapai zaman kemuncak dan kegemilangannya dalam abad ke-3 H (9 M), di mana munculnya pada masa ini pelbagai kitab hadis muktabar yang menjadi rujukan bagi umat Islam sehingga kini. Dalam menyusun kitab-kitab hadis ini, para ulama hadis di sepanjang zaman telah menggunakan pelbagai metode pengkaryaan seperti metode penyusunan berdasarkan bab (*sunan, muwatta’at, musannafat*), penyusunan berdasarkan nama sahabat (*masanid*), penyusunan berdasarkan tema tertentu (*ajza*), penyusunan berdasarkan huruf abjad (*ma’ajim*), penyusunan syarah hadis (*syuruh al-hadith*), penyusunan sanad keilmuan (*athbat*), dan sebagainya. Meskipun zaman ‘keemasan’ bagi hadis ini sudah berlangsung dalam kurun-kurun hijrah yang awal di Timur Tengah, namun tempasnya lewat sampai ke Asia Tenggara atau Nusantara sehinggalah abad ke-11H (17 M).

Tidak dinafikan, penulisan ilmu-ilmu keislaman yang dilakukan oleh ulama-ulama tradisional Nusantara mencakupi berbagai-bagai ilmu pengetahuan keislaman, termasuk ilmu-ilmu hadis. Namun, karya-karya mereka mengenai hadis hanya dimulai pada abad ke-17 M, di mana munculnya dua buah karya yang dapat dianggap sebagai karya hadis, iaitu sebuah karya Syeikh Nur al-Din al-Raniri dan sebuah lagi karya Syeikh ‘Abd al-Ra’uf bin ‘Ali al-Fansuri. Menurut Wan Mohd. Shaghir, beliau belum menemui kitab hadis yang lebih awal dihasilkan oleh ulama Asia Tenggara selain mereka (Wan Mohd. Shaghir, 2009a).

Dalam kajian ini khusus melibatkan karya hadis yang dihasilkan oleh ulama Nusantara di antara abad ke-17 M sehingga abad ke-20 M. Peninjauan dibuat terhadap aspek metode dan tema pengkaryaan hadis dalam kalangan mereka di antara tempoh berkenaan. Dengan makluman, di akhir abad ke-20 M dan awal abad ke-21 M, perkembangan bidang hadis dan penumpuan terhadapnya semakin rancak dilakukan oleh para sarjana dan para ilmuwan, baik di Malaysia mahupun di tempat-tempat lain di Nusantara dengan penghasilan karya-karya penulisan, kajian dan juga penterjemahan. Ini dimungkinkan lagi dengan kewujudan institusi-institusi pengajian sama ada tinggi atau rendah mahupun kerajaan atau swasta. Justeru, karya hadis yang muncul di dalam awal abad ke-21 tidak akan dimuatkan, antaranya seperti kitab *Midraj al-Fawatih* oleh Maulana Hasnul Hizam Hamzah, guru hadis di Madrasah Miftahul Ulum, Sri Petaling yang mensyarahkan kitab *Misykat al-Masobih* susunan al-Tibrizi (w. 516 H) yang dijangka akan terdiri daripada 10 jilid (Hasliza Hassan, 2015), dan *Syarah Sahih al-Bukhari* oleh Dr. Budah@Udah bin Muhsin, yang jilid pertamanya diterbitkan oleh Fakulti Pengajian Islam (UKM), Bangi pada tahun 2010.

Penyusunan Kitab Hikayat Berkaitan Nabi SAW

Antara karya terawal berkaitan ‘hadis’ Nabi SAW di Nusantara ialah kitab-kitab hikayat. Susunan kitab-kitab hikayat lebih berbentuk penceritaan tanpa menyebut sebarang sumber asal. Kitab-kitab hikayat ini umpama penglipur lara dan merupakan antara bahan bacaan masyarakat Melayu suatu masa dahulu. Karya sedemikian yang pertama dihasilkan pada abad ke-17 M, di antaranya ialah *Hikayat Seri Rama* (Mahayudin Hj. Yahaya, 1994: xiv). Karya-karya ini juga jarang sekali mencatat nama pengarangnya kecuali nama penulis yang membuat salinan hikayat-hikayat tersebut (Ismail Hamid & Wahyunah, 2002: 25).

Kitab-kitab hikayat ini meskipun tidak jelas pengarang dan sumber asalnya, namun banyak daripadanya yang melibatkan Nabi SAW dan para sahabat baginda. Ini menjadikan karya hikayat terlibat dalam menyebarkan riwayat-riwayat palsu. Cerita atau riwayat tentang Nabi Muhammad SAW dapat dianggap sebagai yang paling tua usianya, jika dibandingkan dengan karya kesusasteraan pengaruh Islam yang lain (Ismail Hamid & Wahyunah, 2002: 17-18). Antaranya:

- a. *Hikayat Nur Muhammad* (versi lain: *Hikayat Kejadian Nur Muhammad*)
- b. *Hikayat Mukjizat Nabi*
- c. *Hikayat Nabi Bercukur*,
- d. *Hikayat Nabi Wafat*,
- e. *Hikayat Nabi Mikraj* (versi lain: *Hikayat Israk dan Mikraj*)
- f. *Hikayat Rasulullah*
- g. *Hikayat Nabi Muhammad*
- h. *Hikayat Nabi Muhammad Dengan Iblis* (versi lain: *Hikayat Iblis dan Nabi*)
- i. *Hikayat Puteri Salamah* (nasihat Nabi SAW tentang tugas seorang isteri) (versi lain: *Hikayat Fartana Islam*)
- j. *Hikayat Seribu Masalah* (dialog antara Nabi SAW dengan pemimpin Yahudi)
- k. *Hikayat Nabi Mengajar Ali*
- l. *Hikayat Nabi Mengajar Anaknya Fatimah*
- m. *Hikayat Nabi Dengan Orang Miskin*
- n. *Hikayat Bulan Berbelah*
- o. *Hikayat Muhammad Ali Hanafiah* (ada menyentuh sirah Nabi SAW)

Oleh kerana hikayat-hikayat ini melibatkan diri Nabi SAW, maka ia sepatutnya disebut sebagai karya ‘hadis’. Begitu juga hikayat-hikayat yang melibatkan keluarga baginda SAW dan para sahabatnya RA turut terkait dengan unsur ‘hadis’. Antaranya seperti (Ismail Hamid & Wahyunah, 2002):

- a. *Hikayat Abu Bakar*
- b. *Hikayat Abu Bakar dan Rahib Yahudi*
- c. *Hikayat Raja Handak*
- d. *Hikayat Hasan dan Husin*
- e. *Hikayat Tamim al-Dari*
- f. *Hikayat Ali Kahwin Dengan Fatimah* (versi lain: *Hikayat Fatimah*)
- g. *Hikayat Raja Khaibar* (versi lain: *Hikayat Raja Rahib*)
- h. *Hikayat Umar bin al-Khattab*
- i. *Hikayat Abu Syahmah* (anak Umar?)
- j. *Hikayat Sama'un*
- k. *Hikayat Raja Lahad*
- l. *Hikayat Peperangan Khaibar*
- m. *Hikayat Sulaiman* (Salman?) *al-Farsi*

n. *Hikayat Perempuan Bernama Latifah*

Manakala hikayat-hikayat yang mengisahkan para Nabi AS, boleh jadi melibatkan sama ada 'hadis' ataupun 'riwayat Isra'iliyyat'. Antaranya seperti (Ismail Hamid & Wahyunah, 2002):

- a. *Hikayat Nabi-nabi*
- b. *Hikayat Nabi Adam*
- c. *Hikayat Nabi Idris*
- d. *Hikayat Nabi Nuh*
- e. *Hikayat Nabi Hud*
- f. *Hikayat Nabi Salih*
- g. *Hikayat Nabi Ibrahim*
- h. *Hikayat Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail*
- i. *Hikayat Nabi Ayyub*
- j. *Hikayat Nabi Dawud*
- k. *Hikayat Nabi Sulaiman*
- l. *Hikayat Nabi Musa*
- m. *Hikayat Nabi Yusuf*
- n. *Hikayat Nabi Zakaria*
- o. *Hikayat Nabi Isa*
- p. *Qisas al-Anbiya'*
- q. *Hikayat Iskandar Zulkarnain*
- r. *Hikayat Wasiat Luqman al-Hakim*
- s. *Hikayat Raja Jumjumah* (Raja Syam dan Mesir)

Bagaimanapun, hikayat-hikayat ini di samping mengandungi amanat pengajaran Islam, turut memuatkan unsur-unsur rekaan mengenai tokoh-tokoh tersebut dan tokoh tambah mengenai ajaran Islam yang diselitkan dalam cerita-cerita tersebut. Keadaan ini berlaku kerana pengarang-pengarang hikayat itu kurang mantap dalam bidang ilmu hukum, ilmu kalam dan ilmu hadis (Ismail Hamid & Wahyunah, 2002: 146).

Kisah-kisah para Nabi AS tentunya menjadi tumpuan kerana nama-nama mereka tercatat di dalam al-Quran. Justeru, mendorong keinginan masyarakat untuk mengetahui tentang kisah-kisah hidup mereka dengan lebih lanjut. Maka itu, kisah-kisah para Nabi AS ini ditulis dan disampaikan untuk tatapan mereka, meskipun aspek ketulenan sumbernya tidak diberi perhatian dan diabaikan. Antara karya yang menghimpunkan kisah-kisah para Nabi AS di dalam sebuah kitab ialah kitab *Qisas al-Anbiya'* yang diterjemahkan ke Bahasa Melayu oleh Haji Azhari al-Khalidi. Kitab ini telah dicetak di Matba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, Mesir dengan ditashih oleh Muhammad Tahir al-Indonisi, 'tukang tashih kitab Melayu di Mesir' tanpa menyebut tahun cetakan.

Penyusunan Sirah dan Syama'il Nabi SAW

Selain kitab-kitab hikayat tentang Nabi SAW, khazanah Nusantara turut merekodkan aktiviti penyusunan karya perihal Nabi SAW yang lebih jelas nama penulis dan juga pernyataan sumbernya (tanpa mengambil kira autoriti sumber). Antaranya seperti:

- a. *Kifayah al-Muhtaj Pada Menyatakan Bicara Isra' dan Mi'raj* oleh Syekh Daud bin 'Abdullah al-Fatani. Ia diselesaikan pada tahun 1224 H di Makkah.
- b. *al-Kawkab al-Durri fi al-Nur al-Muhammadi* oleh Syekh Muhammad bin Isma'il Dawudi al-Fatani, diselesaikan di Makkah pada tahun 1304 H. Kandungannya dibahagi kepada beberapa

bab, iaitu dimulai dengan kejadian Nur Muhammad, kejadian Adam AS, masa sebelum dijadikan makhluk, kejadian langit, bumi, Arasy, Kursi, Lauh, Qalam, al-Bait al-Ma'mur dan Sidrat al-Muntaha. Seterusnya disudahi dengan kisah *al-Isra' wa al-Mi'raj* yang cukup panjang.

- c. *Badr al-Tamam wa al-Nujum al-Thawaqib* oleh Syeikh Ahmad bin Muhammad Zayn al-Fatani (w. 1325 H/ 1908 M). Maksudnya beliau tulis dalam bahasa Melayu: "Pada menyatakan setengah daripada kelakuan an-Nabi al-Mustafa Muhammad SAW dan pada menyatakan barang yang bagi setengah daripada keluarganya, dan sahabatnya, daripada manaqib, ertinya: segala kelebihan, dan kelakuan yang kepujian". Ia selesai ditulis di Makkah pada hari Jumaat, 9 Rabi'ulakhir 1307 H/3 November 1889 M. Cetakan pertamanya di Matba'ah al-Miriyah al-Kainah, Makkah pada 15 Muharram 1309 H/21 Ogos 1891 M. Menurut Wan Mohd. Shaghir, *Badr al-Tamam* adalah kitab sirah Nabi Muhammad SAW yang pertama dalam bahasa Melayu (Wan Mohd. Shaghir, 2007: 9).
- d. *Daw' al-Siraj fi Qissah al-Isra' wa al-Mi'raj* oleh Syeikh Ahmad Khatib bin 'Abd al-Latif al-Minankabawi. Selesai penulisannya di Makkah, pada 27 Rabi'ulakhir 1312 H/28 Oktober 1894 M. Ia telah dicetak oleh Mathba'ah al-Miriyah al-Kainah, Makkah pada tahun 1325 H. (Wan Mohd. Shaghir, 2007: 99).
- e. *al-Durr al-Basim fi Atwar Abi al-Qasim sallAllah SWTu 'alaihi wa sallam* oleh Sayyid 'Uthman bin 'Abdullah bin 'Aqil ibnu Yahya al-Batawi. Perkataan "*al-Durr*" pada awal judul terdapat pada cetakan Mathba'ah al-Miriyah al-Kainah, Makkah tahun 1312 H. Tetapi pada edisi cetakan di Betawi digunakan perkataan "*al-Zabar*". Tidak terdapat tarikh mula mahupun selesai penulisan. Semua edisi cetakan diberi keterangan pada bahagian atas judul, "Ini kitab menyatakan perihal junjungan kita Saiyidina wa Maulana Muhammad SAW dengan sebutan mauludnya, dan mi'rajnya, dan kelakuannya, dan perkataannya, dan budi bahasanya. Yang sekalian itu elok dan harum hingga dirupakan dengan bunga ros ..." (Wan Mohd. Shaghir, 2007: 119).
- f. *Perkenalan Rasulullah SAW Daripada Syama'il Bagi Tirmizi* oleh Syeikh Muhammad Salih Tok Kenali (w. 1984). Risalah ini dicetak bersama 4 risalah lain di bawah judul: *al-Masabih: Beberapa Pelita Yang Sangat Terang Di Dalam Agama*, cetakan Matba'ah al-Ahmadiyyah, Singapura tahun 1371H. Beliau menterjemahkan hadis-hadis *al-Syama'il al-Muhammadiyyah* oleh Imam al-Tirmizi. Katanya: "Diterjemah daripada *Syama'il Tirmizi* dengan dibuangkan hadis-hadis berulang sabdanya, dengan bermaksud yang mudah lagi terang" (hlm. 47).
- g. *Isra' dan Mi'raj Menurut Quran dan Hadis-hadis yang Sahih Sabaja* oleh Kiyai Hasan bin Ahmad. Ia telah diselesaikan pada tahun 1946 dan diterbitkan awalnya dalam tulisan latin/rumi. Kemudian baru diterbitkan dalam tulisan jawi oleh Persama Press Pulau Pinang tahun 1954.
- h. *Tarikh Perjalanan Hidup Nabi Muhammad SAW*. Judul buku ini ditemui dalam Daftar Harga Kitab-kitab Tahun 1370H/ 1950M, Persama Press, Pulau Pinang.
- i. *Peri Hidup Mubammad Rasulullah SAW* oleh Zainal 'Arifin 'Abbas. Cetakan Firma Islamiyyah, Medan tahun 1954.
- j. *Leadership Nabi Muhammad SAW dalam Perang dan Damai* oleh Bahrum Rangkuti. Cetakan Agus Salim, Jakarta tahun 1956.
- k. Karya-karya Kiyai Munawar Khalil iaitu:

- i. *Peristiwa Isra' dan Mi'raj*. Bulan Bintang, Jakarta 1960.
 - ii. *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad SAW*. Bulan Bintang, Jakarta 1966.
- l. *Nabi Muhammad SAW* oleh 'Abdullah 'Aidid. Bulan Bintang, Jakarta yang cetakan ke-3 pada tahun 1961.
- m. *Ringkasan Nur al-Yaqin: Sejarah Sirah Sayyid al-Mursalin* oleh Mustafa 'Abd al-Rahman. Ia diselesaikan pada tahun 1961 dan merupakan terjemahan bebas kepada kitab *Khulasah Nur al-Yaqin* oleh Syeikh 'Umar 'Abd al-Jabbar yang diringkaskan daripada kitab *Nur al-Yaqin* oleh Syeikh Muhammad al-Khudari Bik, ulama Mesir. Kitab ini pernah menjadi buku teks di sekolah-sekolah rendah agama di Malaysia.
- n. *Nabi Muhammad Sebagai Panglima Perang* oleh Prof. A. Hasyiimy. Mutiara, Jakarta, 1978.
- o. *Muhammad Rasulullah Makhluk Pilihan dan Rasul Contoh* oleh 'Abdullah al-Qari bin Haji Salleh. Ia diterbitkan oleh Pustaka Aman Press, Kota Bharu pada tahun 1985.
- p. *al-'Ibar bi Ba'd Mu'jizat Khayr al-Basyar SAW* oleh Syeikh Muhammad Nur al-Din bin Marbu al-Banjari al-Makki. Ia diterbitkan oleh Majlis al-Banjari li al-Tafaquh fi al-Din, Kaherah pada tahun 1996.

Penyusunan Syarah dan Terjemahan Hadis

Syarah atau huraian terhadap hadis merupakan aspek utama yang diberi perhatian oleh para ulama Islam sesudah aspek periwayatan hadis. Ulama Nusantara turut memberi tumpuan terhadap aspek ini, selain aspek penterjemahan yang kedua-duanya memerlukan kefahaman yang tepat dan betul terhadap teks asal. Antara karya mereka yang dapat dikategorikan dalam kategori ini ialah:

1. Karya-karya Syeikh Muhammad Nawawi bin 'Umar ibnu 'Arabi bin 'Ali al-Bantani al-Jawi (w. 1314 H) iaitu:
 - i. *Tanqih al-Qawl al-Hathibh bi Syarhi Lubab al-Hadith*, Kitab ini merupakan syarah kepada *Lubab al-Hadith* karya Imam al-Suyuti. Terdapat dua versi syarah dan dua edisi cetakan yang dilakukan oleh Syeikh Nawawi al-Bantani, kedua-duanya tanpa menyebut tahun selesai dikarang. Kitab *Lubab al-Hadith* disyarah Syeikh Nawawi al-Bantani dalam bahasa Arab. Dalam syarah beliau, disentuh nama-nama perawi hadis. Malah di awal mukadimahnyanya, ditekankan tentang pentingnya sanad. Oleh itu, setiap hadis yang termaktub dalam *Lubab al-Hadith* diberi penilaian menurut kaedah *Mustalah al-Hadith*. Justeru, ada yang disebut sanad sahih atau sanad daif dan sebagainya (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).
 - ii. *Nasa'ib al-'Ibad Syarh al-Munabbihat 'ala al-Isti'dad li Yawm al-Ma'ad*. Kitab ini diselesaikan pada hari Khamis, 21 Safar 1311 H/1893 M, merupakan syarah *al-Munabbihat 'ala al-Isti'dad li Yawm al-Ma'ad* yang dinisbahkan kepada Imam Ibnu Hajar al-Asqalani. Lebih 250 hadis yang dibahas di dalamnya. *Nasa'ib al-'Ibad* lebih banyak dikenal oleh masyarakat seluruh Asia Tenggara kerana banyak diajarkan di pelbagai pondok (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).

2. *al-Jawbar al-Mawhub wa Munabbihat al-Qulub* oleh Syeikh Wan ‘Ali bin ‘Abd al-Rahman Kutan al-Kalantani (w. 1912), yang sezaman dengan Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani dan keduanya hidup sezaman di Makkah. Ia merupakan sebuah syarah atas matan hadis *Lubab al-Hadith* karya Imam al-Suyuti, diselesaikan di Makkah, pada malam Selasa, 2 Jumadil Awwal 1306 H/1888 M. Cetakan awal kitab ini ditashih dan diusahakan oleh Syeikh Ahmad al-Fatani. Selain terdapat cetakan yang tersendiri, kitab *al-Jawbar al-Mawhub* ini juga dicetak pada semua cetakan *Sayr al-Salikin* yang diletakkan di bahagian tepinya (Wan Mohd. Shaghir, 2009b). Jumlah keseluruhan hadisnya ialah 950 hadis, termasuk 400 buah daripadanya adalah daripada kitab asal, *Lubab al-Hadith* (Jawiah Dakir et al., 2012).

3. *Terjemah Hadis Jawahir al-Bukhari*, atau judul sebenarnya *Tazkir Qaba’il al-Qadhi fi Tarjamah Jawahir al-Bukhari* oleh Syeikh Husayn Nasir bin Muhammad Tayyib al-Mas‘udi al-Banjari al-Qadhi (w. 1935) atau popular disebut Tuan Husein Kedah dari keturunan Syeikh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari. Cetakan pertama oleh al-Maktabah al-Zainiyah, Taiping, Perak, 1350 H (1931). Pada mukadimah, Tuan Husein Kedah menyebut bahawa beliau terjemahkan daripada segala lafaz hadis Jawahir al-Bukhari dan sebahagian daripada Syarah al-Qastallani yang telah disusun oleh seorang alim Mesir, iaitu Syeikh al-‘Allamah Mustafa Muhammad ‘Imarah. Ia mengandungi lebih 800 hadis. Hadis-hadis yang dibicarakan di dalam kitab ini sebahagian besarnya adalah sama dengan yang terkandung dalam *Mukhtasar Ibn Abi Jamrah* (Wan Mohd. Shaghir, 2009c).

4. *Irsyadul ‘Ibad Penjaga Dan Bekal Hari Akhirat* oleh Syeikh ‘Uthman bin Syihab al-Din al-Funtiani al-Banjari, merupakan salah seorang ulama yang berasal dari Pontianak, berketurunan ulama Banjar. Ia diselesaikan tahun 1324 H/1906 M, juga dicetak dalam tahun itu oleh Matba’ah al-Miriyah al-Kainah, Makkah. Kitab tersebut adalah terjemahan kepada kitab *Munabbihat ‘alal Isti’dadi li Yaumil Ma’ad* karya Syeikh Ibnu Hajar al-‘Asqalani. *Irsyadul ‘Ibad* merupakan terjemahan secara lengkap kitab tersebut yang dilakukan oleh Syeikh ‘Uthman Pontianak, kitab yang sama pernah diterjemahkan oleh Syeikh Ahmad al-Fatani tetapi hanya dipilih beberapa hadis saja. Pilihan hadis dari kitab al-Hafiz Ibnu Hajar al-‘Asqalani oleh Syeikh Ahmad al-Fatani itu dimuat pada beberapa halaman *Hadiqat al-Azhar* (Wan Mohd. Shaghir, 2009c).

5. *Terjemahan Hadis Shahih Bukhari* oleh Engku Mudo Hj. Zainuddin Hamidy (w. 1957), Fachruddin Hs, Djohar Arifin dan Nasaruddin Thaha. Selesai pada tahun 1358H/ 1937M. Terbitan pertamanya oleh Firma Widjaja, Jakarta dengan kerjasama CV. Wicaksana, Semarang pada tahun 1937 dan terdiri daripada 4 juzuk (Jannatul Husna, 2016). Di Malaysia, pernah dicetak oleh Klang Book Centre pada tahun 1988 dalam satu jilid sahaja. Ia merangkumi semua hadis *Sahih al-Bukhari* yang tidak berulang-ulang yang jumlah kesemuanya di dalam terjemahan ini adalah sebanyak 2,028 buah hadis.

6. Karya-karya Ustaz Fachruddin Husain (w. 1987) yang namanya turut ditulis sebagai Fachruddin Hs (Jannatul Husna 2016);

- i. *Pilihan Sabda Rasul* yang merupakan terjemahan kitab *al-Abadith al-Mukhtarah* oleh Syeikh al-Hasyimi, bersama Irfan Fachruddin, diterbitkan oleh Bumi Aksara, Jakarta pada tahun 1996.
- ii. *Terjemah Hadits Shahih Muslim*. Diterbitkan oleh Penerbit Bulan Bintang Jakarta tahun 1978-1979 dan terdiri daripada 4 juzuk. Ia merangkumi semua hadis *Sahih Muslim* yang tidak berulang-ulang berjumlah 1,563 buah hadis.

7. *Terjemahan Hadis Shahih Muslim* oleh H.A. Razak dan H. Rais Lathief. Jilid pertamanya diterbitkan oleh Penerbit Wijaya Jakarta pada tahun 1957, manakala jilid kedua dan ketiganya diterbitkan lewat pada tahun 1980. Ia juga merangkumi semua hadis *Sahih Muslim* yang tidak berulang-ulang berjumlah sebanyak 1,503 buah hadis.

8. *Terjemahan Mukhtasar Ibn Abi Jamrah* oleh Mustafa ‘Abd al-Rahman Mahmud (w. 1968) dan Ibnu ar-Rawi. Kitab ini merupakan terjemahan dan syarahan terhadap *Mukhtasar Ibn Abi Jamrah* yang merupakan ringkasan daripada kitab Sahih al-Bukhari. Ia mengandungi sebanyak 294 hadis dan telah diterbitkan pada tahun 1968 dengan diberi kata pengantar oleh Syeikh Abdullah Fahim (w. 1961). Terjemahan Mustafa Abdur Rahman Mahmud lebih banyak merujuk kepada *Hasyiyah ‘ala Mukhtasar Ibn Abi Jamrah li al-Bukhari* oleh al-‘Alim al-‘Allamah Syeikh al-Syanawani (w. 1233H) yang pernah dinobatkan sebagai Syaykh al-Azhar, Mesir. (Fauzi Deraman et al., 2010: 77; Wan Mohd. Shaghir, 2009c)

9. Karya-karya Syeikh ‘Abd al-Halim al-Hadi (w. 1981), murid Syeikh ‘Abdullah Fahim.

- i. *Tajziy Atraf al-Hadith bi Sharh ma fi Kitab Mukhtar al-Abadith* yang merupakan terjemahan dan ulasan terhadap *Mukhtar al-Abadith al-Nabawiyah* oleh Syeikh Ahmad al-Hasyimi (w. 1362H) dan diterbitkan pada tahun 1949. Kitab *Mukhtar al-Abadith* mengandungi sebanyak 1,593 buah hadis (Fauzi Deraman et al., 2010: 93; Jawiah Dakir et al., 2012).
- ii. *Ilham al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, diterbitkan pada tahun 1954. Kitab ini terdiri daripada 10 juzuk yang merangkumi syarahan *Sahih al-Bukhari* daripada bahagian awal sehingga bahagian *al-jana’iz* (23 bahagian sahaja daripada 97 bahagian) (Fauzi Deraman et al. 2010: 90).
- iii. *Syarab Sahih Muslim*, yang diterbitkan tahun 1949 (Fauzi Deraman et al., 2010: 8), merupakan ulasan sebahagian hadis *Sahih Muslim*.

10. *Bahr al-Mazi li Syarb Mukhtasar Sahih al-Tirmizi* oleh Syeikh Muhammad Idris bin ‘Abd al-Ra’uf al-Marbawi (w. 1989), yang terkenal dengan kamus Arab-Melayunya, iaitu *Qamus al-Marbawi*. Terjemahan dan syarah hadis-hadis al-Tirmizi ini adalah merupakan yang pertama sekali dilaksanakan dalam bahasa Melayu. *Bahr al-Mazi* merupakan karya hadis besar yang terdiri daripada 22 jilid dan diterbitkan secara berperingkat dari tahun 1933 hingga selesai tahun 1960 (Wan Mohd. Shaghir, 2009c; Fauzi Deraman et al., 2010: 8).

11. *al-Durr al-Mandbud fi Syarb Sunan Abi Dawud* oleh Syekh Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin ‘Tsa al-Fadani al-Makki (w. 1990), sebanyak 20 jilid. Namun, manuskrip asal kitab ini tidak diketahui kedudukannya sehingga kini.

12. *Tarjamah Mukhtarul Abadith* karya Syeikh Ahmad al-Hasyimi oleh H. Hadiyah Salim. cetakan PT al-Ma’arif, Bandung tahun 1980. Beliau turut membuat huraian ringkas bagi setiap hadis-hadisnya.

13. *Terjemahan Riyad al-Salihin* karya Imam al-Nawawi oleh Syarif bin Daud al-Bengkalisi, diterbitkan oleh Nahdi Trading, Pulau Pinang tahun 1953.

14. Karya-karya H. Salim Bahreisy iaitu:

- i. *Terjemahan Riyad al-Salihin*

- ii. Terjemahan *Tanbih al-Ghafilin* (1977)
 - iii. Terjemahan *Qisas al-Anbiya'*
 - iv. Terjemahan *al-Lu'lu' wa al-Marjan fi ma Ittafaqa 'alayh al-Syeikhan*
 - v. Terjemahan *Mukhtar al-Ahadith al-Nabawiyah*.
15. *Terjemahan Riyad al-Salihin* oleh Unit Analisis Tapisan, Bahagian Penyelidikan Islam, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dengan disunting oleh Dr. Abdul Wahab Mohd. Saleh dan disemak oleh Dato' Hj. Ismail Yusuf. Ia merupakan terjemahan dan huraian terhadap kitab tersebut yang telah diterbitkan dalam 8 jilid pada tahun 1407H/ 1986M. (Fauzi Deraman et al., 2010: 196).
16. *Terjamah Shahih Bukhary* oleh Moh. Abdai Rathomy. Ia diterbitkan pada tahun 1980 oleh Toko Kitab al-Asriyah, Surabaya.
17. *Terjemahan Sahih al-Bukhari* oleh barisan panel penterjemah berwibawa yang mulanya dilantik oleh Yayasan Dakwah Islamiyah (YADIM) sebelum memberikan hakcipta penerbitannya kepada Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Jilid pertamanya telah diterbitkan pada tahun 1986. Sehingga kini JAKIM telah menerbitkan sebanyak 7 jilid (Fauzi Deraman et al. 2010: 198). Dijangka jika siap sepenuhnya, menurut hemat pengkaji, ia akan terdiri daripada 20 jilid lengkap.
18. *2002 Mutiara Hadis* oleh Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqi (w. 1975) yang terdiri daripada 8 jilid dan merupakan terjemahan kitab *al-Lu'lu' wa al-Marjan* susunan Syeikh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi.
19. *al-Adab al-Nabawi 'Izat Balighah wa Hikam 'Aliyyah wa Adab Samiyah* terjemahan oleh Ustaz Yusuf Ahmad Lubis. Kitab ini diterjemahkan daripada karangan Syeikh Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khawli, pensyarah Syariah di Darul 'Ulum, Mesir. Kitab yang mengandungi 100 buah hadis ini diterbitkan kali pertama pada tahun 1973M oleh Maktabah Haji Abdullah bin Muhammad Nur al-Din al-Rawi dan dicetak di Z United Press, Pulau Pinang (Fauzi Deraman et al., 2010: 13).
20. *al-Ahadith al-Nabawiyah Dengan Bahasa Melayu* oleh Ustaz Abu Bakar Hamzah. Kitab ini asalnya merupakan silibus bagi tahun pertama sekolah menengah di Mesir karangan Dr. Ahmad Muhammad al-Hawfi, Mustafa Zayd dan Muhammad Muhammad Syuri. Ketiga-tiganya merupakan pensyarah di Kuliah Dar al-'Ulum, Universiti Kaherah. Kitab ini mengandungi 17 buah hadis yang membicarakan mengenai prinsip-prinsip asas ajaran agama Islam (Fauzi Deraman et al., 2010: 13).
21. Terjemahan *Tanbih al-Ghafilin bi Ahadith Sayyid al-Anbiya' wa al-Mursalin* oleh Dato' Syeikh Hj. Zakaria bin Ahmad Wan Besar (w. 2011M).

Penyusunan Kitab Himpunan Hadis

Selain mensyarahkan atau menterjemahkan sahaja tanpa syarah kitab-kitab hadis yang dihimpunkan oleh ulama terdahulu. Ulama Nusantara juga ada menghimpunkan kitab hadis mereka sendiri dan ada di antaranya yang turut disyarahkan sekali oleh mereka. Antara yang dapat direkodkan ialah:

1. *Hadis-hadis Pilihan* oleh Syeikh Ahmad al-Fatani. Menurut Wan Mohd. Shaghir, ia masih berupa manuskrip dan belum pernah diterbitkan. Kandungannya merupakan sekumpulan hadis yang penting untuk dihafal sebagai asas (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).
2. *Tuhfat al-Qari' al-Muslim al-Mukhtarab Mimma Ittifaqa 'Alaih al-Bukhari wa Muslim* oleh Syeikh 'Abd al-Qadir bin 'Abd al-Muttalib bin Hasan al-Indonesi al-Mandili (w. 1965). Kitab ini ditulis di Makkah pada tahun 1952. Ia mengandungi sebanyak 564 buah hadis yang disusun menurut huruf abjad daripada huruf alif sehingga huruf ya. Kemudian beliau cuba mensyarahkannya dengan judul: *Hadiab Bagi Pembaca yang Muslim* atau *Syarab Bagi Tuhfat al-Qari' al-Muslim*. Namun, setakat ini hanya ditemui juzuk pertamanya sahaja yang merangkumi syarahan sehingga hadis yang ke-40 sahaja. Juzuk pertama ini dicetak oleh Matba'ah al-Anwar di Mesir, iaitu Matba'ah Syeikh Hj. Muhammad Idris al-Marbawi pada tahun 1961.
3. *Hadis-hadis Nabi SAW*. Menurut Mahayudin Hj. Yahaya (2000: 66-70), karya ini sebenarnya tidak mempunyai judul dan nama pengarang. Ia mengandungi sebanyak 45 hadis dan hampir separuh daripadanya (19 atau 20 hadis) mengenai solat dan selainnya mengenai akhlak dan ajaran Islam.
4. Karya-karya Ustaz Mustafa 'Abd al-Rahman Mahmud iaitu:
 - i. *Sabda Utusan Ilahi* yang diterbitkan tahun 1951, ia mengandungi sebanyak 255 buah hadis yang disusun dalam 51 bab.
 - ii. *Pedoman Hadith Junjungan Rasulullah SAW* yang diterbitkan tahun 1953, ia mengandungi sebanyak 118 buah hadis yang disusun menurut huruf abjad.
 - iii. *Pelajaran Hadith Untuk Penuntut-penuntut Sekolah Agama di Tanah Melayu* yang mengandungi 124 hadis berserta maknanya yang ringkas yang diterbitkan tahun 1959 (Fauzi Deraman et al., 2010: 68; Jawiah Dakir et al., 2012).
5. *Mastika Hadis Rasulullah SAW* karya Hj. Muhammad Nor bin Ibrahim (w. 1987), Dato' Haji Ismail bin Yusof (w. 1988) dan Syeikh Abdullah Basmeih (w. 1996). Mereka bertiga menghasilkan juzuk pertama yang merupakan mukadimah diterbitkan pada tahun 1973 dan juzuk ke-2 pada tahun 1974. Setelah dua orang pengarangnya meninggal dunia, Syeikh Abdullah Basmeih meneruskan usaha tersebut dengan menghasilkan juzuk ke-3 pada tahun 1983 dan juzuk ke-4 pada tahun 1995. Jumlah keseluruhan hadisnya ialah 636 buah hadis (Fauzi Deraman et al., 2010: 126).
6. *Pelajaran Hadis: Dari Segi Didikan Jiwa dan Akhlak* oleh Dato' Haji Ismail bin Yusof, diselesaikan pada tahun 1960. Jumlah keseluruhan hadisnya ialah 64 buah hadis (Fauzi Deraman et al., 2010: 144).
7. *Sarir al-Bab* oleh Hj. Muhammad Zain bin Hj. Ibrahim, yang memuatkan 50 buah hadis berserta syarahnya. Kitab ini ditashih oleh Syeikh Abdullah Fahim dan dicetak oleh Persama Press, Pulau Pinang tanpa menyebut tahunnya (Fauzi Deraman et al., 2010: 151).
8. *272 Hadis Qudsi* oleh H. Salim Bahreisy.
9. *Hidayat al-Talibin* susunan Syeikh H. Mansur dari Sumatera Barat. (Hengki Ferdiansyah, 2017)
10. Karya-karya Ustaz Oemar Bakry (w. 1985) (Jannatul Husna, 2016);

- i. *al-Abadith al-Sahihah* yang disusun tahun 1938.
 - ii. *Uraian 50 Hadith* yang merupakan terjemahan karyanya di atas yang diterbitkan oleh Penerbit Mutiara, Jakarta tahun 1981.
11. Karya-karya Buya Mawardi Muhammad (w. 1994) dari Sumatera Barat (Jannatul Husna, 2016);
- i. *Jawahir al-Abadith*. Selesai ditulis dalam bahasa Arab pada tahun 1937 dan diterbitkan oleh Percetakan Tandikat, Padang Panjang tanpa tahun. Ia mengandungi sebanyak 493 buah hadis.
 - ii. *al-Abadith al-Mukhtarah*. Selesai ditulis dalam bahasa Arab pada tahun 1951 dan terdiri daripada 3 juzuk yang diperuntukkan bagi pelajar Madrasah Thanawiyah tingkatan satu, dua dan tiga Perguruan Tawalib Padang Panjang. Setiap juzuk mengandungi 40 hadis mengenai nasihat dan pengajaran yang baik. Diterbitkan oleh Percetakan Sridharma, Padang tanpa tahun.
 - iii. *al-Abadith al-Mukhtarah wa Sharbuba*. Ia terdiri daripada 6 juzuk, yang mula ditulis lewat tahun 1950-an hingga selesai juzuk ke-6 pada 12 September 1975 (6 Ramadan 1395). Diterbitkan oleh Penerbit Sa'adiyah Putra, Padang Panjang tanpa tahun.
12. *al-Abadith al-Nabawiyah: Seribu Hadith Nabi SAW yang Baik-baik Teratur Menurut Huruf Ejaan* susunan Ustaz Abdoellatif Soekoer. Cetakan Drukkerij Tsamaratoel-Ichwan, Bukittinggi tahun 1926 (Jannatul Husna, 2016).
13. *Pelajaran Hadith 1 & 2* oleh Ustaz Muhammad Kasim Bakry. *Pelajaran Hadith 1* diterbitkan oleh Wijaya, Jakarta tahun 1964 dan *Pelajaran Hadith 2* juga diterbitkan oleh Wijaya, Jakarta tahun 1961 (Jannatul Husna, 2016).
14. *Pelajaran Hadith (1) dan (2)* oleh Tuan Guru Hj. Yusuf al-Bandari yang pernah menjadi teks pengajian di kebanyakan sekolah agama di Selatan Thailand sekitar 1960-an (Najahudin Lateh & Siti Noorbiah, 2013).
15. Karya-karya Buya Nasharuddin (Jannatul Husna, 2016);
- i. *Durus Taba al-Hadith* (Bukittinggi: Maktabah Sa'adiyah)
 - ii. *Pribadi Muslim Personal: Mengandungi Uraian 170 Hadith Sahih* (Jakarta: Bulan Bintang, 1960)
16. Karya-karya Hj. Abu Bakar bin Hanafiah bin Taib al-Qadhi (w. 1998). yang terkenal dengan panggilan Abu Bakar Palestin.
- i. *Lubab al-Hadith*, diselesaikan pada tahun 1974. Ia merupakan himpunan hadis daripada kitab *al-Targhib wa al-Tarhib*, *Riyad al-Salihin* dan *Takbrij Ihya' Ulum al-Din* berserta huraian ringkasnya.
 - ii. *Misbah al-Zalam wa Bahjat al-Anam*, diselesaikan pada tahun 1985. Ia merupakan himpunan hadis yang disusun menurut huruf abjad yang diambil daripada kitab *Fath al-Kabir* oleh Syekh 'Abd al-Ra'uf al-Munawi, *Fiqh al-Akbar*, *al-Jami' al-Saghir* dan *Riyad al-*

Salihin. Bilangan keseluruhan hadisnya ialah 930 buah hadis. (Fauzi Deraman et al., 2010: 106)

17. Karya-karya Syeikh Ali Hasan Ahmad al-Dari (w. 1998) dari Sumatera Utara (Abdul Haris, 2014);

- i. *Hadits 20, Jilid 1* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1964)
- ii. *Hadits 20, Jilid 2* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1966)
- iii. *Namazij al-Kutub al-Sittah* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1978)

18. *Mutiara Hadis-hadis Pilihan dari al-Jami' al-Saghir oleh al-Suyuti*, oleh Dato' Syeikh Zakaria bin Haji Ahmad Wan Besar (w. 1432H/ 2011M) antara ulama Kedah yang prolific berkarya. Ia diterbitkan oleh Dar al-Salam, Alor Setar, Kedah. (Fauzi Deraman et al., 2010: 4)

19. *Himpunan Sabda* susunan Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Kelantan, tahun 1984.

20. *313 Sabda Hikmat Warisan Nabi Muhammad SAW* oleh 'Abdullah al-Qari bin Haji Salleh.

21. *Taman Syurga Idaman: Himpunan Hadith-Hadith Qudsi* oleh Rusli Hj. Ibrahim. 1998.

22. *Kumpulan Hadith Nabawi Riwayat Sepuluh Sahabat Jilid 1 dan 2* oleh Syeikh Muhammad Nur al-Din bin Marbu al-Banjari al-Makki. Cetakan Ma'had al-Zein al-Makki al-'Ali li al-Tafaqquh fi al-Din, Jawa Barat. Ia diselesaikan pada tahun 2000 dan mengandungi hadis-hadis 10 orang sahabat RA, iaitu: 'Uthman bin 'Affan, 'Ali bin Abi Talib, 'Abdullah bin Mas'ud, Jabir bin 'Abdullah, 'Abdullah bin 'Amru, Abu Sa'id al-Khudri, Abdullah bin 'Umar, Anas bin Malik, 'Abdullah bin 'Abbas dan Abu Musa al-Asy'ari RA.

Penyusunan Karya Hadis Hukum

Hadis-hadis hukum diberi fokus oleh para ulama fiqah kerana keperluan mereka kepada aspek hukum yang terkandung di dalamnya. Antara kitab yang masyhur berkaitan hadis hukum ialah kitab *Bulugh al-Maram* karya al-Hafiz Ibn Hajar (w. 852H). Kitab ini mengandungi sebanyak 1,480 buah hadis dan telah diberi perhatian oleh ramai ulama Melayu, antara mereka ialah:

1. *Fath al-'Allam Syarh Bulugh al-Maram* oleh Syekh Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani al-Makki (w. 1990). Ianya sebanyak 4 juzuk.

2. Terjemahan *Bulugh al-Maram* oleh Syeikh Muhammad Idris bin 'Abd al-Ra'uf al-Marbawi, diterbitkan oleh Matba'ah al-Anwar al-Muhammadiyah, Kaherah, Mesir tanpa tahun terbitan.

3. *Munir al-Afham Pada Menyatakan Syarah Bulugh al-Maram*, juzuk pertama oleh Syeikh 'Abdullah al-Maghribi. Diterbitkan tanpa tarikh cetakan oleh al-Huda Press, Penang. Antara sedikit maklumat mengenai pengarang ditulis, "*al-'Allamah al-Fadhil wal Muhaqqiq al-Kamil* Tuan Syeikh 'Abdullah al-Maghribi, seorang daripada 'ulama Makkah al-Mukarramah dan tuan empunya Madrasah al-Huda ad-Diniyah bagi laki-laki dan perempuan" (Wan Mohd. Shaghir, 2018: 15).

4. *Bulugh al-Maram* Bahasa Melayu oleh Isma'il dan Sulaiman (tanpa diketahui nama lengkap mereka), yang merupakan terjemahan dan ulasan terhadapnya. Ia diterbitkan oleh Dar al-Ma'arif, Pulau Pinang pada tahun 1962. Bagaimanapun, tidak kesemua hadis *Bulugh al-Maram* diambil

kerana jumlah keseluruhan hadis kitab ini ialah 549 buah hadis sahaja (Fauzi Deraman et al., 2010: 177).

5. *Misbah al-Zulam Syarah Bulugh al-Maram* oleh Syeikh Muhammad Muhajirin Amsar ad-Dari. Selesai ditulis dalam bahasa Arab pada tahun 1972 dan pertama kali diterbitkan pada tahun 1985 oleh Perguruan Annida al-Islamiy, Jakarta, dalam 8 juzuk (Jawiah Dakir et al., 2012; Ahmad Levi, 2018).

6. *Tarjamah Bulughul Maram* oleh A. Hasan Bandung. Diterbitkan oleh CV Diponegoro Bandung tahun 1975.

7. *Bulugh al-Maram* Terjemahan dan Huraian oleh Unit al-Quran, al-Sunnah dan al-Tafsir, Pusat Penyelidikan Islam, Bahagian Hal Ehwal Islam, Malaysia di bawah seliaan Tuan Hj. Md. Adnan Daud. Ia terdiri daripada 2 jilid yang merangkumi dari awal kitab sehingga bab *al-libas* (pakaian) dan diterbitkan pada tahun 1993 (Fauzi Deraman et al., 2010: 194).

8. *Syarah Bulugh al-Maram* oleh Dr. Jihad Muhammad yang diterbitkan oleh Kolej Islam Yala pada tahun 2000 (Najahudin Lateh & Siti Noorbiah, 2013).

Selain tumpuan terhadap kitab *Bulugh al-Maram*, terdapat beberapa karya lain mengenai hadis hukum, antaranya;

9. *Sinaran Hadis* oleh Ustaz Ibrahim Azmi Hasan. yang merupakan himpunan hadis hukum berkaitan taharah dan solat. Ia diterbitkan oleh Mahmudiyah Press, Muar, Johor pada tahun 1965. Keseluruhan hadisnya berjumlah sebanyak 67 buah hadis (Fauzi Deraman et al. 2010: 171).

10. *Hadith-Hadith Hukum Mengenai Bersuci dan Solat* oleh Abu Soleh Nasaruddin. Cetakan Perniagaan Jahabersa. 1997.

11. Karya-karya Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqi:

- i. *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam* (1964)
- ii. *Koleksi Hadis-Hadis Hukum* sebanyak 11 juzuk.

12. Karya Tuanku Mudo Abdul Hamid Hakim dari Sumatera Barat, yang membuat kitab mengenai komentar terhadap hadis-hadis dalam kitab *Bidayat al-Mujtahid* karya Ibnu Rusyd dan menyebutkan beberapa hadis untuk menyempurnakan satu dua bab dalam kitab itu yang dirasa kurang (Hengki Ferdiansyah, 2017).

13. Karya-karya Syeikh Ali Hasan Ahmad al-Dari (w. 1998) dari Sumatera Utara (Abdul Haris 2014);

- i. *al-Fawa'id al-Mibam fi Abadith al-Abkam min Bulugh al-Maram* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1978);
- ii. *Abadith al-Abkam: Qism al-Jinayat wa al-Hudud* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1978);
- iii. *Abadith al-Abkam: Qism al-Mawarith wa al-Wasaya* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1978);

- iv. *Abadith al-Abkam: Qism al-Zakat wa al-SAWm wa al-Hajj* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, tanpa tahun);
- v. *al-Abadith al-Fiqhiyyah Qism al-Mu'amalat* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1980);
- vi. *al-Abadith al-Fiqhiyyah Qism al-Munakahat* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1980);
- vii. *Hadith Fikhiyyah Bahagian Munakahat* merupakan terjemahan *Abadith Fiqhiyyah Qism al-Munakahat* dan diterbitkan oleh Mahfuz Budi, Padang Sidempuan pada tahun 1989. Kemudian diterbitkan di Malaysia dengan judul: *Munakahat: Membahas Soal-soal Perkawinan dan Rumah Tangga* (1992), Penerbit Kinta, diedit dan alih bahasa oleh Muhammad Sofwan Amrullah.
- viii. *Hadith-badith Hukum Bahagian Mu'amalat* (Perniagaan Jahabersa, Johor, 1996); merupakan terjemahan *al-Abadith al-Fiqhiyyah Qism al-Mu'amalat*.

Penyusunan Kitab Sanad Keilmuan

Tidak semua ulama Nusantara membukukan sanad keilmuan mereka. Namun, ada sebahagian sanad mereka masih dapat dikesan. Misalnya, di dalam *Iqad al-Jawahir*, Syeikh Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani menyebut sanad-sanad hadis yang dinisbahkan kepada Syeikh 'Abd Samad al-Falimbani, termasuk sanad kitab *Sahih al-Bukhari*, sanad baki *al-Kutub as-Sittah* dan lain-lain. (Wan Mohd. Shaghir, 2009a)

Mohd. Khafidz et al. (2016) dalam kajiannya telah merekodkan seramai 23 ulama Nusantara yang pernah mendokumentasikan dan membukukan sanad keilmuan mereka di dalam kitab-kitab khusus. Antaranya, membicarakan sanad-sanad ilmu hadis mulai daripada guru-guru mereka sehingga kepada yang lebih atas. Antara karya-karya tersebut yang dapat direkodkan sehingga abad ke-20 ialah:

1. *al-Hawi fi Asanid al-Bimawi* oleh Syeikh 'Abd al-Ghani bin Subuh al-Bimawi (w. 1320H) (al-Mar'asyli, 2002: 3/278).
2. *Jadwal al-Asanid* oleh Sayyid 'Uthman bin 'Abdullah bin 'Aqil bin 'Umar bin Yahya al-'Alawi al-Jawi, mufti Betawi, Jawa (w. 1331H/1913M) (al-Mar'asyli, 2002: 2/351).
3. *al-Mafakhir al-Saniyyah fi al-Asanid al-'Aliyyah al-Qudsiyyah* oleh Syeikh 'Abdul Hamid bin Muhammad 'Ali Kudus bin 'Abdul Qadir al-Khatib al-Makki al-Syafi'i (w. 1334H/1915M). Kitab ini telah ditahkik oleh Dr. Rida bin Muhammad Safiy al-Din al-Sanusi (al-Sanusi, t.th.: 216).
4. *Kifayat al-Mustafid lima 'Ala min al-Asanid* oleh Syeikh Muhammad Mahfuz bin 'Abdullah bin 'Abdul Mannan at-Tarmasi (w. 1338H). Ia membicarakan berbagai-bagai sanad keilmuan. Antara sanad-sanad hadis ialah *Sahih al-Bukhari* yang beliau khatam sebanyak empat kali, *Sahih Muslim*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan al-Tarmizi*, *Sunan al-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, *Musnad Imam Abi Hanifah*, *Muwatta' Imam Malik*, *Musnad Imam al-Syafi'i*, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, *Mukhtasar Ibn Abi Jamrah*, *al-Syifa'*, *al-Arba'un al-Nawaniyyah* dan *al-Syama'il*. Semua penerimaan sanad hadis itu dibicarakan sampai kepada pengarang-pengarang kitab tersebut (Wan Mohd. Shaghir, 2009c).
5. Karya-karya Syeikh Muhammad Mukhtar bin 'Atarid al-Bughuri al-Batawi al-Jawi. (w. 1349H /1930M) (al-Mar'asyli 2002: 2/395):
 - i. *Jam' al-Syawarid min Marwiyyat Ibn 'Atarid*, sebuah kitab sanad kecil.

- ii. *Manhal al-Warid fi Syuyukh Ibn 'Atarid*. menghimpunkan senarai guru-gurunya yang berjumlah lebih 50 orang.
6. *Thabat al-Bantani* oleh Syeikh Muhammad Arsyad bin As'ad bin Mustafa al-Bantani al-Jawi (w. 1353H) (al-Mar'asyli, 2002: 2/421).
 7. *Mu'jam Syuyukh al-Falimbani* oleh Syeikh 'Abdullah bin Azhari al-Falimbani (w. 1357H). Beliau telah menyenaraikan di dalam kitab ini guru-gurunya yang mencapai jumlah lebih dari 100 orang (al-Mar'asyli, 2002: 2/444).
 8. *Fath al-Bari fi Asanid al-Muari* oleh Syeikh Qadi Haji Abu Bakar bin Haji Hasan al-Muari (w. 1357H) (al-Mar'asyli, 2002: 3/266).
 9. *al-Nasyir bi Asanid Baqir* oleh Syeikh Muhammad Baqir bin Muhammad Nur bin Fadil al-Jogjawi al-Makki. (w. 1363H) (al-Mar'asyli, 2002: 2/462).
 10. *al-Kawkab al-Sari fi Thabat al-Banjari* oleh Syeikh 'Ali bin 'Abdullah al-Banjari (w. 1370H). (al-Mar'asyli, 2002: 2/489).
 11. *Thabat al-Bogori* oleh Syeikh Muhammad bin Ahyad bin Muhammad bin Idris al-Bogori al-Makki. (w. 1372H) (al-Mar'asyli 2002: 2/499).
 12. Karya-karya Sayyid 'Alwi bin Tahir al-Haddad (w. 1382H) yang pernah bertugas sebagai Mufti Kerajaan Negeri Johor dua kali (1934 – 1941 & 1947 – 1961) (Wan Mohd. Shaghir, 2006):
 - i. *al-Khulasah al-Wafiyah fi al-Asanid al-'Aliyah*.
 - ii. *Mu'jam al-Syuyukh*. Kitab ini merekodkan nama keseluruhan guru beliau.
 13. *Silsilah al-Sanad fi al-Din wa Ittisaluha bi Sayyid al-Mursalin* oleh Syeikh Muhammad Mansur bin Imam 'Abdul Hamid bin Imam Muhammad al-Betawi. (w. 1387H) (al-Mar'asyli, 2002: 2/547).
 14. Karya-karya Habib Salim bin Jindan al-'Alawi al-Husayni (w. 1389H):
 - i. *Mu'jam al-Syuyukh - al-Khulasah al-Kafiyah*. sebuah kitab besar yang menyenaraikan biografi guru-guru yang ditemuinya dari Yaman, India, Nusantara, Mesir, Syam, Maghrib dan Hijjaz.
 - ii. *al-Itraf bi Marwiyat al-Asyraf* (al-Mar'asyli, 2002: 2/560).
 15. Karya-karya Syekh Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani al-Makki (w. 1410H/1990) merupakan tokoh Nusantara yang mendapat julukan *Musnid al-Dunya* (pakar sanad dunia) kerana keluasan ilmunya mengenai semua sanad yang wujud di atas dunia semasa hidupnya. Beliau telah menyusun dan menerbitkan sekitar 70 buah karya berkaitan bidang sanad-sanad periwayatan hadith dan lain-lain. Antaranya ada yang tebal berjilid-jilid. Antara kitab-kitab sanad yang telah disusun oleh beliau (Mohd. Khafidz, 2014):
 - i. *Ithaf al-Bararah bi Asanid al-Kutub al-Hadithiyah al-'Asyarah*.
 - ii. *Asanid al-Kutub al-Hadithiyah al-Sab'ah*.

- iii. *al-Asanid al-Makkiyyah li-Kutub al-Hadith wa al-Syama'il al-Muhammadiyah*.
 - iv. *Bughyah al-Murid fi 'Ulum al-Asanid*. Ia merupakan kitab sanad beliau yang terbesar, terdiri daripada 4 juzuk.
 - v. *Tamwir al-Basirah bi Turuq al-Isnad al-Syahirah*.
 - vi. *Al-Durr al-Farid min Durar al-Asanid*.
 - vii. *Al-'Iqd al-Farid min Jawahir al-Asanid*.
 - viii. *al-Kawakib al-Sayyarah fi al-Asanid al-Mukhtarah*.
 - ix. *Ithaf at-Talib as-Sari bi Asanidi ila al-Wajih al-Kuzbari*. Syeikh al-Wajih al-Kuzbari wafat pada tahun 1221H.
 - x. *Asanid al-Faqih Ahmad Ibn Hajar al-Haitami al-Makki* (w. 974H). merupakan ijazah beliau kepada Syeikh Fadhl bin Muhammad bin 'Awadh Ba-fadl al-Tarimi.
 - xi. *al-Wasl al-Rati fi Tarjamah wa Asanid al-Syibab Ahmad al-Mukhallalati*.
 - xii. *Fayd al-Ilah al-'Ali fi Asanid 'Abdil Baqi al-Ba'li al-Hanbali*.
 - xiii. *Fayd al-Rahman fi Tarjamah wa Asanid al-Syaykh Khalifah bin Hamd al-Nabhan*.
 - xiv. *Fayd al-Mubaymin fi Tarjamah wa Asanid al-Sayyid Mubsin*.
 - xv. *Al-Maslak al-Jali fi Tarjamah wa Asanid al-Syaykh Muhammad 'Ali*.
Matmah al-Wujdan fi Asanid al-Syaykh 'Umar Hamdan, dalam 3 juzuk.
 - xvi. *Ithaf al-Ikhwani bi Ikhtisar Matmah al-Wujdan fi Asanid al-Syaykh 'Umar Hamdan*.
 - xvii. *Al-'Ujalah fi al-Abadith al-Musalsalah*.
 - xviii. *Waraqat fi Majmu'ah al-Musalsalat wa al-Awa'il wa al-Asanid al-'Aliyyat*.
 - xix. *al-Riyad al-Nadimah fi Asanid 'Aliyah lil-Kutub al-Hadithiyah al-'Asyarah*.
 - xx. Dan banyak lagi karya-karya sanad dan ijazah beliau.
16. Karya-karya Syeikh Muhammad Mukhtar al-Din bin Zayn al-'Abidin al-Falimbani al-Makki. (w. 1411H) (al-Mar'asyli, 2006: 2/2134):
- i. *Majmu'ah Asanid wa Ijazat Mukhtar al-Falimbani*. menghimpunkan sanad dan ijazah yang diterima oleh beliau daripada guru-gurunya.
 - ii. *Bulugh al-Amani fi al-Ta'rif bi Syuyukh wa Asanid Musnid al-'Asr al-Syaykh Muhammad Yasin al-Fadani al-Makki*. Ia menghimpunkan secara khusus sanad-sanad gurunya, Syeikh Muhammad Yasin al-Fadani. Kitab ini dibahagi kepada 9 juzuk, namun yang telah dicetak hanya 3 juzuk sahaja.

17. *Asanid Zakariyya Bila*. oleh Syeikh Zakariyya bin ‘Abdullah bin Hasan bin Zainal Bila al-Makki. (w. 1413H) (al-Mar‘asyli, 2002: 3/78).

18. *al-Masa`id al-Rawiyah ila al-Asanid wa al-Kutub wa al-Mutum al-Mardiyyah*. oleh Syeikh ‘Abdul Fattah bin Husayn bin Isma‘il bin ‘Ali Tayyib Rawah al-Jawi al-Makki al-Syafi`i. (w. 1424H) (al-Mar‘asyli, 2002: 3/177).

19. *al-Mawahib al-Ilabiyyah fi al-Asanid al-‘Aliyah* oleh Tuan Guru Syeikh Muhammad Saleh bin ‘Uthman Jalaluddin bin ‘Abdul Samad al-Kelantani al-Fulfilani al-Makki (w. 1433H).

20. Karya-karya Syeikh Nuruddin bin Marbu al-Banjari al-Makki:

i. *al-Abadith al-Musalsalah*. mengandungi 34 buah hadith musalsal.

ii. *al-Awa’il wa al-Awakbir wa al-Asanid*.

Penyusunan Kitab *Fada’il al-A‘mal* dan *Targhib wa Tarhib*

Aspek *Fada’il al-A‘mal* dan *Targhib wa Tarhib* merupakan aspek yang amat diberi perhatian dan penekanan oleh para ulama tarbiah dan dakwah kerana keperluan mereka untuk menarik masyarakat untuk mengamalkan ajaran Islam secara ikhlas dan istiqamah. Antara karya-karya sedemikian yang dapat direkodkan ialah:

1. *al-Fawa’id al-Babiyyah fi al-Abadith al-Nabawiyyah*, atau dinamakan juga dengan *Hidayat al-Habib fi al-Targhib wa al-Tarhib*, karya Syeikh Nur al-Din ar-Raniri (w. 1069H). Kitab hadis ini diselesaikan pada hari Jumaat, Syawal 1045 H/1635 M. Di dalamnya terkumpul sebanyak 831 hadis terdiri daripada 46 Bab. Setiap periwayat hadis disingkat dengan huruf kod, misalnya huruf *Kha* untuk Imam al-Bukhari, huruf *Mim* untuk Imam Muslim, dan lain-lain imam hadis. Jumlah semua yang digunakan kod seramai 22 orang. Semua hadis dalam karya Syeikh Nur al-Din ar-Raniri tersebut ditulis teks dalam bahasa Arabnya, sesudah itu diterjemahkan dalam bahasa Melayu. Manuskrip karya Syeikh Nur al-Din ar-Raniri tersebut terdapat sebuah dalam simpanan Pusat Manuskrip Melayu, Perpustakaan Negara Malaysia menggunakan judul *Hidayat al-Habib fi al-Targhib wa al-Tarhib*. Cetakan awal kitab ini ditashih dan diusahakan oleh Syeikh Ahmad bin Muhammad Zayn al-Fatani, dicetak di bahagian tepi kitab *Jam‘ al-Fawa’id* karya Syeikh Daud bin ‘Abdullah al-Fatani (Wan Mohd. Shaghir. 2009a).

2. Kitab *al-Mawa’iz al-Badi‘ah* oleh Syeikh ‘Abd al-Ra’uf al-Fansuri. Kitab ini mengandungi sejumlah hadis-hadis, selain beberapa nukilan yang lain dengan tujuan memberi nasihat dan peringatan. Kitab ini kemudian diringkaskan oleh Haji Muhammad Salih al-Minkabawi dan disebut pada bahagian hadapan kitab yang dicetaknya: “Pengarang asalnya wali Allah SWT *bila ni‘za’* (tanpa sanggahan) ikutan segala ulama yang dahulu-dahulu, iaitu Mawlana al-Syaykh ‘Abd al-Ra’uf Fansuri Aceh...”. Di bahagian akhir kitab dicatatkannya dicatat: “Tamatlah kitab *Mawa’iz al-Badi‘ah* pada 24 malam bulan al-Muharram dengan taufik Allah SWT Taala, *wa salla Allah SWT ‘alayhi wa sallam*, adanya 1335”.

3. Terjemahan *Tanbih al-Ghafilin* karya Imam Abu al-Laith al-Samarqandi (w. 373H) oleh Syeikh Abdullah bin ‘Abd al-Mubin al-Fatani, anak Syeikh ‘Abd al-Mubin bin Muhammad Jailani Pauh Bok al-Fatani yang sezaman dengan Syeikh ‘Abd al-Ra’uf al-Fansuri. Diselesaikan penulisannya tahun 1184 H/1770 M. Terdapat tiga versi terjemahan beliau, ada yang lengkap merupakan terjemahan keseluruhan kandungan kitab asalnya. Namun, yang beredar di pasaran hanyalah

merupakan terjemahan petikan-petikan kandungannya saja. Versi yang sebuah lagi lebih lengkap daripada yang pernah diterbitkan. Dua versi yang agak lengkap tidak pernah dicetak (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).

4. *Bisyarat al-'Amilin wa Nazarat al-Ghafilin* oleh Syeikh Ahmad bin Muhammad Zayn al-Fatani. Kitab hadis ini mengandungi sebanyak 313 hadis dan diselesaikan di Makkah, pada malam Ahad, 14 Rabiul Akhir 1304 H/1887 M. Cetakan pertama kitab ini oleh Matba'ah al-Miriyah Makkah, 1304 H/1887 M, kemudian terdapat beberapa edisi cetakan Persama Press, Pulau Pinang. Pada mukadimahnyanya, Syeikh Ahmad al-Fatani menyebut bahawa beliau tinggalkan sanad hadis kerana untuk keringkasan, lagi pula sudah cukup berpegang kepada pengambilan kitab-kitab yang muktamad lagi masyhur. Kitab-kitab rujukannya disebut pada halaman akhir kitab tersebut, ialah *Riyad al-Salihin* karya Imam al-Nawawi, *al-Jami' al-Saghir* dan *Lubab al-Hadith* karya Imam al-Suyuti, *Tanbih al-Ghafilin* dan *Qurrat al-'Uyun* karya al-Faqih Abi al-Layth al-Samarqandi, *Mukhtasar Tazkirah al-Qurtubi* karya Imam 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani dan lain-lain (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).

5. *Minhat al-Qarib* karya Syeikh 'Abd al-Samad bin Muhammad Salih yang masyhur dengan gelaran Tuan Tabal. Kitab ini berkaitan dengan *fada'il al-a'mal* (Jawiah Dakir et al., 2012).

6. Terjemahan *Tanbih al-Ghafilin* karya Imam Abu al-Layth al-Samarqandi oleh Dato' Syeikh Hj. Zakaria bin Haji Ahmad Wan Besar (w. 2011M), diterbitkan oleh Dar al-Salam, Alor Setar, Kedah (Fauzi Deraman et al., 2010: 12).

7. *Fazail-e-Amal: Himpunan Kitab-kitab Fada'il* oleh Maulana Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi. Ia diterjemahkan oleh H.M. Yaqoob Ansari, dan diterbitkan oleh Fazal Mohammed Bros. Pulau Pinang tanpa tahun terbitan. Kitab ini menjadi 'sukatan' penting dalam kalangan ahli Jemaah Tabligh di Malaysia dalam era 80-an dan 90-an sebelum versi terjemahan yang baru dihasilkan oleh Lujnah Terjemahan Madrasah Miftahul Uloom, Bandar Baru Sri Petaling, Kuala Lumpur pada tahun 2004.

Penyusunan 40 Hadis dan Syarahnya

Antara tradisi ramai ahli hadis sejak kurun ke-2 H hingga kini ialah mengumpul dan menyusun 40 buah hadis di dalam sebuah kitab khusus dengan objektif atau tema tertentu. Di sebelah Nusantara juga tidak ketinggalan dari aspek ini. Apabila kita membicarakan hadis empat puluh, maka kita akan menemui berjenis-jenis karya hadis empat puluh dalam bahasa Melayu. Bagaimanapun, pengkaji memulakan penjelasan tentang karya-karya yang memberi fokus kepada mengulas atau mensyarah hadis 40 Imam al-Nawawi yang masyhur. Antaranya ialah:

1. *Syarh Latif 'ala Arba'in Hadithan li al-Imam al-Nawawi*, karya Syeikh 'Abd al-Ra'uf bin 'Ali al-Fansuri. Pada halaman akhir manuskrip dicatatkan: "Tamat karangan al-faqir Syeikh 'Abd al-Ra'uf bin 'Ali Bandar Aceh Darus Salam, hari Selasa, bulan Safar sanah 1091 H". Kitab hadis karya Syeikh 'Abd al-Ra'uf al-Fansuri ini merupakan terjemahan dan tafsir Hadith Arba'in Imam Nawawi yang pertama sekali dalam bahasa Melayu, dan merupakan kitab hadis dalam bahasa Melayu yang kedua sesudah karya Syeikh Nur al-Din al-Raniri. Corak syarah agak berbeza dengan semua syarah hadis, kerana Syeikh 'Abd al-Ra'uf al-Fansuri mensyarah berdasarkan ilmu tasawuf (Wan Mohd. Shaghir, 2009a).

2. *Fath al-Mubin* karya Syeikh Muhammad Salih bin Muhammad Murid Rawa yang berupa terjemah beserta syarah *Hadith Arba'in* Imam al-Nawawi. Ia diselesaikan di Makkah pada tahun

1272 H/1856 M. Beliau mensyarahnya menurut ilmu fiqah. Syarah *Hadith Arba'in* yang kedua ini pernah dicetak di Makkah (Wan Mohd. Shaghir, 2009a).

3. *Syarah Hadith Arba'in*. Menurut Wan Mohd. Shaghir, beliau difahamkan oleh Ustaz Abdul Halim Sa'ad (bekas Imam Masjid Negara) bahawa di tangan Tuan Guru Haji Umar Pondok Lanai, Kedah terdapat sebuah syarah *Hadith Arba'in* dan disyarah menurut ilmu nahu dan saraf. Namun, beliau tidak menyatakan nama pengarangnya (Wan Mohd. Shaghir, 2009a).

4. *Hadis Empat Puluh* oleh Ustaz Mustafa 'Abd al-Rahman yang diterbitkan tahun 1966. Ia merupakan terjemahan dan syarahan terhadap *Matn al-Arba'in al-Nawawiyah* dengan pengenalan mengenai ilmu *mustalah al-hadith* pada bahagian awal kitab (Fauzi Deraman et al., 2010: 70).

5. *Kanz al-Amin fi Syarh al-Arba'in* oleh Hj. Mukhtar bin Ahmad bin Muhammad Zain Kelantani, diterbitkan oleh al-Mu'arif, Kota Bharu, Kelantan pada tahun 1938 (Fauzi Deraman et al., 2010: 7).

6. *Hadis Empat Puluh Babasa Melayu* oleh Hj. 'Asbiran Ya'qub, dari kalangan ulama Pulau Pinang yang diselesaikan tahun 1929. Ia merupakan terjemahan dan huraian terhadap *Matn al-Arba'in al-Nawawiyah*.

7. *40 Hadis Pilihan: Dengan Sjarahnya* karya Engku Mudo Hj. Zainuddin Hamidy (w. 1957), merupakan terjemahan *Syarh Arba'in Nawawiyah* oleh Imam al-Nawawi dan diterbitkan oleh Penerbit Jayabakti, Jakarta pada tahun 1956 (Jannatul Husna, 2016).

8. *Kuliah Subuh Pada Membicarakan Hadis 40* oleh Syed Ahmad Semait (w. 2006). Rujukan utama yang digunapakai oleh pengarang ialah kitab *Fath al-Mubin Li Syarh al-Arba'in* karya Imam Ibn Hajar al-Haytami (w. 974H). Beliau memberikan judul buku ini *Kuliah Subuh* sebagai cadangan bagi dirinya dan pembaca untuk menatapnya pada setiap Subuh, sesudah selesai menunaikan solat Subuh. Kitab ini diterbitkan oleh Pustaka Nasional, Singapura dan terdiri daripada 3 jilid. Jilid pertamanya diterbitkan pada tahun 1977, jilid kedua pada tahun 1978 dan jilid ketiga pada tahun 1979.

9. *al-Idhah fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah* oleh Dato' Syekh Hj. Zakaria bin Haji Ahmad Wan Besar (w. 1432H/ 2011M).

10. *Hadith 40 Jilid I dan II* oleh Ustaz Pauzi Hj. Awang yang merupakan terjemahan dan ulasan Hadith 40 oleh Imam al-Nawawi yang dihasilkan pada 1976.

Selain *Matn al-Arba'in al-Nawawiyah*, ulama Melayu juga menghasilkan himpunan hadis 40 yang lain. Bahkan, ada antaranya yang turut disyarahkan oleh mereka sendiri. Antaranya:

11. *Hadith Arba'in* oleh Syekh Daud bin 'Abdullah al-Fatani. Karya susunan serta terjemahan ini pernah beliau muat dalam karyanya *Hidayat al-Muta'allim* (Wan Mohd. Shaghir, 2009a). Karya terbitan semula yang berada di tangan pengkaji merupakan salinan Muhammad Nur al-Din bin 'Abd al-Ghafur al-Fatani pada tahun 1266 H.

12. *Hidayat al-Mukhtar fi Fadl Talab al-'Ilm wa Fadl Sahibih min Kalam Sayyid al-Akhyar* oleh Syekh Wan Hasan bin Wan Ishaq al-Fatani yang terkenal dengan gelaran Tuan Hasan Besut. Ia diselesaikan pada tahun 1249H dan merupakan terjemahan *Hadith Arba'in* susunan Imam 'Abd al-'Azim al-Munziri (w. 656H) mengenai kelebihan ilmu dan menuntut ilmu (Fauzi Deraman et al., 2010: 11; Wan Mohd. Shaghir, 2009a).

13. *Kitab Hadith Arba'in* oleh Muhammad bin Muhammad Sa'id bin Arsyad Singapura. Ditulis pada 15 Rabiulawal 1333 H/30 Januari 1915 M. Dicitak dengan huruf litografi (huruf batu) di percetakan orang tuanya, Tuan Haji Muhammad Sa'id bin Haji Arsyad, Singapura, tarikh 5 Rabiulakhir 1333 H/19 Februari 1915 M. Kitab ini bukan terjemahan daripada kitab lain, tetapi dikumpulkan atau dipilih oleh beliau sendiri. Beliau menuliskannya dalam bentuk lengkap dengan lafaz hadis dalam bahasa Arab dan diberi gantungan maknanya dalam bahasa Melayu (Wan Mohd. Shaghir, 2007: 145).

14. Karya-karya Syeikh Muhammad Mahfuz bin 'Abdullah al-Tarmasi;

- i. *al-Minbat al-Khayriyyah fi 'Arba'in Hadithan min Abadith Khayr al-Bariyyah*, yang menghimpunkan 40 hadis susunannya sendiri.
- ii. *al-Khil'at al-Fikriyyah bi Sharh al-Minbat al-Khayriyyah* yang merupakan syarahan terhadap kitab *al-Minbat al-Khayriyyah* di atas. Selesai ditulis pada tahun 1313H.

15. *Arba'in Hadithan Tata'allaqu bi Mabada'i Jami'iyyah Nahdat al-'Ulama'* oleh Syeikh Hasyim Asy'ari al-Jawi, pendiri Pertubuhan Nahdat al-'Ulama' (NU), Indonesia, murid kepada Syeikh Nawawi al-Bantani dan Syeikh Mahfuz al-Tarmasi. (Jawiah Dakir et al., 2012)

16. *Ithaf al-Sadah al-Muhaddithin bi Musalsalat al-Ahadith al-Arba'in* oleh Syeikh Muhammad Mukhtar bin 'Atarid al-Bughuri (w. 1349H /1930M) (al-Mar'asyli, 2002: 2/395). Ia membicarakan 40 buah hadis musalsal. Dicitak oleh Matba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, Mesir, Jumadilawal 1345H dan ditashih oleh Syeikh Muhammad al-Zahari al-Ghamrawi.

17. *Kitab Idangan Guru: Sahib al-Bukhari dan Muslim* oleh Syeikh Muhammad Idris bin 'Abd Ra'uf al-Marbawi (w. 1989). Ia merupakan terjemahan dan ulasan terhadap 41 hadis pilihan daripada *Sahib al-Bukhari* dan *Sahib Muslim*. Kitab ini terdiri daripada 2 jilid (Fauzi Deraman et al., 2010: 45).

18. Karya-karya Syeikh Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani al-Makki (w. 1990) iaitu;

- i. *al-Arba'un Hadithan min Arba'ina Kitaban 'an Arba'ina Syeikhan* yang mengumpulkan 40 hadis dari 40 syeikh dan 40 kitab yang berbeza. Selesai ditulis pada 1363 H. Semua hadis tersebut sanadnya diperoleh secara langsung oleh Syekh Yasin dari guru-gurunya.
- ii. *al-Arba'un al-Buldaniyyah* yang ditulis satu tahun setelah kitab pertamanya selesai. Ia tidak dinukil dari 40 kitab, tetapi yang diperolehnya dari 40 negeri atau wilayah yang berbeza. Syekh Yasin turut menyertakan informasi tentang hukum hadis yang dicatatkan secara ringkas serta keberadaan hadis serupa di dalam kitab-kitab hadis lainnya.

19. Terjemahan *al-Mawa'iz al-'Ufuriyyah* atau *al-Arba'un al-'Ufuriyyah* karya Syeikh Muhammad bin Abi Bakr al-'Ufuri (w. 1116H) oleh Zaid Husein al-Hamid. Penerbit al-Haramain, Kuala Lumpur tahun 1985 dengan judul kulit hadapan: '*Terjemah Ufuriyah*'.

20. *40 Hadis Kelebihan Ilmu dan Ulama* oleh KH Muhammad Syukeri bin Unus al-Banjari, cetakan Khazanah Banjariyah, Kedah tahun 2004. Kitab ini diterjemah dan diberi huraian ringkas oleh Syeikh Ahmad Fahmi Zamzam al-Banjari.

21. Terjemahan dan huraian terhadap kitab *al-Arba'in al-Nabhanīyyah* karya Syeikh Yusuf bin Isma'il al-Nabhani (w. 1350H) oleh Hj. Abu Bakar bin Hanafiah bin Taib al-Qadahi (w. 1998) yang terkenal dengan panggilan Abu Bakar Palestin (Fauzi Deraman et al., 2010: 106).

22. *Kitab Empat Puluh Hadis* yang disusun oleh Syeikh Yunus Tuanku Sasak dari Sumatera Barat. (Hengki Ferdiansyah. 2017)

23. Karya-karya Hj. Abdullah bin Hj. Abdul Wahab iaitu:

- i. *Empat Puluh Hadis Pilihan*, cetakan Dewan Bahasa dan Pustaka 1980
- ii. *Empat Puluh Hadis Membudayakan Sunnah*, cetakan Jabatan Agama Islam Johor.

24. *40 Hadith Pilihan - Siri 1 dan 2* oleh Mohd. Yusof Abas. Cetakan Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM) 1977. Ia menghimpunkan matan hadis, terjemahan serta syarah ringkas terhadapnya.

25. Karya-karya Ustaz Ahmad Hussein al-Fariti dari Kolej Islam Yala (Najahudin Lateh & Siti Noorbiah, 2013):

- i. *40 Hadith Ramadhan al-Mubarak* (1994)
- ii. *40 Hadith Dari Sobih al-Bukhari dan Muslim*
- iii. *40 Hadith Membina Muslimat*

26. Karya-karya Syeikh Ahmad Fahmi Zamzam al-Banjari al-Nadwi, iaitu;

- i. *40 Hadis Penawar Hati*, cetakan Khazanah Banjariyah, Kedah tahun 1992.
- ii. *40 Hadis Tentang Peristiwa Akhir Zaman*, cetakan Khazanah Banjariyah, Kedah tahun 1998.
- iii. *40 Hadis Akhlak Mulia*, cetakan Khazanah Banjariyah, Kedah tahun 2004.

27. *40 Hadis Membudayakan al-Sunnah (Siri 1, 2, 3, 4)* oleh Haji Zainal bin Sakiban. Terbitan Jabatan Agama Islam Johor. Siri 1 tahun 19-- hingga siri 4 tahun 2004.

Penyusunan Juzuk Hadis

Juzuk hadis bermaksud karya hadis yang disusun dengan objektif khusus. Karya ini biasanya memberi fokus kepada satu tema atau topik sahaja. Antara karya yang dapat direkodkan sebagai juzuk hadis ialah:

1. Karya-karya Syeikh Nur al-Din ar-Raniri (w. 1069H) iaitu;

- i. *Akbbar al-Akhirah fi Ahwal al-Qiyamah*.
- ii. *Khalq al-Samawat wa al-Ard*.

2. *Nasibat al-Muslimin wa Tadbkirah al-Mu'minin fi Fada'il al-Jihad fi Sabil Allah SWT wa Karamat al-Mujahidin* oleh Syeikh 'Abd al-Samad bin 'Abd al-Rahman al-Jawi al-Falimbani (masih hidup

tahun 1206H), murid Sayyidi Syeikh Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Samman. Ia selesai disusun pada tahun 11.. H (tidak jelas tahunnya sebagaimana dalam manuskrip). Hadis-hadis kitab ini banyak dipetik daripada kitab *al-Jami’ al-Saghir* oleh Imam al-Suyuti, *Kasyf al-Ghummah* oleh Imam al-Say‘rani dan kitab *Maslak al-Rasyad ila al-Abadith al-Waridah fi Fadl al-Jihad* oleh Syeikh Munla Ibrahim bin al-Hasan al-Kurani.

3. *Fara’id Fawa’id al-Fikri fi al-Imam al-Mahdi* oleh Syeikh Daud bin ‘Abdullah al-Fatani, diselesaikan malam Sabtu, Zulkaedah 1215 H/1800 M. Kitab ini merupakan terjemahan dari karya Syeikh Mirghani bin Yusuf. Lafaz hadis tetap dikekalkan dalam teks, sesudah itu diterjemahkan secara langsung ke dalam bahasa Melayu. Menurut Wan Mohd. Shaghir, ia merupakan karya yang pertama sekali dalam bahasa Melayu yang membicarakan hadis mengenai Imam Mahdi secara lengkap (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).

4. *Kasyf al-Ghummah fi Ahwal al-Mawta fi al-Barzakh wa al-Qiyamah* oleh Syeikh Daud bin ‘Abdullah al-Fatani juga, diselesaikan di Makkah pada tahun 1238 H/1824 M. Kitab ini disusun dengan merujuk kepada perbagai kitab rujukan, khususnya kitab *Syarb al-Sudur* oleh Imam al-Suyuti dan *Mukhtasar Tazkirah al-Qurtubi* oleh Syeikh ‘Abd al-Wahhab al-Sya'rani. Cetakan pertama kitab ini diusahakan dan ditashhih oleh Syeikh Ahmad al-Fatani pada tahun 1303 H/1885 M. (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).

5. Terjemahan kitab *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi ‘Uqubah Abl al-Kaba’ir* karya Syeikh ‘Abd al-Wahhab al-Sya’rani oleh Syeikh Muhammad ‘Ali bin ‘Abd al-Rasyid bin ‘Abdullah al-Qadi al-Sambawi. Kitab ini diselesaikan pada 18 Zulkaedah 1243H.

6. *Kashf al-Ghaybiyyah fi Ahwal Yawm al-Qiyamah* oleh Syeikh Zayn al-‘Abidin al-Fatani yang masyhur dengan nama Tuan Minal (w. 1913). Diselesaikan pada 1883 di Makkah, menceritakan tentang tanda-tanda, hura-hara dan keadaan hari kiamat.

7. *al-Mukhtasar fi ‘Alamat al-Mahdi al-Muntazar* atau *Qawl al-Mukhtasar fi al-Mahdi al-Muntazar* oleh Syeikh Muhammad Arsyad bin ‘Abdullah al-Banjari. Menurutny, beliau susun kandungan kitab tersebut berdasarkan beberapa rujukan seperti karya Sayyid Jaafar al-Barzanji, Syeikh ‘Abd al-Qadir al-Qalihi, Ibn Yusuf al-Maqdisi al-Hanbali, Syeikh al-Kisa’i dan Syeikh Ahmad al-Qusyasyi al-Madani (Mahayudin Hj. Yahaya, 1994: 177)

8. *Takmilah Qawl al-Mukhtasar* oleh cucunya, Syeikh ‘Abd al-Rahman Siddiq bin Muhammad ‘Afif al-Banjari. Kitab ini merupakan pelengkap kepada kitab *al-Mukhtasar* di atas. Diselesaikan pada tahun 1351 H.

9. *Hadis Memulakan Makan Dengan Garam Dan Disudahi Dengannya* oleh Syeikh Ahmad al-Fatani. Ia merupakan jawapan beliau atas pertanyaan hadis yang tersebut dalam *Ihya' Ulum al-Din* karya Imam al-Ghazali mengenai menggunakan garam dahulu daripada makan dan disudahi dengannya, apakah hadis itu sahih atau tiada sahih. Syeikh Ahmad al-Fatani menjawabnya dengan huraian yang agak panjang berdasarkan ilmu Mustalah Hadis dan menyentuh Rijal Hadis. Beberapa nama ulama dan pendapat mereka, serta kitab-kitab mereka beliau sebut. Nama kitab dan ulama penyusunnya yang beliau sebut di antaranya ialah: *Syarab Ihya' Ulumid Din* karya Saiyid Muhammad al-Huseini az-Zabidi, *Kitab al-Mawdu'at* karya Ibnu al-Jawzi, *Kitab as-Syu'ab* karya Imam al-Baihaqi, *Taqrib al-Tabzib* karya Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *al-La’ali al-Masnu’ah* karya al-Suyuti, *Akhhbar Asbahan* karya Ibn Mandah, *al-La’ali al-Marsu'* karya Sayyid Muhammad Abi al-Mahasin al-Qawuqji, *Asna al-Matalib* karya Syeikh Muhammad bin Sayyid Darwisy al-Bayruti, dan lain-lain. Bahasan hadis oleh Syeikh Ahmad al-Fatani mengenai ini ditulis dalam bahasa Arab kemudian diterjemahkan oleh anak saudaranya Tuan Guru Haji Daud bin Ahmad al-Fatani.

Sebahagian daripada terjemahannya dimuat dalam *al-Fatawa al-Fataniyyah* karya Syeikh Ahmad al-Fatani. Menurut Wan Mohd. Shaghir, karya hadis yang tersebut cukup tinggi nilai ilmiahnya. (Wan Mohd. Shaghir, 2009b)

10. Dua buah karya terjemahan yang boleh dikategorikan sebagai juzuk hadis oleh Syeikh Ahmad bin Muhammad Yunus Lingga iaitu;

- i. *Daqa'iq al-Akbbar fi Zikr al-Jannah wa al-Nar* karya Syeikh 'Abd al-Rahim bin Ahmad al-Qadi, yang diselesaikan di Makkah pada hari Selasa, 20 Muharram 1312 H/1895 M.
- ii. *Nasihah Abl al-Wafa 'ala Wasyyat al-Mustafa*, yang juga diselesaikan di Makkah, pada hari Sabtu, 11 Syawal 1312 H/1895 M. Ia merupakan terjemahan wasiat Nabi Muhammad SAW kepada Saidina Ali RA yang pertama dalam bahasa Melayu (Wan Mohd. Shaghir, 2009c)

11. Kitab *Mubimmah Pada Ilmu Hadis Nabi SAW* oleh Syeikh 'Abdullah bin 'Abd al-Rahim al-Fatani. Ia berkaitan kewajipan seorang isteri terhadap suaminya sepertimana yang tertera pada bahagian bawah tajuk: "Pada bicarakan kelebihan dan kepujian atas perbuatan isteri bagi suaminya dan bicarakan segala kecelaan pada meninggalkannya dan derhakanya". Kitab ini telah dicetak oleh Persama Press, Pulau Pinang pada tahun 1369 H.

12. *Kitab al-Hadith al-Musamma bi Shifa' al-Qulub* oleh Syeikh 'Abd Allah SWT (?). Meskipun dicatatkan sebagai kitab hadis, namun menurut Ramli Abdul Wahid, ia bukannya kitab hadis. Menurutnya: "Hadisnya ditulis tanpa *sanad*, tanpa rujukan asli hadis, dan orientasinya adalah tasawuf." (Ramli Abdul Wahid, 2006: 65).

13. Terjemahan *al-Azkar* karya Imam al-Nawawi oleh H. Zaid al-Hamid. Selesai tahun 1403H/1983 M dan diterbitkan oleh al-Qona'ah Surabaya, Indonesia tanpa tarikh.

14. *Doa-doa Rasulullah SAW* oleh Muslim al-Nuri. Risalah kecil ini dicetak oleh Percetakan Pustaka Muda, Ipoh tanpa tahun cetakan. Ia mengandungi sebanyak 22 buah hadis berkaitan doa.

15. *Doa-doa Rasulullah SAW* karya Profesor Mahmud Yunus (w. 1982). Selesai ditulis pada 17 Mac 1975 (4 Rabiulawal 1395H) dan diterbitkan oleh PT. Hidakarya Agung, Jakarta tahun 1980 (1400H) (Jannatul Husna, 2016).

16. Terjemahan *Wasyyah al-Mustafa SAW li al-Imam 'Ali bin Abi Talib RA* oleh Kiyai Haji Fathullah Harun. Selesai diterjemah pada tahun 1358H/ 1961 M. Terjemahan yang sama pernah dibuat oleh Syeikh Ahmad bin Muhammad Yunus Lingga. Bagaimanapun, hadis wasiat 'Ali RA ini amat diragui yang mengandungi pengulangan panggilan: "Ya 'Ali,..." sehingga 111 kali!

17. Karya-karya H. Salim Bahreisy iaitu:

- i. Terjemahan *Wasiat Nabi SAW Kepada Imam Ali RA*.
- ii. Terjemahan *Wasiat Nabi SAW Kepada Abu Zar RA*. Hadis wasiat Abu Zar RA ini pula mengandungi pengulangan panggilan: "Ya Abu Zar,..." sebanyak 156 kali!
- iii. Terjemahan *Wasiat Imam Ali RA Kepada Puteranya al-Hasan RA*.

18. *Hadith-Hadith Politik: Negara Islam Berasaskan Hadith* oleh Dr. Shafie Ibrahim. Cetakan Dewan Muslimat Sdn. Bhd. Pulau Pinang, 1994.
19. *Kiamat Hampir Tiba* oleh Syekh Ahmad Fahmi Zamzam al-Banjari, cetakan Khazanah Banjariyah, Kedah tahun 1997.
20. *Kumpulan Hadith Tentang Keutamaan Membaca al-Quran* oleh Saodah. Cetakan Pustaka Mizan. 1990.
21. *Keutamaan Ilmu dan Para Ulama Berdasarkan Keterangan Hadis-hadis Sahih* oleh Abdul Ghani Azmi bin Hj. Idris. Terbitan al-Hidayah Publishers, Kuala Lumpur tahun 2000. Ia dibahagi kepada dua bahagian. Pertama, hadis-hadis yang sahih iaitu sebanyak 199 hadis dan kedua, hadis-hadis yang tidak sahih iaitu sebanyak 447 hadis.
22. Karya-karya Syekh Muhammad Nuruddin bin Marbu al-Banjari al-Makki:
 - i. *Man Huwa al-Mahdi al-Muntaẓar?*
 - ii. *Ha'ula' fi Subbah al-Mala'ikah al-Kiram* (1998).
 - iii. *Ha'ula' fi Sabil Allah SWT* (1998).
 - iv. *Ha'ula' Labum Buyut wa Qusur fi al-Jannah* (1998).

Penyusunan Ilmu Hadis dan *Mustalah al-Hadith*

Penyusunan mengenai ilmu hadis atau *mustalah al-hadith* di kalangan ulama Nusantara boleh dikatakan amat lewat berbanding ilmu-ilmu yang lain. Ketiadaan maklumat atau rekod lebih awal mengenainya, telah memberi tanggapan awal bahawa ia kurang diberi perhatian oleh ulama Nusantara terdahulu. Ilmu *mustalah al-hadith* dilihat baru mendapat tumpuan di kalangan ulama Nusantara terkemudian. Antara yang dapat direkodkan ialah:

1. *Manhaj Dhawi al-Nazar fi Sharh Manzumah 'Ilm al-Athar* karya Syekh Muhammad Mahfuz Termas, yang pernah dicetak berkali-kali di Makkah dan Surabaya (Wan Mohd. Shaghir, 2009c). Kitab ini mensyarahkan *Manzumah 'Ilm al-Athar* yang dikarang oleh Imam al-Suyuti.
2. *Ilmu Mustalah Hadis* oleh Prof. Mahmud Yunus. Beliau telah menyusun dua buah kitab *mustalah* dengan judul yang sama iaitu *Ilmu Mustalah Hadis*. Satu, penulisan beliau sendiri dan kedua, penulisan secara bersama dengan H. Mahmud Aziz. Kedua-duanya selesai pada 13 Muharram 1378 H/ 30 Julai 1958 (Jawiah Dakir et al., 2012).
3. *Musthalab Hadith* karya Engku Mudo Hj. Zainuddin Hamidy (w. 1957) (Jannatul Husna, 2016).
4. Karya-karya Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqi (Jawiah Dakir et al., 2012):
 - i. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, diterbitkan oleh Syarikat Bulan Bintang, Jakarta pada tahun 1954.
 - ii. *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, diterbitkan oleh Syarikat Bulan Bintang, Jakarta pada tahun 1958.

- iii. *Sejarah Perkembangan Hadis*, diterbitkan oleh Syarikat Bulan Bintang, Jakarta pada tahun 1973.
5. Karya-karya Syeikh Muhammad Muhajirin Amsar ad-Dari, tokoh ulama Jakarta (Jawiah Dakir et al., 2012):
- i. *al-Qawl al-Hathibh fi Mustalah al-Hadith*
 - ii. *Ta'liqat 'ala Matn al-Bayquni*
 - iii. *al-Istidhkar* yang membincangkan tentang ilmu hadis.
6. *al-Qutuf al-Daniyyah Syarh Matn al-Bayquniyyah* oleh Dato' Hj. Ismail Yusof (w. 1988M). Kitab ini diterbitkan oleh Majlis Agama Islam Kelantan dan pernah dijadikan buku teks di Sekolah Maahad Muhammadi (Fauzi Deraman et al., 2010: 14).
7. *Risalah Kecil Mengenai Mustalah Hadith* oleh Hj. Yaakub bin Hj. Ahmad. (Fauzi Deraman et al. 2010: 14)
8. *Sejarah Penulisan Hadith* oleh Hashim Hj. Yahya. Cetakan Pustaka Aman Press, Kota Bharu. 1975.
9. *Ilmu Hadith Penggal Pertama* oleh Abdul al-Qadir bin Hasan. Cetakan Pustaka Aman Press Kelantan. 1975.
10. *Mafatih al-Babith fi 'Ilm Mustalah al-Hadith* karya Syeikh Harun Toboh Pariaman dari Sumatera Barat. Kitab ini mengikuti gaya penulisan syarah *Bayquniyyah* (Hengki Ferdiansyah, 2017).
11. Karya-karya Buya Mawardi Muhammad (w. 1994) dari Sumatera Barat (Jannatul Husna, 2016);
- i. *Hidayat al-Babith fi Mustalah al-Hadith*. Selesai ditulis dalam bahasa Arab pada 20 April 1936 (28 Muharam 1355) dan diterbitkan oleh Maktabah Sa'adiyah di Bukittinggi serta Maktabah Sa'adiyah Putra di Padang Panjang dan Jakarta tanpa dinyatakan tahun terbitan (Jannatul Husna, 2016). Juga pernah diterbitkan oleh Maktabah al-Manār, Padang Panjang.
 - ii. *Ilmu Mustalah Hadis* yang merupakan versi terjemahan bagi kitab *Hidayat al-Babith* di atas dengan beberapa penambahan. Selesai ditulis pada 5 Jun 1957 dan diterbitkan oleh Pustaka Sa'adiyah, Bukittinggi tahun 1957.
12. Karya-karya Profesor Mahmud Yunus (w. 1982) (Jannatul Husna, 2016);
- i. *Ilm Mustalah al-Hadith*, ditulis dalam bahasa Arab yang diselesaikan pada 10 April 1941 (13 Rabiulawal 1360).
 - ii. *Ilmu Mustalah Hadis*, ditulis bersama Mahmud Aziz dalam bahasa Indonesia yang diselesaikan pada 30 Julai 1958 (13 Muharam 1378).
13. *Ishtihabat al-Muhadditsin* (1965) oleh Muhammad Arsyad Thalib Lubis (w. 1972).

14. *Pengantar Ilmu Hadits* (1976) oleh Masjufuk Zuhdi.
15. *Iktisbar Mushthalab al-Hadits* (1970) oleh Fatchur Rahman (w. 1995).
16. *Kedudukan al-Sunnah Dalam Islam* oleh Pusat Penyelidikan Islam, Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur. 1987.
17. *Kedudukan Hadith Dalam Islam* oleh Prof. Madya Dr. Engku Ibrahim Ismail dan Ustaz Abdul Ghani Shamsuddin. Ia diterbitkan oleh Persatuan Ulama Malaysia pada tahun 1987.
18. *Iktisar Sejarah Perundangan dan Kaedah Penyusunan Hadith* oleh Mohd. Napiah Abdullah. Cetakan Dewan Bahasa Dan Pustaka. 1989.
19. Karya-karya Dr. Muhammad Syuhudi Ismail (w. 1995);
 - i. *Pengantar Ilmu Hadis* (1987),
 - ii. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadith Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (1994).
20. Karya-karya Syeikh Ali Hasan Ahmad al-Dari (w. 1998) dari Sumatera Utara (Abdul Haris, 2014);
 - i. *Pokok-pokok Musthalab Hadith* yang diterbitkan oleh Penerbit Islamiyah pada tahun 1963. Namun, ia belum dapat dikesan.
 - ii. *Ilmu Hadis Praktis* (al-Ma'arif, Bandung, 1980), kebanyakan isi buku yang terakhir ini diambil dari karya yang pertama.
21. Karya-karya Prof. K.H. Ali Mustafa Ya'qub;
 - i. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* (1994)
 - ii. *Peran Ilmu Hadis Dalam Pembinaan Hukum Islam* (1999)
22. Karya-karya Dr. Budah@Udah bin Muhsin iaitu:
 - i. *Pengenalan Kitab-kitab al-Sunan al-Sittab*. Kitab ini mengandungi pengenalan kepada kitab-kitab *al-Sunan al-Sittab* iaitu *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Tirmidhi*, *Sunan al-Nasa'i* dan *Sunan Ibn Majah*. Kitab ini diterbitkan pada tahun 1985M oleh Dewan Bahasa dan Pustaka.
 - ii. *'Ulum al-Hadith*. Ia diterbitkan pada tahun 1995M oleh Dewan Bahasa dan Pustaka (Fauzi Deraman et al., 2010: 14-15).

Penyusunan Karya Penerangan Status Hadis

Mengenai penerangan status hadis yang ditulis oleh ilmuwan Nusantara ditemukan karya-karya berikut:

1. *Kepalsuan yang Masyhur* oleh Ahmad Ali bin Abu Bakr, diselesaikan pada tahun 1358H/1939M dan pernah dicetak oleh Persama Press, Pulau Pinang pada tahun 1953. Judul penuhnya ialah

Kepalsuan yang Masyhur Pada Menyatakan Beberapa Hadis dan Khabar yang Bertaburan yang Telah Dipercayai Akan Dia Oleh Khas, 'Am dan Jumbur. Ia mengandungi sebanyak 352 buah hadis (Fauzi Deraman et al., 2010: 157)

2. *Himpunan Hadits-Hadits Lemah dan Palsu* susunan A. Yazid dan Qasim Koho. Diselesaikan pada tahun 1397H/1977M. Ia mengandungi sebanyak 581 buah hadis. Cetakan Pt. Bina Ilmu, Surabaya tahun 1986.

3. *Himpunan Hadis-Hadis Lemah dan Palsu* susunan Prof. Madya Dr. Farid Ahmad dan Mohd. Isa Jalil. Cetakan Syarikat Nurulhas, Kuala Lumpur, 1990. Ia mengandungi sebanyak 164 buah hadis.

4. *Kumpulan Hadis Masyhur* oleh Dr. Budah@Udah bin Muhsin, diterbitkan oleh Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 1997. Ia mengandungi penerangan terhadap 225 buah hadis.

5. Karya-karya Abdul Ghani Azmi Hj. Idris iaitu;

- i. *Himpunan Hadith-Hadith Sahih.* Cetakan al-Hidayah Publisher, 1998.
- ii. *Himpunan Hadith Dhaif dan Mawdu'.* Cetakan al-Hidayah Publisher di dalam 2 jilid, jilid 1 tahun 1996 dan jilid 2 tahun 1999.

Penyusunan Kajian Sanad, Rijal dan Kritik Hadis

Mengenai kajian sanad, *rijal* dan kritik hadis dapat ditemukan beberapa rekod karya sepertimana berikut:

1. *Hikayat Imam* oleh Syeikh Daud bin 'Abdullah al-Fatani. Menurut Wan Mohd. Shaghir, ia belum dijumpai. Namun, beliau difahamkan oleh beberapa orang tua-tua di Patani bahawa kitab ini merupakan ilmu rijal hadis. Dengan demikian, dipercayai bahawa *Hikayat Imam* ini adalah merupakan kitab yang pertama sekali dan merupakan satu-satunya dalam bahasa Melayu yang membicarakan ilmu rijal hadis. Jika kita kaji penulisan mengenai rijal hadis dari zaman dulu hingga sekarang, dilihat ilmu rijal hadis memang agak ketinggalan. Bahkan hingga ke zaman kita belum dijumpai karya Melayu yang khusus tentang itu dalam tulisan Rumi/Latin (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).

2. *Daftar Rijal Hadith* oleh Syeikh Ahmad al-Fatani. Menurut Wan Mohd. Shaghir, ia masih dalam bentuk manuskrip yang tidak lengkap. Karya ini merupakan catatan Syeikh Ahmad al-Fatani tentang nama seseorang ulama hadis dan ulama-ulama lainnya, dengan catatan nama yang panjang seberapa yang boleh diketahui mulai nama diri hingga ke atasnya. Dicatatkan juga nama guru mereka seberapa yang boleh diketahui serta lengkap dengan sanad dan tahun lahir serta wafatnya. Sungguhpun catatan beliau ini banyak yang hilang (tidak lengkap), bagi penulis sangat penting sebagai asas dan pedoman, kerana mungkin satu ketika nanti pekerjaan tersebut akan diteruskan (Wan Mohd. Shaghir, 2009b).

3. *Matali' al-Anwar wa Majami' al-Azhar* oleh Syeikh 'Uthman Jalaluddin al-Kalantani, murid Tok Kenali. Diselesaikan tahun 1965. Juzuk yang pertama merupakan bahasan asal-usul ilmu-ilmu keislaman. Kemudian baru membahas ilmu-ilmu hadis. Syeikh 'Uthman memulakan penulisan hadisnya dengan memperkenalkan 10 yang dianggap sebagai orang pertama menghimpunkan (menulis) hadis, mereka ialah: Imam Malik di Madinah, Ibn Jurayj di Makkah, Sufyan al-Thawri di Kufah, Hammad bin Salamah di Basrah, Sa'id bin Abi 'Arubah, Husyaim bin Basyir di Wasit, al-Awza'i di Syam, Ma'mar bin Rasyid di Yaman, Ibn al-Mubarak di Khurasan, Jarir bin 'Abd al-

Hamid di Ray. Kemudian menyebut pula *tabaqat* ulama hadis sesudah itu dengan kemunculan dua tokoh, iaitu: al-Bukhari (w. 256 H) dan Muslim (w. 261 H). Selanjutnya, Abu Daud (w. 275 H), al-Tirmizi (w. 279 H), Ibnu Majah (w. 273 H) dan al-Nasa'i (w. 303 H). Karya enam orang yang tersebut dikenali dengan *Kutub Sittah* (kitab yang enam) (Wan Mohd. Shaghir 2009c).

4. Karya-karya Dr. Muhammad Syuhudi Ismail iaitu (Jawiah Dakir et al., 2012):

- i. *Kaedah Kesabihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (1988).
- ii. *Cara Praktis Mencari Hadis* (1991).
- iii. *Metodologi Penelitian Hadis* (1992).
- iv. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (1994) yang merupakan himpunan artikel dan kertas kerja.

5. *Imam Bukhari Pemuncak Ilmu Hadits* oleh H. Zainal Abidin Ahmad (w. 1983). Penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1975.

6. Karya-karya Syeikh Ali Hasan Ahmad al-Dari (w. 1998) dari Sumatera Utara (Abdul Haris 2014);

- i. *al-Ikmal fi Maratib al-Rijal* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, 1977)
- ii. *Bughyah al-Talabah fi Tarajim Muhaddithi al-Sababah* (Mahfuz Budi, Padang Sidempuan, tanpa tahun).

7. Karya-karya Prof. K.H. Ali Mustafa Ya'qub;

- i. *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik Dalam Ilmu Hadis* (1991)
- ii. *Kritik Hadis* (1995).

8. *Hadith: Panduan Takbrij dan Analisa*, diselenggara oleh Lokman Abdul Rahman dan Musa Ahmad. Cetakan Unit Penerbitan, Jabatan Agama Islam Melaka, 1997.

Kesimpulan

Kajian untuk menjejak karya-karya hadis Nusantara ini tidak dinafikan masih perlu kepada penyelidikan lanjut. Boleh jadi masih ada karya-karya hadis yang belum ditemukan data maklumatnya bagi tempoh sehingga abad ke-20 M. Bagaimanapun, ia membuktikan bahawa ilmu hadis di kalangan ulama Nusantara mempunyai perbagai variasi tema dan metodologi pengkaryaan. Ia tidak sekadar tertumpu kepada satu aspek semata-mata, tetapi melibatkan perbagai aspek penyusunan seperti sirah, syarah hadis, pengumpulan hadis, fiqah hadis, sanad hadis, motivasi, jujuk hadis, mustalah hadis, status hadis dan juga kajian sanad. Meskipun kepelbagaian tersebut baru dilihat lebih rancak dalam kurun ke-20, di mana kuasa politik Islam di dunia semakin mundur, namun kegiatan ilmu Islam semakin mula berkembang subur. Bagaimanapun, kajian ini tidak menyentuh aspek autoriti sumber hadis di dalam karya-karya berkenaan kerana fokus utama kajian ialah pada aspek kreativiti dan metode penyusunan karya. Walaupun ada sebahagian judul-judulnya cukup jelas menyatakan sumber dan status hadis yang

dimuatkan di dalamnya. Secara akur, perkembangan hadis di Nusantara ini memang perlu terus diperkasa, dan penambahbaikan terhadapnya juga perlu terus digembleng bagi memelihara dan mempertahankan tradisi warisan baginda Nabi SAW daripada sebarang ancaman, baik dari luar mahupun dari dalam umat Islam sendiri.

Rujukan

- Abdul Haris bin Bahruddin. 2014. *Sumbangan Syeikh Ali Hasan Ahmad al-Dari Dalam Pengajian Hadith*. Disertasi di Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Ahmad Levi Fachrul Avivy. 2018. Jaringan Keilmuan Hadis dan Karya-Karya Hadis di Nusantara. *Journal Hadis*. Vol. 8, No. 16, December.
- al-Mar'asyli, Dr. Yusuf 'Abd al-Rahman. 2002. *Mu'jam al-Ma'ajim wa al-Masyyakhat*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd.
- al-Mar'asyli, Dr. Yusuf 'Abd al-Rahman. 2006. *Iqd al-Jawhar fi 'Ulama' al-Rub' al-Awwal min al-Qarn al-Khamis 'Asyar*, dicetak bersama kitab: *Nathr al-Jawahir wa al-Durar fi 'Ulama' al-Qarn al-Rabi' 'Asyar*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- al-Sanusi, Dr. Rida bin Muhammad Safiy al-Din, t.th. *al-Mafakhir al-Saniyyah fi al-Asanid al-'Aliyyah al-Qudsiyyah Ta'lif al-'Allamah 'Abdul Hamid bin Muhammad 'Ali Kudus*. Dalam Jurnal Markaz Buhuth wa Dirasat, al-Madinah al-Munawwarah.
- Fauzi Deraman, Ishak Hj. Suliaman & Faisal Ahmad Shah. 2010. Pengajian Hadith Di Malaysia: Tokoh, Karya, Institusi. Kuala Lumpur: Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Hasliza Hassan. 2015. Kitab hadis dalam bahasa Melayu. <https://www.bharian.com.my/node/74245> (diakses pada 16 Julai 2019)
- Hengki Ferdiansyah. 2017. Menelusuri Naskah Hadis di Minangkabau. <https://bincangsyariah.com/wawancara/menelusuri-naskah-hadis-di-minangkabau/> (diakses pada 2 Ogos 2019)
- Ismail Hamid & Wahyunah Abd. Ghani. 2002. Hikayat Para Nabi dan Tokoh-tokoh Islam Dalam Kesusasteraan Melayu Tradisional. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Jannatul Husna bin Ali Nuar. 2016. *Minangkabau Clergies and The Writing of Hadith*. Jurnal Ushuluddin, Vol. 24, No. 1, Januari - Juni 2016.
- Jawiah Dakir, et al. 2012. *The Trail of Hadith Scholars and Their Works in the Malay Region*. Advances in Natural and Applied Sciences.
- Mahayudin Hj. Yahaya. 1994. *Naskah Jawi Sejarah dan Teks Jilid 1*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mahayudin Hj. Yahaya. 2000. *Karya Klasik Melayu Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd. Khafidz Soroni. 2014. *Syeikh Muhammad Yasin Al-Fadani (1916–1990) Ketokohan dan Sumbangannya dalam Disiplin Hadith*, Selangor: Kurnia Ilham.
- Mohd. Khafidz Soroni et al. 2016. Keprihatinan Ulama Nusantara dalam Mendokumentasikan Sanad Ilmu-ilmu Pengajian Islam. Dlm. *Tokoh-tokoh Ulama Melayu Nusantara*. Selangor: Pusat Pengajian Teras, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor. 425-455.
- Najahudin Lateh & Siti Noorbiah Md Rejab. 2013. *Penghasilan Karya Hadith Dalam Tulisan Jawi: Tumpuan Kepada Sumbangan Ulama Aceh Dalam Manuskrip Ms 1042 Dan Ms 2068*. Seminar Serantau Kajian Manuskrip Melayu dan Kearifan Tempatan 2013.
- Ramli Abdul Wahid, Dr. H. (2006), Perkembangan Kajian Hadis di Indonesia: Studi Tokoh Dan Organisasi Masyarakat Islam, *al-Bayan*, Vol.4, Mei 2006, Jabatan al-Quran & al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah (2004), Abu Bakar Muar: Benteng Pertahanan Kaum Tua, *Utusan Malaysia*, Bicara Agama, 8 Mac 2004, Utusan Online:

- http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2004&dt=0308&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm#ixzz3OkuxtkeW (diakses pada 16 Julai 2019)
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah (2005), Syekh Mahfuz at-Tarmasi - Ulama Hadis Dunia Melayu, *Utusan Malaysia*, Bicara Agama, 13 Jun 2005. Utusan Online: http://www.utusan.com.my/utusan/content.asp?y=2005&dt=0613&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm (diakses pada 16 Julai 2019)
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah (2006), Saiyid Alwi bin Thahir al-Haddad Mufti Kerajaan Johor, *Utusan Malaysia*, Bicara Agama, 21 Ogos 2006. Utusan Online: http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2006&dt=0821&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm#ixzz3ORbVoM1F (diakses pada 16 Julai 2019)
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 1991. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, jilid 1-2, Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyah.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 2000. *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara - Jilid 1*. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyah.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 2007. *Kitab Melayu Jawi yang Diperkenalkan Dalam Berita Harian*. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyah.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 2009a. *Penulisan Ilmu Hadits Oleh Ulama Asia Tenggara*. <https://jawinusantara.wordpress.com/category/karya-hadits-ulama-jawi/> (diakses pada 16 Julai 2019)
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 2009b. *Penulisan hadis tokoh ulama Nusantara (1)*. <https://www.utusan.com.my/mega/agama/penulisan-hadis-tokoh-ulama-nusantara-1.263013> (diakses pada 16 Julai 2019)
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 2009c. *Penulisan hadis tokoh ulama Nusantara (2)*. <https://jawinusantara.wordpress.com/category/karya-hadits-ulama-jawi/> (diakses pada 16 Julai 2019)
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 2018. *Katalog Karya Melayu Klasik*. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyah.

BAB 4

MODEL TERAPI PSIKOSPIRITUAL ISLAM UNTUK PENCEGAHAN DADAH GOLONGAN BERISIKO MENURUT AL-GHAZALI

Rosni Wazir, Abur Hamdi Usman, Norsaleha Mohd Saleh, Suriani Sudi, Abdul Hadi Awang & Syamim Zakwan Rosman

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Isu penagihan dadah di Malaysia umpama barah dalam masyarakat yang semakin parah bermula pada awal tahun 1970-an. Krisis ini telah mendorong kerajaan mengisytiharkan dadah sebagai “Musuh Nombor 1 Negara” sejak 1983 sehinggalah ke hari ini. Pada tahun 2005 kerajaan telah melancarkan kempen “Belia Benci Dadah” dan kerajaan menyasarkan matlamat Malaysia Bebas Dadah menjelang 2015 (Abdul Ghafar Taib, 2005). Namun, sehingga hari ini ia masih belum dapat diatasi malah bertambah rumit dan kritikal (AADK, 2018). Data Agensi Antidadah Kebangsaan (AADK) menunjukkan statistik penagih dadah baru adalah semakin bertambah semenjak 2013 sehingga 2017. Pada tahun 2013 seramai 13,481 penagih baru dikesan namun pada tahun 2017, angka ini melonjak sehingga 18,440 penagih baru. Paling merisaukan, statistik yang dikeluarkan oleh AADK menunjukkan penagih Melayu yang semestinya orang Islam mendominasi sehingga 80.84% berbanding bangsa lain. Pada tahun 2013 jumlah penagih Melayu adalah 16,092 orang (77.04%) dan melonjak kepada 20,956 orang (80.84%) pada 2017. Malah, adalah tidak sepatutnya kerana peratusan dari bangsa lain seperti Cina dan India menunjukkan penurunan, masing-masing dari 9.95% kepada 7.51% dan 9.46% kepada 7.87%. Selain itu, sekiranya diteliti daripada statistik tersebut penagih berulang di kalangan orang Melayu adalah tinggi iaitu sebanyak 79.03% berbanding Cina dan India, masing-masing 8.78% dan 6.79% (AADK, 2018). Statistik ini menunjukkan satu tanda yang amat membimbangkan dan merupakan petanda terhadap usaha dan strategi yang mesti dipertingkatkan.

Melihat kepada cabaran dalam isu penagihan dadah, semenjak 2014 AADK telah melaksanakan proses penggubalan dasar dadah negara sedia ada dengan menggunakan dua pendekatan utama iaitu proses semakan semula dasar serta kolaborasi dan pemurnian input teras dasar. Dasar Dadah Negara (DDN) 2017 yang dibina berasaskan 3 konsep utama iaitu multidisiplin, komprehensif dan kepelbagaian yang merupakan pengemaskinian kepada DDN 1996. Dasar ini merupakan kerangka kerja yang komprehensif dan tersusun dalam usaha mencegah, merawat dan memulih, menguatkuasakan undang-undang dan mengurangkan kemudaratan masalah penagihan dadah. Semua pihak akan menjadikan dasar ini sebagai rujukan dan panduan dalam menangani masalah dadah dalam negara. Matlamat Dasar Dadah Negara adalah untuk mewujudkan negara dan rakyat Malaysia yang bebas daripada ancaman gejala dadah bagi menjamin kesejahteraan hidup bermasyarakat dan mengekalkan kestabilan dan ketahanan nasional. Perkara ini dicapai melalui teras dasar dadah negara iaitu: pendidikan pencegahan, rawatan dan pemulihan, penguatkuasaan, pengurangan kemudaratan dan kerjasama antarabangsa (AADK, 2017).

Permasalahan ini menyeru kepada sumbangan sebagai sokongan terhadap usaha dan program yang telah dilaksanakan pihak kerajaan dan swasta dalam menangani dadah. Mengatasi dadah melalui pendekatan kerohanian Islam adalah berkesan dan dapat mengembalikan mereka kepada fitrah secara semula jadi (Rushdan, 2015). Justeru, penulis telah meneliti beberapa karya

ilmuan Islam berkenaan kerohanian dan melihat kelebihan dan signifikan tokoh pemikir Islam yang mahsyur iaitu Imam al-Ghazali. Ketokohan beliau dalam dunia kesarjanaan serta dapatan beliau berkenaan kerohanian antara sebab karya beliau dipilih untuk dibincangkan. Penulis dalam artikel ini cuba memberi sumbangan berkenaan terapi kerohanian melalui kajian pemikiran al-Ghazali (w.505H) dalam membentuk kerangka pencegahan psikospiritual Islam penagihan dadah.

Pencegahan Dadah di Malaysia

Matlamat Dasar Dadah Negara adalah untuk mewujudkan negara dan rakyat Malaysia yang bebas daripada ancaman dadah melalui strategik: Pendidikan pencegahan, rawatan dan pemulihan, penguatkuasaan, pengurangan kemudaratannya dan kerjasama antarabangsa. Justeru, dasar negara telah meletakkan pendidikan pencegahan sebagai teras pertama. Pencegahan bertujuan meningkatkan kemahiran, daya tahan dan mempromosi serta menggalakkan individu untuk berfungsi dalam persekitaran fizikal dan sosiobudaya yang sihat.

Pendidikan pencegahan merupakan strategi jangka panjang bagi melindungi, memberi perkhidmatan intervensi dan menanggung serta menghentikan tingkah laku penyalahgunaan dadah. Ianya merupakan satu proses membantu penagih untuk berhenti mencari, menggunakan dadah secara kompulsif seterusnya meninggalkan tabiat penagihan dadah. Kumpulan sasaran bagi teras ini ialah kumpulan berisiko, penyalah guna dadah, penagih dadah dan bekas penagih dadah (AADK, 2018). Justeru, memilih pendekatan menangani dadah melalui pencegahan adalah bertepatan dengan strategi utama negara dalam memerangi dadah.

Pencegahan merupakan langkah yang bertepatan kerana ia melihat kepada puncanya di samping ia merupakan perancangan jangka masa panjang. Pencegahan merupakan kaedah terbaik dan efektif dalam mengurangkan kos penyalahgunaan dadah. Wang negara yang sepatutnya dapat digunakan untuk meningkatkan taraf hidup rakyat dan merangsang ekonomi terpaksa dikorbankan akibat dadah. Program pencegahan yang lemah akan menyebabkan peningkatan kadar penagihan dan seterusnya wujud pelbagai permasalahan sosial dan peningkatan kos dalam rawatan pemulihan (Aziz Shah, 2015). Kenyataan ini turut disokong oleh Mahmood Nazar et. al (2005) dan Lasimon (2008) yang menyatakan salah satu strategi yang seringkali dilaksanakan bagi mengurangkan dan seterusnya membasmi dadah dalam sesebuah negara ialah melalui pencegahan yang lazimnya meliputi pendidikan pencegahan umum dan khusus.

Oleh itu, pencegahan merupakan benteng utama negara dan langkah terbaik bagi membendung peningkatan ketagihan Pencegahan dadah dilihat terdapat keperluan terhadap pemerkasanya. Menurut Chan Yuen Fook et al. (2015) program pencegahan memerlukan pemerkasanya dan sokongan berterusan selain strategi yang lebih segar, kos efektif dan berkesan. Selain itu, Aziz Shah (2015) pula menyatakan program pencegahan sedia ada kurang berkesan dan perlu dipertingkatkan. Program yang dilaksanakan hendaklah melalui pendekatan yang lebih menarik, selain kandungan program pencegahan perlu lebih sistematik dan terkini bagi menggalakkan remaja dan belia terlibat sama dalam setiap aktiviti.

Seterusnya, Lasimon Matokrem (2007) menegaskan usaha pencegahan hendaklah dipertingkatkan khususnya dalam sokongan semangat dan moral terhadap individu atau kumpulan. Hal ini demi menjamin pencegahan yang berkesan, berjangka panjang dan menjana kepulihan sepanjang hayat. Di samping itu, Taharem (2004) mencadangkan agar pendekatan kerohanian Islam digunakan dalam strategi pencegahan dadah. Hal ini kerana beliau melihat kerohanian yang ampuh berupaya membentuk benteng pencegahan yang kuat dan berjangka masa panjang. Hal ini turut disokong oleh Rushdan (2015), Izwan & Saiful (2015), Sabir & Fadzli (2014) dan Shafie (2006) yang menegaskan kerohanian yang dibentuk di dalam Islam mampu dijadikan alternatif yang berkesan dalam menangani dadah.

Secara rumusannya, pemerkasanya pencegahan dadah dapat dilihat pada integrasi elemen kerohanian dalam pencegahan, program yang tersusun dan sistematik serta strategi yang lebih segar, kos efektif dan berkesan. Sehubungan dengan itu, penulis melihat terdapat keperluan

terhadap pemeraksanaan usaha pencegahan serta keutamaan membentuk pendekatan pencegahan berteraskan kerohanian Islam. Hal ini kerana melalui penelitian penulis, kebanyakan kajian terapi kerohanian Islam lebih menfokuskan pada pemulihan dadah.

Imam al-Ghazali merupakan tokoh pemikir Islam serta sumbangan karya beliau menjadi rujukan penting di seluruh pelusuk dunia Islam. Di samping itu beliau juga merupakan pelopor bidang kerohanian Islam dan penyucian jiwa. Sebahagian penulisan beliau berkenaan kerohanian dianggap sebagai pandangan pembaharuan yang membetulkan salah faham umat Islam.

Penulis telah meneliti sebahagian karya kerohanian Islam dan memilih kitab al-Ghazali untuk membincangkan pendekatan kerohanian yang dikemukakan. Secara umum al-Ghazali mengenalkan kerohanian Islam melalui empat peringkat iaitu akidah, amalan zahir, pembersihan sifat mazmumah dan melengkapkan diri dengan sifat mahmudah. Dalam ruangan yang terhad ini penulis hanya akan membincangkan pendekatan kerohanian al-Ghazali secara ringkas dan bersasar dalam membentuk terapi. Hal ini kerana gejala penagihan banyak berkait dengan penyakit rohani (Taharem, 2005). Oleh itu, pembinaan rohani melalui pendekatan al-Ghazali dilihat terdapat keperluannya.

Latar belakang al-Ghazali dan Wacana Kerohanian Beliau

Al-Ghazali digelar sebagai Hujjatul Islam al-Imam Abu Hamid al-Ghazali atau nama sebenarnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Muhammad At-Thusi. Digelar dengan gelaran Zainuddin, beliau lahir di Thus pada tahun 450 Hijrah/1058 Masihi. Beliau digelar sebagai al-Ghazali kerana merujuk kepada perkampungan Ghazalah iaitu satu daerah di pinggiran kota Thus (As-Syami, 1993).

Al-Ghazali diiktiraf sebagai tokoh berpengaruh dan ilmiwan yang istimewa kerana memiliki kurniaan yang cukup luar biasa. Beliau mempunyai kesungguhan dan ketabahan yang menakjubkan. Seluruh waktunya tidak terbuang untuk waktu yang sia-sia namun dipenuhi dengan aktiviti ilmu dan amalan. Beliau telah menempatkan diri sebagai ilmiwan Islam yang terulung ketika usianya 34 tahun. Allah SWT telah mengurniakan juga iradat iaitu semangat yang kuat dimana beliau mampu menguasai seluruh perjalanannya secara menyeluruh. Sungguhpun beliau mengalami perubahan yang mendapati kepalsuan di dalam hidupnya, namun beliau tidak putus asa untuk mencari sebuah kebenaran. Sehingga akhirnya menemukan beliau dengan tasawuf. Sikapnya yang suka memuhasabah diri dan tidak meletakkan diri dalam zon selesa adalah patut dicontohi. Apabila beliau berada dalam fasa kesenangan dan zon selesa, beliau masih mampu untuk menoleh kebelakang, menghitung-hitung betapa palsu dan salahnya niat yang terhala iaitu hanya untuk mengumpul kemewahan serta bukanlah ikhlas kerana Allah SWT. Beliau telah menghembuskan nafasnya terakhir pada 14 Jamadil akhir tahun 505H bersamaan dengan 19 Disember 1111M.

Al-Ghazali telah mengarang beberapa kitab berkenaan kerohanian. Menerusi kitab-kitab beliau dapat dilihat bahawa beliau menekankan pembangunan insan menerusi penerangan yang jelas mengenai komponen manusia dan elemen daripada dalaman tersebut (kerohanian) (Salasiah, 2015). Menurut Che Zarrina (2015), kitab Ihya' Ulumuddin banyak membincangkan mengenai pembangunan dalaman insan ini. Sememangnya banyak lagi kitab-kitabnya yang turut menekankan mengenai pembangunan sebagai contoh Mizan Al-Amal yang merupakan karya yang lebih tua dari Ihya Ulumuddin (Abd Salam, 2003). Karya ini memiliki ciri-ciri falsafah dan sufi sekaligus, berbanding dengan Ihya Ulumuddin yang menfokuskan secara mendalam mengenai tasawuf. Malah di dalamnya mempunyai perbincangan mendalam mengenai ilmu fiqh, kemasyarakatan dan akhlak (Abd Salam 2003).

Al-Ghazali juga adalah salah satu tokoh yang membincangkan banyak mengenai pembangunan manusia menerusi pembentukan akhlak. Kedua-duanya ditekankan dalam kitab Ihya Ulumuddin dan Mizan al-Amal. Secara umumnya, al-Ghazali tidak menyatakan secara jelas bahawa pembangunan modal insan secara definisi dan terminologi. Namun demikian, beliau

telah membahaskan dan sentiasa menegaskan untuk membangunkan diri dan jiwa, asasnya adalah pembersihan jiwa. Malah, beliau sentiasa menekankan keseimbangan rohani dan jasmani (Salasiah, Fariza & Che Zarrina, 2015). Manusia terdiri daripada komponen fizikal dan spiritual, namun sisi spiritual seringkali disalah erti mahupun disangkal yang menyebabkan penderitaan manusia. Oleh itu, beliau lebih menekankan aspek kerohanian seiring dengan konsep penyampaian beliau di dalam kitab *Ihya* dan *Arbain Fi Usul* yang membincangkan kerohanian yang perlu dibentuk melalui ilmu wahyu.

Tambah Che Zarrina (2015), penyucian jiwa dan pembangunan kerohanian al-Ghazali ini boleh dikatakan sebagai suatu proses perubahan kualiti hidup ke arah yang lebih baik. Beliau mengutamakan persoalan hati kemudian perubahan hati. Daripada perubahan hati, ianya menyeluruhi hal pemikiran dan emosi sehinggalah kepada tingkah laku. Perubahan itu merujuk kepada perubahan yang buruk kepada yang baik dalam konteks hati, pemikiran, dan perasaan serta tingkah laku manusia itu sendiri. Gagasan al-Ghazali yang merupakan tazkiyah al-nafs, riyadah al-nafs dan mujahadah al-nafs menekankan persoalan hati. Ianya bermaksud spiritual. Daripada hati, ia kemudiannya mempengaruhi pemikiran. Melalui pemikiran, emosi berperanan samada suka, sedih, kecewa dan sebagainya yang dilahirkan menerusi tingkah laku. Akhir sekali tingkah laku menghubungkan kita dengan sosial.

Dalam meneroka konsep pencegahan dadah melalui kerohanian berdasarkan bimbingan al-Ghazali, penulis telah mengkaji karya beliau yang bertajuk *Al-Arbain fi Usul al-Din*. Penulis memilih buku ini kerana ia merupakan karya ringkas al-Ghazali berkenaan pembentukan kerohanian muslim secara menyeluruh. Selain itu, kitab ini juga menyentuh pelbagai aspek pembentukan sahsiah muslim sama ada dari aspek akidah, fiqah dan akhlak. Pembangunan kerohanian muslim dilihat sebagai benteng pencegahan dadah yang baik sepertimana dapatan Rushdan, Taharem, Sabir dan Abdul Ghafar

Pembentukan Kerohanian Muslim Menurut al-Ghazali

Secara umum al-Ghazali menyatakan kerohanian Islam dapat dibentuk melalui empat komponen iaitu akidah, amalan zahir, pembersihan sifat mazmumah dan melengkapkan diri dengan sifat mahmudah (al-Ghazali, 2003).

a) Pengukuhan Akidah

Akidah berasal daripada perkataan Arab iaitu “aqada” yang bererti mengikat atau menyimpul. Perkataan akidah biasanya digunakan pada ikatan atau simpulan tali dan seumpamanya. Selain itu, ikatan itu juga membawa maksud perjanjian (Ibn Manzur, 2005).

Menurut istilah, akidah ialah perkara yang dibenarkan dan ditetapkan di dalam hati dengan yakin bahawa pegangan itu benar dan tidak ada keraguan padanya (al-Asykur, 1984). Asas akidah dalam Islam ialah tauhid kepada Allah SWT. Tauhid ialah intipati daripada Islam. Malah, sebahagian isi al-Quran membicarakan tentang tauhid, baik dalam ayat-ayat yang mengandungi cerita, berita tentang Allah SWT serta sifat-sifat-Nya dan juga di dalam ayat-ayat yang menerangkan makhluk dan perbuatannya. Bersumberkan daripada tauhid ini, lahirah cabang-cabang lain yang berupa peraturan-peraturan yang mengatur hubungan sesama manusia, manusia dengan alam dan manusia dengan Tuhannya. Dalam semua bentuk peraturan ini, tujuan utamanya adalah untuk memperkuatkan serta menanam tauhid terhadap Allah SWT dalam hati setiap orang yang beriman (al-Sa’di, 2000).

Al-Ghazali menyatakan pembinaan akidah hendaklah dicapai melalui 10 peringkat. Peringkat pertama pada keadaan zat Allah SWT. Keadaan zat Allah SWT adalah tunggal tiada sekutu, tiada tandingan dan tiada persamaan padanya. Zat Allah SWT adalah sepertimana yang dijelaskan oleh Nabi SAW iaitu sentiasa wujud tiada pengakhiran baginya, qadim, tiada awal pula

baginya. Allah SWT berkuasa, tiada yang mampu menandinginya. Dialah yang awal dan akhir, yang zahir dan batin serta tiada sekutu.

Kedua, pembinaan akidah ialah melalui penyucian Allah SWT. Penyucian ini bermaksud menyingkahkan persamaan Allah SWT dari sebarang jisim, sebarang bentuk dan sebarang pembahagian. Allah SWT hendaklah disucikan dari disamakan dengan sebarang makhluk yang berjirim, berhajat kepada sesuatu, kudrat yang terhad dan dibatasi oleh masa.

Ketiga, melalui kudrat Allah SWT. Allah SWT bersifat dengan hidup, kuat, berkuasa dan pengazab. Tidak terdapat kekurangan dan kelemahan pada-Nya. Allah SWT tidak tidur, lupa dan tidak mati dan binasa. Dia bersendirian pada penciptaan sekian makhluk dan Dia sahajalah yang memberikan rezeki dan hayat makluknya.

Keempat, melalui ilmu Allah SWT. Allah SWT bersifat dengan ilmu iaitu maha mengetahui segala maklumat, meliputi segalanya sehingga perkara yang paling tersembunyi. Ilmu-Nya ialah qadim dan azali oleh itu bukanlah ilmu yang baru diketahui seperti manusia. Justeru pembinaan akidah melalui ilmu ialah meyakini Allah SWT mengetahui segenap perkara yang berlaku, telah berlaku dan akan berlaku.

Kelima, melalui kehendak Allah SWT. Allah SWT bersifat dengan berkehendak oleh itu segala yang terjadi pada makhluk sama ada sedikit atau banyak, kecil atau besar, baik atau buruk, manfaat atau mudarat, iman atau kufur, berjaya atau rugi kesemuanya terletak pada kehendak Allah SWT. Jika Dia hendak maka ia berlaku dan jika Dia tidak berkehendak maka tidak berlaku. Dalam bahagian ini al-Ghazali turut menjelaskan panjang lebar berkenaan konsep ketentuan Allah SWT dan bagaimana makhluk diberi pilihan dalam menentukan nasibnya sendiri di akhirat.

Keenam, melalui sifat mendengar dan melihat. Allah SWT bersifat maha mendengar dan maha melihat iaitu Dia melihat segala yang berlaku baik yang berlaku pada pagi hari dan malam hari, sama ada zahir dan batin. Dia juga maha mendengar segala perkara baik yang tersembunyi dan jelas. Allah SWT tidak berhajat kepada anggota pancaindera seperti makhluk untuk melihat dan mendengar sepertimana tidak sama sifat melihat dan mendengar Allah SWT dengan makhluk.

Ketujuh, melalui kalam Allah SWT. Allah SWT bersifat dengan kalam iaitu dengan menegah kemungkaran, menyuruh kepada kebaikan. Dia berjanji dengan kalam yang azali dan qadim. Namun kalam Allah SWT tidak seperti percakapan manusia yang berbunyi dan berhuruf bahkan seperti yang layak pada zat-Nya.

Kelapan, melalui perbuatan Allah SWT. Allah SWT wujud tanpa sekutu dan dialah yang menciptakan melalui perlakuannya setiap sesuatu yang baharu. Dia juga bijaksana pada perbuatan-Nya, adil dalam memutuskan serta tidak dapat dibandingkan keadilan Allah SWT dengan keadilan hamba.

Kesembilan, pembinaan akidah dapat dicapai melalui beriman pada hari akhirat. Allah SWT telah memisahkan antara ruh dan jasad dengan mati. Selepas kematian, janji-janjinya akan tertunai pada kebangkitan, perhimpunan agung seluruh manusia. Seterusnya, setiap mukalaf akan melihat amalannya sama ada baik atau sebaliknya. Setiap perkara akan dihitung dan diadili dari sebesar-besar perkara sehingga sekecil-kecilnya. Manusia yang beramal soleh akan diberi ganjaran syurga manakala manusia yang ingkar pada arahan Allah SWT akan diazab di neraka.

Yang terakhir, pembinaan akidah dapat dicapai melalui beriman dengan kenabian Nabi Muhammad SAW. Keimanan ini ialah dengan mempercayai bahawa Nabi Muhammad merupakan utusan Allah SWT yang membawa wahyu kepada orang arab dan ajam, kepada seluruh manusia dan jin. Syariat yang dibawa oleh baginda meminda syariat terdahulu. Tidak sempurna iman seseorang sehingga dia beriman dengan Nabi Muhammad SAW.

Secara kesimpulan, gagasan pembinaan akidah al-Ghazali terdiri daripada zat Allah SWT, penyucian Allah SWT, pada kudrat-Nya, pada pengetahuan-Nya, pada kehendak-Nya, pada sifat mendengar dan melihat-Nya, pada berkata-kata, pada perbuatan-Nya, pada beriman dengan hari akhirat dan kenabian Nabi Muhammad SAW. Selain itu, dalam setiap gagasan yang dikemukakan beliau disertakan ayat alQuran atau hadis Nabi SAW sebagai penghujahan.

Dalam konteks individu, akidah merupakan asas yang mampu melahirkan insan yang mempunyai keyakinan yang tinggi kepada Allah SWT seterusnya membentuk keimanan, kerohanian, keilmuan, penghayatan dan amalan bagi melahirkan individu yang seimbang emosi, rohani dan akalanya dengan amalan dan tingkah laku fizikalnya (Sabiq, 2003).

Mutakhir ini, isu penghayatan akidah belia telah dibangkitkan oleh ilmuan dan pemimpin masyarakat. Hal ini berikutan pelbagai masalah belia seperti ajaran sonsang, keruntuhan akhlak dan gejala sosial (Hassan, 2011). Keruntuhan nilai akidah dalam diri seseorang bukan sahaja menjadi ancaman kepada kesejahteraan diri dan masyarakat malah turut menjadi punca sebenar kepada kelemahan emosi dan spiritual seseorang yang mengakibatkan berlaku perkara-perkara yang tidak diinginkan seperti kecenderungan membunuh diri serta kemurungan (al-Qaradawi, 2005).

Pada hari ini, dadah merupakan salah satu isu kesihatan awam yang sering diberi perhatian dan dikaitkan dengan pelbagai masalah jenayah dan kesihatan mental. Penagihan dadah amat sinonim dengan remaja khususnya dalam kalangan remaja yang berisiko (Ismail et.al 2015) Penglibatan golongan remaja dalam masalah salah guna bahan menunjukkan belia berumur 19-39 tahun merupakan majoriti tertinggi penagih yang dikesan, manakala penagih remaja yang berumur antara 13-18 tahun menunjukkan peningkatan yang signifikan (Abdul Kadir, Paad & Abd. Ghapar, 2013).

Peranan akidah dalam menangani isu penagihan dadah wajar dikaji khususnya melalui aspek pencegahan. Hal ini kerana mencegah lebih baik daripada mengubati. Ditambah pula terdapat keperluan untuk menambah baik strategi pencegahan dadah sedia ada (Arip et. al. 2015). Kemosrotan akhlak dan jati diri dalam kalangan belia hanya boleh diatasi melalui kekuatan akidah dan hubungan yang berterusan dengan Allah SWT Taala (Ary, 2002). Kekuatan penghayatan akidah merupakan kekuatan asas yang harus dikuasai oleh remaja bagi membersihkan emosi, fikiran dan perlakuan daripada melakukan perkaraperkara yang bertentangan dengan kehendak Islam dan tidak bermanfaat.

b) Amalan Zahir

Dalam membentuk kerohanian seorang muslim, al-Ghazali menyatakan selepas pembinaan akidah seseorang hendaklah melengkapkan diri dengan ibadah. Amalan zahir atau ibadah merupakan tuntutan utama Islam sehingga telah menjadi rukun dalam rukun Islam iaitu syahadah, solat, zakat, puasa dan menunaikan haji. Gagasan amalan zahir ini pula mengandungi 10 perkara.

Pertama, menjaga solat. Al-Ghazali telah menegaskan solat merupakan ibadah yang terpenting kerana ia merupakan tiang agama hal ini berdasarkan sabda Nabi SAW: Mendirikan kewajipan solat pula hendaklah dengan tiga perkara. Pertama dengan menjaga kebersihan iaitu berwudhuk atau mandi junub, menjaga kebersihan pakaian dan kebersihan tempat solat. Kedua, dengan menjaga amalan solat pada zikir dan tasbihnya disamping dipersiapkan dengan adab mengadap Allah SWT dan amalan-amalan sunat. Ketiga dengan menjaga ruh solat iaitu dengan mendirikan solat dengan penuh ikhlas dan khusyuk.

Seterusnya, menjaga amalan zakat dan sedekah. Zakat merupakan perintah yang wajib apabila cukup tempoh dan kiraanya serta merupakan rukun Islam ketiga. Namun al-Ghazali juga menekankan kepentingan bersedekah kerana kedua zakat dan sedekah mempunyai peranan teras dalam pembangunan umat iaitu menjamin keharmonian hidup bermasyarakat dan kestabilan sesebuah negara. Al-Ghazali juga menegaskan menjaga amalan zakat dan sedekah dapat dicapai melalui 3 perkara. Pertama dengan menginfakkan harta secara tersembunyi. Hal ini bagi mengelakkan perasaan riya dan fitnah masyarakat. Kedua, dengan tidak mengharapkan balasan daripada yang menerima. Ketiga, dengan mengeluarkan daripada sebaik-baik harta yang halal dan bersih.

Di samping itu, amalan zahir melalui puasa. Puasa wajib dilaksanakan pada bulan ramadhan sekali setahun dan ia merupakan rukun Islam keempat. Puasa merupakan ibadah yang

tinggi nilai penghambaan dalam agama dan merupakan manifestasi kawalan nafsu dan jiwa. Al-Ghazali menyatakan menjaga ibadah puasa ialah dengan 3 perkara. Pertama dengan menjaga diri daripada makan dan minum. Kedua, dengan menjaga anggota daripada perlakuan dosa. Terakhir, dengan menjaga hati daripada fikiran dan was-was yang sia-sia.

Tambahan pula, menjaga amalan haji. Haji merupakan ibadah yang wajib dilaksanakan seumur hidup sekali apabila cukup kemampuan. Haji merupakan rukun Islam yang terakhir iaitu kelima. Menjaga ibadah haji ialah dengan menjaga hati, percakapan dan perbuatan dari perkara keji sepanjang menjalankan haji. Selain itu, tidak menyibukkan diri dengan urusan duniawi agar tidak menjejaskan penghayatan ibadah. Akhir sekali, menghayati sepenuh hati setiap rukun haji kerana ia umpama musafir ke akhirat.

Seterusnya, menjaga amalan membaca al-Quran. Al-Quran merupakan kalam Allah SWT dan wahyu kepada seluruh manusia. Al-Quran merupakan sumber rujukan umat Islam yang utama dan telah dijamin autoritinya oleh Allah SWT sehingga hari kiamat. Menjaga al-Quran ialah dengan membacanya dengan penuh rasa penghormatan dan keagungan, menjaga hukum bacaan dan wakaf serta menghayati makna, meneliti tadabur dan mengkaji tafsir ayat al-Quran.

Di samping itu dengan mengingati Allah SWT setiap masa. Mengingati Allah SWT atau zikir kepadanya dapat dilaksanakan dengan hati dan lidah. Al-Ghazali menegaskan seruan zikir kepada Allah SWT telah terkandung dalam beberapa ayat al-Quran dan menjadi tanggungjawab seorang hamba untuk tidak terlepas daripada zikir kepadanya walau apa pun pekerjaan yang dilaksanakan. Walaupun zikir selalunya dizahirkan pada lisan, namun tumpuan utama zikir ialah hati iaitu seseorang mengetahui, memahami, menghayati dan akhirnya menginsafi saat zikir itu terserap dalam hatinya.

Selain itu, dengan mencari rezeki halal. Menjaga dan menuntut perkara halal merupakan kewajipan seorang muslim terutamanya bapa yang menyara keluarganya. Memastikan makanan dan sumber pendapatan yang halal telah dititikberatkan dalam agama dan dikaitkan dengan kebersihan hati dan penerimaan permintaan hamba kepada Allah SWT. Menjaga perkara halal dapat dicapai dengan meninggalkan perkara syubhah dan haram, meninggalkan perkara yang tidak diketahui statusnya dan meninggalkan meraih rezeki dengan penindasan dan kezaliman.

Seterusnya, dengan menjaga hak muslim dan menjaga hubungan dengan mereka. Imam al-Ghazali menjelaskan, manusia ialah makhluk sosial yang saling memerlukan satu sama lain. Islam telah menegaskan kepentingan menjaga hubungan sesama manusia dan menghormati batasan dan undang-undang. Sebahagian tuntutan agama pula tidak akan tercapai tanpa jaringan sosial dan silaturahmi. Menjaga hubungan sesama manusia dapat dicapai dengan bersifat empati iaitu tidak melakukan sesuatu yang tidak disukai kepada orang lain, dengan menjaga akhlak dan adab, menjaga pemakaian dan aurat, tidak mengancam dirinya dan hartanya dan akhir sekali mematuhi peraturan sesama manusia yang ditetapkan oleh Islam.

Di samping itu, dengan menyuruh kepada kebaikan dan mencegah daripada keburukan. Perkara ini telah ditekankan oleh Islam sehingga dijadikan syarat terbaik umat. Imam al-Ghazali menyatakan orang yang tidak melaksanakan tuntutan ini sedangkan mengetahui kemungkaran yang berlaku maka dia umpama bersekongkol dan menyokong perlakuan tersebut. Menyuruh kepada kebaikan dan mencegah daripada keburukan dapat dicapai melalui keazaman, percakapan dan tindakan. Tidak menjadi syarat mengajak kepada kebaikan daripada sepertimana tidak menjadi syarat mencegah keburukan daripada seorang soleh bahkan setiap muslim tidak kira latarbelakang perlu menjayakan tanggungjawab ini. Jika tuntutan ini terlaksana, ia akan menjamin masyarakat yang prihatin, harmoni dan tenteram serta diberkati Allah SWT.

Kesepuluh dan terakhir, dengan mengikuti sunnah Nabi SAW. Nabi SAW adalah sebaik-baik contoh teladan yang mesti diikuti. Al-Ghazali menyatakan teladan Nabi SAW mesti dicontohi dalam segenap aspek kehidupan sama ada ibadah, muamalat dan akhlak.

c) Pembersihan Perlakuan dan Sifat Mazmumah

Mazmumah dari sudut bahasa berasal daripada berkata 'zam' yang bermaksud keji. Ia menggambarkan sesuatu yang memalukan dan aib bagi seseorang (Ibn Manzur, 1990). Al-Ghazali menghuraikan keperluan mengetahui sifat-sifat mazmumah atau sifat tercela bahawa ia merupakan perkara pertama dalam mencapai penyucian jiwa (Al-Ghazali, 2003). Diumpamakan tidak mungkin kota itu dapat ditakluki jika askarnya tidak diketahui dan dikaji. Oleh itu, al-Ghazali telah menghuraikan sifat mazmumah terlebih dahulu sebelum mensyarahkan sifat terpuji atau mahmudah yang perlu dimiliki oleh seorang muslim. Manhaj al-Ghazali ialah takhali kemudian tahali iaitu menyucikan kemudian menghiasi. Sifat mazmumah tersebut ialah buruk pemakanan, buruk percakapan, marah, hasad, bakhil dan cintakan harta, pangkat dan kedudukan, cintakan dunia, kibr, ujub dan riya'.

Perlakuan mazmumah pertama ialah pemakanan yang tidak elok. Perut merupakan punca segala keinginan dan syahwat. Perut juga menyebabkan keinginan seksual, keinginan kepada makan dan mengumpul harta. Atas sebab ini al-Ghazali telah meletakkan perut sebagai punca segala utama sifat terkeji. Pemakanan yang tidak elok ialah dengan makan sehingga kenyang, melampau-lampau dan membazir.

Imam al-Ghazali telah menyenaraikan kelebihan berlapar yang dapat diperolehi oleh seseorang yang berpada-pada pada pemakanan. Pertama: hati yang jelas dan penglihatan yang tajam. Hal ini kerana kenyang menyebabkan kemalasan dan membutakan hati. Kedua: dapat melembutkan hati. Orang yang berlapar dapat merasakan kelazatan munajat dan cepat terkesan dengan zikir dan ibadat. Perkara ini turut disokong oleh al-Junaid dengan berkata : "Hendaklah kamu menjadikan diri kamu dengan hati kamu bebas daripada makanan agar ia dapat diisi dengan kemanisan munajat". Ketiga: dapat menundukkan nafsu dan menjauhi sifat syaitan. Umum mengetahui menundukkan nafsu merupakan perkara yang berat dan memerlukan latihan bertahun-tahun. Berlapar dapat menundukkan nafsu dengan cara yang tidak dapat dikecapi dengan cara lain. Apabila berlapar seseorang akan sedar diri, merasa rendah diri dan sentiasa mengingati pemberi rezeki iaitu Allah SWT. Akhir sekali, berlapar dapat melahirkan rasa qanaah iaitu berpada-pada dan merasa cukup dengan rezeki Allah SWT. Hal ini kerana berlapar melahirkan rasa empati terhadap orang susah dan fakir setiap hari mengharungi ujian kelaparan.

Kedua, percakapan yang tidak baik. Percakapan yang tidak baik ialah banyak bercakap pada perkara yang tidak berfaedah dan menyakiti orang lain. Al-Ghazali menjelaskan lidah merupakan cerminan bagi hati. Jika lidah itu baik maka baiklah hati itu. Sebagai contoh lidah yang kerap menipu akan memberi kesan kepada hati atas penipuan itu maka seluruh anggota lain akan gemar kepada pembohongan. Al-Ghazali turut mengelaskan bentuk-bentuk percakapan yang buruk. Sebenarnya penerangan ini telah dijelaskan secara panjang lebar dalam kitabnya ihya dalam bab Aafat al-Lisan sebanyak 20 jenis perkara lisan. Secara tuntasnya, bentuk percakapan yang perlu dihindari oleh muslim ialah pembohongan. Pembohongan ialah haram disisi syarak kecuali jika darurat. Al-Ghazali juga menegaskan seorang muslim perlu berhati-hati juga terhadap pembohongan terhadap diri sendiri dengan angan-angan dan perkara palsu. Seterusnya, mengumpat. Mengumpat atau ghibah ialah menceritakan sesuatu tentang seseorang atas perkara yang tidak disukainya walaupun ianya benar. Al-Ghazali juga menjelaskan mengumpat tidak terhad pada percakapan sahaja bahkan apa-apa sahaja perkara yang memberi kefahaman seperti isyarat tangan atau apa-apa pergerakan. Selain itu, seorang muslim perlu menghindari berdebat. Berdebat yang dimaksudkan disini ialah berdebat yang tidak membawa sebarang faedah. Namun al-Ghazali menambah bahawa berdebat dibenarkan jika ia membawa faedah kepada agama. Akhir sekali, perkara mazmumah yang perlu di jauhi ialah pujian. Pujian yang dimaksudkan disini ialah pujian yang melampau bertujuan kepentingan tertentu. Pujian sebegini selalunya perkara dusta dan melahirkan perasaan bangga diri pada seseorang.

Ketiga, ialah perasaan marah. Marah merupakan sifat semula jadi seorang manusia. Namun marah yang tidak dapat dikawal ditegah agama. Hal ini kerana marah membawa kesan

buruk kepada diri sendiri dan orang lain. Al-Ghazali mengumpamakan marah sebagai kepanasan daripada api yang membara. Sesiapa yang sering dikuasai perasaan marah umpama mempunyai ciri-ciri syaitan kerana syaitan dicipta daripada api. Al-Ghazali juga membawa sebilangan hadis berkenaan tegahan marah daripada Nabi SAW. Beliau kemudian menambah: “Bagaimana tidak ditekankan soal marah walhal sifat ini menyebabkan pada zahirnya pukul-memukul, mencaci dan berbalah manakala pada batinnya menimbulkan permusuhan, hasad, perasaan benci dan kezaman untuk melakukan kejahatan kepada individu”. Seterusnya, al-Ghazali telah mencadangkan cara-cara untuk mengatasi sifat marah. Pertamanya ialah dengan latihan. Latihan ini tidak bermaksud bertujuan untuk menghapuskan sifat marah kerana sifat ini tidak mungkin dapat dihapuskan. Bahkan sifat ini dapat digunakan pada sisi yang baik dalam peperangan dan mencegah kemungkaran. Latihan ini ialah latihan berterusan dengan menahan kemarahan dengan akal dan syarak sehingga ianya dapat tunduk pada akal dan syarak. Kedua, dengan mempunyai kesedaran. Kesedaran ini dapat terhasil daripada ilmu dan amal. Dari sudut ilmu, seseorang dapat melahirkan kesedaran dengan mengetahui bahawa Allah SWT yang mencipta segalanya dan seluruh makhluknya tertakluk di bawah kehendak-Nya. Oleh itu, tiada sesuatu yang berlaku atas muka bumi ini hatta sekecilkecil perkara melainkan dengan izin Allah SWT. Selain itu, seseorang perlulah sedar bahawa kemarahan Allah SWT lebih dahsyat daripada kemarahan dirinya. Manakala dari sudut amalan seseorang hendaklah mengucapkan lafaz istiazah dan jika dia merasa tidak tenteram, hendaklah dia duduk jika dia dalam keadaan berdiri dan berbaring jika dia dalam keadaan duduk. Cadangan ini bertepatan dengan hadis oleh Nabi SAW berkenaan cara mengatasi perasaan marah.

Keempat, perasaan hasad. Hasad merupakan perasaan menginginkan seseorang hilang nikmat yang dikecapinya atau mengharapkan musibah menimpanya. Hasad merupakan perkara yang diharamkan agama.

Hasad berpunca daripada keangkuhan, permusuhan atau mentaliti negatif seseorang. Orang yang hasad merasa benci akan nikmat Allah SWT yang diberikan kepada hambanya. Al-Ghazali dalam menerangkan sifat hasad telah membezakan hasad dengan semangat bersaing yang sihat. Perasaan persaingan yang sihat mencemburui apa yang dimiliki seseorang namun tidak mengharapkan nikmat seseorang itu hilang.

Seterusnya al-Ghazali telah mencadangkan metode mengatasi hasad dengan ilmu dan amalan. Dari sudut ilmu, seseorang hendaklah mengetahui perasaan hasadnya memudaratkan bukan orang tersebut bahkan dirinya sendiri. Mudarat ini dapat dilihat pada agamanya dan dunianya. Pada agamanya perasaan hasad membatalkan kebaikan yang dilakukan dan membawa dirinya kepada kemarahan Allah SWT. Pada dunianya seseorang akan menjadi negatif kerana sering bergelumbang dengan perasaan hasadnya. Hal ini akan melahirkan seorang yang tidak gembira, mudah kecewa dan tidak berjiwa besar.

Dari sudut amalan, seseorang dapat mengatasi hasad dengan melakukan perkara yang bertentangan dengan tuntutan hasad seperti memuji orang yang dicemburui, melahirkan rasa gembira atas nikmat yang dimiliki orang lain dan melatih sifat tawadhu dalam diri.

Kelima, sifat bakhil. Bakhil merupakan sifat yang lahir kerana cintakan harta dan lupa akan akhirat. Agama telah memberikan amaran tentang sifat bakhil seperti mana sabda Nabi SAW:

وَاتَّقُوا الشُّحَّ فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ

[Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Bir Wa al-Silah Wa al-Adab, Bab Tabrim al-Zulm*, no hadis 4803]

Maksudnya:

“Berhati-hatilah akan bakhil. Kerana ia mencelakakan (kaum) sebelum kamu”

Sifat bakhil merupakan sifat mazmumah yang dicela dalam agama. Namun al-Ghazali dalam rencana perbincangan ini turut menyentuh salah faham bahawa memiliki harta merupakan perkara yang keji. Beliau menjelaskan dunia umpama tempat persinggahan seorang musafir. Tempat persinggahan ini ialah tempat seseorang memenuhi keperluan sebelum menyambung perjalanan. Adalah tidak patut seseorang mengabaikan tempat perhentian kerana ia merupakan tempat dia memenuhi keperluan perjalanannya. Begitu juga harta, ia merupakan alat untuk mendapatkan keredaan Allah SWT dengan nafkah, infak dan wakaf untuk perjalanan akhirnya.

Namun, tidak dinafikan harta merupakan ujian bagi seorang muslim. Oleh itu, al-Ghazali telah berpendapat bahawa pemilikan harta hendaklah sekadar keperluan sahaja. Untuk mengukur keperluan ini seseorang boleh melihat harta yang dimiliki kepada 3 peringkat. Pertama: harta yang membawa kepada maksiat dan ingkar kepada Allah SWT. Harta ini melebihi keperluan si fulan dan tanggungannya maka ia digunakan untuk ingkar kepada Allah SWT. Kedua: harta yang membawa kepada menikmati perkara harus. Perkara harus ini terdiri daripada nikmat pemakanan, pakaian dan tempat tinggal. Al-Ghazali menegaskan seseorang yang memiliki harta pada peringkat ini hendaklah berjaga-jaga akan sifat riya, takabur, angkuh dan bakhil. Ketiga: harta yang menyebabkan seseorang lalai daripada mengingati Allah SWT walhal mengingati Allah SWT merupakan asas kebahagiaan ukhrawi.

Al-Ghazali menambah perbincangan berkenaan harta ini dengan menyentuh bahawa harta ini umpama ubat. Jika diambil sekadar keperluan maka ia mencukupi tetapi jika melebihi ia boleh membawa kepada maut. Harta yang berlebihan boleh membawa kepada sifat bakhil dan angkuh. Oleh itu, al-Ghazali mencadangkan beberapa metode untuk mengikis sifat bakhil dalam diri yang berpunca daripada cintakan harta. Pertama, hendaklah menyedari bahawa sifat bakhil akan merugikan akhirat seseorang dan menyebabkan ia dipandang hina di dunia. Dia juga hendaklah sedar bahawa ketika di mati harta tidak mungkin mengikutinya. Manakala dari sudut amalan, seseorang hendaklah mengamalkan sedekah dan infaq sehingga dia merasa ringan untuk memberikan hartanya.

Keenam, suka akan pangkat dan kedudukan. Orang yang mempunyai pangkat merupakan orang yang penting di sesebuah tempat atau organisasi. Secara umumnya orang yang berpangkat merupakan pemimpin kepada orang dibawahnya agar pekerjaan dan tanggungjawab dapat dilaksanakan dengan berjaya. Secara umum, pangkat bukanlah perkara yang dikeji dalam agama namun perasaan terlampau suka akan pangkat dan kedudukan boleh membawa kepada sifat mazmumah. Al-Ghazali menjelaskan asal kepada sifat kesukaan kepada pangkat ini ialah perasaan suka untuk dipuji dan disanjung di samping dapat memenuhi kehendaknya.

Perasaan terlampau suka akan kedudukan merupakan sifat yang keji kerana ia boleh membawa kepada takabur dan angkuh. Orang sebegini mempunyai keinginan untuk dipuji dan disanjung yang menyebabkan kedudukan yang dimiliki itu disalah guna untuk kepentingan peribadi.

Al-Ghazali berpandangan perasaan suka akan kedudukan merupakan perkara semula jadi kerana setiap manusia ingin merasa penting. Namun jika sifat ini begitu melampau bukan sahaja memberi kesan buruk kepada individu itu bahkan kepada orang lain. Jika diteliti, punca kepada sifat ini ialah sifat sombong, memandang rendah kepada orang lain dan mementingkan diri.

Al-Ghazali menyimpulkan seseorang yang taksub akan kedudukan wajar mempunyai kesedaran bahawa dunia ini hanya sementara manakala akhirat ialah tempat perhitungan sebenar. Memiliki sifat rendah diri dan sentiasa ingat akan kebesaran Allah SWT merupakan penawar terbaik bagi sifat ini. Orang sebegini perlu berusaha mendapatkan kebebasan daripada belunggu ini kerana pada hakikatnya dia ialah hamba kepada sifat buruknya. Kebebasan ini perlu dikecapi melalui ilmu dan amal berlandaskan cara yang diajar oleh Nabi SAW.

Ketujuh, Cintakan Dunia. Cintakan dunia merupakan punca kepada setiap dosa. Dunia yang dimaksudkan disini bukanlah yang merangkumi harta dan pangkat sahaja bahkan setiap perkara yang membawa kepada kelazatan dunia. Seseorang yang cintakan dunia akan takut untuk

menginfakkan hartanya, takut untuk menyatakan kebenaran dan takut untuk keluar berperang di jalan Allah SWT. Individu ini merasakan kehidupan dunia ialah kehidupan terakhirnya oleh itu dia perlu melakukan segalanya untuk memenuhinya.

Islam menegah pemikiran sebegini dan meletakkan mentaliti akhirat sebagai syarat rukun Iman. Hal ini tidak bermaksud tidak boleh mencintai perkara dunia. AlGhazali menjelaskan kelazatan dunia yang dinikmati orang mukmin berbeza dengan yang dinikmati orang yang lalai. Orang mukmin mencintai dunia kerana terdapat perkara yang menyebabkan mereka ingat akan alam akhirat serta manfaat yang dapat dibawa ke sana manakala semestinya alam akhirat itu lebih dicintai daripada dunia yang sementara.

Untuk mengubat penyakit ini seseorang hendaklah menyedari kehidupan dunia hanya sementara serta melazimi hidup dalam keadaan sederhana iaitu tidak meletakkan dunia di hatinya. Cara hidup yang terbaik ialah gaya Nabi SAW dan para sahabat baginda yang mendahulukan kehidupan akhirat atas segala-galanya. Golongan sebegini telah mencapai tahap cinta akan akhirat dan sentiasa menanti pertemuan dengan Allah SWT.

Akhir sekali, perasaan *Al-Kibr*, *al-Ujub* dan *al-Riya'*. *Al-Kibr* ialah sifat merasa diri sendiri lebih baik berbanding orang lain daripada sifat kesempurnaan. Sebagai contoh seseorang itu merasakan dirinya lebih amanah berbanding orang lain. Namun jika seseorang merasakan dirinya lebih lemah berbanding orang lain ia tidak dikira sebagai *al-Kibr* kerana ia merupakan sifat kekurangan.

Al-Kibr merupakan sifat yang ditegah dalam agama dan dibenci masyarakat. Al-Ghazali telah menghuraikan al-Kibr merupakan sifat keji yang melahirkan perbuatan yang tidak disenangi orang sekelilingnya. *Al-Kibr* menyebabkan seseorang merasa angkuh dan bangga diri lalu menindas golongan lemah tanpa sifat empati. Sifat ini juga menyebabkan seseorang lupa diri dan asal usulnya sehingga tidak menghormati ibu bapa dan kaum kerabatnya. Selain itu, punca kepada sifat ini ialah berbangga dengan pengetahuan, berbangga dengan amalan, bangga dengan nasab dan akhir sekali bangga dengan harta dan kecantikan.

Sifat yang berkaitan dengan perasaan ini ialah *ujub* dan *riya'*. *Ujub* ialah perasaan tinggi diri terhadap segala nikmat yang diterima dengan melupai segala nikmat datangnya dari Allah SWT. *Ujub* merupakan punca kepada perasaan *kibr* yang merupakan penyakit hati. Manakala *riya'* ialah perasaan mengharap kedudukan di hati manusia sama ada dengan ibadat, amalan, rupa, pakaian, kata-kata dan pencapaian. Perasaan *riya'* mengubah matlamat manusia yang melakukan amalan demi manusia yang tidak dapat memberi sebarang manfaat dan mudarat.

Al-Ghazali menambah, kesan daripada sifat ini akan menatijahkan dua perkara. Pertama: menentang kebenaran meskipun mengetahui kebenarannya. Contohnya, golongan musyrikin Quraisy enggan memeluk Islam meskipun pelbagai mukjizat telah dilihatkan kepada mereka. Kedua, bersifat berpura-pura dengan akhlak yang baik dihadapan orang lain. Hal ini kerana sebegini mahu menunjukkan dirinya yang terbaik.

Al-Ghazali mencadangkan pemulihan akhlak ini melalui ilmu iaitu dengan mengenali dirinya yang sebenar. Mengetahui asal usul penciptaan manusia yang diciptakan dari tanah dan disenyawakan dari air mani boleh melahirkan sifat rendah diri. Selain itu, mengetahui asal usul dirinya yang jahil kemudian diberikan pelajaran dan didikan sehingga menjadi ke tahap sekarang dapat menimbulkan kesedaran tentang kebergantungan terhadap orang lain dan jasa orang lain terhadap dirinya. Seterusnya, sifat ini dapat dihindari melalui amalan perhambaan terhadap Allah SWT. Amalan ini seperti menunaikan solat, zikir, zakat dan puasa. Setiap amalan bertujuan mendapatkan keredaan Allah SWT dan menuntut kerendahan hati manusia. Selain itu, merenung terhadap kehebatan alam dan keunikan ciptaan Allah SWT juga dapat menimbulkan keinsafan. Amalan ini hendaklah disertai dengan rasa rendah diri kerana kebesaran dan kehebatan Allah SWT.

d) Melengkapkan Diri Dengan Perlakuan & Sifat Mahmudah

Berlawanan dengan sifat mazmumah, sifat mahmudah merupakan gagasan sifat-sifat yang terpuji yang dimuliakan oleh agama.

Pertama ialah taubat. Taubat ialah kembali kepada Allah SWT daripada maksiat kepada ketaatan. Asas kepada taubat ialah keimanan dan keinsafan kepada Allah SWT. Hukum taubat ialah wajib kepada setiap insan. Al-Ghazali menjelaskan tidak menjadi satu perkara yang menghinakan jika seseorang melakukan kesalahan selagi dia memohon kemaafan dan kembali kepada Allah SWT. Taubat juga merupakan pintu kepada segala kebaikan dan perubahan. Kedudukan taubat sebagai sifat mahmudah pertama merupakan suatu pentunjuk kepada kepentingan dan keutamaan taubat.

Sifat yang kedua ialah takut. Takut ialah perasaan gerun dan tidak tenteram dalam hati akibat melakukan perkara yang dibenci oleh Allah SWT. Bagi mencapai ketakutan, al-Ghazali telah menjelaskan dua cara. Pertamanya, melalui pengenalan Allah SWT dari sudut kekuasaan dan keagungannya. Kedua, melalui melihat kebesaran Allah SWT yang terdapat pada makhluknya. Ketakutan kepada Allah SWT akan melahirkan perasaan pengawasan pada seseorang baik pada hatinya, percakapan dan perlakuan.

Sifat yang ketiga ialah zuhud. Zuhud ialah mengosongkan dunia di dalam hati. Sifat ini akan melahirkan rasa bersyukur atas nikmat yang ada dan tenteram dengan dugaan yang dihadapi. Sifat ini dapat dikecapi dengan ilmu tentang keagungan Allah SWT, berpada-pada dengan nikmat yang dikecapi, disamping amalan yang ikhlas dan mengharap keredaan dari Allah SWT.

Sifat yang keempat ialah sabar. Sabar ialah perasaan menahan yang kuat dari godaan sifat mazmumah dan hawa nafsu. Sabar merupakan sifat yang penting dalam kehidupan manusia terutamanya dalam interaksi sosial. Sifat sabar akan menjadikan seseorang optimis, berdaya saing dan mempunyai daya tahan yang tinggi.

Sifat kelima ialah syukur. Syukur merupakan perasaan penghargaan kepada Allah SWT selaku pemberi segalanya. Syukur melalui hati ialah dengan memahamkan hati untuk bersyukur melalui pengetahuan dan pengenalan kepada Allah SWT. Manakala melalui lisan dan amal pula ialah dengan sentiasa bermunajat kepadanya, menampakkan nikmat yang dikurniakan, menyebarkan pertolongan kepada makhluk lain dan mengucapkan lafaz alhamdulillah.

Sifat keenam ialah ikhlas. Ikhlas ialah niat yang tulus semata-mata mengharap keredaan Allah SWT dalam melakukan sesuatu perkara. Ikhlas merupakan syarat penerimaan sesuatu amalan dan merupakan intipati sesuatu ibadah. Ibadah yang ikhlas akan melahirkan rasa lezat dalam beribadah dan membuahkan hasil ibadah yang dikehendaki.

Sifat ketujuh ialah tawakkal. Tawakkal ialah menyakini bahawa Allah SWT. itu yang bersifat memiliki, menciptakan sesuatu dengan adil dan menurunkan sesuatu dengan kadar yang sepatutnya yang telah ditetapkan kepada seseorang hamba. Manusia yang bertawakkal akan berusaha sebaik mungkin dan menyerahkan hasilnya kepada Allah SWT yang menentukan segalanya. Oleh yang demikian, tawakkal adalah kebergantungan sepenuhnya kepada Allah SWT. tanpa mengharap sesuatu yang lain dari-Nya di samping diiringi dengan unsur usaha sebagai sebab dalam memperoleh sesuatu.

Sifat kelapan ialah mahabbah. Mahabbah atau kecintaan didefinisikan sebagai menyimpan perasaan cinta, kasih dan sayang pada Allah SWT dengan memuliakanNya. Seseorang yang berkasih sayang kepada Penciptanya akan merasa rindu serta merasa gelisah jika kehilangan rasa sayang dan rindu tersebut. Rindu dan cinta itu akan lahir dari hati seseorang dengan ikhlas dan tidak akan merasa terpaksa untuk bertemu dengan kekasihnya. Manakala seorang hamba yang sentiasa bersama Allah SWT akan disayangi-Nya berdasarkan kepada kadar atau tahap imannya. Selain itu, al-Ghazali juga turut menekankan konsep tauhid dan hubungannya dengan mahabbah. Apabila sempurna tauhid iaitu dengan tidak menyekutukan-Nya terhadap sesuatu yang selain dari-Nya, maka sempurna kasih sayang seseorang itu terhadap kekasihNya (Allah SWT). Dengan kasih sayang tersebut sekaligus dapat menyempurnakan tawakkal dan iman seseorang.

Sifat kesembilan ialah reda. Al-Ghazali menyatakan reda bermaksud apabila seseorang hamba tidak berbolak balik hatinya pada sesuatu yang tiada atau ada. Oleh itu, orang sebegini sentiasa tenang dan menerima dengan terbuka apa-apa sahaja ketentuan Allah SWT. Al-Ghazali menjelaskan bahawa reda kepada Allah SWT (terhadap setiap ketentuan-Nya) merupakan keyakinan kepada Allah SWT yang tertinggi. Sesiapa yang meredai setiap ketentuan Allah SWT dengan keredaan yang terbaik, dia akan memperoleh keredaan dari Allah SWT. Ini kerana reda merupakan kemuncak ganjaran dan pemberian dari Allah SWT.

Sifat kesepuluh dan terakhir ialah mengingati mati. Al-Ghazali menjelaskan, mati merupakan pemutus kepada segala nikmat. Insan yang sibuk dengan urusan serta mabuk dengan nikmat dunia pasti merasa sedar apabila dihadapkan dengan kematian. Mengingati mati ialah perkara yang dilazimi oleh orang yang merindui pertemuan dengan Allah SWT kerana kecintaan dan kerinduannya kepada Allah SWT.

Pencegahan Dadah Melalui Terapi Psikospiritual Islam Berdasarkan Pendekatan Imam al-Ghazali

Malaysia merupakan negara membangun yang sedang menuju ke arah negara maju. Kepantasan pembangunan negara selari dengan pembangunan komunikasi dan teknologi maklumat telah meninggalkan kesan sosio-psikologi yang kompleks kepada masyarakat. Akibat dari kesan tersebut boleh mendatangkan pelbagai penyakit jiwa yang lain seperti tertekan, bimbang, kacau bilau dan murung. Perasaan tersebut bukan hanya menjejaskan pertimbangan mental seseorang, malah boleh mengakibatkan implikasi negatif terhadap jasadnya. Maka tidak hairanlah jika ia dikaitkan dengan peningkatan gejala-gejala sosial dan kes-kes jenayah seperti menagih dadah, gengsterisme, vandalisme, bunuh diri, seks bebas dan lain-lain yang juga merupakan gambaran terhadap nilai-nilai moral dan pengabaian mereka terhadap nilai-nilai kemanusiaan serta bertindak di luar batasan norma agama (Hanafi Mohamed, 1998).

Justeru itu, pendekatan tasawuf dilihat menjadi satu alternatif dalam merawat penyakit psikologi tersebut yang akhirnya turut menyumbang kepada permasalahan dadah (Yusuf Khalid, 2008). Pendekatan ini amat wajar kerana keseluruhan metodologinya merupakan pendekatan praktis atau amali secara berterusan, konsisten, menyeluruh yang boleh menjamin keberkesanan dalam perbentukan personaliti berpaksikan fitrah insan sebagaimana yang telah dibuktikan oleh perjalanan tamadun Islam (Sharifah Muhsin, 2012).

Hal ini dikuatkan lagi melalui kajian semasa di Malaysia yang menyokong pendekatan psikospiritual Islam dalam menangani dadah. Melalui kajian Mahmood Nazar (2006) rawatan pemulihan yang berteraskan kepada al-Quran dan hadis serta menggabungkan kaedah tasawuf mempunyai kesan rawatan yang positif dan berjangka panjang. Hal ini kerana beliau berpandangan punca utama penagihan dadah ialah kerohanian yang rapuh. Selain itu, Abdul Manam (2007) menyatakan hasil pendekatan pondok inabah yang menggunakan pendekatan tasawuf dalam memulihkan remaja yang menghadapi permasalahan dadah adalah sangat memberangsangkan. Beliau mengemukakan 50% penagih dadah dan remaja bermasalah yang memasuki inabah telah berjaya dipulihkan secara sepenuhnya. Akhir sekali, Mansor Abu Talib et al. (2017) merumuskan modul psikospiritual Islam yang diterapkan di pusat pemulihan telah menunjukkan hasil yang positif. Perkara ini dapat dilihat pada perubahan tingkah laku, disiplin dan amalan kerohanian.

Mencegah lebih baik daripada mengubati (Abdul Manam, 2017). Manakala kajian Munro G. Ramsden pula menyatakan golongan yang berisiko menagih dadah lebih wajar diberikan kaunseling dan rawatan kerohanian agar tidak terjerumus kepada penagihan yang lebih sukar untuk diselamatkan. Berititik tolak dari sini, penulis melihat sumbangan yang boleh diberikan melalui terapi psikospiritual Islam berdasarkan pendekatan imam al-Ghazali.

Penulisan ini telah menerangkan gagasan pemikiran Imam al-Ghazali berkenaan tasawuf yang dapat dilihat pada pemikiran beliau berkenaan konsep penyucian jiwa. Dapatan ini mampu

dibentuk sebagai sebuah modul terapi psikospiritual untuk pencegahan dadah. Hal ini kerana pendekatan beliau dilihat sebagai mengandungi nilai kerohanian Islam yang tinggi, bersistematik dan berdasarkan al-Quran dan Sunah.

Penyucian jiwa ialah satu kaedah terapi atau metode pembersihan jiwa seseorang dari penyakit-penyakit rohani berdasarkan metode psikospiritual Islam dalam merealisasikan matlamat kehidupan sebenar manusia. Secara keseluruhan, penulis melihat maqamat yang dibincangkan oleh al-Makki sesuai untuk dibentuk sebagai terapi psikospiritual. Hal ini kerana pembawaan maqamat ini melibatkan penerapan sifat-sifat positif, penekanan elemen teori dan praktikal serta mengandungi elemen motivasi yang tinggi. Tidak dinafikan modul psikospiritual Islam telah ada dan dilaksanakan sebagai contoh Modul ISRA yang dilaksanakan di pusat pemulihan (Mansor Abu Talib et al., 2017). Namun, modul ini hanya dibina dan digunakan untuk rawatan pemulihan. Penulis melihat pendekatan penyucian jiwa al-Ghazali ini mempunyai kelebihan tersendiri dalam langkah pencegahan dadah disamping ianya merupakan kerangka yang komprehensif untuk pembinaan modul pencegahan dadah.

Kesimpulan

Masalah jiwa dan emosi yang melanda masyarakat pada hari ini telah melahirkan pelbagai pandangan dan pemikiran khususnya daripada pemikir barat bagi merungkaikan masalah yang dihadapi. Namun para pemikir Islam melihat konsep dan teori yang telah dibawa oleh para pemikir barat ini mempunyai kelemahan yang tersendiri lebih-lebih lagi apabila didapati bahawa hampir kesemua teori barat yang berbentuk saintifik ini telah pula mengabaikan entiti minda dan ruh yang diambil berat oleh agama. Kesannya pendekatan psikologi ini tidak memenuhi fitrah manusia. Oleh yang demikian, terdapat keperluan kepada bidang psikospiritual dalam melibatkan unsur-unsur agama dan kerohanian. Hasilnya, ia dapat meningkatkan gaya hidup yang sihat, memberi perasaan kawalan oleh Tuhan, menyediakan harapan, memberi makna diri serta keyakinan kepada seseorang individu tersebut. Kebanyakan ahli terapi melihat kepercayaan kerohanian dan tingkah laku adalah sumber yang paling berkesan dalam meningkatkan perubahan terapeutik. Oleh itu, sebagai umat Islam kita perlulah melihat aspek psikologi dan terapi ini melalui kaca mata agama Islam yang merujuk al-Quran dan al-Sunnah.

Al-Ghazali telah memberi sumbangan yang besar terhadap bidang tasawuf Islam melalui karya beliau iaitu *Al-Arbain fi Usul*. Dalam kitab ini, al-Ghazali menjadikan al-Quran dan Sunnah sebagai sumber rujukan beliau dalam apa-apa sahaja pemikiran beliau berkenaan tasawuf yang menjadikan kitab ini begitu dinilai tinggi. Amat malang sekali jika sumbangan yang begitu berharga ini hilang bergitu sahaja dimamah zaman. Penulis berharap penulisan ini dapat dikembangkan lagi sehingga dapat membentuk model atau modul psikospiritual Islam al-Ghazali bagi pencegahan dadah.

Rujukan

- AADK. 2017. *Buku Dasar Dadah Negara*. Malaysia: Agensi Anti Dadah Kebangsaan.
- AADK. 2018. *Laporan Agensi Anti Dadah Kebangsaan 2017*. Malaysia: Agensi AntiDadah Kebangsaan.
- Abdul Ghafar Taib. 2005. *Bersama Perangi Dadah*. Kuala Lumpur: Penerbitan Sri Kenanga.
- Abdul Manam. 2007. Bina insan menerusi kaedah spiritual: satu tinjauan terhadap pendekatan inabah. Kertas Kerja *Seminar TaSAWwuf Negeri Sembilan 2007*.
- Al-Ghazali. 1964. *Al-Munqidh Min al-Dalal*. Kaherah: Maktabat al-Misriyyah
- Al-Ghazali. 2003. *Al-Arbain Fi Usul*. Jeddah: Dar al-Bashir.
- Al-Qushayri. 2003. *al-Risalah al-Qushayriyyah*. Kaherah: Dar al-Khayr
- Al-Yafi'i. 1970. *Mir'at al-Jinan wa Ibarat al-Yaqzan*. Beirut: Muassasah al-Alami li Matbuah.
- An-Nawawi. 1992. *Riyadh As-Salihin*. Damsyik: al-Maktab al-Islami.

- As-Saadi, Abdul Rahman. 2000. *Taysir al-Karim ar-Rahman*. Beirut: Muassasah alRisalah.
- Aziz Shah et. al. 2015. Kesan program pencegahan dadah berasaskan modul pengubahsuaian corak pemikiran (PCP) ke atas daya tahan dan kelangsangan dalam kalangan belia berisiko. *Jurnal Antidadab Malaysia*.
- Chan Yuen Fook, Gurnam Kaur Sidhu, Wee Eng Hoe, Zaiham Abd. Hamid & Abdul Halim Hussin. 2015. Keberkesanan program skuad 1malaysia dalam pencegahan penyalahgunaan dadah di kalangan klien berisiko di komuniti. *Jurnal Antidadab Malaysia*.
- Hanafi Mohamed. 1998. *Penyakit Rohani dan Pengaruhnya*. Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid
- Hollen. 2009. *Encyclopedia of Addictions*. West Port: Greenwood Publishing Group
- Ibn Khallikan. 1977. *Wafayat al-Ayan*. Beirut: Dar Sadir. Ibn Manzur. 1990. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir
- Ibn Qayyim. 2001. *Madarij al-Salikin Bayn Manazil Iyyak Na'bud wa Iyyak Nasta'in*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi
- Jamal Ali, Salahuddin Hassan & Noor Al-Huda Abdul Karim. 2009. Kos ekonomi penyalahgunaan dadah. *Jurnal Antidadab Malaysia*.
- Khairul Hamimah. 2014. Penerapan agama dalam modul psikospiritual dan kesannya terhadap kesihatan spiritual: kajian kes di Kompleks Dar Assaadah Kuala Lumpur. *Jurnal Syariah*.
- Lasimon Matokrem. 2008. Intervensi dan peranan kaunselor untuk menjana kepulihan klien sepanjang hayat. *Jurnal Antidadab Malaysia*.
- Mahmood Nazar Mohamed, Yahya Don, Mohamad Hassan & Muhamad Dzahir Kasa. 2005. Program pendidikan pencegahan dadah SLAD: adakah ia berkesan mencapai matlamatnya? *Malaysian Journal of Learning & Instruction*.
- Majma' al-Lughat al-Arabiyyah. 1972. *Al-Mu'jam al-Wasit*, Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyyah
- Mansor Abu Talib , Mohd Roslan Rosnon , Farhana Sabri & Maziatul Akmal Khairuzaman. 2017. Penilaian modul pemulihan penagih dadah melalui pendekatan modul ISRA: satu pendekatan analisis naratif. *Jurnal Antidadab Malaysia*.
- Mohd Izwan & Saiful. 2015. Peranan jabatan kemajuan islam malaysia (jakim) dalam menangani isu penagihan dadah melalui intervensi kerohanian: kajian pelaksanaan program 2011-2015. *Jurnal Antidadab Malaysia*.
- Mohd Rushdan bin Mohd Jailani. 2013. Terapi psikospiritual islam dan pengalaman pusat pemulihan dadah berteraskan Islam. *International Drug Prevention And Rehabilitation Conference (Prevent 2013)*.
- Nursyahidah Ibrahim. 2018. Pengamalan tarekat qadiriyyah wa naqshabandiyyah dalam tasawuf sebagai rawatan psikospiritual bagi penagihan dadah dan alkohol. *Jurnal Qalbu*.
- Rohimuddin al-Bantani. 2012. *Kaedah Sufi: Alternatif Sebenar Menuju Allah SWT*. Kuala Lumpur: Green Continuum.
- Ruslan. 2009. *Penyalahgunaan Dadah Dalam Kalangan Remaja*. Selangor: Penerbitan Minda Ikhwan.
- Sabir & Fadzli. 2014. Pemulihan dadah menurut persepektif agama di Malaysia. *Jurnal Hadhari* 6(1) 75-85.
- Shafie. 2006. *Rawatan Penagihan Dadah: Pendekatan Kerohanian Menggunakan Metode Thoriqat Qadiriyyah Wan Naqshabandiyyah*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.
- Sharifah Muhsin. 2012. *Kaedah Psikoterapi Berasaskan Konsep Maqamat: Kajian Terhadap Kitab Qut Al-Qulub Abu Talib Al-Makki*. Tesis Sarjana: Universiti Malaya.
- Taharem. 2004. *Menangani Penyalahgunaan & Penagihan Dadah Menurut Islam*. Rawang: Penerbit Minda Ikhwan.
- World Health Organization (WHO). 2016. *Comprehensive Mental Health Action Plan 2013–2020*. http://www.who.int/mental_health/action_plan_2013/en/. Retrieved on: 26 August 2019

Yusuf Khalid. 2008. Psycho-spiritual therapy approach for drug addiction rehabilitation. *Jurnal Antidadah Malaysia*.

BAB 5

FAKTOR PENCERAIAN DAN KAEDAH PENCEGAHAN MENURUT PERSPEKTIF AL-QURAN

Wan Muhamad Asyraf Wan Shukri, Farhah Zaidar Mohamed Ramli & Sharifah Hana Abdul Rahman

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Perkahwinan merupakan suatu ikatan yang dijalinkan di antara pasangan suami dan isteri menerusi suatu akad. Perkahwinan merupakan lambang kehormatan dan kemuliaan bagi pasangan suami dan isteri kerana ikatan perkahwinan memberi perlindungan seumpama pakaian yang menutupi aurat manusia. Ia sebagaimana difirmankan dalam surah al-Rum ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Maksudnya:

“Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikannya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir.”

Ayat di atas turut menjelaskan bahawa Allah SWT menciptakan pasangan bagi manusia terdiri suami dan isteri yang disempurnakan melalui ikatan perkahwinan agar manusia beroleh ketenangan, kasih sayang dan rahmat. Pasangan harus berusaha menunaikan peranan dan tanggungjawab sebagai suami dan isteri selaras dengan panduan syariat agar matlamat perkahwinan seperti yang dijelaskan menerusi ayat tersebut di atas dapat dicapai. Al-Quran menegaskan bahawa perhubungan diantara lelaki dan perempuan adalah asas kehidupan, kekeluargaan dan masyarakat manusia sejagat. Bagi mengatur hubungan ini supaya ia berlaku dengan sebaik-baiknya, al-Quran menetapkan sistem kekeluargaan yang berasaskan perkahwinan. Dengan itu, segala hubungan dalam bentuk lain diharamkan.

Latar Belakang Kajian

Perkahwinan menurut istilah fiqah adalah terdiri daripada perkataan nikah dan perkataan *zawaj*. Ulama fiqah mazhab Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hambali pada umumnya mendefinisikan perkahwinan sebagai akad yang memberi keizinan bagi seorang lelaki untuk berhubungan dengan seorang perempuan dengan dimulakan dengan akad lafaz nikah atau kahwin atau makna yang sama dengan kedua-duanya tersebut. Ia merupakan kebahagiaan yang dapat dikecapi dalam sesebuah ikatan perkahwinan.

Namun kebahagiaan perkahwinan tersebut dapat bertukar menjadi duka dan kesedihan apabila hilangnya sifat saling sayang menyayangi, timbang rasa tanggungjawab yang akhirnya

membawa kepada konflik, perbalahan, perselisihan faham yang boleh mencetuskan bibit-bibit keretakan dalam hubungan suami dan isteri. Sekiranya masalah ini tidak dapat ditangani dengan baik dan matang, dibimbangi berlakunya perceraian (Abe Sophian Abdul Rahman, Zuliza Mohd Kusrin Anwar & Fakhri Omar, 2014).

Permasalahan Kajian

Kes perceraian dalam kalangan masyarakat didapati terus meningkat dari tahun ke tahun. Berdasarkan rekod Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia, sebanyak 59,712 kes perceraian dicatatkan pada 2014; 63,463 kes pada 2015 dan 48,077 kes sehingga 10 Julai 2016. Sebanyak 3 negeri yang mencatatkan kes tertinggi iaitu Selangor mencatat kes paling tinggi sepanjang tempoh itu iaitu sebanyak 30,901; Sabah sebanyak 22,331 kes dan Johor sebanyak 16,718 kes dari 2014 hingga 10 Julai 2016.

Perceraian sering berlaku apabila masalah yang dihadapi oleh sesebuah perkahwinan menemui jalan buntu dan tidak mendapat sebarang penyelesaian atau kedua-dua pihak gagal memperbaiki ikatan perkahwinan mereka (Siti Zalikhah Md. Noor, 2005). Kajian berkaitan faktor perceraian yang dilakukan di Sabah mendapati bahawa pengabaian tanggungjawab antara pasangan merupakan faktor utama berlakunya perceraian (Sabariah Binti Baharum, 1989 :8). Mahkamah Syariah Perlis merekodkan bahawa punca utama berlakunya perceraian adalah tiada persefahaman di antara pasangan. Bagaimanapun alasan yang diberikan ini tidak jelas kerana pasangan sebenarnya mempunyai alasan dan faktor lain yang menyumbang kepada keputusan yang menyebabkan mereka perlu bercerai (Raihanah Abdullah, 2001).

Justeru itu, kajian perlu memperinci faktor yang menyebabkan berlakunya perceraian dan mengkaji kaedah pencegahannya menurut saranan al-Quran. Dapatan kajian dapat meningkatkan pengetahuan masyarakat dan seterusnya memimpin mereka menangani isu ini dengan lebih terarah.

Metodologi Kajian

Kajian ini adalah berbentuk kualitatif dengan menggunakan pendekatan yang menumpukan analisis interpretatif terhadap fenomena sosial yang difokuskan oleh kajian (Intan Silviana Mustikawati, 2013). Reka bentuk ini dapat menghuraikan subjek kajian dengan lebih mendalam dan natural berlandaskan landskap asal subjek kajian. Metode pengumpulan data bagi kajian ini adalah analisis dokumen. Manakala penganalisan data dilakukan secara deskriptif. Dapatan kajian dikupas berdasarkan perbincangan berikut.

Faktor Dalaman Perceraian

Terdapat lima faktor dalaman yang menyebabkan berlakunya krisis perceraian dalam kalangan masyarakat. Faktor-faktor ini dikesan berisiko untuk mencetuskan perceraian. Faktor dalaman ini adalah berpunca daripada pasangan sendiri. Terdapat lima faktor berkaitan aspek ini.

a) Kurang Pengetahuan Agama Pasangan

Kekurangan ilmu pengetahuan berkenaan agama akan mengakibatkan mudah berlakunya krisis rumah tangga. Ini berlaku apabila suami tidak mempunyai daya kepimpinan dalam membawa rumah tangga yang lebih harmoni disebabkan kurang pengetahuan terhadap ilmu agama. Ilmu agama adalah sandaran yang baik untuk menjadi rujukan dalam membentuk keluarga yang bahagia dan keadaan akan menjadi lebih teruk apabila dua-dua pasangan tidak mempunyai ilmu agama yang mencukupi. Faktor ini menyebabkan kebanyakan pasangan suami isteri kurang

menemui jalan penyelesaian yang baik dalam menangani konflik rumah tangga dan keputusannya mudah menuju kepada perceraian (Haliza A. Shukor et al, 2012:74).

b) Tekanan Bebanan Kerja Pasangan

Kebahagiaan rumah tangga bergantung kepada kebijaksanaan suami menangani tekanan kerja serta membahagikan masa yang secukupnya terhadap isteri dan anak-anak. Tekanan bebanan kerja adalah satu faktor yang menjurus kepada kekurangan masa dan perhatian yang perlu diberikan kepada keluarga. Masalah yang datang dari tempat kerja yang berlarutan dibawa sehingga ke rumah dapat menyebabkan berlakunya krisis dalam rumah tangga. Kajian Harvard mendapati masalah kewangan bukan punca utama perceraian. Sebaliknya, ia disebabkan oleh tekanan bebanan pekerjaan suami (Ayu Idris, 2019).

c) Sikap Negatif Pasangan

Sikap atau tingkah laku negatif seperti cepat marah, bengis dan tidak menghormati antara satu sama lain akan mewujudkan krisis dalam rumah tangga. Juga sikap tidak jujur dalam komunikasi yang menjurus kepada pertelingkahan. Jika ini tidak dapat dikawal, keputusan untuk menjatuhkan talak adalah tindakan yang diambil bagi memberi ketenangan dan kedamaian hati bagi kedua-dua pasangan (Mariam Abd. Majid, 2017:291) Sikap cemburu yang berlebihan juga merupakan salah satu faktor yang menjurus kepada berlakunya krisis dalam rumah tangga. Sifat cemburu adalah fitrah bagi wanita namun ia dapat dikawal dan sifat ini tidak digalakkan kerana ia boleh menggugat hubungan sebuah rumah tangga. Sikap tidak bertanggungjawab juga menjadi sebab krisis dalam rumah tangga apabila suami atau isteri meninggalkan satu sama lain tanpa maklumat dan berlaku curang bersama wanita lain (Riskawati Yahya, 2016: 26). Selain itu, terdapat juga jenis sikap yang membawa kepada penderaan mental dan fizikal. Antara contohnya adalah suka memuji orang lain di hadapan pasangan, menuduh pasangan tanpa bukti, memaki hamun pasangan, memarahi pasangan di hadapan orang lain, memburukkan pasangan di hadapan orang lain dan tidak menyokong pasangan dalam pelbagai hal. Sikap-sikap ini merupakan antara faktor yang menyumbang kepada perceraian (Fadillah Ismail, 2016: 395). Kesemua sikap negatif ini menunjukkan ketidakserasian pasangan dalam menjalani kehidupan rumah tangga.

d) Masalah Kesihatan Pasangan

Masalah kesihatan juga merupakan salah satu punca berlakunya krisis dalam rumah tangga. Kesihatan yang kurang baik akan menyebabkan pasangan sama ada suami atau isteri rasa terbeban. Masalah seperti ini seharusnya perlu dihadapi bersama oleh pasangan yang berkahwin dan cuba menerima segala kekurangan yang ada pada pasangan. Ketiadaan zuriat merupakan antara masalah kesihatan utama yang menjadi ancaman berlakunya krisis dalam rumah tangga. Perkara sebegini harus dibincang secara harmoni dan bertolak ansur antara satu sama lain supaya menemui solusi yang tidak menjurus kepada perceraian (Haliza A. Shukor et al., 2012:74).

e) Ketagihan Dadah Pasangan

Salah satu punca perceraian adalah membabitkan pasangan yang terlibat dalam kegiatan penyalahgunaan dadah. Tingkah laku pasangan yang hilang kewarasan mental akibat pengaruh dadah dapat memberi ancaman kepada keamanan dan keharmonian dalam kehidupan rumah tangga. Risiko untuk berlaku perceraian agak besar sejajar dengan keburukan dadah yang meninggalkan kesan negatif kepada pelaku yang sukar ditangani dalam masa yang singkat.

Faktor Luaran Perceraian

Faktor luaran merupakan tekanan yang dicituskan daripada pihak luar. Terdapat tiga faktor yang berkaitan aspek ini.

a) Campur tangan Keluarga

Perbuatan mentua mencampuri urusan rumah tangga anak secara negatif seperti menghasut dalam hal-hal tertentu adalah merupakan pengaruh luar yang dominan untuk menghancurkan kerukumam sesebuah rumah tangga. Campur tangan ini amat pantas untuk meleraikan ikatan perkahwinaan anak. (Haliza A. Shukor et al., 2012:75). Faktor ini merupakan satu ketidakbijaksanaan yang amat dikesali.

b) Masalah Ekonomi Global

Masalah kemerosotan ekonomi yang melanda dunia mengakibatkan banyak faktor yang berlaku seperti sara hidup semakin mahal, dibuang kerja, pengangguran dan sebagainya. Masalah ini juga mempengaruhi kestabilan rumah tangga. Kedudukan ekonomi yang tidak stabil menyebabkan pasangan berkahwin menghadapi kesukaran sehingga membawa kepada tekanan terutama kepada pihak suami untuk menyara hidup keluarga mereka (Anon, 2019).

c) Sihir Pihak Ketiga

Faktor ini kurang mendapat tempat sebagai punca utama perceraian. Namun ia faktor yang semakin banyak berlaku dalam masyarakat. Lebih menyedihkan lagi apabila pasangan suami isteri langsung tidak dapat menikmati hubungan suami isteri sepanjang tempoh perkahwinaan hanya disebabkan oleh gangguan sihir. (Noor Syaibah Shabuddin, 2016: 43).

Kaedah Pencegahan Perceraian

Pencegahan bermaksud mencegah sesuatu yang belum terjadi. Ia merupakan proses, cara atau tindakan menahan agar sesuatu tidak terjadi. Dengan demikian, pencegahan merupakan tindakan. Pencegahan berkait dengan perilaku. Secara umum pencegahan adalah mengambil suatu tindakan terlebih dahulu sebelum kejadian (Riskawati Yahya, 2016: 10). Terdapat enam kaedah pencegahan perceraian berasaskan al-Quran yang dapat menjadi tindakan pencegahan yang berkesan dalam mempertahankan sesebuah perkahwinaan.

a) Komunikasi

Membina komunikasi yang positif sesama suami isteri adalah dituntut dalam Islam. Komunikasi yang baik terhadap isteri termasuk melayani dengan baik, lembah lembut, bertolak ansur sama ada dalam hubungan fizikal atau mental. Ini bersesuaian dengan sifat semula jadi wanita yang lembut dan mudah terguris hatinya (Robiatul Adawiyah Mohd, 2016: 7). Ia sejajar dengan firman Allah SWT dalam surah al-Nisa' ayat 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ؕ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَآءِ اتِّبَتُّهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُنَّ شَيْءًا ؕ وَيَجْعَلِ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan-perempuan dengan jalan paksaan dan janganlah kamu menyakiti mereka (dengan menaban dan menyusahkan mereka) kerana kamu hendak mengambil balik sebahagian dari apa yang kamu telah berikan kepadanya, kecuali (apabila) mereka melakukan perbuatan keji yang nyata dan bergaulah kamu dengan mereka (isteri-isteri kamu itu) dengan cara yang baik. Kemudian jika kamu (merasai) benci kepada mereka (disebabkan tingkah-lakunya, janganlah kamu terburu-buru menceraikannya), kerana boleh jadi kamu bencikan sesuatu, sedang Allah SWT hendak menjadikan pada apa yang kamu benci itu kebaikan yang banyak (untuk kamu).

Komunikasi yang baik dapat mencegah terjadinya gangguan perasaan dan rasa keterpaksaan antara pasangan. Dengan itu, kerukunan rumah tangga lebih terpelihara.

b) Memberi nafkah zahir dan batin

Kewajiban suami memberi nafkah zahir dan batin kepada isteri adalah bermula apabila akad pernikahan antara suami dan isteri telah disahkan. Kewajiban memberi nafkah tetap wajib walaupun isteri adalah seorang perempuan kaya atau memiliki pendapatan sendiri (Jumni Nelli, 2017: 34).

Islam memutuskan bahawa suami wajib memberikan nafkah seperti belanja untuk makan, minum, pakaian dan tempat tinggal isteri sesuai dengan kadar kemampuan. Ia sejajar dengan firman Allah SWT dalam surah al-Talaq ayat 7:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦٓ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا ءَاتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا ءَاتَاهَا
سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾

Maksudnya:

Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya dan sesiapa yang di sempitkan rezekinya, maka hendaklah dia memberi nafkah dari apa yang diberikan Allah SWT kepadanya (sekadar yang mampu); Allah SWT tidak memberati seseorang melainkan (sekadar kemampuan) yang diberikan Allah SWT kepadanya. (Orang-orang yang dalam kesempitan hendaklah ingat bahawa) Allah SWT akan memberikan kesenangan sesudah berlakunya kesusahan.

Allah SWT juga berfirman dalam surah al-Baqarah ayat 233:

... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ... ﴿٢٣٣﴾

Maksudnya:

Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya.

Kedua-dua ayat al-Quran di atas menjelaskan bahawa setiap suami bertanggungjawab memberi makanan, pakaian kepada isteri bersesuaian dengan kadar kemampuan suami. Dalam erti kata lain, suami tidak boleh memberi makanan dan pakaian yang lebih buruk daripada apa yang dimakan dan dipakai suami. (Robiatul Adawiyah Mohd, 2016: 5). Pada masa yang sama, isteri tidak boleh meminta sesuatu yang di luar kemampuan suami.

Dari segi nafkah batin dalam Islam, isteri boleh menolak hajat atau keinginan suami untuk bersetubuh dengan syarat ia mestilah dalam keadaan darurat atau keuzuran seperti semasa haid, nifas, sedang dalam ihram dan sebagainya. Bagaimanapun pengertian mengenai darurat dan keuzuran bukan setakat itu, banyak lagi perkara lain yang perlu difahami setiap suami. Misalnya

jika isteri mengalami masalah kesihatan yang menyebabkan isteri tidak berupaya melayan kehendak seks suami, ia juga ditakrifkan sebagai darurat. Begitu juga jika isteri berada dalam keletihan yang amat sangat, penolakan berkenaan dirujuk kepada isteri yang dalam tertekan, runsing, mengantuk yang teramat sangat dan keletihan yang amat sangat sehingga menyebabkan isteri berkenaan tidak berkeupayaan melayani kehendak seks suaminya dengan baik, ia juga dibolehkan. Lebih-lebih lagi bagi isteri yang bekerja, tujuannya untuk membantu suaminya sendiri dalam soal kewangan. (Robiatul Adawiyah Mohd, 2016: 5).

Namun isteri perlu faham, jika mereka menolak hajat suami, ia mesti ditolak dengan cara yang baik dan mestilah dijelaskan dengan se jelas dan sebaiknya sebab-sebab itu kepada suami, sehingga suami boleh memahami dan bertolak ansur dengannya. Terdapat juga sesetengah suami yang sanggup menggunakan kekerasan atau paksaan ke atas isterinya untuk melakukan hubungan jenis demi memuaskan nafsunya sendiri dengan menafikan terus hak isteri, walaupun isteri berada dalam keadaan tidak bersedia dan sudah pun menolak hajatnya dengan baik. Dalam keadaan seperti ini, jika suami tidak memahaminya, isteri boleh membawanya ke mahkamah dan mahkamah akan memberikan pertimbangan yang sewajarnya. Namun begitu pangertian nafkah batin bukan berkisar perlakuan seksual semata mata. Seks hanya salah satu cabang bagi maksud nafkah batin, selain seks berkongsi masalah, mendengar luahan isteri, berbual dan bermesra serta mendidik ajaran agama terhadap isteri juga termasuk dalam definisi nafkah batin (Robiatul Adawiyah Mohd, 2016: 5).

Tanggungjawab suami untuk memberi nafkah zahir dan batin kepada isteri adalah wajib kerana isteri berhak mendapatkan kebahagian melalui harta dan kemesraan dalam rumah tangga. Memberi nafkah suami kepada isteri merupakan kewajipan yang jelas berdasarkan al-Quran, sunnah dan ijma'. Kegagalan suami memberi nafkah adalah salah satu punca mulanya titik pergaduhan yang dapat menjerumus ke arah perceraian.

c) Memberi nasihat

Perselisihan dan pertikaian dalam rumah tangga tidak ditolak oleh Islam. Oleh sebab itu, Islam menyarankan kepada para suami untuk bertindak memberikan nasihat kepada pihak isteri sekiranya berlaku tanda-tanda nusyuz yang dapat menjejaskan kerukunan dalam rumah tangga. Firman Allah SWT dalam surah al-Nisa' ayat 34:

... وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ... ﴿٣٤﴾

Maksudnya:

dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derbaka (nusyuz) hendaklah kamu menasihati mereka.

Suami bertanggungjawab untuk memimpin isteri ke jalan yang direcai Allah SWT. Suami mempunyai kuasa mendidik isteri melalui nasihat dan pengajaran yang baik. Suami dikehendaki menegur kesilapan dan memperbetulkan kesalahan isteri dengan kasih sayang dan belas kasihan.

d) Pisah ranjang

Allah SWT menasihatikan para suami memisahkan diri daripada isteri mereka di tempat tidur sebagai langkah yang lebih efektif jika nasihat secara biasa tidak dapat menangani sikap negatif di pihak isteri. Firmah Allah SWT dalam surah al-Nisa' ayat 34:

... وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ ... ﴿٣٤﴾

Maksudnya:

Dan (jika mereka berdegil) pulaukanlah mereka di tempat tidur.

Berdasarkan pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa *hijr* (pulau) dapat berbentuk ucapan atau perbuatan. *Hijr* dengan ucapan bermaksud suami tidak memperhatikan atau memperdulikan perkataan isteri serta tidak berbicara dengannya. *Hijr* dengan perbuatan adalah suami berpisah tempat tidur dengan isteri atau sekadar tidak mengaulinya. Ulama mazhab sepakat membolehkan *hijr* dengan ucapan selama tidak melebihi daripada tiga hari.

Manakala *hijr* dengan perbuatan dapat dilakukan tertakluk selama yang diperlukan selagi pihak suami berpendapat ia dapat memberi kesedaran terhadap pihak isteri. Namun ia tidak boleh melebihi daripada empat bulan berturut-turut kerana jangka waktu empat bulan adalah batasan maksimum menurut pendapat yang terkuat daripada kalangan ulama fiqah.

e) Memukul

Hanya jika langkah pisah ranjang tidak juga berkesan maka adalah dibenarkan pihak suami untuk memukul isteri dengan kadar pukulan yang ringan atas dasar pengajaran untuk mencetuskan keinsafan dalam jiwa isteri. Firman Allah SWT dalam surah al-Nisa' ayat 34:

... وَأَضْرِبُوهُنَّ ... ﴿٣٤﴾

Maksudnya:

Dan (kalan juga mereka masih degil) pukullah mereka (dengan pukulan ringan yang bertujuan mengajarnya).

Walau bagaimanapun kebenaran memukul dalam ayat berkenaan telah dijelaskan oleh Rasulullah SAW sebagai terikat dengan syarat tidak terlalu mendatangkan kesakitan apatah lagi mencederakan (Sri Wihidayati, 2017: 178).

f) Melantik orang tengah

Seterusnya melantik orang tengah sebagai tindakan kemuncak bagi mengelak daripada terjadi perceraian. Allah SWT berfirman dalam surah al-Nisa' ayat 35:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾

Maksudnya:

Dan jika kamu bimbangkan perpecahan di antara mereka berdua (suami isteri) maka lantiklah "orang tengah" (untuk mendamaikan mereka, iaitu), seorang dari keluarga lelaki dan seorang dari keluarga perempuan. Jika kedua-dua "orang tengah" itu (dengan ikhlas) bertujuan hendak mendamaikan, nescaya Allah SWT akan menjadikan kedua (suami isteri itu) berpakat baik. Sesungguhnya Allah SWT sentiasa Mengetahui, lagi Amat mendalam pengetahuanNya.

Penyelesaian krisis rumah tangga menggunakan bantuan orang tengah biasanya melibatkan krisis yang telah berlanjutan dan telah sampai ke tahap di mana suami dan isteri tidak dapat mengawal perasaan masing-masing. Sekiranya krisis sudah sampai ke tahap ini, maka aduan boleh dibuat ke mahkamah dan mahkamah akan melantik wakil untuk berbincang tentang cara terbaik bagi menyelesaikan krisis rumah tangga (Haliza A. Shukor et al., 2012: 79).

Namun orang tengah perlu dipilih daripada mereka yang boleh dipercayai. Orang tengah biasanya dilantik di kalangan saudara mara terdekat di sebelah pihak suami dan juga pihak isteri. Walau bagaimanapun, tidak menjadi satu kesalahan sekiranya saudara mara yang dilantik itu merupakan saudara mara yang berjauhan asalkan mereka berniat mendamaikan keadaan dan menyelamatkan rumah tangga daripada perpisahan (Haliza A. Shukor et al, 2012: 79).

Elemen orang tengah ini dipraktikkan di setiap negeri dalam Malaysia iaitu dengan mewujudkan unit khidmat nasihat yang terlatih. Unit ini diwujudkan bagi membantu pasangan yang bermasalah dalam rumah tangga dengan memberi khidmat kaunseling. Terdapat beberapa buah negeri yang membuat tiga seksyen dalam Unit Khidmat Nasihat ini iaitu seksyen runding cara keluarga, seksyen kedua iaitu seksyen pengurusan nikah sindiket luar negara demi mencegah perceraian (Mariam Abdul Majid, 2017: 301).

Kesimpulan

Perkahwinan yang stabil bukan bermaksud perkahwinan tersebut mesti bersih daripada terjadi sebarang konflik atau krisis. Sebaliknya perkahwinan tersebut dapat dianggap sebagai stabil apabila ahli rumah tangga terbabit berjaya mengurangkan kekerapan berlakunya pergaduhan serta berkemampuan mengenalpasti solusi untuk setiap masalah yang dihadapi. Selain itu, semua pihak perlu memainkan peranan masing-masing bagi mengurangkan kadar perceraian yang berlaku dengan mengenal pasti faktor-faktor perceraian dan meningkatkan kefahaman terhadap kaedah pencegahan menurut perspektif al-Quran. Kejahilan tentang syariat atau fiqh rumah tangga juga merupakan antara punca tiada kesedaran yang tinggi untuk menyelamatkan kerukunan sesebuah rumah tangga.

Paling utama juga adalah memahami tujuan perkahwinan. Ia penting untuk menghindarkan perkahwinan kehilangan arah yang menatijahkan kehidupan rumah tangga menjadi sia-sia dan tidak bermakna. Tujuan utama perkahwinan dalam Islam adalah untuk mewujudkan cinta dan kasih sayang hingga tercapainya ketenteraman hati, melanjutkan keturunan dan menghindarkan dosa serta mengeratkan tali silaturahmi demi menggapai keredaan Allah SWT. Jika tujuan pernikahan yang sebenarnya dapat difahami dan dihayati, maka keluarga sakinah lebih mudah diraih serta terhindar daripada konflik-konflik yang berpanjangan.

Rujukan

- Abe Sophian Abdul Rahman, Zuliza Mohd Kusrin Anwar & Fakhri Omar. 2014. Faktor Perceraian Di Mahkamah Syariah Bahagian Mukah, Sarawak dari Tahun 2000 hingga 2010. *Jurnal Islamiyyat*. 36 (1). Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Anon. 2019. Masalah-kewangan-faktor-utama-perceraian. [http://www.sinarharian.com.my/nasional/masalah-kewangan-faktor-utama-perceraian-1.443488./26 Mei 2020](http://www.sinarharian.com.my/nasional/masalah-kewangan-faktor-utama-perceraian-1.443488./26%20Mei%202020).
- Ayu Idris. 2019. Punca Perceraian di Malaysia. [https://my.theasianparent.com/punca-perceraian-di-malaysia/26 Mei 2020](https://my.theasianparent.com/punca-perceraian-di-malaysia/26%20Mei%202020).
- Fadillah Ismail. 2016. *Faktor Kebarmonian dan Keruntuban Rumah Tangga*. Fakulti Pengurusan Teknologi dan Perniagaan. Universiti Tun Hussien Malaysia.
- Haliza A. Shukor et.al. 2012. *Krisis Rumah Tangga: Punca-Punca Dan Cara Untuk Mengatasinya Menurut Perspektif Syariah Dan Akta Undang-Undang Keluarga Islam (Wllayah Persekutuan) 1984*. Universiti Sains Islam Malaysia.
- Intan Silviana Mustikawati. 2013. *Metodologi Penelitian Pertemuan: Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Universiti Islam Indonesia.
- Jumni Nelli. 2017. *Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersama*. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.

- Mariam Abdul Majid. 2017. *Penceraian rumah tangga di negeri Selangor*. Fakulti Pengajian Peradaban Islam. Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor.
- Noor Syaibah Shabuddin. 2016. *Penceraian Dalam Kalangan Pasangan Dewasa Pertengahan Di Pejabat Agama Islam Daerah Hulu Langat (Paidhl): Eksplorasi Faktor*. Fakulti Sains Sosial. Kolej Universiti Islam Melaka.
- Raihanah Abdullah. 2001. *Wanita, Penceraian dan Mahkamah Syariah Dalam Wanita dan Perundangan Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publisier.
- Riskawati Yahya. 2016. *Pencegahan Kasus Penceraian Di Kecamatan Galesong Utara Kabupaten Takalar*. Fakultas Syariah Dan Hukum UIN.
- Robiatul Adawiyah Mohd. 2016. *Hak-Hak Isteri Dalam Perkahwinan Menurut al-Quran dan al-Sunnah*. KUIM.
- Sabariah Binti Baharum. 1989. *Masalah Penceraian di Kalangan Masyarakat Islam di Sabah: Satu Kajian di Daerah Tawau*. Fakulti Syariah. Akademi Islam. Universiti Malaya.
- Siti Zalikhah Md. Noor. 2005. *Jika Sudah Habis Jodoh*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sri Wihidayati. 2017. *Kebolehan Suami Memukul Istri Yang Nusyûz dalam al-Quran*. Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Curup.

BAB 6

PENDEKATAN GERAKAN KRISTIANISASI DALAM MASYARAKAT ORANG ASLI DI PERAK

Zulkefli Aini & Nur Shafinaz Sabri

Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

Pendahuluan

Orang Asli dikategorikan sebagai bumiputera dalam kumpulan etnik utama bersama-sama dengan Melayu dan peribumi Sabah dan Sarawak. Penamaan dan pengenalan diri sebagai orang Asli adalah mengikut peruntukan undang-undang pada tahun 1954. Ini kerana tafsiran Orang Asli daripada sudut undang-undang Malaysia khususnya dalam Perlembagaan Malaysia di bawah Perkara 160 (2) adalah sebagai Orang Asli Semenanjung Tanah Melayu. Mengikut Akta 134 (Akta Orang Asli 1954, Pindaan 1974) di bawah Fasal 3 (1) telah diberikan tafsiran yang khusus tentang siapakah yang dapat diterima sebagai Orang Asli, iaitu:

- i Mana-mana orang yang bapanya adalah seorang dari kumpulan rumpun bangsa Orang Asli, yang bercakap dalam bahasa Orang Asli dan lazim mengikut cara hidup Orang Asli dan adat dan kepercayaan Orang Asli, dan termasuklah seseorang keturunan melalui lelaki orang itu;
- ii Mana-mana orang dari apa-apa kaum yang diambil sebagai anak angkat semasa masih kanak-kanak oleh Orang Asli dan yang telah dididik sebagai seorang Orang Asli, lazim bercakap dalam bahasa Orang Asli, lazim mengikut cara hidup Orang Asli dan adat dan kepercayaan Orang Asli dan adalah seorang dari sesuatu masyarakat Orang Asli; atau
- iii Anak dari apa-apa persatuan antara seorang perempuan Orang Asli dengan seorang lelaki dari suatu kaum lain, dengan syarat bahawa anak itu lazim bercakap dalam bahasa Orang Asli, lazim mengikut cara hidup Orang Asli dan adat dan kepercayaan dan masih lagi menjadi seorang dari sesuatu masyarakat Orang Asli.

Orang Asli adalah kaum minoriti dalam kumpulan etnik bumiputera dengan populasi penduduknya pada tahun 2018 mengikut Jabatan Perangkaan Malaysia ialah seramai 178,197 orang atau 0.5 peratus daripada keseluruhan penduduk Malaysia. Daripada segi pentadbiran resmi, mengikut maklumat daripada Jabatan Kemajuan Orang Asli (JAKOA), terdapat tiga kumpulan besar Orang Asli, iaitu Negrito, Senoi dan Melayu Proto. Setiap kaum dipecahkan kepada suku kaum atau *sub group* tertentu, iaitu ada enam suku kaum setiap satu kumpulan etnik (walaupun menurut Endicott (2016) etnik Melayu Proto ada satu tambahan suku kaum iaitu Temoj), sebagaimana yang ditunjukkan dalam Jadual 1 (Carey, 1976). Menurut Edo (2010), masyarakat Orang Asli mengandungi tiga rumpun bangsa yang terbentuk daripada 18 buah suku kaum. Setiap suku kaum adalah sebuah entiti etnik yang tersendiri dan kaya dengan budaya masing-masing. Mereka wujud sebagai sebuah masyarakat yang memegang teguh terhadap adat warisan nenek moyang. Pembahagian Orang Asli mengikut suku kaum dilakukan mengikut corak penempatan mereka (Carey, 1976), rupa fizikal, bahasa dan adat yang diamalkan oleh setiap kumpulan dan suku kaum (Mat Som, 2015).

Jadual 1. Pecahan Orang Asli Mengikut Etnik dan Suku Kaum

Bil.	Etnik	Suku Kaum
1	Negrito	Kensiu, Kintak, Lanoh, Jahai, Mandriq, Bateq
2	Senoi	Che Wong, MahMeri, Jahut, Semoq Beri, Semai, Temiar.
3	Melayu Proto	Semelai, Temuan, Orang Kuala, Orang Kanaq, Orang Seletar, Jakun/Orang Ulu

Sumber: www.jakoa.gov.my

Taburan penempatan komuniti orang Asli di Semenanjung Malaysia mengikut suku kaum masing-masing adalah sebagaimana yang ditunjukkan dalam Jadual 2.

Jadual 2. Penempatan Orang Asli Mengikut Negeri di Semenanjung Malaysia

Bil	Etnik	Suku Kaum	Penempatan Negeri
1	Negrito	Kintaq	Perak
		Kensiu	Kedah
		Jahai	Perak, Kelantan
		Mendriq	Kelantan
		Batek	Kelantan, Pahang
		Lanoh	Perak
2.	Senoi	Che Wong	Pahang
		Temiar	Perak, Kelantan
		Semai	Perak, Pahang, Selangor
		Jah Hut	Pahang
		Semoq Beri	Terengganu, Pahang
		Mah Meri	Selangor
		Semelai	Pahang, Negeri Sembilan
3.	Melayu Proto	Jakun	Pahang, Johor
		Temuan	Selangor, Negeri Sembilan, Melaka
		Orang Seletar	Johor
		Orang Kanak	Johor
		Orang Kuala	Johor

Sumber: www.jakoa.gov.my

Kepercayaan dan Pengislaman Orang Asli

Kajian menunjukkan bahawa penempatan penduduk Orang Asli mempengaruhi sosio budaya mereka daripada segi kegiatan ekonomi seharian, sistem kemasyarakatan, kepercayaan dan amalan ritual, sistem norma, adat dan pantang larang, dan bahasa (Anon, 2002; Komar & Amir Zal, 2014; Abdullah, 2014; Abdullah, 2015). Di samping itu, ia juga mempengaruhi corak dan pola tingkahlaku, pemikiran, nilai dan aktiviti masyarakat. Tambahan pula, menurut Leary (1995), Orang Asli yang dikenali sebagai kumpulan etnik yang bersifat *heterogeneous* (Leary, 1995), kaya dengan adat resam dan budaya kerana lingkungan hidup mereka yang masih berkait rapat dengan alam semulajadi walaupun sudah, memasuki dunia moden. Oleh itu, dalam konteks kepercayaan dan amalan ritual masyarakat Orang Asli, umumnya mereka mempercayai kehidupan manusia dikuasai oleh suatu kuasa yang terdiri daripada makhluk ghaib. Kuasa tersebut dipercayai sebagai pencipta alam dan sistem kosmologi yang ada di alam ini, penjaga kebajikan manusia, pengawal tingkahlaku manusia ketika berhubungan dengan alam. Sehubungan dengan itu, mereka mempunyai pantang larang dan adat tertentu yang berkaitan dengan kuasa tersebut. Selain daripada itu, mereka juga mempercayai kuasa yang terdapat pada manusia yang luar biasa seperti roh nenek moyang yang telah meninggal dunia dan manusia yang masih hidup yang mempunyai hubungan dengan kuasa makhluk ghaib. Walau bagaimanapun, kepercayaan, amalan ritual, adat dan pantang larang yang dianuti tidak menghalang mereka berinteraksi dengan masyarakat luar. Malah ada dalam kalangan mereka bersikap terbuka terhadap usaha mengintegrasikan komuniti mereka dalam masyarakat arus perdana (Redzuan dan Abdul Rahman, 2008). Antara kesan

komunikasi mereka bersama masyarakat luar ialah mereka boleh menerima pelbagai mesej yang berbentuk keagamaan sehingga mereka mengikuti agama yang diperkenalkan kepada mereka. Daripada pengamal dan penganut kepercayaan animisme serta adat nenek moyang, ada kalangan mereka yang memeluk agama Islam, Kristian, Budha, Bahai dan Hindu.

Data daripada JAKOA pada tahun 2011 menunjukkan pola beragama masyarakat Orang Asli yang menganut Animisme adalah seramai 58,043 orang (33%), Islam seramai 35,975 orang (20%), Kristian seramai 17,351 orang (9.8%), lain-lain agama iaitu Budha seramai 1,024 orang (0.6%), Bahai seramai 5,071 orang (2.8%), Hindu seramai 261 orang (0.1%) dan Agama Suku Adat seramai 14,975 orang (8.4%). Manakala Orang Asli yang tiada agama seramai 42,757 orang (24%) dan lain-lain adalah seramai 2,740 orang (1.5%) (JAKOA, 2014).

Dalam konteks pengislaman Orang Asli, ia merupakan suatu usaha yang berterusan dan melalui fasa serta tahap tertentu (Aini & Don, 2020). Walau bagaimanapun, kadar pengislaman mereka sebagaimana yang ditunjukkan dalam data JAKOA (2014), iaitu 20% masih dikira sebagai rendah. Tambahan pula, menurut Abdullah (2019, 2015) dan Don (2014) kualiti pengamalan agama Islam mereka juga berada di tahap rendah. Malah, daripada sudut penghayatan beragama mereka dalam perkara akidah dan syariah juga berada di tahap yang rendah (Aini et al., 2019). Antara kesannya ialah mereka mudah dipengaruhi dan terpengaruh dengan ajakan dan pujukan daripada agama yang bersifat misionari seperti agama Kristian. Ini menyebabkan ada dalam kalangan mereka yang murtad dan menganut agama Kristian (Syed Hussin, 2009). Menurut Mohd Zain dan Engku Alwi (2017), taraf hidup dan tahap pemikiran minda tertutup sebahagian masyarakat Orang Asli menyebabkan mereka tidak terlepas menjadi sasaran utama misi misionari Kristian bagi mempengaruhi akidah dan pegangan mereka. Dalam penelitian Mat Nor (1994) gerakan Kristianisasi menggunakan strategi dan pendekatan tertentu berdasarkan kekuatan dana kewangan dapat menarik Orang Asli untuk menganut agama Kristian walaupun mereka sudah memeluk Islam. Tambahan pula menurut Lim Hin Fui (1997), ada kalangan Orang Asli telah dilantik menjadi pembantu paderi dengan diberikan gaji dan imbuhan yang menarik serta diberikan bantuan kewangan dan kebendaan. Pengaruh sedemikian menyebabkan mereka lebih mudah terpengaruh kerana bagi mereka pendekatan yang dibawa oleh aktivis Kristian tidak bertentangan dengan nafsu dan kehendak kehidupan mereka. Ini ditambah dengan kedudukan ekonomi mereka yang rendah mengakibatkan bantuan sedemikian menyentuh perasaan mereka dan menyebabkan mereka pada akhirnya memilih untuk keluar Islam lalu memeluk agama Kristian (Syed Hussin, 2009).

Usaha Pengkristianan Masyarakat Orang Asli

Usaha mengkristiankan Orang Asli di Tanah Melayu dapat dikaitkan dengan usaha seorang paderi Katholik bernama M. Borie dari sebuah badan *missionary* di Perancis yang dikenali sebagai *Society of the Foreign Mission of Paris* pada tahun 1847 (Basri, 2014). Beliau dikatakan telah melakukan usaha penyebaran ajaran Kristian dalam kalangan Orang Mantra (suku Temuan) yang terdapat di sekitar bandar Melaka. Dari sini kemudiannya kumpulan ini berpecah dan berhijrah sehingga ke kawasan Labu, Lukut Negeri Sembilan. Malah, menurut Mohamed dan Isa (2009), gerakan Kristianisasi semakin hebat apabila mereka mula mendekati masyarakat orang Asli daripada suku kaum Semai pada sekitar tahun 1932 dan mereka telah menghulurkan bantuan kewangan kepada suku kaum ini yang diperuntukkan khusus daripada dua buah pertubuhan Kristian Antarabangsa iaitu, *The Elca Division For Global Mission* dan *The Southeastern Synod*.

Sementara itu, Sahad dan Sa'ari (2005) berpandangan sejarah awal kemasukan agama Kristian dalam kalangan Orang Asli di Semenanjung Malaysia dikatakan bermula di negeri Perak sebelum Perang Dunia Kedua berlaku. Selepas kematian Napitoepoloe yang dikatakan merupakan seorang ketua paderi daripada Batak Lutheran yang mengetuai gerakan pengkristianan ketika itu, gerakan Kristianisasi dilaksanakan pula oleh orang Eropah. Namun demikian, usaha mereka ini kurang berjaya. Oleh itu mereka telah mengubah pendekatan dengan

melantik daripada kalangan orang Asli sendiri untuk melaksanakan usaha misionari Kristian dengan diberi imbuhan yang menarik. Menurut Nicoholas et al. (1989), usaha ini dilihat sebagai satu kejayaan kerana Orang Asli lebih mudah dipujuk oleh suku kaum mereka sendiri serta usaha-usaha mereka ini, walaupun dilihat tidak mencapai kejayaan sepenuhnya, namun masih dikira lebih baik dan lebih mencapai kejayaan berbanding usaha yang dilakukan oleh guru-guru agama Islam. Kemudian, setelah seratus tahun kemudiannya barulah denominasi lain seperti Protestan, terutama sekali daripada *Methodist Home Missionary Society* turut memulakan kegiatan mereka (Basri, 2014).

Menurut Syed Hussin (2009), mereka bergerak dalam kalangan Orang Asli suku Semai di daerah Gopeng, Kampar, Tapah dan Teluk Intan di Negeri Perak. Kemudiannya menjelang tahun 1930 usaha tersebut diteruskan oleh pasangan suami isteri yang bernama Reverend Dr. Paul dan Mrs. Nathalie Means dengan bantuan seorang misionari Batak dari Indonesia dalam usaha mengembangkan dan memajukan agama Kristian. Begitu juga seperti ketua Paderi yang bernama Napitoepoloe, beliau telah mengahwini perempuan Orang Asli dan berjaya mengkristiankan lebih daripada enam Orang Asli ketika itu (Sahad & Sa'ari, 2005). Kajian Carey (1976) mendapati Napitoepoloe telah berjaya menghasilkan tiga buah buku tentang agama Kristian dalam bahasa suku Semai dan buku-buku ini sehingga kini dikatakan masih diedarkan secara meluas dalam kalangan Orang Asli.

Sementara itu, dalam penelitian Musa (1996) mendapati pada ketika itu pekan Kampar digunakan sebagai pusat kegiatan pendidikan gereja untuk melatih bakal paderi. Menurut rekod antara 1961-1970 sejumlah 275 Orang Asli, pemuda dan kanak-kanak telah mendapat pendidikan formal di Kampar menerusi pendidikan gereja. Menjelang 1966 terdapat kira-kira 950 Orang Asli berjaya dikristiankan. Menjelang tahun 1970 jumlahnya meningkat kepada 2940 orang yang menduduki beberapa kawasan 15 perkampungan sekitar Gopeng dan Tapah. Kemudiannya pada tahun 1991, gereja orang Asli telah dianugerahkan sebagai badan rasmi yang mempunyai status otonomi daripada gereja pusat dengan nama Sengoi Mission Conference. Pada masa ini terdapat 12 pastor dalam kalangan anak Semai yang bekerja sepenuh masa mengawasi serta mengurus sejumlah 4500 penduduk agama Kristian denominasi Methodist di seluruh Negeri Perak (Basri, 2014).

Menurut Mat Nor (1994) dan Syed Hussin (2009), sehingga tahun 1990 gereja Methodist di Kampar memperakukan bahawa terdapat sejumlah 5,026 orang Asli dikristiankan dan menganut denominasi Methodist. Ketika itu terdapat penganut Katholik seramai 2000 orang dan sekitar 1000 orang telah memilih agama Kristian daripada lain-lain denominasi. Ini menunjukkan bahawa jumlah penganutan Kristian dalam kalangan Orang Asli di seluruh semenanjung Malaysia pada tahun 1990 adalah melebihi 8000 orang. Penggerak Kristian Methodist memulakan kegiatannya kepada masyarakat Orang Asli selepas tahun 1930 dan peluang mereka bertapak dalam masyarakat Orang Asli bermula apabila Dr. Paul Means dan isterinya Nathalie Means diundang melawat masyarakat Orang Asli di Kuantan Pahang. Dalam lawatan ini beliau sempat melawat Orang Asli di sekitar Jalan Pahang dari Tapah ke Cameron Highland. Hasil tinjauan tersebut, beliau berpendapat bahawa ajaran Kristian boleh disebarkan melalui ketua kumpulan masyarakat Orang Asli (Basri, 2014).

Selain itu juga, gerakan misionari Kristian dilihat begitu tersusun rapi dan pendekatan yang mereka gunapakai juga menarik minat Orang Asli untuk menganuti agama Kristian (Sahad & Sa'ari 2005). Antara yang terkenal dalam usaha penyebaran Kristian dalam kalangan Orang Asli ialah Alexander Simanjuntak dari keturunan Batak Toba, Sumatera yang dihantar untuk membantu Dr. Paul Means (Abdul Rahman, 200). Alexander Simanjuntak dibayar gaji oleh Badan Methodist sebanyak RM 250.00 sebulan serta telah mendapat bantuan penghulu kampung Orang Asli di sana yang bernama Bah Dikit untuk membina kediamannya dan sebuah bangunan yang digunakan sebagai sekolah. Seorang lagi yang mempunyai peranan dalam penyebaran Kristian dalam kalangan Orang Asli terutamanya suku Semai ialah Bah Rahah bin Hasan. Beliau terpengaruh dengan ajaran Kristian apabila seorang paderi berbangsa Cina iaitu John,

menawarkan kepadanya bantuan sekolah. Beliau adalah salah seorang daripada penuntut yang tinggal di asrama sekolah Methodist di Kampar yang telah dibina oleh Father John seterusnya John telah menghantarnya ke Sarawak dan Jepun untuk mendalami agama Kristian (Sahad & Sa'ari, 2005).

Menurut Sahad dan Sa'ari (2005), terdapat beberapa sebab penerimaan Orang Asli terhadap agama Kristian yang diperkenalkan kepada mereka. Dua faktor utama kenapa masyarakat orang Asli tertarik kepada agama Kristian iaitu, pertama, strategi dan pendekatan yang digunakan oleh para penggerak Kristian untuk memenangi hati Orang Asli dengan begitu sistematik dan menyakinkan. Kedua, agama Kristian dikatakan lebih bertolak ansur dalam cara kehidupan Orang Asli dan Orang Asli juga tidak dipaksa mengubah identiti mereka setelah memeluk agama Kristian. Bahkan penggerak Kristian sanggup berkahwin dengan wanita Orang Asli dengan tujuan menyampaikan agama Kristian. Sebagai contoh, seorang berbangsa Belanda telah berkahwin dengan wanita Asli Jakun dan tinggal di sebuah kampung pedalaman berhampiran dengan Tasik Chini Pahang (Abdul Rahman, 2000).

Dalam pada itu, kajian Mokhtar (2002) membuktikan bahawa latar belakang pendidikan Orang Asli yang rendah dan sikap mereka yang masih memandang negatif terhadap ajaran Islam membuatkan Orang Asli ketika itu lebih cenderung untuk mengikuti agama Kristian. Namun, ada juga segelintir masyarakat Orang Asli merasa rendah diri terhadap taraf pendidikan seperti tidak tahu membaca serta taraf sosial seperti kehidupan mereka berada dalam kemiskinan menyebabkan mereka berasa janggal untuk hidup bersama masyarakat Kristian di Malaysia (Raffe'I, 1968). Pelbagai kaedah yang digunakan oleh penggerak Kristian bagi memikat masyarakat Orang Asli untuk menganut agama mereka terutamanya dengan mengambil peluang dari suasana hidup masyarakat Orang Asli yang kebanyakannya berada pada paras kemiskinan, dengan menyogok pelbagai bantuan dan kemudahan material (Mohd Harun et al., 2006).

Selain itu, penggerak agama Kristian telah mendirikan gereja-gereja di perkampungan yang tidak ramai dihuni masyarakat Orang Asli agar mereka tidak terpengaruh dengan dakwah yang dibawa oleh pendakwah muslim. Dengan menyediakan pengangkutan khas setiap hari Ahad untuk membolehkan Orang Asli mengadakan upacara sembahyang di gereja-gereja tertentu di pekan-pekan besar seperti di Kuantan dengan memberikan imbuhan seolah-olah elauan harian dan menggunakan orang-orang tertentu dalam kalangan masyarakat Orang Asli yang telah memeluk agama Kristian untuk mengembangkan pengaruhnya dalam kalangan Orang Asli dengan menjadikan orang tersebut sebagai model kejayaan penganut agama Kristian (Abdul Rahman, 2000). Misionari Kristian juga turut memberi bantuan kewangan dan kebendaan (Mohd Harun et al., 2006), oleh kerana keadaan ekonomi Orang Asli yang agak ketinggalan, membuatkan bantuan sedemikian menyentuh perasaan mereka dan menyebabkan mereka memilih agama Kristian apabila dipujuk berbuat demikian.

Di samping itu, terdapat tektik gerakan Kristianisasi secara tidak langsung iaitu dengan memberikan bantuan fizikal dan tinggal dalam tempoh masa yang panjang di perkampungan Orang Asli (Abdul Rahman, 2000). Mereka berusaha mengenali dan memenangi hati Orang Asli dengan menghulurkan berbagai bentuk bantuan tenaga kemahiran dan keperluan harian juga membina kelas-kelas untuk pendidikan anak-anak Orang Asli dan memberi segala kemudahan pembelajaran secara percuma. Penggerak Kristian ini juga bersedia mengahwini anak-anak Tok Batin demi mendapatkan keyakinan Orang Asli dan memudahkan mereka bergerak. Cara lain yang digunakan ialah dengan menyebut kebaikan Kristian serta menonjolkan kemajuan di peringkat antarabangsa khususnya di dunia Barat yang hampir keseluruhannya menganut agama Kristian sebagai model kemajuan. Keadaan ini bagi Basri (2014) salah satu kaedah untuk menanamkan pemikiran masyarakat yang ingin maju hendaklah memeluk agama Kristian dan menganggap agama lain ketinggalan zaman serta penghalang kepada kemajuan. Selain daripada itu mereka juga mengapi-apikan Orang Asli Islam bahawa tidak ada keistimewaan yang diperolehi oleh Orang Asli yang memeluk agama Islam berbanding yang tidak memeluk Islam daripada

pelbagai sudut. Di samping itu, mereka memomokkan bahawa banyak amalan yang perlu dilakukan serta banyak larangan yang perlu dipatuhi jika mereka memeluk Islam.

Metodologi

Kajian ini merupakan penyelidikan kualitatif dengan menggunakan reka bentuk kajian kes. Kajian kes yang dijalankan bertujuan meneliti secara mendalam fenomena berkaitan gerak kerja gerakan kristianisasi yang dilakukan oleh aktivis Kristian melalui pengalaman para pendakwah yang terlibat secara aktif berdakwah melebihi 10 tahun di perkampungan Orang Asli di Perak iaitu Penolong Pengarah Bahagian Dakwah dan Pembantu Hal Ehwal Islam Jabatan Agama Islam Perak (JAIPK), Penggerak Masyarakat Orang Asli (PMOA) lantikan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan Mubaligh Islam¹ lantikan Majlis Agama Islam dan adat Melayu Perak (MAIPK), serta penduduk kampung Orang Asli yang telah keluar daripada agama Islam untuk memeluk agama Kristian serta paderi agama Kristian yang bersetuju menjadi peserta kajian. Walau bagaimanapun, paderi berkenaan telah menarik diri atas sebab-sebab tertentu. Kawasan kajian yang dipilih ialah perkampungan Orang Asli di daerah Gopeng, Kampar dan Tapah di negeri Perak Darul Ridzuan. Data dikumpulkan melalui temubual mendalam dengan menggunakan kaedah temubual separa struktur yang dijalankan bersama enam orang peserta kajian sebagaimana yang ditunjukkan dalam jadual 3 berikut.

Jadual 3: Peserta Kajian

Kod Peserta Kajian	Jantina	Jawatan
PK1	Lelaki	Mubaligh Islam Daerah Batu Gajah
PK 2	Lelaki	Penolong Pengarah Bahagian Dakwah, JAIPK
PK 3	Lelaki	Pembantu Hal Ehwal Islam, JAIPK
PK 4	Perempuan	PMOA Daerah Kampar
PK 5	Lelaki	PMOA Daerah Tapah
PK 6	Perempuan	Orang Asli suku Semai yang keluar daripada Islam.

Pembinaan instrumen temubual adalah berdasarkan objektif kajian yang ditentukan dengan mengambil kira maklumat yang diperolehi daripada kajian literatur dan dikategorikan mengikut tema-tema tertentu yang bersesuaian dengan objektif kajian. Item-item temubual telah dinilai melalui proses pengesahan dan kebolehpercayaan oleh tiga orang panel yang terdiri daripada ahli akademik Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) yang mempunyai kepakaran dalam bidang dakwah masyarakat Orang Asli, ahli akademik daripada Akademi Kajian Ketamadunan di bawah naungan Kolej Dar al-Hikmah yang mempunyai kepakaran dalam bidang gerakan Kristianisasi di Malaysia dan penolong pengarah bahagian dakwah JAIPK yang mempunyai pengalaman dan kemahiran dalam bidang dakwah kepada muslim dan bukan muslim. Proses kebolehpercayaan dilakukan melalui kaedah *Cohen Kappa*. Penganalisan data temubual menggunakan kaedah analisis tematik berdasarkan kod-kod tertentu yang membentuk pola dapatan kajian. Data-data yang diperolehi melalui temubual bersama peserta kajian dikemukakan semula kepada mereka untuk disahkan berdasarkan pendekatan penilaian persetujuan unit analisis melalui kaedah *Cohen Kappa*.

Pendekatan Pengkristinan Orang Asli Muslim di Perak

Kajian mendapati bahawa pihak aktivitis agama Kristian menggunakan pendekatan tertentu bagi menarik minat masyarakat Orang Asli muslim kepada agama Kristian. Pendekatan tersebut

¹ Mubaligh ialah jawatan yang diwujudkan di negeri Perak melalui Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Perak (MAIPK) bagi menyempurnakan usaha dakwah kepada Orang Asli dan saudara kita. Daripada segi organisasi kerja, para Mubaligh Islam diletakkan di bawah Bahagian Dakwah Jabatan Agama Islam Perak. (www.maiamp.gov.my)

merupakan suatu strategi terancang dan tersusun untuk memenangi hati Orang Asli. Mereka menjalankan usaha tersebut dengan begitu pragmatik dan meyakinkan sehingga Orang Asli muslim boleh terpengaruh dengan agama tersebut dan akhirnya keluar daripada agama Islam untuk memeluk agama Kristian. Kajian juga mendapati bahawa, pendekatan yang digunakan bagi mempengaruhi masyarakat Orang Asli di Perak ialah pendekatan kesenian melalui hiburan, pendekatan kontekstualisasi, pendekatan bantuan kemanusiaan, pendekatan psikologi melalui penyebaran mesej cinta dan kasih sayang, serta pendekatan kaderasi kepimpinan dengan melantik paderi daripada kalangan masyarakat Orang Asli.

Pendekatan Kesenian melalui Medium Hiburan

Hasil kajian mendapati bahawa agama Kristian hadir dalam kalangan masyarakat Orang Asli di Perak secara santai melalui pendekatan kesenian menggunakan medium hiburan. Menurut PK4, penggerak Kristian hadir dalam kalangan masyarakat Orang Asli dengan aktiviti-aktiviti santai ini untuk dilihat di kaca mata Orang Asli bahawa kehadiran mereka lebih mesra serta lebih efektif berbanding kehadiran PMOA dan Mubaligh Islam. Oleh kerana perilaku masyarakat Orang Asli adalah sebuah kelompok masyarakat yang bebas dan tidak suka dikawal (Mokhtar dan Aini, 2014) maka menurut PK1, pendekatan berbentuk santai ini lebih menarik minat untuk mereka dekati. Oleh itu, masyarakat Orang Asli lebih mudah terpengaruh dengan agama Kristian kerana sifat ajaran tersebut dianggap menarik kerana kajian mendapati ajaran Kristian datang dengan membawa elemen hiburan. Pada pandangan mereka, Islam dilihat begitu rigid dalam menentukan aktiviti hiburan sehingga tidak boleh berlaku pergaulan bebas, aktiviti minum arak dan sebagainya.

Menurut PK1, penggerak Kristian memerhatikan pergerakan dan mengambil berat terhadap aktiviti yang dijalankan oleh PMOA dan Mubaligh Islam ketika berdakwah. Mereka membuat persepsi terhadap interaksi yang berlangsung antara pendakwah dengan masyarakat orang Asli dengan mendakwa bahawa wujud kelemahan dalam proses komunikasi sehingga dikatakan membosankan di pihak Orang Asli dan tidak menzahirkan kemesraan antara mereka. Keadaan ini berbeza dengan penggerak Kristian yang memasuki perkampungan Orang Asli. Mereka menggunakan pendekatan hiburan yang dilihat memudahkan Orang Asli menerima kedatangan penggerak berkenaan. Hiburan yang diperdengarkan adalah rentak-rentak lagu yang disukai oleh remaja dan semua lapisan masyarakat Orang Asli. Hiburan tersebut pula disertakan dengan tarian yang bersahaja. Pendekatan sedemikian dilihat lebih dekat, santai dan mesra buat mereka berbanding pendekatan dakwah yang digunakan oleh PMOA dan Mubaligh. Keadaan ini persis dengan tulisan Dana (2004) yang menggunakan pendekatan muzik dalam gerakan Kristianisasi di Bukit Toraja Sulawesi. Walaupun masyarakat Bukit Toraja mempunyai muzik tradisional yang digunakan dalam upacara ritual tertentu dan telah menjadi warisan turun menurun, aktivis Kristian menggunakan muzik barat untuk menarik minat ahli masyarakat yang berpotensi menjadi orang Kristian dan melibatkan mereka dengan aktiviti yang dianjurkan oleh pihak gereja.

Menurut PK4, usaha penggerak Kristian membawa pelancong-pelancong dari Korea mempunyai motif tertentu seperti memperkenalkan budaya, hiburan dan tren terkini yang dapat menarik minat anak muda. Keadaan ini menyebabkan ada kalangan remaja Orang Asli terpengaruh dengan cara sedemikian terutama budaya K-pop (pop Korea). Kebanyakan kumpulan K-pop paling popular seperti Miss A, Shinee, Nu'Est, Shinhwa, Wonder Girls dan Super Junior adalah merupakan kumpulan yang terdiri daripada penganut agama Kristian (*Anon*, 2019a) dan ada dalam kalangan mereka adalah aktivis Kristian (Omar, 2012). Antara artis K-pop yang menyanyikan lagu-lagu Kristian ialah Choi Siwon (ahli kumpulan Super Junior) dengan lagu "Who Am I", Kevin Woo (ahli kumpulan U-Kiss) dengan lagu "Above All" dan Ailee dengan lagu "Farther's Heart" (*Anon*, 2019b). Malah, menurut Jaludin dan Ahmad (2011) kegilaan golongan remaja terhadap artis K-pop kini sudah menjadi satu fenomena yang luar biasa. Ini

ditambah dengan kejayaan muzik K-pop menduduki tangga di bawah 100 di Amerika Syarikat membuktikan muzik mereka semakin diterima dan digilai oleh masyarakat Antarabangsa. Sehubungan dengan itu, pada pandangan Lee et al. (2020) ia menunjukkan bahawa gelombang Korea (*Korean wave*) melalui k-pop yang juga merupakan penyuntikan budaya popular berjaya dieksport dan diterima oleh sebilangan penduduk negara-negara Asia lain seperti Malaysia dan Indonesia. Menurut Choi (2019), pihak gereja perlu melakukan perubahan dengan melihat fenomena dunia hiburan yang melanda golongan remaja khususnya untuk menarik mereka mengikuti ajaran Kristian. Dengan mengambil kumpulan BTS dari Korea, Choi menyatakan “*The Western church should take note of the BTS phenomenon. There are a few lessons it can teach us about our changing world.*” Dia berpandangan bahawa generasi akan datang yang mewarisi institusi gereja dan kepimpinannya ialah generasi yang bersifat *diversity* dan kelihatan dilihat *more diverse* serta bersedia untuk dipengaruhi oleh pemimpin yang juga bersifat *diversity*.

Menurut PK4, PMOA dan Mubaligh Islam kini juga sedaya upaya mengikut rentak Orang Asli dengan membawa bersama artis ketika mengadakan program di perkampungan Orang Asli. Usaha ini bagi memastikan Orang Asli turut serta ke program yang dianjurkan. Namun, kajian mendapati bahawa roh muzik Kristian itu sendiri lebih menarik minat Orang Asli untuk ke gereja berbanding mereka hadir ke majlis agama yang dijalankan oleh PMOA dan Mubaligh Islam. Malah, sikap Orang Asli yang beragama Islam itu sendiri yang berlebihan berhibur sambil menyanyi dan menari berbanding orang bukan Islam menyebabkan mereka kehilangan contoh yang baik dalam masyarakat. Akhirnya mereka membuat kesimpulan mudah bahawa tiada perbezaan antara agama Islam dengan agama Kristian dalam hal tersebut.

Pendekatan Kontekstualisasi

Kajian ini mendapati bahawa aktivis Kristian menggunakan pendekatan kontekstualisasi yang dianggap tidak agresif, tidak mendatangkan kemudaratan dan ancaman kepada masyarakat Orang Asli. Walau bagaimanapun, menurut PK3, pendekatan tersebut menjadi halangan dan cabaran kepada pendakwah yang berusaha menyampaikan ajaran Islam kepada mereka. Selain itu, PK4 berpandangan gerakan kristianisasi yang dilakukan pada zahirnya kelihatan santai dan mudah diterima serta difahami oleh masyarakat Orang Asli. Ini kerana mereka mendidik masyarakat Orang Asli setelah memeluk agama Kristian cukup hanya dengan berpegang bahawa Jesus tidak sukakan permusuhan, dan perlu berbaik-baik dengan semua orang. Pendekatan kontekstualisasi seperti ini, menurut Tanudjaja (2000) dan Mashoko (2005) melalui proses intergrasi ajaran Kristian melalui kitab bible dengan budaya masyarakat setempat. Setiap proses penyebaran, penginjilan dan pertolongan atas dasar ajaran Gospel dalam bible perlu dilakukan dalam konteks masyarakat setempat daripada segi sosio budaya dan ekonomi.

Di samping itu, menurut PK5 penggerak Kristian tidak akan sekali-kali memaksa atau mengugut Orang Asli untuk keluar daripada agama Islam, malah mereka boleh memeluk agama Kristian tanpa menunjukkan tanda bahawa mereka sudah pun murtad. Mereka yang berada dalam situasi seperti ini dikenali sebagai *insider movement*, iaitu *who are trusting in Christ as their Lord and Savior but choose to remain culturally and religiously identified as a Hindu or a Muslim. They are referred to as “insider” believers because they are following Christ within the religious and cultural structures of non-Christian religions* (Tennent, 2019; 2005). Mereka juga dikenali sebagai *Churchless Christianity*, yang pada pandangan Hofer (2001) ialah dikira sebagai Orang Kristian tetapi dilihat kekal dalam kelompok agama asal mereka, tidak menzahirkan sebarang petanda yang mereka adalah orang Kristian seperti mengunjungi gereja dan mengikuti aktiviti serta program yang dianjurkan oleh pihak gereja. Ajaran Kristian tidak diajarkan dalam gereja. Mereka menjadikan rumah sebagai pusat pertemuan aktivis dan penganut agama Kristian. Menurut Hidajat (2018) penggunaan rumah bagi usaha pengkristianan bermanfaat untuk penerimaan sosial masyarakat di luar agama Kristian. Mereka lebih selesa bertemu sebagai kelompok sosial penganut Kristian dan terlepas daripada perhatian umum berbanding di gereja. Cara ini dilihat sebagai proses kontekstualisasi yang cergas

kerana memudahkan proses penyebaran agama Kristian kepada orang lain. Mereka juga lebih dikenali sebagai pengikut setia Jesus dan pengikut Kristian yang tidak dibaptis (Tennent, 2019).

Menurut Bridges (1997), mereka boleh terus berada di dalam masjid untuk beribadah persis seorang muslim, tetapi daripada segi hakikatnya mereka adalah Muslim *followers of Jesus* yang sentiasa berada di dalam masjid, dan tidak berenggang dengan masjid. Mereka dikira berada di dalam *Jesus Mosques* dengan erti menuruti perintah Jesus walaupun berada di dalam masjid. Dalam tulisan Hoefler (2015) mendedahkan bahawa salah satu strategi aktivis Kristian seperti beliau untuk mengkristiankan penganut agama lain terutamanya orang Islam dan Hindu ialah menggunakan pendekatan sosiologi dalam konteks mengaitkan agama dengan nilai sesuatu masyarakat. Seseorang muslim tidak perlu keluar daripada nilai dan keterikatan masyarakat muslim untuk menjadi seorang Kristian. Dia boleh kekal sebagai ahli masyarakat dalam komuniti muslim yang terdapat nilai keagamaan seperti beribadah di masjid tetapi daripada segi hakikatnya mereka ialah seorang Kristian. Justeru, Hoefler (2015) secara jujur mengatakan bahawa:

“my goal is not to make them into a Christian (i.e., a member of a different sociological community). I tell them that I pray they would become a follower of Christ as a Muslim or a Hindu (sociologically). I have found that they easily understand this distinction, and they begin to drop their guard because they already have a very high regard for Christ from within their own religious tradition. Their primary hesitation is not because of a change of faith but a change of community. We of the church offer ourselves as “along siders” for these inside followers of Christ”.

Pendekatan *insider movement* dan *churchless Christianity* ini dilihat mempunyai kaitan dengan strategi “C-5” dalam gerakan kristianisasi (Tennent, 2019; 2005). Menurut Martin (2012) pendekatan “C-5” merupakan pendekatan secara kontekstual atau *contextualization* dalam gerakan kristianisasi berdasarkan skala-skala tertentu. Menurut Travis (1998) skala tersebut yang dikenali dengan *The C-Scale*, atau *Contextualization Spectrum*, adalah suatu alat yang digunakan untuk mengukur tahap *contextualization* dalam kalangan orang Islam dalam konteks tertentu. “C-5” ialah skala 5 yang merujuk kepada orang Kristian yang berada komuniti orang Islam dan mengekalkan identiti Islam mereka tanpa menzahirkan simbol Kristian. Orang Islam lain menganggap mereka masih beragama Islam (Martin 2012). Mereka tidak perlu meninggalkan identiti keislaman mereka seperti nama Islam dan sistem hubungan kemasyarakatan yang dituntut dalam Islam untuk menjadi seorang penganut Kristian. Dalam situasi seperti ini mereka, menurut Basri (2014, 1994) dikenali sebagai *anonymous believer*.

Justeru, dalam konteks kajian ini, ada kalangan Orang Asli yang dikategorikan sebagai sudah murtad tetapi berpura-pura patuh kepada nasihat PMOA dan Mubaligh Islam seperti memakai tudung kepala dan pergi ke masjid mengerjakan solat walaupun pada hakikatnya mereka sudah memeluk agama Kristian. Hal ini berlaku, menurut PK3, kerana ada kalangan Orang Asli yang bersikap seperti lalang dan mudah terpengaruh dengan agama Kristian sehinggakan PMOA dan Mubaligh Islam tidak dapat menjangka bahawa mereka sudah pun murtad. Menurut PK1 pergerakan penggerak Kristian yang tidak agresif ini akan mengakibatkan gejala murtad dalam kalangan masyarakat Orang Asli semakin berleluasa.

Menurut PK4, pendekatan kontekstualisasi yang digunakan oleh penggerak Kristian dengan aktif secara tersembunyi atau senyap. Usaha mereka ini dilihat tidak agresif namun tetap berleluasa. Orang awam mahupun PMOA dan Mubaligh Islam yang kurang sensitif dengan isu Kristianisasi tidak dapat mengesan tektik ini. Kebijaksanaan menyusup dan kelicikan bergerak tanpa disedari ini umpama “api dalam sekam” dan “anai-anai yang mengorek kayu”. Pendekatan secara senyap-senyap ini, menurut Basri (2014) diibaratkan sebagai proses *salt and leaven* atau garam dan ragi. Ia merujuk kepada proses kristianisasi yang responsif dan mengakarnya ajaran Kristian dalam kalangan pemeluk baharu serta berkembang secara diam-diam tetapi berkesan. Umpama garam yang meresapi masuk ke dalam bahan makanan seperti daging untuk dimasak atau sebutir ragi bertindak melakukan proses penapaian (Basri 2014; 1994). Menurut PK3, PMOA dan Mubaligh Islam hanya menyedari gejala buruk ini apabila berlaku kes murtad atau menyedari sendiri ada di antara Orang Asli muslim yang mula menjauhkan diri daripada mereka atau mendapat makluman daripada orang lain bahawa ada individu yang sudah pun murtad. Hal

ini menunjukkan umat Islam seolah-olah gagal mengesan masalah ini sejak awal dan inilah salah satu gambaran berjayanya strategi tersembunyi mereka tanpa perlu bergerak aktif seperti usaha dakwah yang dilaksanakan oleh PMOA dan Mubaligh Islam sendiri (Majlis Agama Islam Selangor 2014).

Menurut PK3, pendekatan kontekstualisasi dalam gerakan Kristianisasi ini dikatakan bersifat santai kerana mereka hadir secara senyap-senyap sehingga tidak dapat dijangka oleh PMOA dan Mubaligh Islam. Kehadiran yang tak dijangka ini menyebabkan dalam tidak sedar ada penggerak Kristian telah pun menyebarkan dakwah mereka. Malah, PK3 memperakui bahawa penggerak Kristian lebih arif tentang bagaimana cara untuk menarik minat dan memikat hati Orang Asli berbanding PMOA dan Mubaligh Islam itu sendiri. Menurut PK5, pada suatu ketika dahulu gerakan Kristianisasi dalam kalangan masyarakat Orang Asli adalah terdiri daripada orang suku kaum Batak, namun kini mula dipolopori oleh pelancong-pelancong yang datang terutamanya dari Korea. Mereka masuk ke perkampungan masyarakat Orang Asli sebagai pelancong untuk sesuatu tempoh kemudian mereka keluar seketika untuk datang kembali bagi memperbaharui visa semata mata (Omar, 2012; 2013).

Menurut PK3, situasi yang hampir sama pernah berlaku di perkampungan Orang Asli Lubuk Cepa. Perkampungan tersebut pada asalnya dihuni oleh hampir keseluruhannya Orang Asli muslim. Namun, menurut PK3, oleh kerana ketika itu PMOA dan Mubaligh jarang turun ke kampung untuk bertemu dengan Orang Asli di situ, hampir keseluruhan penduduk kampung telah berjaya dikristiankan oleh penggerak Kristian. Menurut PK3, ketika itu dua orang perempuan warga Indonesia yang berbangsa Flores duduk selama tujuh bulan di perkampungan Orang Asli tersebut. Kedatangan mereka pada awalnya sebagai pelancong, namun dalam tidak sedar mereka menyebarkan ajaran Kristian. Hal seperti ini yang dirisaukan akan terus berlaku dalam kalangan masyarakat Orang Asli Muslim kerana secara tidak langsung mengganggu kelangsungan usaha dakwah PMOA dan Mubaligh Islam.

Pendekatan Bantuan Kemanusiaan

Kehadiran penggerak Kristian ke sesebuah perkampungan masyarakat Orang Asli membawa satu misi menyebarkan agama Kristian. Kedatangan yang membawa matlamat yang besar itu disertakan dengan pendekatan yang berbentuk kemanusiaan bagi menyantuni keperluan masyarakat setempat. Ini dapat dilakukan dengan memberikan bantuan kepada kumpulan sasaran dalam bentuk pendidikan, tenaga kemahiran dan keperluan harian, serta bantuan sosial.

Perkara yang melibatkan hubungan gerakan Kristianisasi dan pendidikan di Malaysia menarik minat para pengkaji seperti Chong (2010) dan Diana dan Ngu (2014) Kebanyakan masyarakat Orang Asli terutama golongan warga emas adalah buta huruf dan tahap pemikiran mereka adalah rendah kerana tidak mendapat pendidikan secara formal. Menurut PK4 ramai masyarakat Orang Asli yang sudah memeluk Agama Islam yang umurnya sudah mencecah usia lewat tahun, namun masih belum mampu membaca surah al-Fatihah dengan lancar. Begitu juga aktiviti dan program-program yang dilaksanakan seperti ceramah agama, dialog dan bengkel-bengkel tidak boleh dijalankan secara formal dan menggunakan bahasa yang sukar difahami daripada segi istilah dalam sesuatu disiplin ilmu walaupun kebanyakan pendakwah sudah mampu bertutur dalam bahasa Orang Asli. Oleh kerana tahap pemikiran mereka masih rendah, keadaan ini menyebabkan mereka kurang berfikir, sukar memahami dan menghayati apa yang disampaikan oleh pendakwah. Oleh kerana Orang Asli kurang berfikir menyebabkan mereka mudah terpengaruh dengan pujukan, sogokan dan rayuan yang datang daripada penggerak Kristian.

Walau bagaimanapun menurut PK5, tahap pemikiran dan pemahaman Orang Asli yang rendah ini tidak akan menjadi halangan dan cabaran kepada aktivis Kristian. Walaupun penggerak Kristian tidak boleh bertutur dalam Bahasa Melayu dengan baik, namun mereka berusaha membuat Orang Asli suka dan selesa untuk berkomunikasi dengan mereka. Penggerak Kristian

juga terlibat menganjurkan program-program yang seakan-akan sama seperti yang dilaksanakan oleh PMOA dan Mubaligh Islam. Mereka melakukan perancangan rapi untuk menganjurkan sesuatu dengan memilih hari dan masa yang sesuai. Walaupun sesi program tidak mampu disampaikan dalam bahasa suku masyarakat Orang Asli setempat namun mereka akan memastikan tema program selari dengan tabiat kegemaran Orang Asli. Atur cara program kebiasaannya diselitkan dengan acara-acara keramaian dan makan minum yang sememangnya digemari oleh masyarakat Orang Asli.

Selain itu, menurut Mohd Yunus (2010), pendidikan Orang Asli sering dipandang sepi dan kurang diberi liputan kerana majoriti masyarakat menganggap kaum minoriti ini tidak mahukan pembangunan. Namun, hasil kajian mendapati, antara usaha lain bagi penggerak Kristian mendekati masyarakat Orang Asli ialah melalui pendidikan. Menurut PK6, penggerak Kristian misalnya membantu kanak-kanak yang lemah dalam mata pelajaran Matematik dan bahasa Inggeris dengan mengadakan kelas tambahan. Kelas tambahan yang dijalankan adalah percuma dan kelas dijalankan secara berterusan (Mujani dan Yusuf, 2010). Mereka menjadikan gereja-gereja yang ada di dalam perkampungan masyarakat Orang Asli sebagai tempat pengajian. Secara tidak langsung cara ini menjadikan lebih ramai Orang Asli dekat dengan gereja. Teknik sebegini seperti yang pernah diutarakan oleh Kelly (2018) bahawa antara cara untuk menarik ahli baharu mendekati gereja dalam kerangka pertumbuhan sesebuah gereja atau *church growth* ialah membawa muka-muka baharu ke dalam gereja melalui seseorang yang dikenali seperti kawan, jiran dan petugas gereja. Di samping itu, menurut Corley (2018) interaksi antara agama Kristian dan sesebuah masyarakat terserlah melalui hubungan yang kuat antara gereja dengan masyarakat apabila gereja mempunyai sumbangan untuk mempertingkatkan mutu kehidupan seperti dalam bentuk pendidikan, perundangan, ekonomi, kebudayaan, politik dan moral. Justeru, menurut PK4, adalah tidak menghairankan bahawa kelas tambahan yang dijalankan oleh pihak gereja mendapat sambutan yang baik daripada Orang Asli kerana tidak menyusahkan ibu bapa untuk menghantar anak-anak mereka keluar ke sekolah bagi mendapatkan kelas tambahan yang belum tentu lagi diberi secara percuma.

Menurut PK4, pihak Kristian mempunyai sekolah mereka sendiri. Setiap anak Orang Asli yang berumur 3 tahun ke atas dihantar ke sekolah tersebut bagi mengikuti pengajian. Oleh kerana itu mereka tidak berpeluang untuk keluar walaupun Jabatan Kemajuan Masyarakat (KEMAS) telah menyediakan Akademi Latihan KEMAS (AKK), Institusi Latihan KEMAS (ILK), dan Pusat Latihan KEMAS (PLK) kepada masyarakat Orang Asli. Oleh kerana kehadiran penggerak Kristian ke perkampungan Orang Asli dengan tujuan memberi pendidikan tersebut mendapat kebenaran daripada pihak Jabatan Kemajuan Orang Asli (JAKOA) serta mendapat kebenaran dan sokongan daripada Tok Batin, maka tiada pihak yang mampu menghalang kedatangan mereka. Malah menurut PK3 dan PK4, selain penggerak Kristian menjalankan kelas tambahan, mereka turut menjanjikan sekiranya terdapat di antara ahli keluarga Orang Asli yang cerdik pandai, mereka akan dihantar melanjutkan pengajian ke institusi pendidikan yang lebih tinggi dalam bidang ilmu agama Kristian serta mendapat keperluan kehidupan yang serba lengkap. Setelah selesai pengajian, anak-anak Orang Asli akan dihantar kembali pulang bagi meneruskan gerakan Kristianisasi dalam kalangan masyarakat Orang Asli setempat bagi memastikan gerakan itu terus berterusan. Malah, menurut PK3 anak-anak Orang Asli yang mendapat pengajian Kristian yang tinggi ini akan dilantik menjadi paderi setelah kembali pulang ke Kampung.

Penggerak Kristian turut mengambil peluang daripada suasana hidup Orang Asli yang kebanyakannya berada pada paras kemiskinan, dengan menyogok pelbagai bantuan dan kemudahan material (Mohd Harun et. al 2006). Orang Asli di daerah Gopeng dan Kampar bergantung hidup dengan mencari rezeki daripada sumber-sumber alam seperti berburu, bertani, menangkap ikan dan mencari hasil hutan seperti rotan dan kayu gaharu. Menurut PK3, kini sudah terdapat sebilangan Orang Asli yang sudah mula berani keluar daripada kampung dengan mencari rezeki di pekan-pekan yang berdekatan. Misalnya mereka bekerja di kedai makan, pasar-pasar raya sebagai juru jual, buruh, pencuci dan sebagainya. Keadaan ini menyebabkan mereka

tidak banyak berada di kampung sebaliknya ke luar masuk hutan dalam tempoh yang panjang. Oleh kerana sibuk bekerja di luar, mereka tidak lagi mengikuti kelas bimbingan yang dikendalikan oleh para pendakwah. Secara tidak langsung, menurut PK3, usaha dakwah seolah-olahnya tidak dapat disampaikan dengan sempurna ke seluruh kampung.

Hasil kajian juga mendapati penggerak Kristian mengambil peluang dengan membantu Orang Asli yang berada dalam keadaan susah, misalnya, dengan memberi bantuan wang ringgit, keperluan makanan dan lain-lain mengikut kesusahan yang sedang dialami oleh Orang Asli. Dengan kata lain, penggerak Kristian pandai mencari ruang dan peluang daripada kemiskinan dan kesusahan Orang Asli untuk memberikan bantuan kepada mereka. Menurut PK1, PMOA dan mubaligh Islam dapat menjangka berlakunya murtad setelah Orang Asli mula menjauhkan diri daripada mereka atau enggan menerima bantuan tertentu. Sebagai contoh apabila ada PMOA atau Mubaligh Islam ingin membantu membetulkan pintu rumah Orang Asli muslim yang rosak, namun pertolongan tersebut ditolak dengan menyatakan bahawa mereka boleh memperbetulkannya sendiri. Menurut PK1 daripada sikap dingin yang jauh berbeza daripada sebelum ini membolehkan PMOA dan Mubaligh Kristian mengetahui bahawa mereka sudah mula terpesong dan terpengaruh dengan ajaran Kristian.

Kajian mendapati bahawa walaupun pihak Kementerian Kesihatan mengambil berat tentang kesihatan Orang Asli (Saharuddin 2018), penggerak Kristian turut perihatin tentang keadaan Orang Asli dengan memberikan bantuan pemeriksaan kesihatan dan perubatan. Malah dalam kajian Mujani dan Yusuf (2010), kebiasaannya aktiis Kristian menawarkan dan menyediakan perkhidmatan kesihatan secara percuma. Sehubungan dengan itu, dalam pengamatan PK4, sekiranya penggerak Kristian mengetahui ada di antara anggota keluarga Orang Asli yang tidak sihat, mereka turun untuk menziarahi dengan memberikan bantuan ubat-ubatan. Tuan rumah menyediakan makanan dan penggerak Kristian mengadakan upacara sembahyang kononnya mendoakan kesejahteraan Orang Asli tersebut. Aktiviti ziarah-menziarahi itu diteruskan dari rumah ke rumah yang lain. Bagi penggerak Kristian aktiviti tersebut seperti amalan bersedekah dalam agama mereka. Menurut PK5, bencana atau kesusahan yang menimpa masyarakat Orang Asli dijadikan kesempatan berharga bagi pihak penggerak Kristian untuk melakukan Kristianisasi. Mereka menawarkan bantuan, namun harus dibalas dengan kemurtadan iaitu keluar daripada agama Islam. Hasil kajian mendapati kristianisasi melalui bantuan pemeriksaan dan perubatan ini sudah terjadi berulang kali. Mereka menjadikan kesusahan sebagai tiket untuk membantu ahli masyarakat yang berakhir dengan mendekati mereka dengan agama Kristian. Pendekatan seperti ini pernah dilaporkan oleh Christian (2016) dalam *reliefweb* bahawa organisasi tersebut melancarkan kerangka baharu bagi membina ketahanan dalam masyarakat yang miskin dan terpinggir. Kerangka tersebut mengandungi beberapa prinsip bagi mewujudkan masyarakat yang mampan dan mempunyai impak jangka panjang. Antaranya ialah keperluan untuk meningkatkan integrasi antara bantuan kemanusiaan dan pembangunan dalam bidang-bidang tertentu seperti kesihatan komuniti.

Pendekatan Psikologi Melalui Mesej Cinta dan Kasih Sayang

Antara topik dalam ajaran Kristian ialah tentang kepentingan cinta dan kasih sayang seseorang terhadap tuhan dan jiran tetangga (Wood, 2016). Mereka menekankan juga aspek psikologi dalam cinta dan kasih sayang bukan sahaja ditumpukan kepada pasangan suami isteri dan keluarga tetapi turut kepada sesuatu penduduk dan masyarakat (Titus and Scrofant 2012). Justeru dalam peristiwa tsunami di Aceh pada tahun 2005, situasi yang sama dilaporkan dalam *The Guardian* dalam tulisan Burke (2005) bahawa aktivis Kristian tidak mengenakan salib dan tidak mempromosikan sesuatu gereja bagi denominasi tertentu ketika membantu mangsa tsunami. Mereka dilaporkan berkata berdasarkan mesej 'Light of Love for Aceh' mereka dapat membantu mangsa dan mengharapkan dapat membawa 50 orang kanak-kanak ke rumah anak-anak yatim

Kristian di Jakarta. Mereka dilaporkan mahu mendedahkan kanak-kanak tersebut dengan nilai-nilai agama Kristian dalam konteks “the love of Christ”.

Dalam konteks kajian ini, gerakan kristianisasi turut dilakukan dengan menyebarkan mesej cinta dan kasih sayang ketika berinteraksi dengan masyarakat Orang Asli. Menurut PK6 bahawa beliau lebih menyukai agama Kristian berbanding agama Islam kerana bimbingan agama yang diberikan oleh penggerak Kristian berteraskan cinta dan kasih sayang. Bagi Orang Asli, ajaran Kristian dianggap tidak membebankan mereka dengan fitnah dan kutukan kerana Jesus melarang perkara tersebut sama sekali. Bagi PK6, mereka yang murtad mempercayai sekiranya mereka memeluk agama Kristian, mereka akan sama-sama masuk ke syurga samada mereka terdiri daripada orang miskin kaya, jahat atau baik. Walau bagaimanapun, beliau mengetahui dalam ajaran Islam jika mereka mahu masuk ke dalam syurga mereka perlu bertaubat bagi mendapat pengampunan Allah SWT. Bagi beliau untuk mendapatkan pengampunan Allah SWT mengikut ajaran Islam menyusahkan Orang Asli sepertinya. Ini ditambah dengan salah anggapan Orang Asli yang masih wujud sehingga kini terhadap orang Melayu berdasarkan peristiwa-peristiwa lampau dan sedang berlaku kerana mereka beranggapan orang Melayu menjadi model Islam. Menurut PK1 masyarakat berjiran tidak menunjukkan tauladan yang baik dengan minum arak, menari dalam upacara majlis mengatasi Orang Asli sendiri, sering memandang hina dan tiada langsung rasa hormat dan kasih kepada mereka. Oleh itu, mereka menganggap kelakuan orang Melayu Islam sedemikian berbeza dengan ajaran Kristian yang dibawa oleh penggerak Kristian yang dilihat lebih mementingkan kasih sayang ketika berinteraksi dan bergaul dengan mereka.

Walaupun bagaimanapun, menurut PK4, isu Orang Melayu dengan Orang Asli ini sebenarnya bukanlah isu agama. Namun, sebenarnya disebabkan jarak silaturahmi antara Orang Melayu dengan Orang Asli itu sendiri semenjak dahulu memang jauh. Ini kerana Orang Asli dipandang rendah dan jijik oleh Orang Melayu. Hasil kajian mendapati oleh kerana Orang Asli mengaitkan Orang Melayu dengan Islam dalam erti kata Islam adalah Melayu dan Melayu adalah Islam, maka segala peristiwa tersebut dijadikan dua perkara berkait yang tidak dapat dipisahkan. Oleh kerana itu, mereka beranggapan bahawa sekiranya memeluk Islam akan membawa masalah kepada mereka berbanding agama Kristian yang sentiasa mementingkan kasih sayang dan menghormati mereka.

Pendekatan Kaderisasi Kepimpinan

Kajian mendapati penggerak Kristian melantik Orang Asli menjadi paderi dalam sesuatu perkampungan Orang Asli untuk melaksanakan program kaderisasi kepimpinan. Pendekatan seumpama ini juga dikenali sebagai “leadership development in the local church” seperti yang dibincangkan oleh Moss (2014). Berdasarkan keterangan PK6, ketua gereja di Kampung Ulu Groh yang bernama Bah Denal merupakan Orang Asli jati kampung tersebut. Menurut beliau Orang Asli lebih mudah untuk berkomunikasi dan memahami apa yang cuba disampaikan penggerak Kristian apabila ketua mereka dari kalangan mereka sendiri. Hasil daripada pengajian ilmu agama Kristian yang lebih tinggi berbanding Orang Asli yang lain, kajian mendapati penggerak Kristian dapat melantik Orang Asli sendiri menjadi paderi bagi sesebuah kampung. Ini dapat memudahkan mereka menarik lebih ramai Orang Asli untuk memeluk agama Kristian. Selain itu, menurut PK3, penggerak Kristian melantik salah seorang daripada ahli keluarga Orang Asli misalnya seorang anak lelaki dalam satu keluarga bagi mewakili mereka menyampaikan gerakan mereka. Usaha Kristian ini adalah bagi memudahkan seluruh keluarga yang berkenaan lebih mudah mempercayai Kristian apabila dakyah itu disampaikan oleh ahli keluarga mereka sendiri. Anak-anak yang dihantar belajar ke luar Semenanjung Malaysia seperti di Sabah dan Sarawak bagi mendapat ilmu agama Kristian yang lebih tinggi akan kembali pulang ke kampung halaman dan membantu penyebaran agama Kristian. Selain itu, setiap mereka yang membantu gerakan Kristianisasi ini diberikan upah yang lumayan. Menurut PK4, upah yang diperolehi oleh

penggerak Kristian ini lebih banyak nilainya berbanding imbuhan yang diperoleh oleh PMOA dan Mubaligh Islam sendiri.

Kesimpulan

Kesungguhan aktivis Kristian dalam menjalankan usaha kristianisasi dalam masyarakat muslim merupakan manifestasi kepada keengganan mereka mengiktiraf dan mengakui keagungan agama Islam sehingga ke hari akhirat sebagaimana yang dinyatakan di dalam al-Quran. Justeru, mereka merancang dengan penuh penelitian bagi merealisasikan hasrat mereka sebagaimana yang terkandung dalam misi 3G, iaitu *Gold, Gospel and Glory*. Mereka menyusun strategi, kaedah dan bentuk menyebarkan ajaran Kristian khususnya untuk menarik seramai mungkin manusia menganut agama Kristian. Dengan mengkaji daripada sosiologi, antropologi dan psikologi golongan tertentu seperti Orang Asli memudahkan mereka mencapai matlamat yang ditetapkan. Di samping itu dengan meneliti segala tindakan yang dijalankan oleh pihak pendakwah muslim kepada kumpulan minoriti tersebut, mereka membuat pelbagai persepsi bagi menimbulkan kesangsian dan kelemahan di pihak pendakwah muslim. Mereka juga mengambil kesempatan di atas kekurangan yang terdapat pada Orang Asli dengan menawarkan pelbagai bantuan dan habuan berbentuk material supaya mereka dapat mengikuti ajaran Kristian.

Berdasarkan urutan keutamaan, kajian ini mendapati bahawa bentuk santai dan hiburan merupakan bentuk gerakan Kristianisasi yang paling menonjol dilaksanakan oleh para penggerak Kristian. Ini kerana melalui bentuk inilah, bentuk-bentuk lain dapat dijalankan dengan baik dan sempurna. Oleh itu, pihak-pihak berkepentingan dengan dakwah masyarakat Orang Asli seperti pendakwah daripada agensi kerajaan dan badan bukan kerajaan perlu merangka satu strategi dakwah berkesan secara bersepadu supaya mesej Islam dapat disampaikan kepada mereka. Para pendakwah perlu memperlengkapkan diri dengan persediaan tertentu seperti keilmuan yang berteraskan Islam (seperti akidah, fikah dan akhlak) dan kemanusiaan (seperti sosiologi, antropologi, psikologi dan komunikasi) untuk mendekati golongan tersebut. Di samping itu, para pendakwah perlu mempunyai kemahiran membaca suasana dan persekitaran masyarakat Orang Asli melalui pendekatan *fiqh al-waqi`* dan *fiqh al-awlawiyat* supaya dakwah kepada kumpulan tersebut terus relevan. Perkara yang lebih penting ialah kesungguhan para pendakwah untuk menjaga akidah umat Islam dalam kalangan Orang Asli supaya tidak terpengaruh perlu lebih prihatin terhadap usaha gerakan Kristianisasi supaya akidah masyarakat Orang Asli muslim terjaga dan bertambah padu pegangan mereka terhadap ajaran Islam. Para pendakwah tidak seharusnya memandang remeh dan enteng terhadap cabaran luaran yang datang daripada ajaran agama yang bersifat misionari untuk menggugat akidah dan pelaksanaan ajaran Islam dalam kalangan Orang Asli.

Rujukan

- Abdul Rahman, I. 2000. *Gerakan Gereja Katolik di Malaysia*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdullah, R. 2014. *Orang Asli: Pembangunan dan Transformasi*. Kuala Terengganu: Penerbit Universiti Sultan Zainal Abidin.
- Abdullah, R. 2015. Cabaran Dakwah dalam Masyarakat Orang Asli. *Persidangan Kebangsaan Pembangunan Insan Pimpinan Masyarakat Orang Asli*, Port Dickson Negeri Sembilan.
- Abdullah, R. 2019. Melahirkan Generasi Baru Pendakwah Orang Asli di Negeri Kelantan. *Bengkel Sumbang Saran Penyelarasan Dakwah Orang Asli Antara Agensi Kerajaan, Institusi Pengajian Tinggi dan Badan Bukan Kerajaan (NGO)*, Cameron Highland Pahang.
- Aini, Z & Don, A.G. 2020. Amalan kemahiran komunikasi pendakwah dengan masyarakat Orang Asli di Malaysia. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*. 3(4), 83-100.

- Aini, Z., Don, A. G., Mokhtar, A. I., & Ahmad Fauzi, N. U. 2019. Strategi Komunikasi Pemujukan Dalam Penyampaian Mesej Islam Kepada Masyarakat Orang Asli di Selangor. *al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*. 4(1), 12-26.
- Anon. 2014. *Data Maklumat Asas*. Kuala Lumpur: Bahagian Perancangan dan Penyelidikan JAKOA.
- Anon. 2014. *Pendedahan Agenda Kristian*. Shah Alam: Majlis Agama Islam Selangor
- Anon. 2019a. *K-pop and Christianity*. Diakses melalui <http://xrhythms.co.uk>.
- Anon. 2019b. *10 Great Christian Songs Sung by K-pop Idols*. Diakses melalui <http://whatthekpop.com>
- Anon. t.th. *Kehidupan, Budaya & Pantang Larang Orang Asli*. Kuala Lumpur: Jabatan Hal Ehwal Orang Asli, Kementerian Pembangunan Luar Bandar.
- Basri, G. 1994. *Kristianisasi Sebagai Sebuah Gerakan: Satu Tinjauan Sosiologi*. Kajang: Institut Pengajian Ilmu-ilmu Islam.
- Basri, G. 2014. *Gerakan Kristian*. Edisi ketiga. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Bridges, E. 1997. Of 'Jesus Mosques' and Muslim Christians, *Mission Frontiers Pasadena, CA*: USCWM, July/October 1997.
- Burke, J. 2005. Religious Aids Group Try to Convert Victims. *The Guardian*. Diakses melalui www.theguardian.com
- Omar, A. K. 2012, Oktober. Dakwah Islamiyyah dalam Mendepani Gerakan Pemurtadan di Malaysia. *Seminar Dakwah Nasional*, Kuala Lumpur.
- Carey, I. 1976. *The Aboriginal Tribes of Peninsular Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Choi, J. 2019. *What Western Christians Can Learn from the BTS Phenomenon*. Diakses melalui <https://www.thegospelcoalition.org/article/bts-phenomenon/>
- Chong, E.C. 2010. *Modernity, State-Led Islamisation and the Non-Muslim Response: A Case Study of Christians in Peninsular Malaysia*. (Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang tidak diterbitkan) Universiti Sains Malaysia.
- Christian, A. 2016. *Resilience Framework: Christian Aid's Approach*. Diakses melalui www.reliefweb.com
- Corley, A. 2018. *Factors Associated with Attracting and Retaining Church Membership: A Phenomenological Study*. (Disertasi Brandman Ijazah Doktor Falsafah yang tidak diterbitkan). University Irvine, California. Diakses melalui https://digitalcommonsbrandman.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1166&content=edd_disertation
- Dana, R. 2004. Ritual Music and Christianization in the Toraja's Highlands, Sulawesi. *Ethnomusicology, Society for Ethnomusicology*. 48(3), 378-404.
- Diana, W & Ngu, I.T. 2014. A 'Double Alienation' The Vernacular Chinese Church in Malaysia. *Asian Journal of Social Science*. 42, 262-290.
- Don, A. G. 2014, November. Masyarakat Orang Asli Muslim Malaysia: Senario dan Realiti Kefahaman dan Penghayatan Islam. *Seminar Antarabangsa Dakwah dan Etnik*, Sabah.
- Edo, J. 2010. *Adat dan Nilai Masyarakat Orang Asli*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Endicott, K. 2016. Introduction. Dalam Endicott, K. (ed), *Malaysia's Original People: Past, Present and Future of the Orang Asli*. 1-38. Singapore: NUS Press.
- Hidajat, D. 2018. Gereja di Rumah: Kontekstualisasi Fungsi-Fungsi Rumah dalam masa Perjanjian Baru untuk pekabaran Injil. *Veritas: Journal Teologi dan Pelayanan*. 17(2), 107-117.
- Hoefler, H. 2001. *Churchless Christianity*. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Hoefler, H. 2015. Community vs. Belief: Respecting Cultural Belonging in Evangelism. *International Journal of Frontier Missiology* 32(3), 147-151.
- Jaludin, N. H. & Ahmad, Z. 2011. Hallyu di Malaysia: Kajian Sosiobudaya. *Malaysian Journal of Communication*. 27(2), 203-219.
- Kelly, L. 2018. *5 Ways to Attract New Members to Your Church*. Diakses melalui www.boxcast.com

- Komar, J. dan Amir Zal, W.A. 2014. *Adat Orang Asli Suku Temuan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Leary, J. D. 1995. *Violence and the Dream People, The Orang Asli in the Malaysian Emergency 1948-1956*. USA: Ohio University Press.
- Lee, Y. L., Jung, M., Nathan, R.J., & Chung, J-E. 2020. Cross-National Study on the Perception of the Korean Wave and Cultural Hybridity in Indonesia and Malaysia Using Discourse on Social Media. *Sustainability*. 12, 1-33. Diakses melalui doi: 10.3390/su12156072.
- Martin, C. G. 2012. *A Biblical Critique To C5 Strategies Among Muslims*. Diakses melalui <http://ojs.globalmissiology.org/index.php/english/article/view/1042/2432>
- Mashoko, F. 2005. *The Need for Contextualization in Inter-Cultural Communication of the Gospel*. (Tesis Master of Theology yang tidak diterbitkan), Universiti of South Africa.
- Mat Nor, H. 1994. Christianity and the Peripheral Community: A Malaysian Case. *The Journal of Sophia Asian Studies*. 12, 143-158
- Mohamed, N. A. & Isa, M. M. 2009. *Gerakan Orientalisme dan Kristianisasi*. Kuala Lumpur: Hijjaz Record Publishing.
- Mohd Harun, M. F., Idris, N., Berma, M. & Shahadan, F. 2006. Kemiskinan di kalangan masyarakat Orang Asli. *Jurnal Ekonomi Malaysia* 40, 95-101.
- Mohd Som, S.A. 2015. *Kajian Amalan Budaya Orang Asli Suku Kaum Jakun di Kampung Peta*. (Tesis Sarjana yang tidak diterbitkan). Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.
- Mohd Yunus, A. R. 2010. *Pendekatan Dakwah melalui Pendidikan kepada Masyarakat Orang Asli di Negeri Pahang*. Shah Alam: Penerbit Karisma Publications.
- Mohd Zain, J. & Engku Alwi, E. A. Z. 2017. Aktiviti Dakwah JAKIM Terhadap Masyarakat Orang Asli: Pelaksanaan dan Cabarannya. *Malaysian Journal for Islamic Studies* 1, 45-61.
- Mokhtar, H. & Aini, Z. 2014, November. Dakwah Islamiah Kepada Orang Asli di Pulau Carey Banting Selangor: Isu, Cabaran, dan Permasalahan. *Seminar Antarabangsa Dakwah dan Etnik*, Sabah.
- Mokhtar, H. 2002. *Penerimaan dakwah Islamiah di kalangan masyarakat Orang Asli: Kajian kes di Pulau Carey Banting Selangor*. (Disertasi Sarjana Fakulti Pengajian Islam yang tidak diterbitkan), Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Moss, B. K. 2014. *Leadership Development in the Local Church: An Intentional Strategy for Developing Leaders at Every Level*. (Tesis Ijazah Kedoktoran yang tidak diterbitkan). Liberty University Baptist Theological Seminary, Lynchburg Virginia. Diakses melalui <https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1996&context=doctoral>
- Mujani, W.K. & Yusuf, N. 2010. Islam dan Missionari di Sarawak: Kesan terhadap Pendidikan pada Zaman *Crown Colony*, 1841-1941. *Sosiobumanika*. 3(2), 219-242.
- Musa, M. 1996. Orang Asli di Tanah Melayu: Satu evolusi hubungan dengan pemerintah dan masyarakat luar dari akhir abad ke-19 hingga 1960-an. *Jurnal Ilmu Kemanusiaan*. Jil.3.
- Omar, A. K. 2012, Oktober. Dakwah Islamiyyah dalam Mendepani Gerakan Pemurtadan di Malaysia. *Seminar Dakwah Nasional*, Kuala Lumpur.
- Omar, A. K. 2013. Kristianisasi dan Dakwah Halus yang Menyerap Ummat: Suatu Fakta. *Konvensyen Ilmuan Islam Sempena Ulang Tahun Hari Keputeraan ke-85 Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Sultan Perak Darul Ridzuan*, Perak Darul Redzuan.
- Raffe'i, B. A. 1968. *Religion in Social Change among the Orang Asli*. Kuala Lumpur: Jabatan Hal Ehwal Orang Asli (JHEOA).
- Redzuan, M. & Abdul Rahman, A.R. 2008. Integrasi Orang Asli dalam Masyarakat Arus Perdana, dalam Ma'rof Redzuan dan Sarjit S. Gill (penyunting), *Orang Asli: Isu, Transformasi dan Cabaran*. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Sahad, M. N. & Sa'ari, C. Z. 2005. Islamisasi & Kristianisasi di kalangan Orang Asli Temuan, Broga. *Jurnal Afkar* 6, 37-54.

- Saharuddin, S. N. 2018. *Pembangunan Prasarana di Perkampungan Orang Asli*. (Laporan projek Ijazah Sarjana Muda Sains (Pembinaan) Fakulti Alam Bina yang tidak diterbitkan). Universiti Teknologi Malaysia.
- Syed Hussin, S. A. R. 2009. Dakwah kepada Orang Asli di Malaysia: Permasalahan dan Halangan. *Jurnal Usuluddin*, 155-184.
- Tanudjaja, R. 2000. Kontekstualisasi Sebagai Sebuah Strategi Dalam Menjalankan Misi : Sebuah Ulasan Literatur. *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*. 1(1), 19-27. Diakses melalui <https://ojs.seabs.ac.id/index.php/Veritas/article/view/32>.
- Tennent, T.C. 2005 The Challenge of Churchless Christianity: An Evangelical Assessment. *International Bulletin Of Missionary Research*, 29(4), 171-177. Diakses melalui <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/239693930502900401>
- Tennent, T.C. 2019. *Biblical and Historical Reflection on Ecclesiology and Insider Movements*. Diakses melalui <http://btdnetwork.org/wp-content/uploads/2014/08/Biblical-and-Historical-Reflection-on-Ecclesiology-and-Insider-Movements-Tim-Tennent.pdf>.
- Titus, C.S., and Scrofant, P., 2012. The Art of Love: A Roman Catholic Psychology of Love. *Journal of Psychology and Christianity*. 31(2), 118-129.
- Travis, J. 1998. "The C-1 to C-6 Spectrum," *Evangelical Missions Quarterly* 34(4), 407-408
- Wood, H. 2016. A Christian Understanding of the Significance of Love of Oneself in Loving God and Neighbour: Towards an Integrated Self-Love Reading. *HTS Theologies Studies/Theologies Studies*. 72(3), 1-10.

BAB 7

PRINSIP AL WAKALAH BIL KHUSUMAH DI BAWAH PERUNDANGAN SYARIAH DI MALAYSIA

Hammad Mohamad Dahalan¹ & Mohamad Azhan Yahya²

¹ Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

² Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

Pendahuluan

Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka memberi tafsiran peguam sebagai orang yang ahli dalam bidang undang-undang. Manakala peguam syarie bolehlah ditafsirkan sebagai individu yang mewakili anak guamnya dalam sesuatu prosiding yang mana mahkamah syariah berbidang kuasa (Jasri, 2005: 169). Dari sudut perundangan, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) mentafsirkan peguam syarie sebagai seseorang yang dilantik sebagai Peguam Syarie di bawah seksyen 80 Enakmen tersebut. Dari sudut fiqh pula, konsep *wakalah bil al-khusumah* dikaitkan dengan perlantikan peguam syarie. *Wakalah* boleh didefinisikan sebagai pemeliharaan atau penyerahan atau perwakilan. Manakala *khusumah* bermaksud suatu dakwaan yang benar atau jawapan yang jelas dengan berkata “ya” atau “tidak” (Jasri, 2005: 169). Konsep *wakalah bil al-khusumah* memberi pengertian perdebatan yang berlaku di antara dua pihak yang bertikai dan berbalah (Ain, 2015: 35). Oleh kerana kurangnya pengetahuan dalam bidang undang-undang, khidmat peguam syarie diambil oleh pihak-pihak yang bertikai untuk mewakili mereka semasa prosiding kes di mahkamah syariah. Demi menjaga kepentingan pihak-pihak serta peguam syarie yang terlibat dalam prosiding kes ini, pelaksanaan pelantikan dan urus tadbir peguam syarie ini dikawal selia di bawah Kaedah-kaedah Peguam Syarie, Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah dan beberapa peruntukan undang-undang lain yang berkaitan.

Asas Pensyariatian Prinsip Syariah Berkaitan Prinsip *Al-Wakalah Bil Khusumah*

Menjaga kepentingan pihak-pihak serta peguam syarie adalah selari dengan prinsip keadilan yang diajarkan oleh Islam kepada manusia. Ini bertepatan dengan surah *al Maidah* ayat 42 sebagaimana berikut:

... وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾

Maksudnya:

...Tetapi jika engkau memutuskan (perkara mereka), maka buatlah keputusan dengan adil. Sesungguhnya Allah SWT menyukai orang-orang yang adil.

Dapat difahami bahawa ayat al Quran tersebut menasihati manusia agar berbuat keadilan. Untuk memelihara keadilan terhadap manusia, ia boleh dicapai melalui pelaksanaan peraturan-peraturan yang tersusun dan jelas. Ianya sejajar dengan firman Allah SWT dalam surah *al Hajj* ayat 78:

... هُوَ أَجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿٧٨﴾

Maksudnya:

... *Dia telah memilih kamu dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama.*

Tindakan pemerintah menggubal prosedur pelantikan dan urustadbir peguam syarie dilihat sebagai tindakan yang wajar serta menepati prinsip keadilan yang dianjurkan oleh Islam. Untuk itu, pengaplikasian prosedur pelantikan dan urus tadbir peguam syarie di bawah perundangan Islam di Malaysia perlu dititik beratkan dalam usaha untuk menjamin serta memastikan setiap pihak termasuklah peguam syarie sendiri mendapat keadilan yang sewajarnya dan tidak dizalimi mana-mana pihak.

Oleh yang demikian, dalam membantu pihak-pihak menjalani prosiding di mahkamah syariah dengan lancar, adil serta menjamin hak pihak-pihak baik anak guam mahupun peguam syarie, segala proses pelantikan dan urus tadbir peguam syarie hendaklah dilakukan dengan teratur, kemas dan menjamin hak anak guam supaya prosedur tersebut mampu melicinkan lagi proses pelantikan dan urus tadbir peguam syarie dalam menjalani prosiding di mahkamah syariah. Prosedur pelantikan serta urus tadbir peguam syarie diperuntukkan di bawah Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003 serta Kaedah-kaedah Peguam Syarie 1991 (ianya turut diperuntukkan dalam Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah dan Kaedah-kaedah Peguam Syarie di negeri-negeri lain).

Kedua-dua peruntukan undang-undang tersebut berfungsi memastikan kepentingan pihak-pihak serta peguam syarie semasa menjalani prosiding di mahkamah syariah terjamin. Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003 memperuntukkan berkaitan prosedur pelantikan peguam syarie dalam seksyen 34 hingga seksyen 39. Kaedah-kaedah Peguam Syarie 1991 pula memperuntukkan berkaitan urus tadbir peguam syarie yang merangkumi penubuhan jawatankuasa peguam syarie, kelayakan peguam syarie serta prosiding tatatertib peguam syarie. Dalam erti kata lain, adalah amat penting untuk proses pelantikan dan urus tadbir peguam syarie ini diuruskan secara efisien, teratur dan jelas agar segala apa jua perkara yang melibatkan kepentingan pihak-pihak serta peguam syarie dapat dicapai serta menepati prinsip Islam.

Sejarah *Al Wakalah Bil Khusumah* Zaman Nabi dan Sahabat

Pelaksanaan *al wakalah bil khusumah* di zaman Rasulullah SAW dapat dilihat melalui hadith daripada Jabir Bin Abdullah RA. Beliau berkata, “Suatu ketika aku berhajat untuk keluar ke Khaibar, lalu aku pergi berjumpa baginda Rasulullah SAW Aku menceritakan tentang hajatku untuk ke Khaibar, lalu baginda SAW bersabda, jika kamu berjumpa wakilku, maka ambillah daripadanya lima belas gantang (gandum) dan jika dia meminta daripadamu bukti (bahawa engkau adalah wakilku) maka letakkanlah tanganmu ke atas bahu sebagai bukti.” Di dalam hadith ini jelas menunjukkan bahawa Rasulullah SAW sendiri mengamalkan konsep perwakilan di dalam urusan harian (Musa, 2013: 15-16). Seterusnya ialah dalam hal berkaitan zakat, baginda SAW pernah mengutus al-Su’at RA. untuk mengutip zakat. Baginda SAW juga telah mewakilkan ‘Amru bin Umayyah al-Damiri RA. dalam menikahkan Ummu Habibah bin Abu Sufyan RA. Rasulullah SAW juga mewakilkan Abu Rafi’i RA. untuk menerima pernikahan Maimunah Binti al-Harith. Seterusnya Rasulullah SAW pernah melantik ‘Urwah al-Bariqi RA. untuk membeli seekor kibas (Musa, 2013: 15-16).

Pemakaian prinsip *al-wakalah bil khusumah* turut dapat diambil pengaplikasiannya pada zaman sahabat. Pada ketika ini, sahabat bertindak sebagai peguam syarie dan berperanan mewakili pihak-pihak dalam menyelesaikan masalah. Pelantikan peguam pada zaman tersebut dibuat secara tidak formal, tetapi pelantikan yang dibuat adalah jelas dan teratur. Tugas para sahabat sebagai peguam adalah untuk membantu pihak-pihak yang bertikai ini menyelesaikan dan bertindak sebagai pakar untuk merungkai perkara-perkara yang tidak diketahui masyarakat biasa.

Contohnya ialah peristiwa yang berlaku di zaman Khalifah Umar Al-Khattab RA. pada tahun kebuluran. Di dalam peristiwa ini Saidina Ali RA. telah memainkan peranan sebagai seorang wakil terhadap seorang wanita yang telah berjumpa dan meminta Khalifah Umar RA mengenakan hukuman rejam ke atasnya. Wanita tersebut mendakwa bahawa dirinya telah melakukan perbuatan zina dan mengandungi. Saidina Ali RA mewakili wanita tersebut, dan telah membantu wanita tersebut dengan membuat analisa ke atas kes tersebut. Akhirnya, Saidina Ali RA mendapati bahawa wanita tersebut mengandungi buca kerana melakukan zina sebaliknya dia telah dirogol. Wanita tersebut melakukan zina bukan atas kerelaan dirinya tetapi dipaksa untuk menyelamatkan dirinya daripada kebuluran. Lelaki yang melakukan zina dengan wanita tersebut menawarkan susu sekiranya wanita itu menyerahkan maruahnya. Situasi ini jelas menunjukkan bahawa peranan peguam syarie telah ada pada zaman saahabat, ini jelas apanila Saidina Ali RA. memainkan peranannya sebagai seorang wakil untuk membela wanita tersebut yang akhirnya dibebaskan daripada hukuman atas alasan darurat. Peristiwa ini jelas menunjukkan kepentingan seorang wakil yang mana boleh menghalang daripada berlakunya hukuman yang tidak adil pada pihak yang teraniaya (Musa, 2013: 15-16).

Pada zaman Khalifah Umar RA juga terdapat peristiwa bagaimana peranan seorang wakil yang telah dimainkan oleh Saidina Ali RA telah mengelakkan seorang lelaki yang difitnah dari dikenakan hukuman atas kesalahan yang beliau tidak pernah dibuat. Ini berlaku apabila seorang wanita telah datang mengadu kepada Khalifah Umar RA. bahawa seorang lelaki telah mencabulnya dan menunjukkan cecair putih yang ada pada kainnya sebagai bukti. Pada ketika itu, lelaki yang difitnah telah berkata, *“Wahai Amir al-Mukminin, pastikanlah kes saya ini. Demi Allah SWT saya tidak melakukannya dan langsung tidak berniat untuk melakukannya. Sebenarnya dialah yang cuba memerangkap saya, nasib baik saya berjaya menjaga diri daripada melakukan perkara terkutuk itu.”* Mendengar perkataan tersebut, Khalifah Umar RA. telah meminta pendapat Saidina Ali RA. Hasil penelitian yang dibuat, Saidina Ali RA. mendapati bahawa cecair yang ada pada kain wanita tersebut bukanlah air mani tetapi ia merupakan putih telur. Setelah disiasat, wanita tersebut mengaku bahawa ianya merupakan tipu muslihatnya semata-mata dan bahawa wanita tersebut sakit hati dan dendam kerana ditolak oleh lelaki tersebut (Musa, 2013: 15-16).

Berdasarkan peristiwa-peristiwa semenjak zaman Rasulullah SAW dan juga zaman Khalifah RA. jelaslah menunjukkan bahawa konsep perwakilan dan kepeguaman ini telah diamalkan sejak sekian lama. Ia menunjukkan konsep perwakilan ini selaras dengan prinsip Islam iaitu untuk memberikan hak kepada yang berhak serta menjatuhkan hukuman yang adil. Peristiwa-peristiwa ini juga menggambarkan bahawa dalam mencapai keadilan, perlunya seseorang yang mahir dalam sesuatu bidang menjadi wakil untuk menyelesaikan masalah. Sungguhpun perwakilan yang dilaksanakan pada zaman Islam dahulu tidak mengkhususkan panggilan “peguam syarie” namun ianya memberitahu secara umum prinsip wakalah yang telah digariskan di dalam Islam. Dari segi pentadbirannya pula, kajian mendapati tiada badan yang khusus mengawal selia amalan perwakilan yang ada seperti yang ada pada hari ini. Kajian turut mendapati amalan perwakilan pada zaman dahulu juga tidak memperincikan syarat kelayakan wakil serta tindakan tatatertib terhadap wakil. Namun umumnya, setiap wakil yang dilantik merupakan individu yang mempunyai kemahiran berhujah, berfikir serta pengetahuan yang tinggi dan mana-mana tindakan wakil yang menyalahi prinsip-prinsip Islam boleh dikenakan hukuman ta’zir oleh pemerintah (Rafizal, 2013: 25).

Prinsip *Al Wakalah Bil Khusumah* Di Mahkamah Syariah

Seksyen 34 hingga seksyen 39 Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003 memperuntukkan berkaitan dengan pelantikan peguam syarie. Pelantikan peguam syarie hendaklah dibuat dihadapan pendaftar dengan menggunakan borang MS 5 dalam enakmen tersebut, ini jelas sebagaimana diperuntukkan di bawah seksyen 34 Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah (Negeri Selangor) 2003 :

Seksyen 34. Wakalah

(1) Pelantikan seorang Peguam Syarie hendaklah dilafazkan oleh orang yang melantikannya, dan diterima oleh Peguam Syarie yang dilantik sedemikian, di hadapan Mahkamah atau Pendaftar.

(2) Jika seorang Peguam Syarie telah menerima pelantikannya di bawah subseksyen (1), dia hendaklah, sebelum mengambil apa-apa langkah dalam prosiding itu, memfailkan suatu wakalah dalam Borang MS 5.

Penyampaian kepada peguam syarie, penukaran serta pelepasan peguam syarie, pelepasan atas permohonan peguam syarie dan kematian diperuntukkan di bawah seksyen 35 hingga seksyen 39. Satu undang-undang kecil telah diluluskan bagi mengawal selia pentadbiran hal-hal berkaitan peguam syarie di bawah Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri-negeri. Ini dapat dilihat contohnya di dalam seksyen 80 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003. Berdasarkan peruntukan ini, Majlis diberi kuasa untuk membuat Kaedah-kaedah Peguam Syarie bagi negeri masing-masing. Antara kaedah-kaedah yang digubal ialah Kaedah-kaedah Peguam Syarie (Kelantan) 1988, Kaedah-kaedah Peguam Syarie (Pahang) 1990, Kaedah-kaedah Peguam Syarie (Melaka) 1989 dan sebagainya. Kaedah-kaedah yang ada ini juga turut dipinda dari semasa ke semasa. Contohnya yang terkini bagi Kedah ialah Peraturan-peraturan Peguam Syarie (Kedah Darul Aman) 2016.

Walau bagaimanapun, jika diperhalusi, didapati bahawa peruntukan undang-undang tersebut tidak selaras dan tidak seragam antara negeri-negeri. Hal ini berlaku kerana Senarai II Jadual Sembilan Perlembagaan Persekutuan memperuntukkan pentadbiran peguam syarie adalah di bawah bidang kuasa negeri. Kesannya, pentadbiran berkaitan peguam syarie dilihat tidak seragam dan berbeza antara negeri-negeri. Dari segi kelayakan dan sebagainya, ia bergantung kepada apa yang telah ditetapkan oleh negeri tersebut. Ketidakselarasan ini menyebabkan berlakunya kekeliruan serta kekaburan berkaitan peruntukan undang-undang serta pengaplikasian prosesnya baik kepada pihak yang beramal mahupun masyarakat itu sendiri.

Oleh sebab itu Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia telah ditubuhkan pada tahun 1998 sebagai salah satu usaha dalam menyeragamkan undang-undang berkaitan permasalahan ketidakseragaman yang wujud di Mahkamah Syariah (Mazni, 2016: 176). Sebagai salah satu usaha JKSM dalam menjalankan fungsinya, Arahan Amalan telah dikeluarkan dari masa ke semasa yang merangkumi pelbagai prosedur kehakiman. Antaranya ialah Arahan Amalan No.4 Tahun 2002 yang mana arahan amalan ini adalah berkaitan dengan etika peguam syarie. Dari sudut pelaksanaan arahan amalan ini di setiap negeri, Ketua Hakim Syarie Negeri-negeri perlu mengendorskan terlebih dahulu di negeri masing-masing bagi memastikan bahawa arahan amalan yang dikeluarkan adalah berkuatkuasa di negeri tersebut.

Prinsip *Al-Wakalah Bil Khusumah* di Bawah Kaedah Peguam Syarie: Analisis Pengaplikasian dan Permasalahan

Dalam bab ini akan menganalisis isu berkaitan dengan jawatankuasa, kelayakan dan prosedur tatatertib peguam syarie. Sungguhpun arahan amalan telah dibuat dalam usaha untuk seragamkan isu-isu berikut di setiap negeri, namun perlu juga diakui bahawa kelompangan dan permasalahan berhubung kekaburan pelaksanaannya masih tetap lagi wujud dan berlaku.

Isu Jawatankuasa Peguam Syarie di Negeri-negeri di Malaysia dan Analisis

Antara perkara yang paling jelas adalah berkaitan dengan ahli jawatankuasa peguam syarie, syarat-syarat perlantikan peguam syarie dan tatatertib peguam syarie di negeri-negeri. Berdasarkan jadual

di bawah menunjukkan wujudnya ketidakseragaman dalam jawatankuasa peguam syarie di negeri-negeri di Malaysia.

Jadual 4. Nama dan Keanggotaan Jawatankuasa Peguam Syarie Negeri-Negeri

Negeri	Pengerusi	Ahli Tetap	Ahli Dilantik	Jumlah Ahli
Selangor	Ketua Hakim Syarie	<ul style="list-style-type: none"> •Penasihat Undang-Undang Negeri/ Wakil •Seorang Hakim Mahkamah Rayuan Syariah Malaysia •Seorang Hakim Kanan Mahkamah Tinggi Syariah •Ketua Pendakwa Syarie 	<ul style="list-style-type: none"> •Seorang Peguam Syarie •Seorang Yang Berkemahiran Hukum Syarak 	7
Wilayah Persekutuan	Ketua Hakim Syarie	<ul style="list-style-type: none"> •Peguam Negara/ Wakil •Ketua Pendakwa Syarie 	2 Orang Dilantik Oleh Majlis	5
Kedah	Ketua Hakim Syarie	<ul style="list-style-type: none"> •Penasihat Undang-Undang Negeri •Setiausaha Majlis •Ketua Pendaftar Jabatan Kehakiman Syariah Negeri •Ketua Pendakwa Syarie 	<ul style="list-style-type: none"> •Seorang Wakil Peguam Syarie •Seorang Yang Arif Dalam Hukum Syarak 	7
Terengganu	Yang Dipertua Majlis Agama Islam Dan Adat Melayu Terengganu	<ul style="list-style-type: none"> •Penasihat Undang-Undang Negeri/ Wakil •Mufti •Ketua Hakim Syarie •Ketua Pendakwa Syarie 	X	6
Johor	Penasihat Undang-Undang Negeri	<ul style="list-style-type: none"> •Ketua Pegawai Eksekutif MAIJ •Mufti Atau Wakil •Ketua Hakim Syarie •Ketua Pendakwa Syarie 	Wakil PGSM	6
Negeri Sembilan	Ketua Hakim Syarie	<ul style="list-style-type: none"> •Penasihat Undang-Undang Negeri/ Wakil •Hakim Mahkamah Rayuan Syariah •Hakim Kanan Mahkamah Tinggi Syariah •Ketua Pendakwa Syarie 	<ul style="list-style-type: none"> •Penasihat Undang-Undang Negeri/Wakil •Hakim Mahkamah Rayuan Syariah •Hakim Kanan Mahkamah Tinggi Syariah •Ketua Pendakwa Syarie •Wakil Peguam Syarie •Seorang Berkemahiran Hukum Syarak 	7
Perak	Ketua Hakim Syarie	<ul style="list-style-type: none"> •Mufti/ Wakil •Penasihat Undang-Undang Negeri/ Wakil •Ketua Bahagian Undang-Undang Syariah, JAIP 	<ul style="list-style-type: none"> Seorang Peguam Syarie Atas Syor Ketua Hakim Syarie 	5
Kelantan	Ketua Hakim Syarie	<ul style="list-style-type: none"> •Pendakwa Syarie 	3 Orang Dilantik Sultan	5
Pulau Pinang	Ahli Majlis	<ul style="list-style-type: none"> •Ketua Pendakwa Syarie •Penasihat Undang-Undang Negeri/ Wakil 	2 Orang Berkemahiran Hukum Syarak	5
Perlis	Pengerusi Dilantik Oleh Majlis	<ul style="list-style-type: none"> •Pendakwa Syarie 	<ul style="list-style-type: none"> •Seorang Wakil Peguam Syarie •2 Orang Ahli Majlis Berkemahiran Hukum 	5

Pahang	Ahli Majlis Agama Islam	<ul style="list-style-type: none"> •Penasihat Undang-Undang Negeri •Ketua Pendakwa Syarie 	Syarak 2 Orang Dilantik Majlis	5
Sarawak	Hakim Mahkamah-Tinggi Syariah	<ul style="list-style-type: none"> •Ketua Pendakwa Syarie •Pendaftar Mahkamah Tinggi Syariah 	<ul style="list-style-type: none"> •Seorang Peguam Syarie Yang Dilantik Oleh Ketua Hakim Syarie •2 Orang Ahli Lain Berke-mahiran Kehaki-man Islam/Hukum Syarak 	6
Melaka	X	X	X	X
Sabah	X	X	X	X

Setiap Jawatankuasa mempunyai seorang pengerusi bagi mengawal organisasi atau jawatankuasa tersebut. Pengerusi dalam Jawatankuasa bagi setiap negeri disandang oleh jawatan-jawatan yang berbeza sebagaimana yang telah ditetapkan dalam Kaedah-Kaedah atau Peraturan-Peraturan Peguam Syarie mengikut negeri masing-masing. Secara umumnya, Ketua Hakim Syarie akan bertindak sebagai Pengerusi Jawatankuasa, kecuali bagi Jawatankuasa dalam Negeri Johor yang dipengerusikan oleh Penasihat Undang-Undang. Seterusnya, Negeri Pahang pula tidak menetapkan jawatan tertentu untuk menyandang sebagai Pengerusi Jawatankuasa. Selain itu, bagi Negeri Perlis pula, Pengerusi hendaklah dilantik oleh Majlis. Seterusnya, di Pulau Pinang pula, Pengerusi bagi Jawatankuasa hendaklah dilantik seorang daripada kalangan Ahli Majlis. Selain itu, berbeza pula di Negeri Sarawak yang mana Hakim Mahkamah Tinggi Syariah yang akan bertindak sebagai Pengerusi Jawatankuasa. Akhir sekali, bagi Negeri Terengganu pula, Yang Di-Pertua Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Terengganu yang akan bertindak sebagai Pengerusi Jawatankuasa.

Berdasarkan jadual 4 tersebut, ahli lain dalam jawatankuasa peguam syarie juga tidak seragam. Sepertimana yang ditetapkan oleh negeri Negeri Johor, Kedah, Negeri Sembilan, Pahang, Perak, Pulau Pinang, Selangor dan Terengganu yang menjadikan Penasihat Undang-Undang Negeri atau wakilnya sebagai anggota dalam Jawatankuasa Peguam Syarie masing-masing. Manakala di Wilayah Persekutuan pula telah menetapkan Peguam Negara atau wakilnya akan berada dalam jawatankuasa tersebut. Namun, tiada peruntukan berhubung Penasihat Undang-Undang Negeri atau wakilnya sebagai anggota dalam Jawatankuasa Peguam Syarie di Kelantan, Melaka, Perlis, dan Sarawak.

Isu Kelayakan Peguam Syarie dan Analisis

Seterusnya, dari sudut syarat kelayakan peguam syarie juga dilihat tidak seragam terutamanya jika dilihat dari kelayakan akademik. Kaedah-kaedah Peguam Syarie di Negeri Selangor, Negeri Sembilan dan Perak mensyaratkan pemohon memiliki Ijazah Sarjana Muda Syariah dari mana-mana Universiti atau mana-mana institusi pengajian tinggi yang diiktiraf oleh Kerajaan Malaysia serta memiliki Diploma Undang-undang Pentadbiran Kehakiman Islam daripada Universiti Islam Antarabangsa atau mana-mana Diploma Lيسان Ijazah yang setaraf dan diiktiraf oleh kerajaan Malaysia. Manakala Kaedah-kaedah Peguam Syarie di negeri-negeri lain tidak mensyaratkan kelayakan pemohon untuk memiliki Diploma Lيسان Ijazah, pemohon disyaratkan memiliki Ijazah Sarjana Muda Syariah sahaja. Malah Kaedah-kaedah Peguam Syarie di ketiga-tiga negeri tersebut juga mensyaratkan kelayakan tamat latihan dalam kamar di mana-mana firma guaman syarie dan syarat ini tidak dinyatakan dalam mana-mana peruntukan Kaedah-kaedah Peguam Syarie di negeri-negeri lain.

Isu Prosedur Tatatertib dan Analisis

Seterusnya dari sudut prosedur tatatertib, wujud kekaburan dalam pengaplikasian proses prosedur tatatertib. Ini dapat dilihat dalam kes Muhamad Burok (M.Mageswari, 2012). Dalam kes ini, Muhamad Burok telah gagal menghadiri satu keputusan cerai di mahkamah. Akibatnya, Muhamad Burok telah dikenakan tindakan penggantungan tugas sebagai Peguam Syarie di Mahkamah Syariah Wilayah Persekutuan selama enam (6) bulan bermula 1 Jun 2012. Muhammad Burok telah bertindak memfailkan permohonan semakan kehakiman di Mahkamah Tinggi Shah Alam untuk mengisytiharkan keputusan kedua-dua responden tersebut adalah tidak sah serta melangkaui bidang kuasa. Permohonan itu dibuat pada 4 Oktober 2012 dan Hakim Datuk Zaleha Yusof pada masa itu telah membenarkan permohonan Muhamad Burok dan membatalkan keputusan kedua-dua responden. Hakim juga telah memerintahkan kedua-dua responden membayar ganti rugi am yang akan ditaksir kemudian serta kos sebanyak RM 7000 kepada Muhamad Burok. Kajian mendapati terdapat kekaburan dalam Kaedah-kaedah Peguam Syarie berkaitan prosedur tatatertib dan menyebabkan keputusan mahkamah adalah tidak sah terhadap peguam syarie.

Rumusan Analisis Jawatankuasa, Kelayakan dan Prosedur Tatatertib Peguam Syarie

Kajian mendapati bahawa wujud perbezaan dalam urusan tadbir peguam syarie berkaitan jawatankuasa peguam syarie, syarat kelayakan peguam syarie dan prosiding tatatertib peguam syarie. Berdasarkan temubual bersama hakim-hakim syarie, informan-informan turut menyokong dapatan kajian ini bahawa wujudnya ketidakseragaman dan kekaburan dalam urusan tadbir jawatankuasa peguam syarie, syarat kelayakan peguam syarie serta prosiding tatatertib peguam syarie tersebut. Ketidakseragaman dan kekaburan ini akhirnya boleh membawa kepada pengaplikasiannya yang tidak berkesan, tidak jelas dan tidak teratur dan seterusnya mengakibatkan kesan negatif dalam urusan tadbir peguam syarie di Malaysia (Rahman, Abu Bakar, Jasri, Adib, 2019).

Sungguhpun begitu, ini tidak bermakna bahawa penyeragaman undang-undang berkaitan urusan tadbir peguam syarie adalah mustahil. Ini jelas apabila baru-baru ini Rang Undang-undang (RUU) Profesion Guaman Syarie (Wilayah-wilayah Persekutuan) telah mendapat perkenan Yang di-Pertuan Agong. Perkara ini dilihat sebagai salah satu langkah yang baik ke arah penyeragaman undang-undang berkaitan urusan tadbir peguam syarie. RUU ini boleh dijadikan model bagi menggalakkan keseragaman pentadbiran agama negeri melalui proses rundingan.

Kesimpulan

Sebagai rumusan, prinsip *al wakalah bil khusumah* telah diperuntukan dan diperincikan di bawah Enakmen Tatacara Mal Mahkamah Syariah serta Kaedah-kaedah Peguam Syarie Negeri-negeri. Peruntukan undang-undang tersebut adalah menepati prinsip umum *al wakalah bil khusumah* menurut syarak. Malah, peruntukan undang-undang terbabit wajar diiktiraf di bawah prinsip *Istihsan, Masalih al Mursalah* dan *Siasah al Syar'iyah*. Penggubalan peruntukan undang-undang tersebut jelas menggambarkan tindakan pemerintah yang berasaskan kepada prinsip keadilan. Sungguhpun begitu, pengaplikasian peruntukan undang-undang serta proses berkaitan urusan tadbir peguam syarie ini dilihat masih terdapat sedikit kelemahan. Adalah diharapkan dengan mewujudkan badan pelaksanaan peguam syarie yang seragam serta proses pelaksanaannya yang jelas, kelemahan yang wujud dalam peruntukan undang-undang dan pelaksanaan proses urusan tadbir peguam syarie ini dapat diatasi. Ini supaya ianya dapat membantu setiap pihak memahami serta melaksanakannya dengan lebih teratur, berkesan dan jelas pada masa yang akan datang dan seterusnya mengangkat martabat peguam syarie sebagai badan profesionalisme di Malaysia.

Rujukan

- Ain Mawaddah. 2015. *Peranan Peguam Syarie Dalam Melaksanakan Kes Murtad Dalam Kalangan Muallaf: Suatu Penilaian*. Disertasi Ijazah Sarjana Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur. Hlm. 35.
- Arifin Zakaria. 2011. *Prospek Kepeguaman Islam Dalam Sistem Perundangan Dan Kebakiman Sivil Di Malaysia*. Konvensyen Peguam Syarie Seluruh Malaysia.
<https://ejournal.um.edu.my/index.php/JSLR/issue/view/290>
https://www.academia.edu/35366283/PERANAN_PEGUAM_SYARIE_DI_DALAM_SISTEM
- M
<https://www.thestar.com.my/news/nation/2012/10/13/syarie-lawyer-can-challenge-his-suspension-order-rules-judge/>
- Jasri Jamal. 2005. Isu Perlantikan dan Etika Peguam Syarie. Taju Aris Ahmad Bustani, Mohd Hisham Mohd Kamal & Farid Sufian Shuaib (Pnyt.). *Kaedah Perundangan, Bidangkuasa Dan Tatacara Mahkamah Syariah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Mahmud Saedon Awang Othman. 1997. Peguam Syarie: Cabaran Dan Penyelesaiannya. *Jurnal Hukum*, 8, (2).
- Md Zawawi Abu Bakar. 2003. Isu-Isu Peguam Syarie di Malaysia. *Jurnal Syariah*, 11 (2). Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Mohamed Azam Mohamed Adil. 1996. Peguam Syarie, Masa Depan dan Cabaran di Malaysia, 8 (1) *KANUN 1*.
- Muhamad Burok. 2007. *Isu Dan Permasalahan Guaman Syarie Ke Arah Penubuhan Majlis Peguam Syarie. dalam Amalan Kebakiman Dan Guaman Syarie Di Malaysia*. Universiti Sains Islam Malaysia.
- Siti Zalikah Md Nor. 2004. Al-Wakalah Bi Al-Khusūmah. Dlm. *Al-Syariah Kebakiman Islam*. Jil. 2. Hlm 196. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

BAB 8

PEMAHAMAN SARJANA SYIAH TERHADAP PUJIAN AL-QURAN KEPADA PARA SAHABAT

Salman Zainal Abidin

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Sejarah mengiktiraf keunggulan generasi para sahabat nabi Muhammad SAW yang mendapat tarbiyyah secara langsung daripada baginda. Mereka adalah golongan *hawariyyun* yang menjadi penyambung kepada risalah nabi Muhammad SAW sehingga Islam tersebar ke seluruh dunia. Terdapat begitu banyak ayat-ayat al-Quran yang menerangkan kelebihan mereka di sisi Allah SWT dalam bentuk pujian dan pengiktirafan bahawa mereka adalah golongan manusia terbaik yang dilahirkan dalam sejarah umat manusia. Hal ini adalah kerana mereka beriman kepada Allah SWT, menyeru manusia supaya melakukan perkara baik dan mencegah mereka dari melakukan perkara mungkar (al-Baqarah: 110). Selain itu mereka juga diiktiraf sebagai mukmin yang sebenar-benarnya disebabkan pengorbanan mereka berhijrah meninggalkan segala kesenangan dunia demi menyelamatkan akidah iman (al-Anfal: 74). Bahkan, sifat-sifat mulia yang tertanam di dalam jiwa para sahabat telah dirakamkan dalam kitab Taurat dan juga kitab Injil (al-Fath: 29). Kemuncaknya ialah, jaminan keredaan daripada Allah SWT terhadap mereka serta janji kurniaan syurga disebabkan jasa-jasa mereka berjuang bersama nabi Muhammad SAW (al-Taubah: 100).

Namun, terdapat segelintir golongan yang dinisbahkan kepada Islam, iaitu golongan Syiah didapati membenci bahkan mencaci para sahabat nabi dengan pelbagai tuduhan seperti fasik, bahkan menjadikan amalan melaknat para sahabat sebagai amalan rutin harian mereka. Faktor yang mendorong kepada kebencian golongan Syiah terhadap para sahabat ini dapat difahami dengan menelusuri sejarah kemunculan mereka dalam dunia Islam. Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī menjelaskan bahawa golongan Syiah itu dinamakan dengan (الشيعية) kerana dokongan dan kecenderungan (التشيع) mereka terhadap Saidina Ali. Dalam masa yang sama mereka melebihkan Saidina Ali berbanding sahabat-sahabat baginda yang lain (Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, 1990: 65). Abu al-Hasan juga menjelaskan beberapa kriteria dan ciri majoriti golongan Syiah yang wujud di zamannya iaitu [1] mereka bersepakat bahawa nabi Muhammad SAW telah melantik Saidina Ali sebagai khalifah setelah baginda melalui nas yang jelas, di mana baginda telah menzahirkan pelantikan ini dan juga mengisytiharkannya kepada para sahabat yang lain, [2] Sebahagian besar para sahabat telah sesat kerana perbuatan mereka yang meninggalkan serta mengingkari arahan nabi setelah kewafatan baginda, [3] Posisi *Imāmab* atau perlantikan khalifah dalam Islam adalah menerusi nas yang wajib diikuti, bukan diserahkan kepada umat Islam untuk membuat pemilihan dan jawatan ini juga hendaklah dikhususkan kepada kaum kerabat nabi Muhammad SAW sahaja, [4] Harus bagi seorang imam *bertaqiyyah* iaitu tidak mengakui dirinya sebagai khalifah yang dilantik jika keadaan memerlukannya berbuat demikian, [5] Saidina Ali RA tidak pernah melakukan sebarang kesalahan dan segala ijtihadnya dalam urusan agama adalah sentiasa menepati kehendak Allah SWT (Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, 1990: 65).

Sebahagian andaian golongan Syiah terhadap Saidina Ali seperti menganggap beliau tidak sesekali tersalah dalam berijtihad meletakkan beliau setaraf dengan kedudukan nabi Muhammad SAW, bahkan melebihi darjat baginda. Ini adalah kerana terdapat beberapa kejadian di mana Allah SWT menegur ijtihad nabi Muhammad SAW seperti keputusan hukuman terhadap

tawanan perang Badar (al-Anfal: 67) dan perbuatan baginda yang bermasam muka terhadap seorang sahabat buta iaitu ‘Abdullah bin Ummi Maktum (‘Abasa: 1-3).

Menurut Muḥammad Abū Zahrah, Syiah merupakan aliran politik yang paling awal muncul dalam sejarah umat Islam iaitu pada akhir pemerintahan Saidina Uthman RA ketika berlakunya kekacauan yang bermula dengan pemberontakan penduduk Kufah terhadap pemerintahan beliau. Syiah mula berkembang pada zaman pemerintahan Saidina Ali RA. Antara faktor-faktor yang mendorong kepada perkembangan Syiah ialah kekaguman sebahagian umat Islam terhadap peribadi Saidina Ali RA terutamanya dari aspek agama dan ketakwaannya. Keadaan ini berkembang sehingga mewujudkan kefanatikan yang melampau terhadap Saidina Ali RA sehingga beliau didewa-dewakan dan diangkat martabatnya melebihi manusia biasa. Perkembangan mazhab Syiah juga didorong oleh perasaan simpati masyarakat apabila melihat keturunan nabi telah dizalimi ketika zaman pemerintahan Bani Umayyah. Muḥammad Abū Zahrah juga menukilkan asas utama bagi aliran Syiah sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn Khaldun iaitu: *Sesungguhnya persoalan Imāmah bukan persoalan masalah umum yang boleh diserahkan kepada ummah, bahkan persoalan Imāmah adalah rukun agama dan asas dalam Islam. Tidak sebarusnya seorang nabi terlupa mengenainya dan menyerahkannya kepada umat Islam. Bahkan wajib baginya menentukannya dan imam itu adalah maktum dari segala dosa besar dan kecil* (Muhammad Abu Zahrah, t.th.: 32).

Bagi pendokong aliran Syiah pula, kemunculan golongan Syiah sebenarnya telah bermula sebaik sahaja kewafatan Rasulullah SAW. Perkara ini ditegaskan oleh Muḥammad Bāqir al-Ṣadr yang mendakwa bahawa kemunculan Syiah adalah sebagai respons segolongan sahabat-sahabat yang mematuhi arahan nabi Muhammad SAW supaya Saidina Ali RA dilantik menjadi khalifah sebaik sahaja kewafatan nabi. Al-Bāqir mengkategorikan para sahabat pada waktu itu kepada dua golongan iaitu [1] golongan yang percaya kepada kewajipan untuk tunduk dan patuh segala arahan dan perintah nabi Muhammad SAW melalui nas-nas yang ditinggalkan oleh baginda yang merangkumi kesemua aspek dalam kehidupan, antaranya ialah pelantikan Saidina Ali RA sebagai khalifah, [2] Golongan yang percaya bahawa kepatuhan mereka terhadap nabi Muhammad SAW adalah hanya dalam perkara-perkara agama yang berkait dengan elemen-elemen asas seperti ibadah, perkara-perkara akidah yang disebut dengan *ghaybiyyāt*. Manakala dalam urusan pemerintahan, mereka berkeyakinan dan percaya kepada kebenaran untuk berjihad sekalipun dengan mengenyampingkan nas-nas daripada nabi disebabkan memenuhi masalah yang tertentu (Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, 1973: 46-49).

Kepercayaan Syiah bahawa pelantikan Saidina Ali RA sebagai khalifah setelah kewafatan nabi Muhammad SAW merupakan arahan langsung daripada baginda menatijahkan pelantikan tiga khalifah sebelumnya adalah tidak sah. Bahkan Syiah menganggap bahawa ketiga orang sahabat yang menjawat jawatan khalifah telah merampasnya daripada Saidina Ali RA. Pendirian asas yang menjadi pegangan awal golongan Syiah ini mendorong perbezaan sikap mereka dalam memahami dan mentafsirkan ayat-ayat al-Quran yang memuji para sahabat nabi Muhammad SAW. Justeru, bab ini mengemukakan pandangan tokoh-tokoh Syiah terhadap para sahabat nabi, seterusnya pandangan sarjana-sarjana tafsir dalam kalangan mereka memahami ayat-ayat yang memuji sahabat nabi.

Pendirian Syiah terhadap para sahabat

Secara umumnya majoriti golongan Syiah meletakkan kedudukan para sahabat nabi Muhammad SAW dalam posisi yang sangat negatif. Ini adalah kerana, pemahaman Syiah terhadap istilah (الصحابه) adalah berbeza dengan Ahli Sunnah Wal Jamaah. Bagi keseluruhan ulama dalam tradisi Ahli Sunnah Wal Jamaah, kesemua para sahabat nabi Muhammad SAW adalah golongan yang adil. Disebabkan itu, kesemua perawi-perawi hadis yang dikenal pasti dari golongan para sahabat tidak perlu lagi diteliti latarbelakang dan sifat-sifat peribadinya. Berbeza dengan para perawi hadis

dari kalangan tabiin dan golongan yang datang setelahnya, perlu melalui proses saringan yang ketat sebelum diperakui riwayat-riwayat mereka.

Namun, menurut tradisi Syiah, tidak semua orang-orang Islam yang hidup di zaman nabi Muhammad SAW dan berjuang bersama baginda boleh dianggap sebagai sahabat yang dipercayai dan adil. Perkara ini diakui oleh seorang sarjana Syiah, Murtaḍā al-‘Askarī yang menyatakan bahawa sememangnya terdapat dalam kalangan para sahabat nabi Muhammad SAW yang benar-benar ikhlas beriman kepada Allah SWT dan membantu perjuangan baginda. Tetapi, dalam masa yang sama, terdapat juga dalam kalangan mereka sebenarnya adalah orang-orang munafik. Bahkan terdapat dalam kalangan mereka yang berdampingan rapat dengan nabi paa hakikatnya berhasrat membunuh baginda, serta berperanan mereka-reka fitnah terhadap Rasulullah SAW (Murtaḍā al-‘Askarī, 1986:48).

Oleh yang demikian, tidak sebagaimana ulama-ulama Ahli Sunnah Wal Jamaah yang mengambil sikap berhati-hati apabila membicarakan tentang peribadi para sahabat nabi, ulama Syiah sebaliknya tidak teragak-agak mencela para sahabat yang dilihat tidak bersama dengan saidina Ali RA. Sa‘īd Ḥawwā (1987) menukilkan celaan beberapa tokoh Syiah terhadap para sahabat nabi Muhammad SAW, terutamanya Abu Bakar RA dan Umar RA. Contohnya, salah seorang ulama Syiah yang terkenal, al-Kulainī dalam karyanya al-Kāfi telah menukilkan riwayat yang disandarkan kepada Imam Jaafar al-Ṣādiq yang menyatakan bahawa hampir keseluruhan para sahabat nabi Muhammad SAW telah kufur dan murtad sebaik sahaja kewafatan baginda melainkan hanya beberapa orang sahaja. Antara para sahabat yang menurutnya masih kekal dalam keimanan dan pegangan akidah Islam ialah al-Miqdād, Abū Dhar al-Ghiffārī dan Salmān al-Fārisī (Sa‘īd Ḥawwā, 1987: 25).

Bahkan, seorang ulama Syiah, al-Tusturī mengumpamakan para sahabat seperti kaum nabi Musa AS yang menyembah patung anak lembu ketika mana baginda pergi ke Bukit Thursina bermunajat kepada Allah SWT. Sudah pastinya dakwaan ini mengandungi implikasi tuduhan kekufuran terhadap para sahabat. Al-Tusturī juga secara jelas dan tanpa berselindung mendakwa bahawa para sahabat nabi Muhammad SAW telah murtad setelah kewafatan baginda (al-Nadaf, 2011: 863).

Kritikan Syiah terhadap para sahabat bukan sahaja dilakukan oleh ulama Syiah terdahulu. Bahkan, ulama Syiah kontemporari yang diangkat sebagai sumber rujukan tertinggi dalam kalangan pengikut Syiah iaitu Khomeini juga terkenal dengan sikap kerasnya terhadap para sahabat. Khomeini mengkritik dua orang sahabat yang paling akrab dengan Rasulullah SAW, iaitu Abu Bakar RA dan juga Umar RA dengan tuduhan bahawa kedua mereka telah melakukan tindakan yang bertentangan dengan al-Quran. Menurut Komeini, Abu Bakar RA sengaja menghalang hak Fatimah RA dari mewarisi harta setelah kewafatan ayahnya, Rasulullah SAW dengan alasan para nabi tidak meninggalkan warisan kepada para pewarisnya. Sedangkan menurut Khomeini, terdapat banyak ayat-ayat al-Quran yang menjelaskan bahawa para nabi terdahulu telah mewariskan harta dan kedudukan kepada anak serta zuriat keturunannya. Demikian juga tuduhan Khomeini terhadap Umar RA yang kononnya telah melaksanakan beberapa polisi yang bertentangan dengan perbuatan Rasulullah SAW, antaranya mengharamkan nikah mut’ah yang sebenarnya tidak pernah diharamkan oleh baginda (Khomeini, t.th.: 131-139). Beliau menukilkan kebenciannya secara khusus terhadap Abu Bakar RA dan Umar RA dengan pernyataan berikut (Khomeini, t.th.: 139):

إننا هنا لا شأن لنا بالشيخين وما قاما به من مخالقات للقرآن، ومن تلاعب بأحكام الإله، وما حلاله وحرماه من عندهما، وما مارساه من ظلم ضد فاطمة ابنة النبي وضد أولاده، ولكننا نشير إلى جهلهما بأحكام الإله والدين.

Maksudnya:

Sesungguhnya kita di sini tiada kaitan dengan kedua-dua mereka (Abu Bakar dan Umar), serta tindakan-tindakan yang telah dilakukan oleh kedua mereka yang bertentangan dengan al-Quran, mempermainkan

bukum Allah SWT, mengharamkan dan menghalalkan mengikut kebendak mereka, menzalimi Fatimah dan anak-anaknya. Akan tetapi kita hanya menunjukkan kejabilan keduanya terhadap hukum-hukum Tuhan dan agama

Kebencian ulama Syiah terhadap Umar RA dapat dilihat dengan tersebarnya hadis palsu kononnya beliau akan disiksa di hari kiamat melebihi siksaan yang ditimpakan terhadap syaitan. Tokoh terkemuka Syiah, Ni'matullāh al-Jazā'iri menukilkan ungkapan berikut (Nikmatullah al-Jaza'iri, 2010:87):

قد وردت في روايات الخاصة أن الشيطان يغل بسبعين غلا من حديد جهنم ويساق إلى المحشر فينظر ويرى رجلا أمامه تقوده ملائكة العذاب وفي عنقه مائة وعشرون غلا من أغلال جهنم فيدنوا الشيطان إليه ويقول ما فعل الشقي حتى زاد علي في العذاب وأنا أغويت الخلق وأوردتهم موارد الهلاك؟ فيقول عمر للشيطان: ما فعلت شيئا سوى أبي غضبت خلافة علي بن أبي طالب.

Maksudnya:

Telah datang dalam riwayat-riwayat yang khusus bahawa syaitan akan dirantai dengan 70 rantai dari neraka jahanam dan dibawa ke padang mahsyar. Di sana syaitan melihat terdapat seorang lelaki di hadapannya dibawa oleh malaikat azab dalam keadaan lehernya dibelenggu dengan 120 rantai dari neraka jahanam. Syaitan pun mendekatinya dan bertanya apakah yang telah dilakukan oleh lelaki itu sehingga digandakan azab terhadapnya, sedangkan aku (syaitan) telah menyesatkan manusia dan mendorong mereka kepada kebinasaan? Maka Umar akan berkata kepada syaitan: Aku tidak melakukan apa pun melainkan aku telah merampas jawatan khalifah daripada Ali.

Analisis terhadap ayat-ayat yang memuji para sahabat

Terdapat banyak ayat-ayat al-Quran yang memuji para sahabat nabi Muhammad SAW. Walau bagaimanapun, penumpuan dan analisis hanya akan diberikan kepada tiga bentuk ayat sahaja iaitu [1] Pembalasan syurga terhadap golongan Muhajirin dan Ansar, [2] penafian tuduhan fitnah terhadap Aisyah RA, [3] Jaminan keredaan Allah SWT terhadap ahli Bai'at al-Riḍwān. Dua buah karya yang dijadikan sandaran ialah al-Mizān fi Tafsīr al-Quran yang ditulis oleh Sayyid Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī dan Tafsīr al-Qummī oleh Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī. Kedua-dua buah karya ini adalah antara yang menjadi rujukan golongan Syiah dalam pentafsiran al-Quran.

Pembalasan Syurga Terhadap Sahabat Muhajirin Dan Ansar

Golongan Muhajirin adalah golongan pertama yang beriman serta berjuang bersama-sama nabi Muhammad SAW. Manakala golongan Ansar bertanggungjawab menyediakan lapangan dakwah yang membawa kepada perkembangan Islam ke seluruh alam. Maka disebabkan jasa-jasa kedua-dua golongan sahabat ini, Allah SWT subhānahu wata'ālā telah menjanjikan pembalasan syurga untuk mereka ketika mereka masih hidup. Firman Allah SWT dalam surah al-Taubah ayat 100:

وَالسَّيْفُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾

Maksudnya:

Dan orang-orang yang terdahulu - yang mula-mula (berhijrah dan memberi bantuan) dari orang-orang “Muhajirin” dan “Ansar”, dan orang-orang yang menurut (jejak langkah) mereka dengan kebaikan (iman dan taat), Allah SWT reda akan mereka dan mereka pula reda akan Dia, serta Ia menyediakan untuk mereka Syurga-syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya; itulah kemenangan yang besar.

Menurut pemahaman Ahli Sunnah Wal Jamaah, ayat ini adalah petanda keredaan Allah SWT terhadap golongan Muhajirin dan Ansar. Keredaan yang sama juga akan diperolehi oleh para pengikut para sahabat yang menuruti prinsip-prinsip kehidupan mereka. Mempertegasakan kelebihan kedua-dua golongan sahabat ini, Ibn Kathīr mempersoalkan keimanan golongan Syiah yang mencela dan melaknat para sahabat nabi yang telah mendapat jaminan keredaan daripada Allah SWT. Beliau juga menegaskan bahawa golongan yang mencela sahabat-sahabat nabi adalah mereka yang keras hatinya dan terpesong akalnya. Bahkan beliau menyifatkan golongan yang memperlakukan para sahabat nabi terutamanya penghulu para sahabat iaitu Abu Bakar bin Abi Quhafah dengan celaan dan laknat adalah golongan yang terhina (Ibn Kathīr, 2009: 339-340). Pandangan yang sama juga dinukilkan daripada al-Qurtubī yang menegaskan bahawa para ulama telah bersepakat sesiapa yang berhijrah sebelum berlakunya perpindahan kiblat adalah termasuk dalam golongan Muhajirin yang dinyatakan pujiannya dalam ayat ini. Beliau juga menegaskan tiada khilaf dalam kalangan ulama dan sejarawan bahawa antara golongan yang disebut (أول السابقين من المهاجرين) ialah Ab Bakar al-Siddiq RA (al-Qurtubī, 344-346).

Manakala dari aspek pemahaman golongan Syiah, al-Ṭabāṭabā'ī, salah seorang ulama Syiah yang menjadi rujukan dalam pentafsiran al-Quran dilihat seolah sependapat dengan ulama Sunni dalam pemahaman ayat secara umumnya. Beliau menjelaskan bahawa ayat ini memberi gambaran pujian Allah SWT *subḥānahu wata'ālā* terhadap dua golongan yang terdahulu iaitu golongan Muhajirin dan Ansar. Ini adalah kerana mereka adalah golongan terawal yang beriman kepada dakwah nabi Muhammad SAW serta berjuang bersama baginda dengan menegakkan asas-asas agama Islam. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī lagi, ayat ini juga menunjukkan kelebihan golongan Muhajirin dan Ansar berbanding mereka yang lain. Namun, beliau enggan memahami ayat ini secara umum, iaitu keredaan Allah SWT adalah terhadap kesemua para sahabat. Sebaliknya, beliau menyatakan bahawa huruf (من) dalam ungkapan (من المهاجرين والأنصار) adalah membawa makna *tab'ḍiyyah* iaitu “sebahagian orang-orang Muhajirin dan sebahagian orang-orang Ansar”, bukan dengan makna *bayāniyyah* iaitu “golongan Muhajirin dan Ansar” secara umumnya. Ini adalah kerana, menurut al-Ṭabāṭabā'ī, walaupun Allah SWT menjanjikan keredaannya kepada kedua golongan ini, ayat ini juga menjelaskan bahawa dalam kalangan para sahabat itu terdapat orang-orang yang mempunyai penyakit dalam hati mereka dan suka mendengar perkhawaran-perkhawaran yang dibawa oleh orang-orang munafik. Ini dibuktikan dengan sikap Rasulullah SAW yang terlepas diri dari sebahagian para sahabat. Oleh yang demikian, golongan ini tidak memperolehi sebarang manfaat dari janji keredaan Allah SWT. Menjelaskan pandangannya dengan lebih lanjut, al-Ṭabāṭabā'ī menegaskan bahawa kelebihan yang dikurniakan oleh Allah SWT dalam ayat ini adalah terkait dengan iman dan amal yang soleh. Ayat ini memuji orang-orang beriman sekaligus mengeji orang-orang munafik disebabkan kekufuran mereka dan buruknya amalan mereka. Terdapat banyak ayat-ayat al-Quran yang menunjukkan kepada perkara demikian (al-Ṭabāṭabā'ī, 1991: 387).

Al-Ṭabāṭabā'ī menegaskan bahawa seandainya pengiktirafan keredaan Allah SWT dalam ayat ini tidak terikat dengan iman dan amal yang soleh, nescaya kesemua orang Muhajirin dan Ansar adalah termasuk dalam golongan mereka yang diredai Allah SWT sama ada mereka berbuat baik mahupun ataupun jahat, bertakwa mahupun fasik. Pemahaman demikian adalah satu pembohongan terhadap Allah SWT kerana Dia berfirman: Sesungguhnya Allah SWT tidak meredai orang-orang yang fasik (al-Ṭabāṭabā'ī, 1991: 388). Menurut al-Ṭabāṭabā'ī lagi, ayat ini juga bukan suatu jaminan keredaan selamanya daripada Allah SWT terhadap golongan Muhajirin

dan Ansar. Dengan kata lain, tiada jaminan bahawa Allah SWT tidak akan murka kepada mereka iaitu orang-orang Muhajirin dan Ansar setelah daripada turunnya ayat ini (al-Ṭabāṭabā'ī, 1991: 389).

Manakala seorang ahli tafsir lain dalam kalangan Syiah iaitu Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī memahami ayat 100 surah al-Taubah dengan makna yang lebih khusus. Menurut al-Qummī, golongan al-Sābiqūn dari kalangan Muhajirin dan Ansar yang dimaksudkan dalam ayat ini hanya beberapa orang sahaja iaitu Abu Dhar al-Ghiffārī, Miqdād bin al-Aswad, Salmān al-Fārisī, 'Ammār bin Yāsir dan sesiapa yang beriman, membenarkan serta terbukti sokongan dan perakuan terhadap kekhalifahan Amirul Mukminin Ali bin Abi Talib (al-Qummī, 2013: 433).

Berikut adalah kesimpulan pemahaman ulama-ulama Syiah terhadap pentafsiran ayat 100 dari surah al-Taubah:

- i. Orang-orang Muhajirin dan Ansar adalah dua golongan yang diberikan kelebihan oleh Allah SWT disebabkan mereka adalah golongan yang mula-mula beriman dengan nabi Muhammad SAW.
- ii. Tidak semua para sahabat nabi dari kalangan orang-orang Muhajirin dan Ansar mendapat jaminan keredaan daripada Allah SWT, sebaliknya hanya dikhususkan kepada mereka yang beriman dengan sebenar-benarnya kepada Allah SWT. Ini kerana dalam kalangan mereka juga terdapat orang-orang munafik.
- iii. Jaminan keredaan Allah SWT terhadap para sahabat ini tidak membawa makna keredaan selama-lamanya tanpa kebarangkalian tiadanya kemurkaan. Bahkan, tidak mustahil para sahabat yang mendapat jaminan keredaan ini akan dimurkai oleh Allah SWT.
- iv. Pengertian yang lebih khusus terhadap identiti golongan yang mendapat jaminan ini hanya beberapa sahabat tertentu sahaja termasuk mereka yang benar-benar memperakui kekhalifahan Saidina Ali RA setelah kewafatan baginda.

Penafian tuduhan fitnah terhadap Aisyah RA

Peristiwa fitnah yang berlaku terhadap Aisyah RA dinukilkan oleh al-Bukhari dalam sahihnya. Peristiwa ini berlaku sebaik sahaja Rasulullah SAW dan para sahabat baginda pulang dari Perang Bani Mustaliq. Tuduhan keji ini dimulakan oleh Abdullah bin Ubay dan tersebar di Madinah selama sebulan (Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, 1991: 300-304). Setelah itu wahyu turun kepada nabi Muhammad SAW membersihkan segala tuduhan fitnah tersebut. Allah SWT berfirman dalam surah al-Nūr ayat 11:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١﴾

Maksudnya:

Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita yang amat dusta itu ialah segolongan dari kalangan kamu; janganlah kamu menyangka (berita yang dusta) itu buruk bagi kamu, bahkan ia baik bagi kamu. Tiap-tiap seorang di antara mereka akan beroleh hukuman sepadan dengan kesalahan yang dilakukannya itu, dan orang yang mengambil bahagian besar dalam menyiarkannya di antara mereka, akan beroleh seksa yang besar (di dunia dan di akhirat).

Ulama Sunni dan Ulama Syiah bersepakat bahawa ayat ini diturunkan bagi membersihkan tuduhan terhadap ahli keluarga nabi Muhammad SAW. Seluruh ahli tafsir dari kalangan Sunni bersepakat menyatakan bahawa ayat ini diturunkan bagi membersihkan tuduhan fitnah terhadap Aisyah RA. Manakala menurut ahli tafsir dari kalangan Syiah pula, ayat ini diturunkan bertujuan membersihkan tuduhan fitnah terhadap Mariah al-Qibṭiyyah (al-Ṭabāṭabā'ī, 1991: 90).

Ibn Kathīr menjelaskan bahawa, kesemua sepuluh ayat ini, iaitu bermula ayat 11 sehingga ayat 20 adalah dikhususkan untuk membersihkan tuduhan fitnah keji yang dilemparkan oleh orang-orang Munafik, sekaligus ancaman pembalasan dan azab kepada mereka yang terlibat. Penurunan ayat-ayat ini juga juga berperanan menjaga maruah Rasulullah SAW (Ibn Kathīr, 2009: 500). Ibn Kathīr juga menegaskan bahawa, seluruh ulama telah berijma' dan mencapai kata sepakat, sesiapa sahaja yang mencela Aisyah RA setelah turunnya ayat ini, dan menuduhnya dengan tuduhan keji tersebut, maka dia kafir kerana telah menafikan ayat al-Quran (Ibn Kathīr, 2009: 513).

Bagi golongan Syiah pula, ayat ini diturunkan bertujuan membersihkan tuduhan zina yang dilemparkan oleh Aisyah RA terhadap Mariah al-Qibṭiyyah. Al-Qummī merekodkan riwayat dari Abū Jaafar yang berkata (al-Qummī, 2013: 702-703):

لما مات إبراهيم بن رسول الله حزن عليه حزنا شديدا، فقالت عائشة: ما الذي يحزنك عليه؟ فما هو إلا ابن حريح. فبعث رسول الله عليا عليه السلام وأمره بقتله، فذهب علي إليه ومعه السيف، وكان جريح القبطي في حائط فضرب علي عليه السلام باب البستان، فأقبل إليه جريح ليفتح له الباب، فلما رأى عليا عرف في وجهه الغضب، فأدبر راجعا ولم يفتح له الباب، فوثب علي على الحائط ونزل إلى البستان وأتبعه، وولى جريح مديرا، فلما خشي أن يرهقه صعده في نخلة وصعد علي في اثره، فلما دنا منه رمى بنفسه من فوق النخلة فبدت عورته، فإذا ليس له ما للرجال، ولا له ما للنساء، فانصرف علي إلى النبي فقال له: يا رسول الله إذا بعثتني في الأمر اكون فيه كالمسمار المحمي في الوتر أمضي على ذلك أو اتيت؟ فقال: لا، بل تثبت. فقال: والذي بعثك بالحق ما له ما للرجال ولا له ما للنساء، فقال رسول الله: الحمد لله الذي يصرف عنا سوء أهل البيت.

Maksudnya:

Apabila Ibrahim bin Rasulullah SAW meninggal dunia, baginda sangat bersedih. Aisyah berkata kepadanya: Apakah yang menyebabkan engkau bersedih tentangnya? Dia itu hanyalah anak kepada Jarīh. Maka Rasulullah SAW mengutuskan saidina Ali serta memerintahkannya supaya membunuh Jarīh. Ali pun pergi menemui Jarīh dengan pedang terhunus. Beliau mendapatinya berada dalam sebuah kebun. Ali memukul pintu kebun. Jarīh datang untuk membuka pintu supaya Ali dapat masuk. Apabila melihat Ali, Jarīh mengesan kemarahan pada wajahnya. Jarīh mengundurkan dirinya tanpa membuka pintu untuk Ali. Tetapi Ali terus masuk ke dalam kebun dan mengejar Jarīh yang melarikan diri disebabkan takut dibunuh oleh Ali. Akhirnya Jarīh telah memanjat sebatang pokok kurma. Namun, Ali juga ikut memanjat pokok kurma tersebut. Apabila Ali hampir sampai kepadanya, Jarīh terpaksa melompat turun dari pokok kurma. Pada ketika itu, kain yang dipakainya terselak sehingga terzabirlah tempat kemaluannya. Terlihat oleh Ali bahawa Jarīh tidak mempunyai kemaluan lelaki mahupun kemaluan perempuan. Lantas, Ali bergegas pulang menemui nabi Muhammad SAW dan bertanya: Wahai Rasulullah, tatkala engkau mengutuskanku, aku adalah seumpama anak panah yang berada di busurnya, adakah terus aku lepaskannya ke sasaran atau aku memerhatikannya terlebih dahulu? Rasulullah SAW menjawab: Bahkan hendaklah kamu memerhatikannya terlebih dahulu. Maka berkatalah Ali: Demi yang mengutuskan engkau dengan kebenaran, tiada pada Jarīh itu kemaluan lelaki mahupun kemaluan perempuan. Maka Rasulullah SAW pun menjawab: Segala puji bagi Allah SWT yang telah menghalang kami dari kejahatan ahlul bait.

Manakala seorang lagi ahli tafsir dari kalangan Syiah, al-Ṭabāṭabā'ī mengkritik riwayat-riwayat hadis yang didatangkan oleh ahli tafsir dalam kalangan ualam sunni berkaitan cerita fitnah yang berlaku kepada Aisyah RA. Dalam masa yang sama beliau juga menukulkan riwayat dari golongan Syiah yang menyatakan bahawa ayat ini diturunkan kepada Māriah al-Qibṭiyyah. Walaupun tidak menyatakan pandangannya secara jelas siapakah sebenarnya dari kalangan isteri nabi yang menjadi sebab kepada turunnya ayat ini, beliau secara halus menimbulkan keraguan terhadap peribadi Aisyah RA dengan mengemukakan pernyataan berikut (al-Ṭabāṭabā'ī: 103):

أما الآيات العشر الأول التي فيها شائبة الاختصاص فأظهرها في الدلالة على براءتها قوله تعالى: «لو لا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون» و قد استدلل فيها على كذبهم بعدم إتيانهم بالشهداء، و من الواضح أن عدم إقامة الشهادة إنما هو دليل البراءة الظاهرية أعني الحكم الشرعي بالبراءة دون البراءة الواقعية لوضوح عدم الملازمة.

Maksudnya:

Adapun 10 ayat-ayat yang terawal yang menjadi pertikaian, ayat-ayat yang paling jelas menunjukkan kepada kesuciannya ialah ayat yang berbunyi: “Sepatutnya mereka (yang menuduh) membawa empat orang saksi membuktikan tuduhan itu. Oleh kerana mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka mereka itu pada sisi hukum Allah SWT, adalah orang-orang yang dusta.” Kesimpulan yang dapat diambil daripada ayat ini ialah pembobongan mereka disebabkan tidak dapat mendatangkan saksi-saksi. Adalah jelas bahawa ketiadaan saksi menjadi bukti kepada kesucian secara zahir, saya maksudkan kesucian dari aspek hukum syarak, bukan kesucian secara hakikatnya.

Secara tersirat, didapati al-Ṭabāṭabā'ī menyatakan bahawa tuduhan yang dilemparkan terhadap Aisyah RA hanya ternafi disebabkan kegagalan para penuduh membawakan empat orang saksi yang adil. Oleh yang demikian, secara realitinya tuduhan terhadap Aisyah tidak ternafi secara total. Seolah-olahnya, pentafsiran al-Ṭabāṭabā'ī membuka ruang kepada para pembaca untuk menyimpan keraguan terhadap kesucian Aisyah RA.

Berikut adalah kesimpulan pemahaman ulama-ulama Syiah terhadap ayat-ayat yang diturunkan bagi menyucikan Aisyah RA:

- i. Ayat-ayat tersebut diturunkan kepada Māriah al-Qibṭiyyah disebabkan tuduhan Aisyah RA yang mengatakan bahawa anak yang dikandungnya adalah bukan daripada Rasulullah SAW. Secara tersirat, pernyataan ini membayangkan bahawa Aisyah RA telah menuduh Māriah al-Qibṭiyyah dengan tuduhan zina.
- ii. Seandainya ayat ini sememangnya diturunkan kepada Aisyah RA, tidak membuktikan kesucian Aisyah RA. Ini adalah kerana tuduhan itu dianggap tidak benar disebabkan kegagalan para penuduh mendatangkan empat orang saksi yang adil.

Tanggapan ulama Syiah bahawa ayat ini diturunkan untuk membersihkan tuduhan Aisyah RA terhadap Māriah al-Qibṭiyyah adalah tidak berasas kerana ketiadaan bukti dan fakta yang menyokong kenyataan tersebut. Tuduhan ini hanya terdapat dalam riwayat-riwayat Syiah. Bahkan, tidak semua ahli-ahli tafsir dalam kalangan Syiah memuatkan riwayat ini dalam tafsir mereka. Manakala prasangka buruk ulama Syiah yang menyimpulkan bahawa Aisyah RA hanya dianggap bersih dari tuduhan tersebut kerana ketiadaan empat orang saksi, bukan ternafi dituduhan secara total tertolak dengan kenyataan dari Fakhruddin al-Razi. Beliau menyatakan bahawa Allah SWT *subḥānahu wata'ālā* pada permulaan kisah ini telah menyifatkannya dengan kalimah (الإفك). Kalimah tersebut bermaksud pendustaan yang teramat sangat. Fakhruddin al-Razi

juga menegaskan bahawa seluruh ulama Islam bersepakat bahawa kalimah (الإفك) adalah merujuk kepada pendustaan dan pembohongan yang disebar berkaitan Aisyah RA (Fakhrudin al-Razi, 173).

Jaminan Keredaan Allah SWT Terhadap Ahli Bai'at Al-Ridwān

Bai'at al-Ridwān berlaku apabila tersebar khabar berita bahawa Saidina Uthman RA yang diutuskan oleh nabi Muhammad SAW kepada kaum Quraisy telah dibunuh. Oleh yang demikian, baginda telah menyeru kepada seluruh para sahabat baginda untuk berjanji setia tidak akan berundur selagi mana kematian Saidina Uthman RA tidak terbela (Muhammad Sa'īd Ramadan al-Būṭī, 1991: 345). Maka, disebabkan keikhlasan para sahabat terhadap nabi mereka, Allah SWT menurunkan ayat yang menjelaskan keredaanNya kepada para sahabat yang berbai'ah. Allah SWT berfirman dalam surah al-Fatḥḥ ayat 18:

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾

Maksudnya:

Demi sesungguhnya! Allah SWT reda akan orang-orang yang beriman, ketika mereka memberikan pengakuan taat setia kepadamu (wahai Muhammad) di bawah naungan pokok (yang termaklum di Hudaibiyah); maka (dengan itu) ternyata apa yang sedia diketahuinya tentang (kebenaran iman dan taat setia) yang ada dalam hati mereka, lalu Ia menurunkan semangat tenang tenteram kepada mereka, dan membalas mereka dengan kemenangan yang dekat masa datangnya.

Ibn Kathīr, ketika menghuraikan ayat ini menyatakan bahawa, ayat ini merupakan perkhabaran daripada Allah SWT bahawa Dia telah meredai orang-orang yang beriman yang telah berbai'ah bersama nabi Muhammad SAW di bawah sebatang pokok di Hudaibiyah. Jumlah keseluruhan mereka pada waktu itu ialah 1400 orang (Ibn Kathīr, :679). Al-Ṭabāṭabā'ī juga menukulkan beberapa riwayat yang menjelaskan jumlah keseluruhan para sahabat pada waktu ialah antara 1300 hingga 1800 orang.

Walau bagaimanapun, tidak sebagaimana Ibn Kathīr yang meletakkan pemaknaan ayat iaitu jaminan keredaan Allah SWT adalah kepada semua sahabat yang berbai'ah, al-Ṭabāṭabā'ī sebaliknya menyatakan bahawa jaminan ini hanya khusus kepada para sahabat yang beriltizam dengan bai'ah sahaja. Beliau menegaskan bahawa keumuman ayat ini dikhususkan oleh ayat yang sebelumnya iaitu ayat 10 surah al-Fatḥḥ:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتَ فَإِنَّمَا يَنْكُتْ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

Maksudnya:

Sesungguhnya orang-orang yang memberi pengakuan taat setia kepadamu (wahai Muhammad - untuk berjuang menentang musuh), mereka hanyasanya memberikan pengakuan taat setia kepada Allah SWT; Allah SWT mengawasi keadaan mereka memberikan taat setia itu (untuk membalasnya). 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 SWT, maka Allah SWT akan memberi kepadanya pahala yang besar.

Berdasarkan ayat ini, al-Ṭabāṭabā'ī mengatakan bahawa syarat untuk mendapat keredaan Allah SWT dalam Bai'at al-Ridwān mesti beriltizam dengan janji. Ini bermakna tidak semua para

sahabat yang berbaiah dalam peristiwa tersebut mendapat jaminan keredaan daripada Allah SWT (al-Ṭabāṭabā'ī, 1991: 296). Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī ini sebenarnya telah dinyatakan sebelumnya oleh al-Qummī yang menyatakan perkara berikut (al-Qummī, 2013 :992):

ونزلت في بيعة الرضوان: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ) واشترط عليهم أن لا ينكروا بعد ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً يفعلوه، ولا يخالفوه في شيء يأمرهم به، فقال الله عز وجل بعد نزول آية الرضوان:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتَ فَإِنَّمَا يَنْكُتُ عَلَى نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

وإنما رضي الله عنهم بهذا الشرط أن يفوا بعد ذلك بعهد الله وميثاقه، ولا ينقضوا عهده وعقده، فهذا العهد رضي الله عنهم، فقد قدموا في التأليف آية الشرط على بيعة الرضوان، وإنما نزلت أولاً بيعة الرضوان ثم آية الشرط عليهم فيها.

Maksudnya:

Dan turunnya ayat dalam peristiwa Bai'at al-Riḍwān: "Demi sesungguhnya! Allah SWT reda akan orang-orang yang beriman, ketika mereka memberikan pengakuan taat setia kepadamu (wahai Muhammad) di bawah naungan pohon". Diletakkan syarat kepada mereka (para sahabat) supaya tidak mengingkari apa yang dilakukan oleh Rasulullah SAW setelah itu, tidak boleh mengingkari pada sesuatu apa pun yang diperintahkan. Allah SWT telah berfirman setelah turunnya ayat Bai'at al-Riḍwān:

Sesungguhnya orang-orang yang memberi pengakuan taat setia kepadamu (wahai Muhammad - untuk berjuang menentang musuh), mereka hanyasanya memberikan pengakuan taat setia kepada Allah SWT; Allah SWT mengawasi keadaan mereka memberikan taat setia itu (untuk membalasnya). 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 SWT, maka Allah SWT akan memberi kepadanya pahala yang besar.

Sesungguhnya keredaan Allah SWT terhadap mereka hanya dengan syarat memenuhi janji kepada Allah SWT setelah itu, dan tidak sesekali membatalkan perjanjiannya dengan Allah SWT. Dengan melakukan demikian, barulah mereka beroleh keredaan daripada Allah SWT. Para penulis telah mendahulukan ayat ini dalam penulisan mushaf, sedangkan ayat yang sebenarnya turun terlebih dahulu adalah ayat Bai'at al-Riḍwān kemudian baru diturunkan ayat yang meletakkan syarat.

Berikut adalah kesimpulan pemahaman ulama-ulama Syiah terhadap ayat-ayat yang diturunkan bagi menyucikan Aisyah RA:

- i. Jaminan keredaan Allah SWT terhadap para sahabat yang mengikuti Bai'at al-Riḍwān tidak bersifat mutlak, sebaliknya mereka mesti beriltizam dengan segala perintah nabi Muhammad SAW setelah itu.
- ii. Susunan ayat dalam al-Quran tidak ditulis dengan urutan yang sepatutnya. Ini adalah kerana ayat yang meletakkan segala syarat-syarat baiah yang benar diletakkan terlebih dahulu dalam mushaf berbanding ayat Bai'at al-Riḍwān, sedangkan ayat itu diwahyukan terlebih dahulu adalah ayat Bai'at al-Riḍwān. Ulama Syiah mengemukakan pandangan ini sebagai penegasan kepada pernyataan mereka yang menegaskan bahawa jaminan keredaan terhadap ahli Bai'at al-Riḍwān tidak bersifat mutlak.

Kesimpulan

Penelitian dan analisis terhadap pemahaman Syiah terhadap ayat-ayat yang memuji para sahabat mendapati bahawa pentafsiran ulama-ulama Syiah tidak terlepas dari kerangka pemikiran aliran mereka. Segala pentafsiran yang dikemukakan diusahakan supaya menepati pendirian dan prinsip golongan Syiah sejak awal perkembangannya. Segala ayat yang kelihatan begitu jelas memuji dan mengiktiraf kedudukan para sahabat nabi Muhammad SAW ditakwilkan kepada pemahaman yang ganjil dan bertentangan dengan majoriti ahli tafsir dalam kalangan sahabat dan tabiin. Riwayat-riwayat *shādh* yang hanya dikemukakan oleh ulama Syiah dijadikan sandaran bagi memperlihatkan kebenaran pentafsiran mereka. Manakala pernyataan-pernyataan al-Quran yang tidak mampu disangkal disebabkan pengertiannya yang telah jelas (*wuḍūh al-Dilālah*), ulama Syiah menimbulkan keraguan-keraguan yang membayangkan terdapat makna-makna lain yang boleh difahami dari ayat-ayat tersebut. Malahan, terdapat dalam kalangan mereka yang menganggap bahawa susunan ayat al-Quran telah dibolak-balikkan. Kenyataan itu hakikatnya membayangkan bahawa al-Quran yang didapati dalam kalangan orang Islam kini telah diubah-ubah dan tidak lagi dalam keadaan sebagaimana diwahyukan kepada Rasulullah SAW.

Rujukan

- Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. (1990). *Maqālat al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallin*. Jil. 1. Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah.
- Abū Zahrah, Muḥammadh. (t.th.). *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Al-‘Askarī, Sayyid Murtaḍā. (1986). *Ma‘ālī Madrasatayn*. Beirut: Muassasah al-‘Alā Li al-Maṭbū‘at.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. (1991). *Fiqh al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir.
- Al-Qummī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ibrāhīm. (2013). *Tafsīr al-Qummi*. Jil. 1, 2 & 3. Qum: Muassasah al-Imām al-Mahdī.
- Al-Qurtubī, Abū Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar. (2006). *al-Jāmi’ Li Abkām al-Qurān*. Jil.10. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Razī, Fakhruddin. (1981). *Mafātīh al-Ghayb*. Jil. 17. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1973). *al-Tashayyū‘ wa al-Islām*. Beirut: Dār al-Ghadīr.
- Al-Ṭabāṭabā‘ī. (1991). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Jil. 9, 15 & 18. Beirut: Muassasah al-‘Alā Li al-Maṭbū‘at.
- Ibn Kathīr. (2009). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Jil. 5. t.tp.: Dār Ibn Jauzī.
- Khumainī. (t.th.). *Kashf al-Asrār*. Kaherah: Muassasah Tabūk Li al-Nashr wa al-Tauzī‘.

BAB 9

KONSEP KESAMARATAAN GENDER: TINJAUAN SEMULA KEDUDUKAN WANITA MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Abur Hamdi Usman & Nurhidayah Ramlee

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Pada zaman Jahiliah hampir semua suku bangsa di Jazirah Arab memandang hina kepada wanita. Wanita dianggap tidak berharga dan hanya sebagai alat untuk memuaskan nafsu lelaki sahaja. Akibatnya, wanita pada ketika itu sangat menderita dan tidak bernilai (Saari & Borhan, 2006). Pada ketika itu, golongan Arab Jahilliyah amat mementingkan kekuasaan dan kemuliaan kaum lelaki dan mereka menganggap bahawa hanya kaum lelaki sahaja yang berhak dan layak untuk mengetuai sesuatu puak yang boleh memimpin pengikut-pengikutnya. Walau bagaimanapun, selepas kedatangan Islam, martabat wanita dimuliakan dan dijulung tinggi (Ali & Abdullah, 2018). Pada masa kini, walaupun dianggap lemah, wanita merupakan tunjang utama dalam institusi keluarga dan sosial kemasyarakatan (Rahman, Kashim, & Pitchan, 2017). Malahan, Islam jelas menerangkan tentang keadilan dan kesamarataan jantina sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-Nahl ayat 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةًۭ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Maksudnya:

Sesiapa yang beramal soleh, dari lelaki atau perempuan, sedang dia beriman, maka sesungguhnya Kami akan menghidupkan dia dengan kehidupan yang baik dan sesungguhnya kami akan membalas mereka, dengan memberikan pahala yang lebih dari apa yang mereka telah kerjakan.

Sehubungan dengan itu, penetapan dasar persamaan antara lelaki dan wanita pada ganjaran ialah apabila adanya persamaan pada amalan. Seseorang lelaki tidak melebihi wanita semata-mata dia lelaki, dan seseorang wanita itu tidak kurang semata-mata dia wanita, yang membezakan hanya amalan dan takwa setiap individu (Rani, 2005) tanpa mengambil kira perbezaan jantina.

Fenomena arus globalisasi pada hari ini menghasilkan pelbagai cabaran dan kaum wanita turut tidak terlepas daripada menghadapi cabaran yang berlaku. Wanita kini tidak terkongkong dalam kehidupan rumah tangga sahaja, tetapi turut melibatkan diri dalam pelbagai sektor atau bidang (Bakar, 2013). Mereka juga bebas untuk melakukan apa sahaja tanpa larangan dari pelbagai pihak. Namun begitu, wujud salah faham dalam kalangan segelintir masyarakat berkaitan kedudukan wanita Islam, tambahan pula mereka dipandang rendah oleh Barat. Dalam masyarakat Islam, masih sering terjadi perbincangan tentang hak perempuan dan hak lelaki. Kaum lelaki dianggap sering mendapat peluang yang lebih luas jika dibandingkan dengan kaum wanita (Subhan, 1999; Hermawati, 2007). Sebagai khalifah Allah SWT di bumi, tugas wanita bukan hanya sekadar mendampingi kaum lelaki, tetapi harus mempunyai tugas yang sama, iaitu membangunkan masyarakat.

Sejak dahulu, golongan Barat secara terbuka menyerang Islam dengan dakwaan bahawa agama ini bersikap berat sebelah dalam memberikan hak-hak persamaan gender terutamanya terhadap wanita. Mereka menganggap bahawa Islam menindas golongan wanita (Mutawakkil, 2014; Abidin, 2017). Tanggapan ini ditambah dengan sikap prejudis mereka apabila melihat identiti wanita muslim. Imej wanita Muslim seperti pemakaian tudung dan purdah, dipaksa untuk duduk di rumah sahaja, tidak dibenarkan memandu kenderaan, merupakan antara perkara biasa yang dibangkitkan untuk menyerang Islam. Walaupun sesetengah negara Arab dan negara yang majoriti rakyatnya Muslim mempunyai undang-undang yang menindas wanita, sepatutnya perkara ini tidak dilihat datangnya dari Islam (Mohd Nor, 2011). Ekoran daripada itu, artikel ini merungkai konsep kesamarataan gender dengan menilai beberapa isu, faktor, implikasi dan kaedah mengatasi.

Isu dan Faktor Konsep Kesamarataan Gender

Perkataan gender berasal daripada bahasa Latin, iaitu *genus* yang bererti jenis (Ismail, 2015). Gender ialah sifat dan perilaku yang semula jadi yang ada pada lelaki dan perempuan yang dibentuk secara sosial dan juga budaya. Dalam *Kamus Dewan Edisi Keempat* gender membawa maksud golongan jenis kata dalam tatabahasa sesuatu bahasa seperti maskulin, feminin dan neuter. Dalam penggunaan biasa, ia bermaksud jenis kelamin atau jantina. Manakala dalam bahasa Malaysia, perkataan gender hanya masuk dalam daftar leksikon oleh Dewan Bahasa dan Pustaka pada tahun 2005. Namun pengertiannya masih sama dengan erti asalnya, kerana gender dari segi literalnya masih diertikan sebagai jantina (Baharom et al., 2005). Gender ditakrifkan sebagai perkara-perkara sosial atau kemasyarakatan yang berkaitan dengan seks. Ia merujuk kepada sifat maskulin dan feminin yang dipengaruhi dengan kebudayaan, simbolik dan pengenalan diri (Ramli, 2012). Secara asasnya, gender dilihat sebagai perbezaan yang berlaku antara lelaki dan wanita dengan merujuk kepada biologi dan sosiologi yang menjadi diskriminasi dalam golongan wanita (Hashim, 2006).

Dalam Islam, gender boleh difahami sebagai pembahagian tugas, fungsi dan peranan lelaki dan wanita yang berlandaskan perbezaan fitrah serta keadilan yang dianjurkan oleh agama dan tiada persamaan mutlak antara lelaki dan wanita menurut Islam (Muammar, 2009). Islam mengambil kira perbezaan fitrah antara lelaki dan wanita dalam menentukan peranan, tugas dan hak masing-masing. Peranan lelaki dan wanita berbeza bukan hanya kerana mereka mempunyai fungsi biologikal dan fisiologikal yang tidak serupa, yang turut memberi kesan kepada perbezaan sifat, sikap, kecenderungan dan keinginan masing-masing. Selain itu, peranan gender berbeza kerana fitrah kejadian mereka yang tidak sama, yang telah ditetapkan serta diaturkan oleh Allah SWT (Muhtar et al., 2017).

Kesetaraan gender merujuk kepada sikap golongan feminis Muslim yang berusaha untuk memperjuangkan keinginan dalam menyamakan kedudukan antara lelaki dan wanita dari aspek hukum syariah. Perjuangan untuk menyamaratakan kedudukan berlaku disebabkan oleh diskriminasi yang dilakukan oleh sesetengah negara yang membawa Islam sebagai simbolik negaranya (Muammar, 2009). Tetapi menurut perspektif Islam, kesamarataan gender tidak hanya bersandar kepada kedudukan seseorang mengikut jantina atau keturunan bangsa semata-mata. Malahan Islam tidak pernah bias terhadap wanita bahkan mereka dimuliakan dan diberi keadilan sesuai dengan syariat Islam (Munhanif, 2002).

Isu kesamarataan gender menjadi isu utama yang sering dibincangkan oleh pimpinan wanita yang memperjuangkan hak asasi wanita. Situasi ini menggambarkan seolah-olah wanita itu tidak mempunyai keistimewaan dan hak mereka sendiri, sedangkan Islam telah menyatakan dengan jelas di dalam al-Quran bahawa wanita mempunyai taraf yang dihormati dan mempunyai tanggungjawab yang sama seperti lelaki (Hamdan, 2012). Firman Allah SWT di dalam surah al-Tawbah ayat 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

Maksudnya:

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, setengahnya menjadi penolong bagi setengahnya yang lain; mereka menyuruh berbuat kebaikan dan melarang daripada berbuat kejahatan dan mereka mendirikan sembahyang dan memberi zakat, serta taat kepada Allah SWT dan RasulNya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah SWT; sesungguhnya Allah SWT Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.

Gambaran asas akan kedudukan wanita digariskan oleh ayat di atas, yakni menjadikan lelaki dan wanita sebagai dua gandingan yang bersepakat (Sherif, 1999), saling melindungi antara satu dengan yang lain (Gardner, 1998), saling tolong menolong (Ibn Kathir, 2005) dalam memikul tanggungjawab yang besar dalam kehidupan Islam iaitu urusan dalam menunaikan konsep menyuruh kepada kebaikan dan mencegah daripada kemunkaran. Kedudukan antara kedua-duanya dalam menjalankan kewajipan adalah sama (Moghadam, 1988). Walau bagaimanapun, dalam beberapa perkara ibadah, Islam menetapkan perbezaan antara lelaki dengan wanita. Peraturan tersebut bukan sebagai bentuk diskrimasi melainkan bagi menjaga kepentingan wanita Islam selain mengawal berlakunya ketidaksopanan dalam masyarakat. Contohnya tidak memasuki masjid ketika haid (Loewenthal, MacLeod, & Cinnirella, 2002), wanita tidak dibenarkan mendedahkan auratnya (Ong, 1990), suara wanita adalah aurat (Ismah, 2016), wanita tidak boleh menjadi imam kepada lelaki (Mattson, 2008), dan lain-lain.

Wacana di atas membuktikan bahawa martabat kaum wanita terus terjaga oleh Islam, sehingga tiada sekatan bagi wanita yang berhasrat menceburkan diri dalam pelbagai sektor pekerjaan. Malangnya terdapat segelintir pihak yang mula muncul untuk menuntut hak kesamarataan. Tuntutan ini merupakan ciri simbolik bagi fahaman yang berlandaskan pemikiran liberal sebagai agenda perjuangan mereka. Perubahan hukum syariah khususnya yang berkaitan dengan persamaan hak antara lelaki dan perempuan lantang disuarakan oleh kelompok *Sisters in Islam* (SIS). Hal ini yang membezakannya dengan keadilan di dalam Islam yang telah menetapkan sesuatu perkara pada tempatnya. Persamaan hak dan taraf wanita perlu dinilai berdasarkan kepada hukum Allah SWT, bukan dilihat daripada perspektif budaya dan tradisi yang kebanyakannya memandang rendah kepada kaum wanita (Abd Rahman, 2010).

Isu Hak Kesamarataan Gender

Islam mengiktiraf hak asasi wanita seperti mana yang digariskan di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Hak asasi bagi wanita bertepatan dengan ajaran Islam yang memberi jaminan hak persamaan antara lelaki dan wanita mengikut batas-batas tertentu. Antara hak asasi wanita yang digariskan dalam Islam ialah hak berpolitik, hak memilih pekerjaan dan hak menuntut ilmu pengetahuan. Dalam Islam tidak terdapat satu pun larangan terhadap penglibatan wanita dalam bidang kehidupan bermasyarakat (Hanafi et al., 2016). Malangnya dalam masyarakat Islam masih keliru dalam memahami isu ini. Ramai juga wanita Islam yang belum menyedari hak dan keistimewaan mereka yang telah diwartakan. Terdapat dalam kalangan mereka yang beranggapan bahawa kebebasan wanita hanya diperoleh daripada sistem sekular dunia Barat. Anggapan ini tidak berasas, kerana masih ramai wanita Barat sendiri tidak memperolehi keistimewaan dan kebebasan hakiki seperti yang mereka inginkan, lalu memilih memeluk agama Islam (Van Nieuwkerk, 2006). Justeru kewujudan atau fahaman feminisme di Barat berpunca daripada rasa tidak puas hati wanita ini terhadap ajaran agama mereka.

Gerakan feminisme Barat yang bertujuan mewujudkan persamaan hak di antara lelaki dan perempuan (gender equality), telah mempengaruhi pemikiran Islam liberal. Berhubung dengan gerakan feminisme ini, ianya dikatakan bermula sejak tahun 1960-an di Amerika Syarikat (Alias &

Sa'ari, 2006). Walaupun banyak pembaharuan yang telah dilaksanakan, namun demikian gerakan feminsime ini tetap tidak berpuas hati kerana masih tidak diberikan hak-hak tertentu, seperti dalam pelajaran, politik dan lain-lain. Kemudian, tuntutan mereka ini terus berkembang hingga ke abad 20-an menjadi satu revolusi yang lebih radikal demi memastikan mereka mendapat persamaan hak dalam semua aspek. Tambahan pula, terdapat pelbagai aliran feminisme yang mendorong gerakan feminisme Barat ini termasuklah aliran feminsime liberal (Jamaluddin, 2015). Dengan begitu, kesetaraan gender yang muncul di Barat adalah respon daripada penindasan dan diskriminasi terhadap wanita. Sebaliknya, Islam menawarkan konsep gender yang lebih unik berdasarkan fitrah serta berlandaskan konsep keadilan. Islam telah menetapkan yang terbaik kepada wanita dan menawarkan sesuatu yang lebih baik daripada kesetaraan gender, iaitu keadilan dengan meletakkan wanita dan lelaki di tempatnya sendiri, agar masing-masing dapat menjalankan peranan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT untuk kedua-duanya (Muhtar et al., 2017).

Di dunia Islam, isu-isu gender telah diperjuangkan oleh Feminis Muslim terkenal seperti Fatimah Mernissi (1940-2015), Amina Wadud (l. 1952), Riffat Hassan (l. 1943) dan sebagainya. Di Malaysia, agenda perjuangan mereka diusung oleh *Sisters in Islam* (SIS), iaitu sebuah pertubuhan NGO yang paling menonjol memperjuangkan hak-hak wanita Islam dan mendakwa tafsiran al-Quran mempunyai unsur-unsur *bias* gender dan merendahkan martabat wanita (Jamaluddin, 2015). SIS turut menyuarakan perubahan hukum syariah khususnya yang berkaitan dengan persamaan hak antara lelaki dan perempuan. Dalam isu Rang Undang-undang Keluarga Islam Wilayah-Wilayah Persekutuan (Pindaan 2005), SIS bersama kumpulan NGO wanita yang lain telah menentang kuat Rang Undang-Undang tersebut atas dakwaan kononnya menzalimi perempuan. SIS terkenal sebagai kumpulan yang menentang amalan poligami secara keseluruhannya dan pernah melancarkan kempen monogami secara terbuka (Ismail, 2006; Dagang et al., 2015). Wallhal, Islam telah mengharuskan amalan poligami untuk masalah yang lebih besar sehinggalah memelihara diri daripada zina, menjaga wanita (janda) dan anak yatim, meramaikan zuriat umat Islam serta menjana ekonomi (Tengku Puji, 2012).

Gerakan yang menyokong hak kesamarataan gender menuntut agar hukum perkahwinan berbeza agama diubah, kerana perkahwinan berdasarkan agama ini bertentangan dengan asas persamaan hak (Ismail, Tamuri, & Jasmi, 2012). Contoh gerakan feminisme, ijab dan qabul, pernikahan bukan dilakukan oleh pihak lelaki sahaja, tetapi juga boleh dilakukan oleh pihak perempuan. Dari sudut pekerjaan pula, dalam Islam memberi peluang kepada umat Islam sama ada lelaki atau wanita dalam hal mencari peluang pekerjaan dan bekerja. Hal ini adalah kerana wanita juga adalah sebahagian daripada masyarakat. Islam tidak pernah mengabaikan hak sebahagian masyarakat dan menghukum masyarakat sebagai jumud ataupun lumpuh, lalu merampas kehidupan mereka. Islam juga tidak pernah mengeksploitasi kebaikan mereka tanpa memberikan sesuatu kepada mereka. Selain itu, jika dilihat wanita pada zaman Rasulullah SAW banyak melakukan kerja di dalam dan di luar rumah (Hamjah, 2012). Golongan yang menuntut hak kesamarataan gender ini mempersoalkan kedudukan wanita dalam organisasi dan upah atau gaji wanita dalam pekerjaan. Ia berlaku apabila bilangan pekerja wanita adalah lebih sedikit berbanding pekerja lelaki sekali gus mendominasi kuasa di tempat kerja (Khotimah, 2009). Logik akal mereka menekankan bahawa kesamarataan gender ini bukanlah suatu penganiayaan terhadap lelaki tetapi ia sebagai alat untuk menghapuskan segala bentuk diskriminasi wanita.

Dalam isu pembahagian hak warisan wanita yang tidak sama berbanding lelaki turut mendapat perhatian golongan tersebut. Mereka berpandangan, hukum Islam berkaitan dengan pusaka perlu diberi nafas baru sesuai dengan perkembangan semasa. Persamaan hak antara lelaki dan wanita perlu diutamakan untuk menjamin keadilan dan kesetaraan gender dalam masyarakat Islam (Shaharom & Samah, 2017). Pada hakikatnya, isu pembahagian harta yang telah disediakan oleh Islam sudah memberi keadilan kepada wanita. Disebabkan lelaki apabila berkahwin, maka harta warisan yang diperolehi dari orang tuanya akan dipergunakan untuk membayar mahar dan nafkah isterinya bahkan apabila mempunyai anak, harta tersebut digunakan untuk membiayai

anak-anaknya, sedangkan anak perempuan tiada tanggungjawab kewangan. Oleh itu, isu ini sengaja diperbesarkan sama ada oleh orientalis mahupun golongan feminis, sedangkan hakikatnya dalam pembahagian harta pusaka umunya tidak melibatkan kes yang serupa pada setiap masa (Ramli, Abdullah & Rosele, 2018).

Faktor Kecelaruhan Pemikiran

Wanita Islam telah diberikan hak dan keistimewaan yang terpelihara (Hassan, 1995). Namun begitu, ramai daripada kalangan wanita tidak memahami bahawa peraturan dan undang-undang yang digariskan adalah untuk kebaikan mereka sendiri (Jawad, 1998). Amat malang apabila wanita Islam sendiri masih memandang serong kepada undang-undang berkaitan dengan wanita. Isu kesamarataan gender ini terjadi akibat beberapa faktor, antara lain:

Kurang Pendidikan Agama

Cara berfikir seseorang individu mempengaruhi persepsinya yang akan dizahirkan melalui sikap atau tingkahlaku mereka (Jamaluddin, 2015). Dengan begitu, pendidikan yang tidak diterima secara langsung dari seorang pendidik akan menyebabkan kekeliruan kepada seseorang dalam memahami sesuatu perkara. Pendidikan agama sangat penting untuk dipelajari sejak kecil. Punca utama yang menyebabkan seseorang itu terlibat dengan kegiatan yang tidak bermoral ialah kerana tidak ada didikan agama. Didikan agama yang tidak sempurna adalah penyumbang kepada kesalahfahaman terhadap Islam sebagai salah satu cara hidup yang sempurna. Ekoran daripda itu, wanita-wanita Islam sendiri mula mengkritik aspek poligami, hijab, hak menjadi saksi dan sebagainya (Alias & Sa'ari, 2006). Oleh itu, disebabkan kurangnya pendidikan agama dalam diri seseorang akan menyebabkan individu memahami dan menjalankan syariat sesuai dengan keketatan ilmu agama yang dimiliki. Tidak nafikan, kebanyakan golongan yang menuntut hak kesamarataan gender ini adalah dari golongan yang intelektual, tetapi kurang mendapatkan didikan agama.

Latarbelakang Keluarga

Keluarga merupakan ahli yang terdekat dengan seseorang individu. Selain itu, keluarga juga menjadi contoh sebagai ikutan dalam kehidupan seharian. Institusi keluarga yang bermasalah merupakan salah satu faktor kepada isu kesamarataan gender. Persoalan gender yang sering ditimbulkan oleh golongan feminis sebenarnya tidak berakar pada gender, tetapi berkaitan keimanan, keilmuan serta akhlak seseorang (Tengku Puji, 2012). Dalam erti kata lain tuntutan kesamarataan tidak perlu disandarkan kepada gender pelaku, tetapi sikap, tindak balas dan kefahaman seseorang. Keseluruhannya boleh dirumuskan bahawa segala dakwaan yang dilakukan oleh golongan Feminis bertitik tolak dari latarbelakang pengalaman mereka lantas menjadikannya sebagai alat untuk menafsirkan Islam. Sebagai contoh seorang tokoh feminis, Riffat Hassan yang lahir dalam keluarga ternama, namun Riffat tidak pernah merasa bahagia kerana rumah tangga yang penuh konflik dan tidak harmoni. Riffat Hassan telah dididik oleh ibunya yang bernama Dilara iaitu seorang yang berpandangan feminis (Mustaqim, 2008).

Penyebaran Melalui Laman Sesawang Internet

Pada zaman moden ini, laman sesawang internet digunakan secara mudah untuk menyebarkan maklumat. Turut dijadikan sebagai medium untuk bersuara dan penyebaran fitnah tentang sesuatu isu yang boleh menggugat keharmonian negara. Kajian menunjukkan bahawa 19 juta rakyat Malaysia menggunakan internet dengan purata lima jam 30 minit sehari. Penggunaan internet ini telah menjadi satu bentuk medium penyampaian yang berkesan untuk menyebarkan

berbagai-bagai ideologi termasuk ideologi liberal yang mempromosi kebebasan dari ikatan dan peraturan agama Islam (Mohd Salleh, 2017).

SIS mempunyai akaun rasmi *facebook* sebagai medium mereka untuk mendekati orang awam dengan jumlah pengikut seramai lebih kurang 100 ribu orang. Bukan itu sahaja, mereka juga menggunakan laman sosial *twitter* dengan 24.5 ribu pengikut untuk menyebarkan pemikiran dan sebagai medium soal jawab dengan orang awam. Selain itu, mereka juga bekerjasama dengan NGO yang mempunyai misi yang sama (Moustafa, 2013) menggunakan laman sesawang rasmi, www.sistersinislam.org.my dengan memuat naik artikel-artikel yang berkaitan isu kesamarataan gender dan sebagainya. Oleh itu, kemajuan teknologi juga menjadi faktor penyumbang kepada penyerapan pantas ideologi ini kepada masyarakat (Abdu Rahim & Ali, 2018).

Budaya dan Amalan Masyarakat Setempat

Budaya dan amalan masyarakat setempat juga menjadi salah satu faktor kepada isu ini. Ini kerana budaya bukan hanya tentang diri seseorang dan perkembangannya, tetapi juga dirinya dengan masyarakat serta perkembangan dan peningkatan yang berlaku dalam sesebuah masyarakat itu sendiri (Othman, Azdi, & Hassan, 2012). Adat resam dan budaya berbentuk penindasan terhadap kaum wanita menjadi punca kepada wujudnya golongan pejuang kebebasan wanita di dunia Islam. Ketidakadilan terhadap wanita menyebabkan mereka berfikir dan mempersoalkan tentang status dan kedudukan mereka sebagai manusia. Laungan menuntut hak dan keistimewaan dalam masyarakat tertentu menunjukkan perkembangan pemikiran wanita Islam yang telah lama terkongkong oleh tradisi yang tidak memperakui hak dan keistimewaan mereka. Ketidakadilan berlaku terhadap wanita bukanlah bersumberkan Islam namun tradisi tempatan yang tidak Islamik (Abd Rahman, 2010; Hasan & Nooraida, 2015).

Selain itu, kebanyakan wanita juga tidak merasakan kebebasan hak kerana kecelaruan pemikiran umat Islam sendiri yang tidak mendalami hal ini. Musuh Islam pula cuba memutarbelitkan isu ini untuk memperlihatkan betapa mundurnya umat Islam. Akibatnya, masyarakat dunia dimomokkan oleh sarjana Barat bahawa wanita Muslim tidak bebas, terkongkong, kahwin secara paksa dan sebagainya (Mohd Nor, 2011). Bukan itu sahaja, SIS yang dianggotai pelbagai peringkat masyarakat terutama dari golongan profesional dan elit merupakan gerakan yang bergiat aktif dalam menyuarakan hak-hak wanita (Sleboda, 2001; Badran, 2011; Alamgir, 2014). Pertubuhan ini mungkin keliru antara pertembungan budaya dan agama, lantas mencampuradukkannya sehingga ia mengelirukan masyarakat. Hal ini dapat disimpulkan bahawa budaya dan amalan masyarakat setempat menjadi pengaruh kepada seseorang itu berfikir. Jika budaya atau amalan masyarakat itu ke arah kebaikan maka baiklah budaya atau amalan sesuatu masyarakat itu. Namun, jika masyarakat sudah terbiasa dengan perkara yang tidak baik, ia sukar untuk diperbetulkan terutama apabila ia melibatkan persepsi kepada sesuatu.

Penyebaran Melalui Filem

Sesuatu hasil sastera ataupun karya seni seperti genre filem adalah hasil imaginasi dan interaksi pengkarya dengan sesuatu pemikiran, ideologi dan realiti masyarakat (Yusof et al., 2010). Filem merupakan salah satu medium untuk memperjuangkan hak wanita dan mengangkat martabat wanita. Walau bagaimanapun, kebanyakan filem tidak mengangkat martabat wanita sebagai wanita Islam tetapi hanya mengangkat martabat wanita sesuai dengan peredaran zaman. Banyak filem pada masa kini yang menceritakan hak-hak wanita dan mengangkat martabat wanita. Hal ini disebabkan bermula ada tahun 1930an sehingga 2003 telah mengstereotaipkan serta mengeksploitasikan imej-imej wanita sebagai seorang yang lemah, ditindas, diperlekehkan, berstatus rendah dan lain-lain lagi. Pemaparan imej yang sebegini dianggap telah menjatuhkan imej wanita dan soal etika kewanitaan mula tergugat dan dipandang rendah oleh masyarakat. Sehingga terbitlah genre filem-filem berunsurkan feminisme yang memperjuangkan kaum wanita akibat

ekoran tekanan yang diterima dalam mengeksploitasikan imej mereka ke dalam filem (Syaukat & Imanjaya, 2011; Ghazali & Husin, 2018).

Implikasi dan Kaedah Mengatasi Kesamarataan Gender

Isu kesamarataan gender ini merujuk kepada sikap golongan feminis Muslim yang berusaha untuk memperjuangkan keinginan dalam menyamakan kedudukan antara lelaki dan wanita dari aspek hukum syariah. Perjuangan untuk menyamaratakan kedudukan berlaku disebabkan oleh diskriminasi yang dilakukan oleh sesetengah negara yang membawa Islam sebagai simbolik negaranya (Muammar, 2009). Golongan ini menuntut hak-hak yang sama seperti diperolehi oleh kaum lelaki. Wanita Barat memperjuangkan hak sama rata dengan lelaki kemudian mereka berjuang untuk mendapatkan kebebasan diri yang sama seperti lelaki pula. Persamaan hak menurut orang-orang Barat ialah memberikan kaum wanita semua hak yang sama dengan lelaki (Shaikh, 2003). Oleh itu, isu kesamarataan gender telah meninggalkan kesan terhadap masyarakat malahan agama. Kesan yang dibawa oleh pemikiran gerakan tersebut memberi kesan yang negatif kepada masyarakat Islam (Abdu Rahim & Ali, 2018).

Implikasi Terhadap Agama

Fahaman feminisme liberal di Malaysia, ternyata terpengaruh secara langsung dengan idealisme feminisme liberalisme barat (Rahim & Kadir, 2017). Kemunculan gerakan asing yang berusaha menjauhkan wanita daripada hakikat kejadiannya yang sebenar dan mempromosi satu gaya hidup yang bebas daripada ikatan agama dan adat ketimuran. Gerakan ini muncul di Barat akibat daripada tekanan politik dan sosial masyarakat, kemudiannya berjaya menyerap masuk ke dunia Islam melalui penjajahan, serangan pemikiran dan sistem pendidikan. Gerakan yang membawa slogan kebebasan dan kesamarataan gender ini berjaya mempengaruhi wanita Islam yang lemah daripada ikatan agama. Kumpulan ini bergerak secara bebas di Malaysia dengan menggunakan nama Islam dan mendakwa perjuangan mereka adalah untuk membebaskan wanita Islam dari belenggu undang-undang Islam. Gerakan yang berasal daripada Barat inilah yang dinamakan feminisme dan liberalisme (Mohd Salleh, 2015). Perjuangan mereka memberi kesan yang buruk kepada agama, kerana mengakibatkan umat Islam menjadi keliru dengan ajaran Islam tentang wanita. Fenomena ini berlaku apabila mereka menuntut hak kesamarataan gender yang tidak mengikut ajaran agama Islam yang sebenar. Sedangkan isu-isu yang dilontarkan seperti poligami, harta pusaka, kedudukan wanita dan sebagainya telah jelas termaktub dalam al-Quran dan dibincangkan oleh ulama. Dengan begitu, pemikiran keliru tentang isu kesamarataan gender ini merupakan ancaman terhadap agama khususnya hukum Fekah, dan seterusnya dapat menggugat sistem kehidupan beragama (Hassan, 2014).

Implikasi Terhadap Keluarga

Kesan daripada isu ini menyebabkan hubungan kekeluargaan semakin rapuh apabila terdapat ahli keluarga yang mempersoalkan tentang isu hak kesamarataan gender, terutama jika seorang isteri menuntut hak kesamarataan dalam pekerjaan. Kesannya pada institusi keluarga adalah apabila ibubapa terlalu sibuk dengan kerjaya masing-masing sehingga kadang-kadang kurang prihatin terhadap pergerakan anak-anak mereka. Kecuaian dalam aspek ini boleh membawa padah kerana dapat menggagalkan usaha ibubapa untuk membentuk keperibadian dan tingkah laku yang mulia pada anak-anak mereka (Abd Rahman, 2010). Dengan begitu, wanita berperanan penting membentuk anak-anak dalam membina keharmonian sesebuah keluarga.

Implikasi Terhadap Pihak Berkuasa Islam

Institusi fatwa sentiasa menjadi tempat rujukan bagi umat Islam di Malaysia kerana fatwa diiktiraf sebagai salah satu sumber perundangan Islam di Malaysia. Namun, *Sisters in Islam* (SIS) menolak institusi fatwa serta sebahagian fatwa yang dikeluarkan oleh institusi fatwa di Malaysia. Perkara ini berlaku disebabkan SIS berpandangan bahawa fatwa dan institusinya telah melanggar hak asasi dalam kebebasan bersuara, kebebasan bersekutu dan kebebasan beragama yang mana menurut SIS ianya telah terkandung dalam Perlembagaan Persekutuan Malaysia. Selain itu, institusi fatwa tersebut dikatakan turut mencero bohi bidangkuasa persekutuan yang mana bidangkuasa persekutuan ini hanya parlimen sahaja yang mempunyai legislatif untuk membatasi hak-hak asasi manusia (Bahrudin, Khafidz, & Aini, 2018).

Bermula pertengahan tahun 1990-an, golongan liberal dalam masyarakat Islam di Malaysia telah mula mengkritik pelaksanaan undang-undang keluarga dan jenayah Islam yang mereka lihat bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan bersifat diskriminatif terhadap wanita. Dan bermula pada awal tahun 2000, golongan ini telah mula mewujudkan gabungan persatuan dan pertubuhan yang sama-sama bertujuan memperjuangkan hak asasi manusia, menentang pelaksanaan undang-undang Islam dan undang-undang kecil kerajaan tempatan yang mencegah perlakuan maksiat dan kurang sopan yang dianggap bertentangan dengan hak asasi manusia dan kebebasan individu. Perjuangan mencabar kelaziman kuasa agama yang memainkan peranan dalam pentadbiran negara dan penelitian semula konteks-konteks agama ini sebenarnya dipengaruhi oleh idea liberal dan sekular dari Barat yang mempromosikan pengasingan pengaruh agama dalam kuasa pemerintahan lebih-lebih lagi dalam arus moden masa kini. Oleh itu, idea liberal dan sekular ini memperjuangkan agar agama disesuaikan mengikut keadaan dan tuntutan zaman. Dalam konteks Malaysia, antara kumpulan umat Islam yang bangun memperjuangkan agar autoriti agama Islam di Malaysia diteliti semula dikenali sebagai Kumpulan G25. Kumpulan G25 ini mengemukakan beberapa tuntutan yang mana tuntutan-tuntutan tersebut telah menimbulkan kontroversi dan dianggap mencabar kredibiliti agama Islam dan kuasa autoritinya di Malaysia. Kritikan dan serangan ke atas autoriti agama melalui tuntutan penelitian semula hak autoriti agama di kalangan pihak berkuasa atau pemimpin agama jelas kelihatan dalam perjuangan mereka ke atas beberapa isu berkaitan autoriti dan undang-undang agama Islam (Rahman & Shapiee, 2018).

Implikasi Terhadap Hukum Syariah

Feminis liberal menganggap bahawa undang-undang kekeluargaan Islam yang sedia ada seolah-olah tidak memberikan keadilan kepada wanita, menindas dan mengongkong wanita dari melakukan aktiviti kemasyarakatan (Mohd Nor, 2011). Perbezaan hukum syariah antara lelaki dan wanita Islam dianggap tidak adil oleh golongan ini dan menganggap bahawa setiap apa yang menjadi hak kaum lelaki, mestilah juga menjadi hak kepada wanita. Maka, sebarang perbezaan hak atau keistimewaan yang terdapat di antara lelaki dan wanita mestilah dihapuskan kerana bagi mereka ianya bersifat diskriminasi dan menindas kaum wanita walaupun terpaksa mengubah segala hukum syarak yang berkaitan (Jamaluddin, 2015). Menurut SIS, ramai wanita mendakwa bahawa mereka sebenarnya menderita dalam diam. Mereka seringkali di dendangkan oleh penceramah-penceramah sama ada melalui corong radio atau kaca televisyen bahawa lelaki adalah lebih berkuasa daripada wanita, keterangan dalam kesaksian dua wanita bersamaan dengan satu lelaki, suami mempunyai hak untuk memukul isterinya, lelaki juga berhak untuk mengambil lebih dari satu isteri dan wanita yang tidak patuh kepada suami akan dihancurkan ke dalam neraka. Hujah-hujah sebegini yang menurut SIS sangat tidak masuk akal kerana Islam adalah agama keadilan dan Allah SWT itu Maha Adil, maka adalah mustahil jika Allah SWT menyokong ketidakadilan, keganasan dan penindasan terhadap kaum wanita (Rozak & Ismail, 2016)

Kaedah Mengatasi Isu Kesamarataan Gender

Dari segi prinsip moral, sifat keseimbangan yang mencirikan ajaran Islam membolehkannya mendepani sebarang cabaran mendatang, malah secara langsung telah mencabar teori etika Barat yang terlalu menjurus ke arah memenuhi keperluan individu pada satu pihak, manakala pada pihak yang lain pula, menjadikan hak masyarakat sebagai satu satunya matlamat dalam dasar moraliti manusia. Sejarah menunjukkan bahawa kaum wanita sering menjadi mangsa diskriminasi, bahkan kadang-kadang dizalimi. Seperti yang diketahui ramai, masyarakat Arab Jahiliyyah telah membunuh anak-anak perempuan dan menafikan hak wanita dalam masyarakat. Penindasan terhadap kaum wanita juga terus menjadi sumber berita dan bahan penulisan pada zaman moden ini. Dalam Islam, secara umumnya, golongan wanita telah mendapat hak yang sepatutnya, seperti hak untuk hidup, pemilikan, dan pengurusan harta. Islam mengecam mana-mana perbuatan zalim terhadap kaum wanita. Bahkan, dalam khutbah terakhir Rasulullah SAW, baginda mengingatkan tentang penjagaan hak wanita (Awang & Rahman, 2015). Untuk mengatasi isu ini terus menjadi perhatian orang awam haruslah mempunyai usaha dalam pelbagai aspek. Terdapat beberapa langkah yang boleh dilaksanakan oleh pihak-pihak berkenaan untuk mengatasinya, seperti:

- i. Hendaklah beriman kukuh dengan al-Quran yang telah ditanzilkan oleh Allah SWT dan al-Sunnah sebagai dua sumber utama yang pasti dapat menyelamatkan kehidupan.
- ii. Keluarga berperanan penting dalam mendekati ahli keluarga yang terlibat dalam isu ini. Ahli keluarga boleh membimbing dengan mengajak untuk kembali menuntut ilmu agama. Seorang wanita harus mula mempelajari ilmu yang berkaitan wanita, seperti hukum fekah untuk menjaga diri sebagai seorang muslimah dan tidak terpengaruh dengan serangan pemikiran Barat. Wanita juga boleh mengikuti usrah-usrah yang diperkenalkan oleh beberapa NGO sebagai pengisian rohani dan jasmani.
- iii. Dari sudut pendidikan di kolej atau universiti juga boleh diberi pendedahan dengan menganjurkan forum dan seminar kepada pelajar supaya lebih prihatin dengan isu semasa yang ada. Pelajar yang berada di institusi tersebut sangat penting untuk diberi pendedahan kerana mereka lebih terdedah dengan pelbagai isu.
- iv. Masyarakat juga memainkan peranan penting dalam menangani isu ini. Masyarakat boleh menganjurkan program berbentuk kempen kesedaran dan menyebarkan risalah yang berkaitan dengan ancaman golongan yang memperjuangkan hak kesamarataan gender.
- v. Golongan ilmuwan boleh menghasilkan buku yang mendedahkan konsep kesamarataan gender menurut perspektif Islam. Pendedahan tentang gerakan dan perjuangan golongan ini perlu dirancarkan menerusi penulisan.
- vi. Pihak kerajaan seperti Jabatan Agama Islam Negeri boleh bekerjasama dengan mana-mana NGO untuk menganjurkan seminar tentang isu ini supaya masyarakat lebih cakna dengan isu-isu yang berlaku di sekeliling mereka.
- vii. Media massa juga dapat berperanan sebagai penyalur maklumat atau isu-isu semasa dengan lebih pantas. Melalui media juga dapat memberi pendedahan melalui iklan-iklan tentang isu kesamarataan gender.

Kesimpulan

Usaha memperjuangkan kedudukan wanita menerusi kesamarataan gender didapati telah meninggalkan pelbagai implikasi terhadap agama dan masyarakat. Malahan, aktivis feminis liberalis bebas menggugat peranan agensi yang menguruskan pembangunan agama Islam di Malaysia. Perkara ini menyebabkan masyarakat awam terus dalam kekeliruan dalam memahami ajaran agama Islam. Sebagai seorang Muslim haruslah menggalakkan diri sendiri untuk mempelajari ilmu agama Islam yang sebenar. Antara cadangan yang disarankan oleh penulis adalah setiap institusi pendidikan seperti peringkat universiti atau kolej mewujudkan kelab atau persatuan wanita untuk menjelaskan hak-hak wanita Islam yang berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah, agar mereka tidak mudah terpengaruh dengan pemikiran-pemikiran yang tidak sepatutnya. Malahan, melalui persatuan tersebut juga dapat dijalankan program-program berbentuk kerohanian sebagai pengisian kepada anak muda terutama wanita. Selain itu, pihak berkuasa harus lebih tegas dalam membanteras gerakan yang menyebarkan fahaman feminisme ini supaya tidak bergerak secara aktif dalam menyebarkan fahaman mereka kepada orang awam. Malahan, institusi agama yang bertanggungjawab haruslah sentiasa peka dengan isu-isu yang menggugat kesejahteraan agama Islam. Oleh itu, program pembangunan ummah dan program penghayatan Islam kepada masyarakat Islam perlu dirancakkan. Selain itu, media sosial seperti *Facebook*, *Instagram* dan *Twitter* bukan hanya digunakan sebagai hiburan semata-mata, namun pihak berkenaan juga boleh menggunakan medium itu untuk menyebarkan maklumat tentang isu ini. Penggunaan media sosial seharusnya dikawal melalui akal rasional dan kematangan fikiran supaya tidak disalahgunakan untuk tujuan yang tidak sepatutnya.

Rujukan

- Abd Rahman, S. (2010). *Wanita & Cabaran Zaman*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah.
- Abdu Rahim, S & Ali, M. S. (2018). Liberalisme Agama di Malaysia: Satu Sorotan Literatur. *Prosiding Seminar Antarabangsa al-Quran dalam Masyarakat Kontemporari*, 401-410.
- Abidin, Z. (2017). Kesetaraan gender dan emansipasi perempuan dalam pendidikan Islam. *Tarbiyah Jurnal Ilmiah Pendidikan*, 12(01), 1-17.
- Alamgir, A. (2014). Islam and Women's Rights: Discourses in Malaysia. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 114, 872-876.
- Ali, A. H., & Abdullah, I. R. (2018). Perwatakan Wanita Melayu Muslim Dalam Novel 'Diari Seorang Jururawat' karya Aminah Mokhtar [The Characteristics of A Malay Muslim Woman In The Novel 'Diari Seorang Jururawat' by Aminah Mokhtar]. *Journal of Nusantara Studies (JONUS)*, 3(2), 147-161.
- Alias, B. & Sa'ari, C. Z. (2006). *Islam dan Emansipasi Wanita*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Awang, A. B., & Rahman, A. A. (2015). Mahar dan Nafkah sebagai Hak Pemilikan Harta Wanita dalam Konteks Kesaksamaan Gender. *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*, 8.
- Badran, M. (2011). From Islamic feminism to a Muslim holistic feminism. *ids Bulletin*, 42(1), 78-87.
- Baharom, N. et al. (2005). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Bahrudin, F. N., Khafidz, H. A., & Aini, Z. (2018). Denial of Sister In Islam (SIS) Against Fatwa And It's Institution In Malaysia. *al-Qanatiir: International Journal of Islamic Studies*, 12(1), 1-9.
- Bakar, N. R. (2013). Masa Kerja Fleksibel dalam Sektor Formal di Bandar: Mengimbangi Kerjaya dan Tanggungjawab Keluarga (Flexible Working Hours in the Urban Formal Sector: Balancing Career and Family Responsibilities). *Akademika*, 83(1).

- Dagang, W. I., Masroom, M. N., Baharuddin, A. S., & Mustari, M. I. (2015). Ancaman Pemikiran Aliran Islam Liberal Kepada Umat Islam di Nusantara: Satu Sorotan Kajian. *Sains Humanika*, 5(3).
- Gardner, K. (1998). Women and Islamic revivalism in a Bangladeshi community. *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, London: Routledge, 203-220.
- Ghazali, N., & Husin, F. (2018). Bahasa dan Feminisme dalam Filem Shuhaimi Baba. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, 34(2).
- Hamdan, A. (2012). The role of authentic Islam: The way forward for women in Saudi Arabia. *Hawwa*, 10(3), 200-220.
- Hamjah, S. H. (2012). Kefahaman Terhadap Kedudukan Wanita Bekerjaya Menurut Islam. *Jurnal al-Hikmah*, 4, 3-14.
- Hanafi, F., et. al. (2016). Hak Asasi Manusia Dan Penglibatan Wanita Dalam Politik Di Malaysia (Human Rights and Women's Participation in Politics in Malaysia). *Journal of Al-Tamaddun*, 11(1), 17-33.
- Hasan, W., & Nooraida, S. (2015). *Pengajaran pendidikan hak wanita Islam di Institut Pendidikan Guru di Malaysia/Sharifah Nooraida binti Wan Hasan* (Doctoral dissertation, University of Malaya).
- Hashim, R. S. (2006). Meniti duri dan ranjau: Pembikinan gender dan seksualiti dalam konteks dunia Melayu. *Sari (ATMA)*, 24, 15-34.
- Hassan, R. (1995). Women in Islam: Quranic ideals versus Muslim realities. *Planned parenthood challenges*, (2), 5-9.
- Hassan, S. (2014). Political non-governmental organizations: Ideals and realities. In *Democracy in Malaysia* (pp. 212-229). Routledge.
- Hermawati, T. (2007). Budaya Jawa dan kesetaraan gender. *Jurnal Komunikasi Massa*, 1(1), 18-24.
- Ibn Kathir, I. (2005). *Tafsir al-Quran al-'Azim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ismah, N. (2016). Destabilising male domination: Building community-based authority among Indonesian female ulama. *Asian Studies Review*, 40(4), 491-509.
- Ismail, M. A. (2006). *Cabaran akidah: pemikiran Islam liberal*. Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, Jabatan Perdana Menteri.
- Ismail, M. F., Tamuri, A. H., & Jasmi, K. A. (2012). Pengaruh Elemen Islam Liberal Terhadap Aqidah Pelajar Sekolah Menengah Kebangsaan: Satu Tinjauan Awal. *International conference on research in Islamic and Arabic language Education (ICRIALE)*, 289-300.
- Ismail, M. K. (2015). *Suami Gay Isteri Mak Nyah*. PTS Publications & Distributors Sdn Bhd.
- Jamaluddin, M. F. (2015). Persepsi masyarakat Islam di Malaysia terhadap Isu-Isu Gender: Satu Tinjauan di Lembah Klang. *E-Proceeding of the 2nd International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization, iCASiC*, hlm. 191-196.
- Jawad, H. (1998). *The rights of women in Islam: An authentic approach*. Springer.
- Khotimah, K. (2009). Diskriminasi gender terhadap perempuan dalam sektor pekerjaan. *Jurnal Studi Gender dan Anak*, 4(1), 158-164.
- Loewenthal, K. M., MacLeod, A. K., & Cinnirella, M. (2002). Are women more religious than men? Gender differences in religious activity among different religious groups in the UK. *Personality and Individual Differences*, 32(1), 133-139.
- Mattson, I. (2008). Can a woman be an Imam? Debating form and function in Muslim women's Leadership. *The Columbia sourcebook of Muslims in the United States*, 252-263.
- Moghadam, V. (1988). Women, work, and ideology in the Islamic Republic. *International Journal of Middle East Studies*, 20(2), 221-243.
- Mohd Nor, M. R. (2011). Salahfaham Tentang Kedudukan Wanita Muslim. Dlm. Mohd Roslan Mohd Nor Nor 'Azzah Kamr (Pnyt.). *Wanita Islam: Isu-Isu Dan Pemerkasaan Hak*. Shah Alam: Persatuan Ulama Malaysia.
- Mohd Salleh, N. (2015). Penolakan Terhadap Agenda Feminisme dan Liberalisme di Malaysia. *International Seminar on Akidah, Dakwah and Syariah*.

- Mohd Salleh, N. et al. (2017). *Pengaruh Pemikiran Liberal Dalam Media Sosial*. 4th International Research Management & Innovation Conference (IRMIC 2017), 292-311.
- Moustafa, T. (2013). Islamic law, women's rights, and popular legal consciousness in Malaysia. *Law & Social Inquiry*, 38(1), 168-188.
- Muammar, K. (2009). *Atas nama kebenaran: Tanggapan kritis terhadap wacana Islam liberal*. Institut Alam dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhtar, A. et. al. (2017). Meninjau Ulang Wacana Kesetaraan Gender Oleh Feminis Muslim. *E-prosiding Seminar Antarabangsa Penyelidikan Sirah Nabawi & Pemikiran (ISRA')*.
- Munhanif, A. (2002). *Mutiara terpendam: perempuan dalam literatur Islam klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mustaqim, A. (2008). *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta: Losung Pustaka.
- Mutawakkil, M. H. (2014). Keadilan Islam dalam persoalan gender. *Kalimah*, 12(1), 67-90.
- Ong, A. (1990). State versus Islam: Malay families, women's bodies, and the body politic in Malaysia. *American Ethnologist*, 17(2), 258-276.
- Othman, S. S., Azdi, W. M., & Hassan, F. (2012). Kesedaran Budaya Dan Tanggungjawab Media Di Malaysia: Satu Perbincangan Dari Perspektif Islam. *Journal Abqari*, Vol. 2, 17-38.
- Rahim, R. A. & Kadir, N. A. (2017). Wacana bias gender dalam masyarakat Melayu di Malaysia: analisis kritikal. *The Malaysian Journal of Social Administration*, 9(1), 107-128.
- Rahman, N. F. & Shapiee, N. S. (2018). Autoriti Agama di Malaysia: Kedudukan dan Kritikan. *International Journal of Islamic Thought*, 14, 72-85.
- Rahman, S. N., Kashim, M. I., & Pitchan, M. A. (2017). Peranan Wanita Dalam Institusi Kekeluargaan: Perbincangan Dari Perspektif Islam. *e-BANGI*, 12(3), 1-16.
- Ramli, M. A. (2012). Analisis Gender Dalam Hukum Islam. *Jurnal Fiqh*, 9, 137-162.
- Ramli, M. A., Abdullah, A. B., & Rosele, M. I. (2018). Aplikasi Pendekatan Integratif Dalam Kajian Hukum Islam Semasa: Analisis Isu Gender. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari*, 17(1), 80-96.
- Ramli, M. A. et al. (2018). Tafsir Feminis: Antara Rekonstruksi Tafsiran Mesra-Gender atau Huraian Pseudo-Ilmiah. *Journal of Ma'alim al-Quran wa al-Sunnah*, 14(15).
- Rani, M. Z. (2005). Antara Islam dan Hinduisme di Alam Melayu: beberapa catatan pengkaji barat. *Sari*, 23, 67-82.
- Rozak, N. F. & Ismail, I. B. (2016). Isu-isu Berkaitan Wanita dalam Gerakan Sisters In Islam. *Prosiding Seminar Agama dan Pembangunan IX (SAAP 2016)*, 102.
- Saari, C. Z., & Borhan, J. T. (2006). Peranan Wanita dalam Pengukuhan Akidah Umat Islam. *Jurnal Usuluddin*, 23, 35-50.
- Shaharom, F., & Samah, M. (2017). Ratifikasi CEDAW di Malaysia: kesan menurut undang-undang dan hukum syarak. *Journal of Shari'ah Law Research*, 2(2).
- Shaikh, S. D. (2003). Transforming feminisms: Islam, women, and gender justice. *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism*, 147-62.
- Sherif, B. (1999). The prayer of a married man is equal to seventy prayers of a single man: The central role of marriage among upper-middle-class Muslim Egyptians. *Journal of Family Issues*, 20(5), 617-632.
- Sleboda, J. (2001). Islam and women's rights advocacy in Malaysia. *Asian Journal of Women's Studies*, 7(2), 94-136.
- Subhan, Z. (1999). *Tafsir kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.
- Syaukat, R., & Imanjaya, E. (2011). Film sebagai Media Social Marketing: Yasmin Ahmad Berjualan Ide Multikulturalisme. *Humaniora*, 2(1), 634-642.
- Tengku Puji, T. I. (2012). *Pandangan Skeptip Feminis Muslim Terhadap Agama: Suatu Perbahasan*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Van Nieuwkerk, K. (2006). *Women embracing Islam: gender and conversion in the West*. University of Texas Press.

Yusof, A. et al. (2010). Konsep Feminisme Islam di dalam filem ketika cinta bertasbih. *Journal of Al-Tamaddun*, 5, 131-147.

BAB 10

PENGURUSAN KONFLIK RUMAH TANGGA POLIGAMI

Mariam Abd Majid¹, Muhammad Yusuf Marlon Abdullah¹, Sahlawati Abu Bakar¹, Mohd Ridhuan Mohd Jamil², Salasiah Hanin Hamjah³, Zulkefli Aini³ & Naqibah Mansor¹

¹ Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

² Politeknik Nilai, Negeri Sembilan

³ Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

Pendahuluan

Konflik adalah antara cabaran yang sering dialami oleh pasangan suami dan isteri dalam kehidupan berumah tangga. Konflik wujud disebabkan pertentangan dan tiada persetujuan antara kedua-dua belah pihak atau lebih (Norazlina Mohd Kiram et al., 2017). Pasangan suami isteri tidak dapat lari daripada menghadapi pelbagai konflik dan perselisihan faham sepanjang mengendalikan rumah tangga (Zanariah Dimon et al., 2018). Konflik dalam perkahwinan adalah keadaan semula jadi dalam sebuah kehidupan manusia (Nor Hafizah Abdullah et al., 2017).

Pengabaian terhadap konflik yang berlaku boleh menjurus berlakunya pertengkaran dan perselisihan (Maidiantius, 2005). Sebarang konflik yang wujud ekoran masalah yang timbul berkaitannya hendaklah sentiasa dibawa berbincang dari hati ke hati (Fadilah, 2016). Setiap individu hendaklah bijak menangani konflik keluarga yang berlaku melalui pemilihan gaya pengurusan konflik yang betul agar hubungan kekeluargaan dapat kekal erat (Norazlina Mohd Kiram et al., 2017). Menurut S. Ramaraju, (2012) pendekatan psikologi dalam komunikasi sesuai diaplikasi pengurusan konflik rumah tangga. Psikologi komunikasi adalah antara salah satu pendekatan dalam komunikasi yang mengutarakan kaedah psikologi dalam proses komunikasi khususnya dalam penyampaian mesej menjadi lebih efektif (Miller, 1982). Konflik ini lebih mudah tercetus dalam rumah tangga poligami kerana melibatkan aspek tanggungjawab dan emosi pelbagai pihak. Menurut Mulia (2004), konflik yang timbul tidak sehebat konflik dalam keluarga poligami yang sangat heterogen. Terdapat keadaan rumah tangga menjadi tidak harmoni setelah suami berpoligami (Irma Maryani, 2018). Malahan dalam keadaan yang lebih kritikal, konflik yang berlaku dalam perkahwinan boleh menyebabkan keretakan hubungan suami isteri atau bahkan menyebabkan perceraian (Hadisubrata, 2003).

Konflik Rumah Tangga

Konflik adalah situasi yang tidak dapat dielakkan dalam perkahwinan. Keperluan dan kepentingan pasangan yang bertentangan adalah sebab utama berlakunya konflik dalam rumah tangga (Nor Hafizah Abdullah et al., 2017). Konflik rumah tangga berlaku disebabkan pelbagai faktor antaranya masalah komitmen antara suami dan isteri, kekurangan sokongan rohani dari perspektif agama, masalah kewangan, masalah seksual, ketidaksesuaian, gangguan kerana masalah komunikasi dan lain-lain (Tam et al., 2011). Menurut Atieka (2011), faktor kepribadian, kewangan, keperluan sosial, tanggungjawab anak-anak, penghayatan agama, hubungan kekeluargaan menjadi faktor wujudnya konflik di dalam rumah tangga. Permasalahan ini berpunca dari faktor ekonomi, masalah sosial dan kurang penghayatan agama. (Zanariah Dimon et al., 2018).

Konflik yang berlaku dalam keluarga, masyarakat Melayu seharusnya kembali kepada ajaran Islam supaya permasalahan yang timbul dapat diselesaikan dengan cara yang terbaik

(Norazlina Mohd Kiram et al., 2017). Petts (2007) mendapati pasangan suami isteri yang tidak mengamalkan ajaran agama lebih cenderung berlakun konflik dalam rumah tangga mereka. Selain itu, pasangan yang tidak mempunyai kekuatan diri dan gagal menyelesaikan isu yang dihadapi dalam rumah tangga boleh membawa masalah perceraian (Dini Farhana Baharudin et al., 2018). Sebaliknya sifat pasangan suami-isteri saling menerima dan saling merasakan keuntungan hidup berumah memberi, dalam arti terbuka kepada tangga dan suatu kebahagiaan tersendiri.

Ujian hidup dalam perjalanan berumah tangga sering kali diterpa konflik, salah satu bentuk konflik yang sering kita jumpai adalah saat suami menikah lagi sehingga isteri mempunyai 'madu' dan merasa cintanya terbahagi. Banyak kajian berkaitan konflik poligami dari aspek suami, namun jarang kajian mengutarakan konflik atau masalah dim pihak isteri poligami. Kekutan isteri yang dimadukan ialah kesabaran. Menurut Muhammad Ali Rohmad (2016), tanpa kesabaran, mustahil rumah tangga pernikahan poligami dapat berjalan dengan baik.

Islam memberikan panduan untuk mengatasi konflik menerusi ayat-ayat al-Quran dan sirah Rasulullah SAW. Antara cara dalam pengurusan konflik baginda SAW ialah dengan perundingan (Yani Tri Wijayanti et al., 2015). Firman Allah SWT menjelaskan metode perundingan ini dalam surat Al-Shura ayat 37-38 yang bermaksud:

“Dan (bagi) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan-perbuatan keji, dan apabila mereka marah mereka memberi maaf. Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebahagian daripada rezeki yang Kami berikan kepada mereka.”

Ayat ini menjelaskan kepentingan membuat syura atau perundingan. Kaedah perundingan mengelakkan keadaan terburu-buru dan mementingkan pendapat masing-masing. Selain itu, al-Quran dalam surah al-Nisa' ayat 4, 34, 35 dan 128 turut memberi panduan bagi mengurus konflik. Islam meletakkan keadilan sebagai asas dalam menguruskan konflik rumah tangga poligami. Menurut Raihanah (1970) banyak aduan-aduan dari pihak isteri bahawa akibat daripada perkahwinan poligami, suaminya tidak memberi nafkah dan keadilan yang sewajarnya. Keadaan ini menyebabkan berlakunya perceraian (Raihanah, 1970).

Pengurusan konflik dalam komunikasi melibatkan dua peranan utama iaitu penyampai mesej serta pihak yang menerima mesej. Elemen mesej dan gangguan perlu diberi perhatian kerana memberi impak dalam kewujudan konflik yang berlaku. Dalam konteks pengurusan konflik rumah tangga, proses komunikasi melibatkan peranan suami, isteri dan keluarga.

Instrumen Mode Thomas Kilmann (1977) diperkenalkan bertujuan mengukur strategi dan taktik pengurusan konflik (Nor Hafizah Abdullah et al., 2017). Instrumen ini menyokong lima pendekatan dalam pengurusan konflik iaitu menggabungkan dua dimensi iaitu ketegasan dan kompromi (Thomas & Kilmann, 1977). Lima pendekatan tersebut ialah persaingan (tinggi pada sikap asertif dan rendah pada sikap kooperatif), kolaborasi (tinggi pada tingkah laku asertif dan kooperatif), kompromi (tingkah laku asertif dan bekerjasama), penghindaran (tingkah laku rendah pada asertif dan kooperatif) dan penginapan (rendah pada tingkah laku asertif) tegas dan tinggi terhadap tingkah laku bekerjasama (Kilmann & Thomas, 1977).

Komunikasi membolehkan pasangan berkongsi fikiran dan perasaan, memahami diri dan realiti mereka serta keperluan dan keinginan mereka. Komunikasi sangat perlu bagi mengurus situasi konflik berlaku di antara suami dan isteri agar tidak menjurus kepada kesan yang lebih parah iaitu perceraian (Nor Hafizah Abdullah et al., 2017; Hasim et al., 2015). Penulisan ini bertujuan mengemukakan berkaitan faktor konflik dan cara mengurus konflik dalam rumah tangga poligami.

Metodologi

Kajian ini menggunakan kaedah temu bual secara separa struktur terhadap 5 orang isteri yang bermadu dan seorang suami yang berpoligami. Teknik pemilihan sampel dilakukan secara bertujuan dengan memilih informan daripada kumpulan homogenous tetapi dapat memberikan maklumat yang pelbagai. Informan bagi kajian ini dipilih berdasarkan kriteria pasangan poligami iaitu isteri yang bermadu dan suami yang mempunyai madu. Bagi menjangkakan soalan-soalan yang dapat memberikan maklumat yang lebih baik, transkrip temu bual yang dirintiskan sebelum temu bual sebenar diambil kira. Pengkaji memilih seorang responden yang mempunyai ciri yang sama dengan sampel kajian sebenar untuk ditemu bual bagi melihat kesesuaian soalan. Berdasarkan kajian rintis terdapat dua soalan dipermudahkan dan diperbaiki. Soalan yang diperbaiki digunakan dalam kajian sebenar. Sebaik sahaja proses temu bual dan pengumpulan data kajian sebenar dilakukan, pengkaji melengkapkan transkripsi dan mengembalikan semula transkripsi kepada informan untuk disahkan. Setelah transkripsi disemak, informan menandatangani borang pengesahan temu bual bagi mengesahkan maklumat temu bual. Transkripsi temu bual yang diperakukan oleh para informan dan dianalisis menggunakan tema dan sub tema. Tema dan sub tema tersebut kemudiannya disahkan oleh pakar.

Dapatan Kajian

Berikut adalah demografi informan temubual yang dilakukan untuk mendapatkan data bagi dapatan kajian ini.

Demografi informan

Dalam menjalankan analisis keperluan ini, enam informan yang terdiri daripada isteri bermadu dan suami ditemu bual. Berikut merupakan demografi bagi setiap informan kajian.

Jadual 5. Latar Belakang Pasangan Berpoligami dari Aspek Jantina, Tempoh Berpoligami dan Status

Peserta kajian	Jantina	Pengalaman poligami/bermadu	Status
PK1	Perempuan	10 tahun	Isteri kedua
PK2	Perempuan	4 tahun	Isteri kedua
PK3	Perempuan	11 bulan	Isteri pertama
PK4	Perempuan	28 tahun	Isteri kedua
PK5	Perempuan	28 tahun	Isteri pertama
PK6	Lelaki	4 tahun	Suami poligami

Sumber: Temu bual dan analisis dokumen daripada maklumat butiran peribadi informan iaitu pasangan berpoligami

Konflik Rumah Tangga Poligami

Berikut adalah yang diutarakan oleh para informen berkaitan faktor-faktor berlakunya konflik dalam rumah tangga poligami.

Hilang Kepercayaan

Konflik mudah berlaku dalam rumah tangga poligami apabila isteri merasa hilang kepercayaan terhadap suaminya. Ini berlaku apabila rahsia suami mempunyai isteri kedua diketahui oleh isteri pertama. Perkara ini dipersetujui oleh informen PK2 yang menyatakan bahawa isteri pertama sudah tidak mempunyai kepercayaan terhadap suaminya; *“perasaan madu saya terhadap suami saya tu memang adalah orang kata tu kuranglah nak kata tu kepercayaan nya kepada suami saya”*. Informan PK2 menjelaskan lagi; *“dia cakap dah sendiri yang dia tak percaya dah dengan*

suami". Menurut Aulia Musyarofah (2018), seorang isteri mengalami stress yang berat dan kejutan apabila mengetahui dirinya telah dimadukan.

Selain itu, rasa hilang kepercayaan ini bukan hanya berlaku kepada isteri pertama, malah ia turut berlaku dalam kalangan anak-anak isteri pertama terhadap bapanya. Anak-anak hilang kepercayaan sehingga timbul perasaan tidak suka kepada bapa kandung sendiri. Menurut informan PK3; "*anak-anak tidak suka suami*". Hal ini demikian menurut beliau, anak-anak tidak merestui perkahwinan kali kedua bapa mereka; "*anak-anak tidak boleh terima*".

Konflik yang muncul dalam keluarga disebabkan oleh hilangnya kepercayaan diantara masing-masing pasangan dalam keluarga sebagai akibat dari kurangnya sikap jujur dari salah satu pihak dalam keluarga sehingga pihak yang lainnya merasa dikhianati dan pada akhirnya menimbulkan ketidakpercayaan dalam keluarga (Luthfi, 2017).

Menurut informan PK2 konflik mula timbul apabila isteri pertama mendapat tahu suaminya telah berkahwin lagi; "*apabila madu saya mula-mula bila dia dapat tabu macam-macam dia kata pada saya terutama bila dia telefon dan macam-macam dia kata...*". Malah, isteri pertama tersebut turut meresapkan perkara negatif dan tohmahan berkenaan isteri kedua kepada anak-anaknya; "*dia kata pada anak-anak jangan buat macam tu... haa macamtulah, macam saya nie contoh yang tak baiklah bagi dia orang*".

Kajian Kurniawati (2013) menjelaskan berkaitan perasaan yang dialami oleh isteri apabila suami berkahwin lagi ialah sakit hati, cemburu dan cemas. Selain itu juga isteri turut merasa hilang kepercayaan kepada suaminya. Perasaan ini memberikan pengaruh terhadap komunikasi isteri dengan suami.

Ketidakadilan

Memelihara keadilan adalah asas dalam kehidupan rumah tangga poligami dan keutamaan keadilan bagi suami yang berpoligami jelas disebut dalam al-Quran. Keculusan para suami dalam menentukan giliran para isteri juga adalah antara faktor konflik terjadi. Menurut informan PK1; "*haaa dan perkara kedua adalah giliran beraya yang seingat saya giliran beraya haa yang saya dapat haaa yang dapat pada raya pertama hanyalah pada tahun kedua tak silap perkahwinan*". Menurut kajian Hanif Yusoh (2015), ketidakadilan dalam memberi perhatian kepada para isteri membawa timbulnya konflik internal dalam kehidupan keluarga poligami. Konflik yang timbul bukan hanya berlaku di antara suami dan isteri, malahan turut kepada anak-anak yang berlainan ibu, antara anak dan ayahnya, bahkan di antara anggota satu keluarga dengan keluarga lain. Ini turut dinyatakan oleh Muhammad Ali Rohmad (2016), bahawa faktor munculnya konflik dalam rumah tangga poligami adalah suami yang tidak adil dalam melakukan pembagian hak-hak isteri.

Pengabaian Tanggungjawab

Pengabaian tanggungjawab adalah faktor dominan mencetuskan bibit-bibit konflik dalam rumah tangga poligami. Antara bentuk pengabaian yang dinyatakan oleh informan ialah pengabaian kesihatan. Informan PK3 menjelaskan bahawa konflik rumah tangga berlaku apabila suaminya tidak mempedulikan kesihatan dirinya setelah berkahwin lain. Menurut informan PK3 iaitu isteri pertama menyatakan; "*masalah kesihatan, suami tidak ambil tabu kesihatan saya*". Terdapat keadaan suami yang berpoligami tidak mempedulikan isteri dan anak-anaknya serta jarang memenuhi keperluan keluarga (Hanif Yusoh, 2015b). Perubahan sikap suami berbeza antara sebelum dan sesudah berpoligami begitu juga aspek perhatian, kasih sayang, kelembutan yang terhakis setelah suami berkahwin lain. Selain itu, isteri pertama mula merasa keadaan hubungan yang tidak harmoni dengan suami, hilangnya kepercayaan dengan suami, merendahkan harga diri, tidak mampu melakukan hubungan suami isteri, hubungan yang tidak harmonis dengan isteri muda serta merasa tidak diperhatikan dan tidak diperdulikan (Kurniawati, 2013).

Pengabaian Nafkah

Pengabaian nafkah turut menjadi salah satu punca konflik dalam rumah tangga. Isteri terpaksa menyara diri sendiri untuk meneruskan kelangsungan hidup. Hal ini dinyatakan oleh informan PK3, iaitu isteri pertama; *“saya terpaksa berkerja untuk sara hidup, beli ubat dan makanan keperluan saya”*. Kajian Kurniawati (2013) menjelaskan pengakuan isteri bahawa tidak menerima duit setelah suaminya berkahwin lain.

Pengurusan Masa

Pengurusan masa merupakan aspek yang sangat penting dalam hidup rumah tangga poligami. Pengabaian terhadap pengurusan masa kerap kali menjadi faktor berlakunya konflik. Informan PK1 iaitu isteri kedua menyatakan; *“cabaran dia lebih kepada hmmm ...pembahagian waktu, pembahagian waktu terutamanya pada hujung minggu dan pada waktu kenduri kendara dan pada giliran raya, kerana pada awal-awalnya sangat susah untuk bagi masa untuk hmm pergi kenduri belah isteri pertama atau isteri kedua”*. Perkara ini turut dinyatakan oleh informan lain informan PK2 iaitu isteri kedua bahawa; *“bagi saya, yang paling saya rasa berat untuk saya hadapi ialah dari segi dia membahagikan masa antara isteri pertama dengan saya”* (3742:3890), malah beliau turut menambah; *“sebab sekarang hanya dia datang haaa bila dia dapat datang...”* (3892:3953). Informan seterusnya PK3 turut menyatakan bahawa suami beliau jarang pulang ke rumah; *“suami jarang balik ke rumah”*. Selain itu, informan PK6 selaku suami mengakui bahawa pembahagian masa merupakan cabaran untuk beliau dalam berpoligami; *“tapi kekangan yang paling jelas adalah mahu bahagikan masa dengan komitmen yang ada dan kerja yang ada dengan... Iya ana yang di bagi masa sepenuhnya”*. Kajian (Lidiyana, 2018) mendapati antara sebab isteri pertama menentang perkahwinan poligami suaminya kerana ketidakadilan dalam pembahagian malam.

Komunikasi

Salah faham yang berlaku dalam sesebuah rumah tangga bukanlah perkara yang asing. Menurut informan PK4, salah faham berlaku juga dalam hubungan antara sesama madu dan suami, tetapi tidaklah terlalu tegang; *“salah faham macam tu, gaduh apa tak ada... Tapi kalau sikit-sikit tu ada la”*. Informan PK5 turut mengiyakan hal ini; *“kalau ada tu la salah faham sikit tu memang ada la dalam rumah tanggakan”*. Isteri yang dipoligami memerlukan waktu yang sangat panjang untuk membolehkan menerima dirinya di madu oleh suaminya (Aulia Musyarofah, 2018).

Tiada komunikasi sesama madu boleh menyumbang berlakunya konflik berlaku dalam rumah tangga keluarga berpoligami. Komunikasi lisan perlu dalam keadaan-keadaan tertentu bagi menyelesaikan sesuatu isu seandainya berlaku. Menurut informan PK3; *“saya tidak pernah ada berhubung dengan madu saya”*. Persefahaman penting bagi mengurus konflik dalam kalangan madu. Sebahagian madu tidak berkomunikasi secara verbal namun secara tidak langsung komunikasi non verbal berlaku dengan wujudnya rasa persefahaman di antara mereka.

Cemburu

Perasaan cemburu turut dinyatakan sebagai antara faktor konflik terjadi dalam kalangan para isteri bermadu. Menurut informan PK 1; *“ermm memang ada. Sebab tu saya cakap, sebagai manusia biasa memang ada. Kita rasa macam suami kita sayang dia ke, sayang dia lebih...”*. Isteri yang dipoligami memasuki kehidupan baru apabila suaminya harus berkongsi dengan wanita lain (Aulia Musyarofah, 2018). Menurut Isham dan Musfir (2008:157), perasaan cemburu ada di setiap tempat dan dimiliki setiap manusia, demikianlah perasaan cemburu ini kerap dialami wanita dalam masalah poligami.

Penyesuaian Diri

Konflik yang berlaku pada awal perkahwinan poligami disebabkan masalah sukar menyesuaikan diri. Menurut informan PK1 iaitu isteri kedua menyatakan kesukaran untuk menyesuaikan diri begitu juga hal yang sama yang berlaku terhadap madunya; *“kelonggaran dan kefahaman dari isteri pertama untuk sama-sama menyesuaikan diri”* (1410:1488).

Masalah psikologi lainnya adalah dalam bentuk konflik internal dalam keluarga sama ada di antara sesama isteri, antara isteri dan anak tiri atau di antara anak-anak yang berlainan ibu. Secara umumnya, wujud rasa persaingan yang tidak sihat dalam kalangan isteri, kecelaruan, tidak tahu kepada siapa untuk menceritakan perasaan yang dialami apabila mengetahui suaminya telah berkahwin lagi. Selain itu, isteri juga merasa malu pada tetangga, malu pada keluarga bahkan juga malu pada anak-anak namun semua perasaan kesedihan dipendam sendiri yang lambat laun jika tidak diatasi boleh menimbulkan berbagai macam gangguan fizikal seperti sukar tidur, hilang selera makan serta mengalami gangguan emosi seperti mudah tersinggung, mudah marah dan mudah curiga (Hanif Yusoh, 2015).

Kaedah Pengurusan Konflik Rumah Tangga Poligami

Pelbagai kaedah dinyatakan informan dilakukan dalam mengurus konflik rumah tangga poligami antaranya;

Reda Terhadap Ketentuan Allah SWT

Perkara yang nampak mudah tapi paling sukar dan berat untuk dilakukan adalah mewujudkan perasaan reda dalam menerima ketentuan Allah SWT. Rasa reda terhadap ketentuan Allah SWT hakikatnya adalah kaedah terbaik tarbiyah daripada Allah SWT dalam usaha mengurus konflik dalam rumah tangga poligami. Informan PK2 menyatakan; *“dia dah reda dan dia dapat terima saya sebagai madu dia”* (1887:1941). Perkara ini turut dinyatakan oleh informan PK3; *“tiada yang manis, tawar, kecewa namun reda dengan ketentuan Allah SWT”*. Banyak kajian membuktikan agama mempunyai perkaitan yang kuat dengan kekukuhan sistem kekeluargaan (Nurhanisah Hadigunawan & Raihanah Azahari, 2016). Panduan yang sahih dan benar iaitu al-Quran dan sunnah hendaklah dijadikan sebagai rujukan utama dalam melayari kehidupan berpoligami (Nur Hazwani Anuar et al., 2012). Menurut Dini Farhana Baharudin et al., (2018), konflik rumah tangga seperti perselisihan faham dan pergaduhan suami isteri boleh diatasi dengan amalan solat berjemaah bersama isteri untuk meredakan dan memulakan langkah perdamaian serta proses luahan rasa yang akhirnya membawa kepada proses bermaaf-maafan.

Akhlak Dan Sikap

Sikap suami yang memberi sokongan merupakan perkara penting dalam pengurusan konflik berumah tangga lebih lebih lagi dalam perkahwinan poligami. Suami perlu sentiasa menyokong dan kreatif menggalakkan isteri untuk melakukan aktiviti-aktiviti yang berfaedah bagi mengelakkan perkara-perkara yang negatif terjadi. Menurut PK1; *“suami memang sentiasa support apa yang isteri pertama buat. Suami sentiasa menggalakkan perkara itulah”*.

Sifat berlapang dada antara sesama madu perlu wujud dalam rumah tangga poligami. Ia adalah salah satu kaedah mengurus konflik agar tidak menyakitkan hati. PK5 menyatakan; *“tapi sekarang ni Umi dah kena lapang apa... kena apa orang kata kena releasekan, kalau tak sakitkan”*. Bertolak ansur juga merupakan langkah atau kaedah yang perlu dalam mengurus konflik rumah tangga poligami. Menurut PK2; *“haaa apa orang kata, kita bertolak ansur, kita bagi peluang. Jangan mendesak”*. Seorang isteri memerlukan waktu yang sangat panjang untuk dapat menerima dirinya di madu oleh suaminya. Pihak isteri memasuki kehidupan baru kerana harus berkongsi suami

dengan wanita lain. Isteri yang melalui kehidupan perkahwinan poligami perlu menyesuaikan diri dengan kehidupan rumah tangga baru mereka kerana suami bukan lagi hanya miliknya seorang tetapi turut menjadi kepunyaan para isteri lain daripada suaminya. Menurut Anggraini (2015), pihak isteri hendaklah rela berkongsi waktu, perhatian, nafkah dan seumpamanya.

Pandai menjaga hati para isteri merupakan kaedah mengurus konflik daripada berlaku dalam rumah tangga poligami. Menurut informan PK6; *“haa kadang-kadang kita ni terpaksa buat-buat lapar jugak, pergi rumah bini pertama tanya dah makan? Kita kata belum makan, haa padahal dah makan. Bini kedua tanya dah makan? Haa belum. Haa tapi dah makan pun, tapi kena jawab tak makan lagi. Sebab apa? Kena jaga hati-hati 2 – 2 anak tu yang kena makan juga”*.

Kaedah lain dalam mengurus konflik rumah tangga adalah tidak memilih kasih dan tidak membandingkan isteri pertama dengan isteri kedua dan seterusnya. Menurut PK6; *“jangan pernah ceritakan baiknya isteri yang satu depan isteri yang ini. Haa jangan cerita buruk isteri yang ini depan isteri yang ini”*.

Berdasarkan temubual dengan para informan didapati faktor keperibadian dan kebijaksanaan suami berperanan mengurus konflik dalam rumah tangga poligami adalah pendekatan terbaik dalam pengurusan konflik rumah tangga poligami. Kajian Nurhanisah Hadigunawan & Raihanah Azahari (2016) mendapati kebanyakan pasangan yang berkonflik mempunyai masalah dengan sikap diri sendiri. Terdapat dalam kalangan suami isteri yang berkonflik berjaya melaksanakan kewajipan ibadah dengan baik, namun disebabkan sikap diri yang cepat marah, keras hati dan kuat cemburu menyebabkan berlakunya pergaduhan yang besar dalam rumah tangga mereka.

Komunikasi

Aspek komunikasi yang baik adalah pendekatan pengurusan konflik yang efektif. Menurut Damar Adi Nugroho & Santosa (2017), pola penyelesaian konflik keluarga terbahagi tiga iaitu pola penyelesaian dalam lingkup dalaman keluarga, perbincangan antara anggota keluarga dan perbincangan antara suami dan isteri, bapa dan anak, ibu dan anak, dan orang tua dan anak. Usaha melakukan perbincangan antara suami dengan para isteri atau isteri dengan madu adalah antara salah kaedah komunikasi bagi mengurus konflik yang berlaku dalam rumah tangga. Ini diakui oleh informan PK6 bahawa; *“konflik dapat diselesaikan dengan baik dengan hikmah dengan mesyuarat”*. Ianya turut dipersetujui oleh informan PK5 bahawa kaedah perbincangan adalah antara platform yang dilakukan untuk mengurus konflik; *“jadi kita... bila kita tak faham tu, kita jumpa balik bertiga ha duduk balik bersebang”*. Komunikasi yang terbuka dan saling bertukar pikiran membuat isteri tetap merasa dekat dengan suaminya walau pun waktunya bersama suami harus dibahagi dengan isteri kedua (Irma Maryani, 2018).

Konflik dalam rumah tangga berpanjangan berlaku sekiranya pihak suami atau isteri melarikan diri daripada mendepannya. Konflik tidak akan selesai sekiranya tidak dibawa berbincang malahan ianya menjadi semakin serius apabila diungkit dan berlarutan tidak berkesudahan. Antara contoh implikasi konflik tidak diurus mengakibatkan kesan berlarutan dinyatakan oleh informan PK6; *“kalau masalah poligami ni sebelum tidur buat penyakit yang sama perempuan bebel-bebel haaa. Bangun-bangun tidur, buka mata pun mula membebel”*.

Pemilihan masa berkomunikasi yang sesuai sangat penting terutama dalam rumah tangga poligami. Suami perlu mencari waktu yang sesuai untuk mengadakan perbincangan bersama isteri. Menciptakan komunikasi yang terbuka bersama pasangan juga sangat penting untuk menghindari konflik dan prasangka. Ketika pasangan saling terbuka mengenai perasaannya, maka mereka dapat mencari penyelesaian untuk memperbaiki hubungan agar lebih harmoni. Hubungan pernikahan yang harmoni juga dapat menjadi contoh yang baik bagi anak (Irma Maryani, 2018). Sekiranya mengikut nafsu amarah, sudah tentu konflik atau salah faham yang berlaku menjadi lebih serius. Perkara ini diakui oleh informan PK5; *“kalau saya gaduh dengan dia pun ada apa yang selisib tak faham tu saya memang diam. Pastu dah reda sikit, baru kita cakap balik”*.

Kesabaran

Sifat kesabaran di pihak suami mahu pun isteri merupakan kunci ketahanan diri dalam mengurus konflik rumah tangga poligami. Menurut informan PK2; *“saya yang banyak bersabar berbanding dengan madu saya”*. Perkara ini juga turut dinyatakan oleh informan PK5 yang mengakui bahawa madunya sendiri mendakwa bahawa beliau sangat penyabar dalam rumah tangga; *“dia cakap macam tu saya ni banyak sabar”*.

Dalam menghadapi konflik, kesabaran terutama isteri sangat penting. Puncak kesabaran dalam menangani masalah diri dan konflik ialah dengan bersikap sabar dan mengembalikannya kepada Allah SWT serta merujuk kepada syariat Islam tentang poligami

Menyimpan Rahsia Hal Ehwal Rumah Tangga

Kaedah seterusnya dalam mengurus konflik rumah tangga poligami adalah memelihara rahsia rahsia rumah tangga kepada orang lain tanpa tujuan. Tindakan menyimpan rahsia hal ehwal rumah tangga dinyatakan sebagai antara kaedah bagi mengurus konflik rumah tangga poligami. Ini bertujuan mengelakkan campur tangan pihak lain yang tidak dapat memahami situasi yang berlaku dalam kehidupan rumah tangga poligami. Menurut PK4; *“kalau dengan saudara saya tak pernah kalau nak cerita-cerita ni memang kita orang tak pernah bercerita hal keluarga saya tak pernah cerita pada orang lain”*. Tindakan yang sama dinyatakan oleh informan PK5; *“saya punya keluarga pun tak ada masuk campur. Diorang pun tak kesah an... Keluarga saya pun okay... Macam tula.”*. Namun dalam keadaan tertentu, hal ehwal rumah tangga ini boleh dikongsi bersama ahli keluarga yang dipercayai seperti ibu dengan tujuan mendapat panduan atau nasihat. Tambah informan PK5 lagi; *“sampai harini kan diorang apa-apa hal pun saya pun kalau ada rumah tangga ke apa kan, saya tak pernah cerita pada diorang, jenis cerita dekat mak je”*. Menurut Atieka (2011), pihak suami atau isteri tidak perlu malu untuk menceritakan permasalahannya kepada orang yang dianggap mampu untuk membantu menyelesaikan masalah keluarga yang dihadapi (Atieka, 2011).

Selain itu, konflik rumah tangga poligami dapat diminimumkan dengan menghadkan paparan hal ehwal dan aktiviti kehidupan rumah tangga poligami di media sosial. Ini bagi mengelakkan pihak suami atau isteri mengalami gangguan emosi, jiwa dan fikiran ekoran persepsi negatif orang luar yang kadang kala menanam hasutan negatif. Menurut informan PK4; *“saya jarang bergaul dengan orang luar kecuali saya aaa ...bergaul dengan orang cuma atas urusan business”*.

Demikianlah antara kaedah yang dinyatakan oleh informan untuk mengurus konflik dalam rumah tangga poligami yang dilalui.

Kesimpulan

Konflik dalam kehidupan rumah tangga sukar dielakkan daripada berlaku lebih-lebih lagi dalam kehidupan rumah tangga poligami. Konflik berlaku ekoran pelbagai faktor dalaman dan luaran. Namun kewujudannya perlu diurus menerusi kaedah yang betul. Sebaliknya jika konflik yang wujud tidak diurus, ianya sudah pasti bakal menimbulkan banyak permasalahan lain dalam rumah tangga antaranya pergolakan rumah tangga, gangguan kesihatan, gagal memenuhi keperluan keluarga dan boleh menjerus kepada penceraian.

Rujukan

- Bharuddin Che Pa & Ajidar Matsyah. (2013). “Konflik Politik dan Penyelesaiannya menurut Perspektif Islam. *Konferensi Antarabangsa Islam Borneo VI*. UiTM Sarawak. University of Malaya.
- Branch, R. M. (2009). *Instructional design: The ADDIE approach*. New York, NY: Springer.

- Cherni Rachmaadani. (2013). Strategi Komunikasi Dalam Mengatasi Konflik Rumah Tangga Mengenai Perbedaan Tingkat Penghasilan Di Rt.29 Samarinda Seberang. *eJournal Ilmu Komunikasi*. 1(1), 212-227.
- Fadilah Ismail. (2016). Faktor Keharmonian dan Keruntuhan Rumah Tangga. *Persidangan Kebangsaan Ekonomi Malaysia ke 11 (PERKEM)*, Vol. 11, 394-399.
- Gagne, M. R., Wager, W. W., Golas, K. C., & Keller, J. M. (2005). *Principles of instructional design (5th ed.)*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Hadisubrata. (2003). *Keluarga dalam Dunia Modern, Tantangan dan Pembinaannya*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Kamarul Azmi Jasmi (2012). Kesahan dan kebolehpercayaan dalam kajian kualitatif. *Kursus Penyelidikan Kualitatif siri 1*, anjuran Institut Pendidikan Guru Malaysia Kampus Temenggung Ibrahim Melaka, 28-29 Mac.
- Muhammad Nubli Abd Wahab. (2008). *Kecemerlangan Pengurusan Organisasi dalam Islam Siri 2*. Pahang: Penerbit Universiti Malaysia Pahang.
- Nurhanisah & Raihanah. (2016). Penghayatan Islam Dan Hubungannya Dengan Konflik Rumahtangga: Kajian Di Unit Runding Cara, Bahagian Undang- Undang Keluarga, Jabatan Agama Islam Selangor. *Shariah Journal*. V. 24, No 3 (2016). 393-422.
- Petts, Richard J. & Knoester, Chris. (2007). Parents' Religious Heterogamy and Children's Well-Being, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3) 373-389.
- Rashidah Rahmat. (2013). *Pembangunan dan penilaian pakej pembelajaran mudah alih Komsas dalam bahasa Inggeris Tingkatan Empat*. Tesis PhD, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Reinbold, S. (2013). Using the ADDIE model in designing library instruction. *Medical Reference Services Quarterly*, 32(3), 244 – 256.
- S. Ramaraju. (2012). Psychological Perspectives On Interpersonal Communication. *Journal of Arts, Science & Commerce*, Vol.– III, Issue–4(2), October 2012[68]
- Richey, R., & Klien, J. (2007). *Design and Development Research: Method, Strategies and Issues*. London: Erlbaum.
- Saedah, S., Norlidah, A., DeWitt, D., & Zaharah, H. (2013). *Design And Developmental Research: Emergent Trends In Educational Research*. Kuala Lumpur: Pearson Malaysia Sdn. Bhd.
- Siti Farhah, A.A. & Saedah, S. (2015). Pembangunan Model Objektif Kurikulum Berasaskan Taman Buah-Buahan Dan Sayur-Sayuran Berkhasiat Untuk Sekolah Rendah Orang Asli. *JuKu: Jurnal Kurikulum & Pengajaran Asia Pasifik (JUKU)*, 3(3), 1-13.
- Siti Musdah Mulia. (2004). *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Anggraini, H. (2015). Meaning of Adjustment for Wife With Husband'S Have Polygamy. *GUIDENA: Jurnal Ilmu Pendidikan, Psikologi, Bimbingan Dan Konseling*, 5(1), 1. <https://doi.org/10.24127/gdn.v5i1.58>.
- Atieka, N. (2011). Mengatasi Konflik Rumah Tangga (Studi Bk Keluarga). *GUIDENA: Jurnal Ilmu Pendidikan, Psikologi, Bimbingan Dan Konseling*, 1(1), 45–50. <https://doi.org/10.24127/gdn.v1i1.351>
- Aulia Musyarofah. (2018). *Resiliensi Istri Dipoligami (Studi Kasus Poligami di Ds Kluwut Kec. Bulakamba Kab. Brebes)*. Institut Agama Negeri Surakarta.
- Damar Adi Nugroho, & Santosa, B. (2017). Resolusi Konflik Dalam Keluarga Berbasis Kesetaraan Gender (Studi Kasus Pada Keluarga di. *Jurnal Sosiologi DILEMA*, 32(1), 91–96. <https://jurnal.uns.ac.id/dilema>.
- Dini Farhana Baharudin, Suhailiza Md Hamdani, Marina Munira Abd Mutalib, & Mohd Zaliridzal Zakarian. (2018). Kefahaman Beragama dan proses transformasi hubungan pasangan dalam perkahwinan. *Al-Iryad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 3(2), 75–91.
- Hanif Yusoh. (2015). Analisis Pelaksanaan Poligami Dan Implikasinya Terhadap Kehidupan Rumah Tangga. In *Sarjana Syariah*. Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.

- Hasim, M. J. M., Mustafa, H., & Hashim, N. H. (2015). Exploring New Patterns of Interaction During Conflict among Married Individuals in Malaysia. *Second International Conference On Media, Communication And Culture*, 1–11.
- Irma Maryani. (2018). Gambaran Cinta dan Kepuasan Pernikahan pada Istri Pertama yang Dipoligami. *Psikoborneo*, 6(3), 559–572.
- Islami, H. (2017). Resolving Marital Conflicts. *SEEU Review*, 12(1), 69–80. <https://doi.org/10.1515/seeur-2017-0005>.
- Kilmann, R. H., & Thomas, K. W. (1977). Developing a Forced-Choice Measure of Conflict-Handling Behavior: The “Mode” Instrument. *Educational and Psychological Measurement*, 37(2), 309–325. <https://doi.org/10.1177/001316447703700204>.
- Kurniawati, A. (2013). *Dampak Psikologis Kehidupan Keluarga Pada Pernikahan Poligami* (Issue Disertasi Sarjana Pendidikan). Fakultas Ilmu Pendidikan.
- Lidiyana, E. (2018). *Pola Keadilan Dalam Pemberian Nafkah Pada Keluarga Poligami* (Disertasi). Institut Agama Islam (IAIN) Salatiga.
- Luthfi, M. (2017). Komunikasi Interpersonal Suami dan Istri Dalam Mencegah Perceraian di Ponorogo. *ETTISAL Journal of Communication*, 2(1), 51. <https://doi.org/10.21111/ettisal.v2i1.1413>.
- Maidiantius. (2005). Konflik Dalam Pernikahan. *Jurnal Jaffray : Jurnal Teologi Dan Study Pastoral*, 3(1), 19–25. <https://www.gulalives.co/tingkat-perceraian-di-indonesia-termasuk-yang-tertinggi-di-dunia/>.
- Muhammad Ali Rohmad. (2016). Kesabaran Istri Poligami. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 1(1), 21–36. <https://doi.org/10.21580/jish.11.1372>.
- Nor Hafizah Abdullah, Hassan, N. A., Abdul Satar Abdullah Harun, Liana Mat Nayan, Rahilah Ahmad, & Madihah Md Rosli. (2017). Conflict Management among Malay Married Couples: An Analysis on Their Strategies & Tactics. *Asian Social Science*, 13(10), 95. <https://doi.org/10.5539/ass.v13n10p95>.
- Norazlina Mohd Kiram, Raja Masitah Raja Ariffin, & Jama'ah Zakaria. (2017). Gaya Pengurusan Konflik dan Kesannya Terhadap Institusi Kekeluargaan dalam Novel Saga. *Akademika*, 87(2), 77–87. <https://doi.org/10.17576/akad-2017-8702-06>.
- Nur Hazwani Anuar, Norzawani Mohamed Zawari, & Kamarul Azmi Jasmi. (2012). Wanita dan Persoalan Poligami dalam Islam. *Seminar Tamadun 2012*. http://eprints.utm.my/40111/2/KamarulAzmiJasmi2012_WanitaPersoalanPoligamiDalamIslam.pdf.
- Nurhanisah Hadigunawan, & Raihanah Azahari. (2016). Penghayatan Islam Dan Hubungannya Dengan Konflik Rumahtangga: Kajian Di Unit Runding Cara, Bahagian Undang-Undang Keluarga, Jabatan Agama Islam Selangor. *Jurnal Syariah*, 24(3), 393–422.
- Raihanah. (1970). Poligami di Malaysia. *Jurnal Syariah*, 5(2), 167–186.
- Tam, C. L., Lee, T. H., Foo, Y. C., & Lim, Y. M. (2011). Communication Skills, Conflict Tactics and Mental Health: A Study of Married and Cohabiting Couples in Malaysia. *Asian Social Science*, 7(6), 79–87. <https://doi.org/10.5539/ass.v7n6p79>.
- Yani Tri Wijayanti, Asep Suryana, Mien Hidayat, & Funny Mustikasari. (2015). Manajemen Konflik Organisasi Dalam Perspektif Islam. In *Profetik: Jurnal Komunikasi* (Vol. 8, Issue 1). <http://202.0.92.5/isoshum/profetik/article/view/1100>.
- Zanariah Dimon, Azizah Mohd Rapini, Hammad Dahalan, Zaini Yusnita Mat Jusoh, & Nur Zulfah Md Abd Salam. (2018). International Conference On Islamiyyat Studies 2018 18 - 19. *Faktor-Faktor Konflik Rumah Tangga: Kajian Di Unit Runding Cara Jabatan Agama Islam Selangor*, 21(September), 302–311.