

WACANA TOKOH & KEMASYARAKATAN DALAM PENGAJIAN ISLAM

Dalam menghadapi dunia tanpa sempadan melibatkan pengetahuan dan kemahiran, masyarakat muslim kini semakin bijak. Fokus mereka pastinya kepada maklumat yang benar dan hujah yang tepat sebagai solusi kepada setiap permasalahan berkaitan agama yang berlaku dalam tata ruang kehidupan masyarakat.

Artikel-artikel berkaitan tokoh Islam dan isu kemasyarakatan yang dimuatkan dalam buku ini bertujuan menyediakan landasan kepada muslim masa kini dan masa-masa mendatang untuk mengenali, memahami, memaknai dan menghargai sumbangan signifikan tokoh-tokoh terdahulu kepada pembangunan dunia Islam. Selain itu, generasi muslim masa kini juga perlu sentiasa cuba untuk mencabar diri mengaplikasi ilmu yang telah dikuasai dalam merungkai setiap ruang permasalahan masyarakat berkaitan agama dan memberi solusi yang mendamaikan semua pihak.

Perkongsian ilmu yang merentasi ruang fikir diluar kotak dalam buku ini diharapkan dapat memberi manfaat dari aspek pemerkayaan ilmu dan menajamkan fikiran pembaca dalam usaha menghasilkan artikel-artikel yang berkualiti pada masa-masa mendatang. Setiap generasi muslim masa kini sewajarnya perlu sentiasa berusaha untuk menghasilkan karya atau penyelidikan ilmiah yang benar-benar dapat menggugah jiwa dan menyumbang kepada wacana dan pemikiran Islam global.

eISBN 978-967-2122-92-0



9789672122920



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

FACULTY OF ISLAMIC AND CIVILIZATION STUDIES
INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY COLLEGE SELANGOR

WACANA TOKOH & KEMASYARAKATAN DALAM PENGAJIAN ISLAM



WACANA TOKOH & KEMASYARAKATAN DALAM PENGAJIAN ISLAM

Penyunting:

Mohd Norzi Nasir
Abur Hamdi Usman
Mohd Mahfuz Jaafar



2020

WACANA
TOKOH & KEMASYARAKATAN
DALAM
PENGAJIAN ISLAM

WACANA TOKOH & KEMASYARAKATAN DALAM PENGAJIAN ISLAM

PENYUNTING
MOHD NORZI NASIR
ABUR HAMDI USMAN
MOHD MAHFUZ JAAFAR

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 /

WACANA TOKOH & KEMASYARAKATAN DALAM PENGAJIAN ISLAM
/ Mohd Norzi Nasir, Abur Hamdi Usman, Mohd Mahfuz Jaafar.

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

eISBN 978-967-2122-92-0

KATA ALU-ALUAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

Alhamdulillah, bersyukur kepada Allah SWT atas penerbitan buku “*Wacana Tokoh & Kemasyarakatan Dalam Pengajian Islam*” yang bersumberkan beberapa artikel terpilih daripada Prosiding Seminar Antarabangsa Pengajian Islamiyyat (IRSYAD) sebelum ini. Artikel-artikel yang berkaitan dengan tokoh dan isu kemasyarakatan 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).

Sebagaimana anda sedia maklum, Islam merupakan agama yang bertujuan untuk mengatur kehidupan bermasyarakat di kalangan manusia. Tentu sekali, ajaran Islam akan sentiasa relevan dan praktikal dalam mewujudkan keharmonian dan kesejahteraan di kalangan masyarakat di samping menjadi jalan penyelesaian terbaik terhadap apa jua masalah kemasyarakatan yang ada.

Sehubungan itu, sumbangan penerbitan seperti ini diharapkan mampu menyumbang ke arah pembangunan individu dan masyarakat melalui dapatan-dapatan penting yang terhasil dari kajian-kajian ilmiah yang dijalankan sama ada berkait secara langsung ataupun tidak langsung dengan isu-isu kemasyarakatan dan yang berhubung dengannya. Isu-isu kemasyarakatan hari ni semakin mencabar dan memerlukan kepada perbincangan-perbincangan berterusan dalam usaha mengekalkan keharmonian dan kesejahteraan hidup bermasyarakat lebih-lebih lagi dalam pengaruh teknologi yang semakin pesat.

Buku ini juga mengetengahkan tokoh-tokoh Islam yang memberikan sumbangan besar dalam pembangunan masyarakat. Sumbangan yang diberikan perlu diiktiraf, dihargai dan dihayati dalam memastikan kehidupan bermasyarakat benar-benar dinikmati dengan penuh keharmonian oleh pelbagai lapisan sama ada kanak-kanak, remaja, belia, dewasa dan warga emas. Justeru, kita perlu berusaha bersama-sama untuk sentiasa menjadi yang terbaik dan menyumbang untuk masyarakat sebagaimana pesanan Baginda SAW yang diriwayatkan oleh Imam al-Ṭabarānī dengan derajat *Ḥasan*:

“Sebaik-baik manusia adalah yang paling berguna bagi manusia”

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.

Syabas dan tahniah kami rakamkan kepada para penyumbang artikel dan sidang penyunting atas usaha dan komitmen tinggi dalam menerbitkan e-Buku IRSYAD 2018 bertajuk “*Wacana Tokoh & Kemasyarakatan Dalam Pengajian Islam*” terbitan Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) pada kali ini.

Pembaca yang budiman,

Jika melarik kembali sejarah kegemilangan pemikiran Islam, nescaya akan disaksikan kehebatan ilmu yang pernah direntas oleh ulama tersohor sepanjang zaman melalui penghasilan karya-karya ilmiah. Sekadar tamsilan para Imam Mazhab Empat, seperti Abū Ḥanīfah al-Nu‘mān ibn Thābit (80-150 H), Mālik ibn Anas al-Madanī (93-179 H), Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (150-204 H), dan Abū ‘Abdillāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal al-Shaybānī (164-241 H) Rahimahumullah bukanlah asing kepada dunia Islam. Selama hayat, mereka secara aktif bergiat dalam memberikan pencerahan kepada muslim sejagat tentang persoalan agama semasa melalui usaha dakwah dan penghasilan karya. Bahkan warisan unggul tersebut sehingga kini kekal relevan menjadi sumber rujukan umat Islam, diulang cetak dan dikaji oleh sarjana muslim malah juga para pengkaji barat.

Buku ini membentangkan dapatan kajian ilmiah daripada pemakalah-pemakalah yang menampilkan perbincangan tentang tokoh-tokoh Islam terulung yang terbukti telah memberi sumbangan kepada dunia Islam dan menginspirasi generasi muslim masa kini melalui karya-karya yang dihasilkan. Artikel-artikel berkaitan isu-isu kemasyarakatan turut dimuatkan kepada pembaca.

Mengambil inspirasi kehebatan tokoh-tokoh sepanjang zaman, maka generasi muslim masa kini perlu menggilap suatu pemikiran Islam yang berakar umbi dari idea yang bernas, hikmah dan tidak terkesan dengan ideologi barat yang merosakkan dan menyimpang dari tuntutan syariat. Tanya diri, apakah sumbangan kepada agama yang akan diberi dan cukupkah bekalan yang akan dibawa setelah mati?

Sekian, selamat menelaah.

MOHD NORZI NASIR
ABUR HAMDY USMAN
MOHD MAHFUZ JAAFAR
Penyunting

KANDUNGAN

	Halaman
KATA ALU-ALUAN	vi
PRAKATA	vii
KANDUNGAN	viii
PENDAHULUAN	x
BAB 1 <i>TOK SENGGORA: TOKOH PEMEGANG SANAD BACAAN AL-QURAN DI MALAYSIA</i>	16-22
Shaharuddin Saad, Rohana Zakaria & Muhammad Fairuz A. Adi	
BAB 2 <i>PERANAN MUHAMMAD BIN YUSUF AL-SANUSI TERHADAP KELANGSUNGAN MANHAJ AL- ASHA'IRAH</i>	23-29
Mustafa Kamal Amat Misra, Mohd Hakim Arshad, Abdull Rahman Mahmood & Jaffary Awang	
BAB 3 <i>SUMBANGAN SULTAN ALAEDDIN SULAIMAN DALAM INSTITUSI AGAMA ISLAM</i>	30-43
Mohd Nazir Kadir & Mohd Hakim Mothar Rijan	
BAB 4 <i>ANALISIS PERANAN HATI OLEH AL-TAFTAZANI DI DALAM HURAIAN TASAWUF HADIS AL- ARBA'IN AL-NAWAWIYYAH DAN PERBANDINGANNYA DENGAN HIKAM MELAYU TOK PULAU MANIS</i>	44-52
Rosni Wazir	
BAB 5 <i>HAKIKAT JIWA MENURUT PERSPEKTIF ABŪ 'ALĪ AL-ḤUSAYN IBN SINĀ (980-1037) DAN ABŪ ḤĀMID AL-GHAZĀLĪ (1058-1111)</i>	53-64
Mohd Manawi Mohd Akib, Che Zarrina Sa'ari, Sharifah Basirah Syed Muhsin & Abur Hamdi Usman	
BAB 6 <i>SALASILAH SANAD SAHIH AL-BUKHARI TOKOH AL-MUSNID MELAYU NUSANTARA SYEIKH MUHAMMAD MAHFUZ AL-TARMASI (1868-1920M)</i>	65-74
Farhah Zaidar Mohamed Ramli & Siti Zaharah Abdul Hamid	
BAB 7 <i>KESAN MAZHAB FIQAH DALAM PENYUSUNAN 'ULUM AL-HADITH: ANALISIS TERHADAP KITAB ZAFAR AL-AMANI DAN KITAB MANHAJ DHAWI AL-NAZAR</i>	75-86
Mohd. Khafidz Soroni, Phayilah Yama & Faisal Ahmad Shah	
BAB 8 <i>KETOKOHAN DAN SUMBANGAN MUAZ BIN JABAL RA DALAM MEDAN DAKWAH</i>	87-92
Mohd Asri Ishak, Hamzah Omar & Mohd Norzi Nasir	

- BAB 9 ***STRATEGI KOMUNIKASI PEMUJUKAN
PENDAKWAH DALAM PENYAMPAIAN MESEJ
ISLAM KEPADA MASYARAKAT ORANG ASLI DI
SELANGOR*** 93-109
Zulkefli Aini, Abdul Ghafar Don, Ahmad Irdha Mokhtar &
Nur Uswah Ahmad Fauzi
- BAB 10 ***PENGGUNAAN MODUL ISTITABAH DALAM
MENGENDALIKAN KESALAHAN AKIDAH DI
SELANGOR*** 110-121
Nazneen Ismail, Zanariah Dimon, Nurzatil Ismah Azizan,
Nurulfathonah Mohd Effendy, Hamidi Abd. Ghani,
Zulqarnain Hassan, Nordin Mat Piah & Mohd Ramizu
Abdullah @ Zakaria
- BAB 11 ***PASANGAN DALAM PERKAHWINAN:
KEFAHAMAN BERAGAMA DAN PROSES
TRANSFORMASI HUBUNGAN*** 122-137
Dini Farhana Baharudin, Suhailiza Md. Hamdani, Marina
Munira Abdul Mutalib & Mohd. Zaliridzal Zakaria
- BAB 12 ***TAHAP PENGETAHUAN DAN PENGAMALAN
MASYARAKAT TERHADAP IBADAH AKIKAH
MENURUT HADIS-HADIS DALAM KITAB SAHIH
AL-BUKHARI*** 138-151
Mohd Norzi Nasir, Mohd Nasiruddin Mohd Asri & Mohd
Ikram Mohd Nawawi

PENDAHULUAN

Tokoh ulama ialah golongan yang Allah SWT jadikan sebagai tiang kepada manusia untuk bersandar dan bergantung dalam permasalahan agama dan dunia. Mereka adalah pewaris ulung para nabi yang diiktiraf oleh Allah SWT keutamaannya sebaris dengan malaikat yang mengakui keesaan Allah SWT. Al-Quran dalam surah Ali ‘Imran ayat 18 merakamkan:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

Maksudnya:

Allah SWT menerangkan (kepada sekalian makhlukNya dengan dalil-dalil dan bukti), bahawasanya tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang sentiasa mentadbirkan (seluruh alam) dengan keadilan, dan malaikat-malaikat serta orang-orang yang berilmu (mengakui dan menegaskan juga yang demikian); tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia; Yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.

Penghargaan terhadap ulama tidak terputus meskipun selepas seseorang tokoh telah tiada. Tinta sejarah Islam melakarkan ramai tokoh terus mendapat penghormatan dan diiktiraf sumbangannya ketika masih hidup, malah berkekalan walaupun selepas kewafatannya. Ketidadaan mereka menjadi salah satu faktor umat manusia saling berbalah antara satu dengan yang lain. Perhatikan hadis yang diriwayatkan daripada ‘Abdullah ibn Amr ibn ‘ĀṢ RA, bahawa Rasulullah SAW pernah bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا

[al-Bukhāri, *Kitāb al-‘Ilm*, *Bāb kayf yuqbaḍ al-‘ilm*, nombor hadis 100]

Maksudnya:

“Sesungguhnya Allah SWT tidak akan mencabut ilmu daripada umat manusia dengan sekali cabutan. Akan tetapi, Dia akan mencabut dengan mewafatkan ulama. Sehingga apabila Dia tidak menyisakan seorang yang alim, manusia akan menjadikan orang-orang yang jahil sebagai pemimpin mereka. Mereka ditanya (oleh rakyatnya) lantas menjawab tanpa ilmu, sehingga mereka sesat dan menyesatkan.”

Kewujudan agama, sistem nilai dan falsafah tinggi ilmu, akhlak dan budaya sesuatu kaum dan tamadun menatijahkan sumbangan ulama sungguh dihargai dan dihayati. Sila jejak Imam Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazzālī (w. 1111 M), sekiranya biodatanya diperhalusi helai demi helai, sesiapa pun akan menginsafi keupayaan, kesungguhan dan kecekalan beliau dalam memperjuangkan agama dan ilmu. Kewibawaan dan ketokohnya menarik perhatian Nizam al-Mulk, wazir Kesultanan Seljuk untuk melantiknya sebagai pengetua Madrasah al-Nizamiyyah di Baghdad. Beliau mendapat gelaran *Hujjat al-Islām* dek kerana taraf keilmuannya yang tinggi dan karya utamanya *Iḥā‘ Ulūm al-Dīn* menjadi salah satu rujukan utama umat Islam sehingga hari ini. Menerusi kerangka budaya ilmu sebenar, individu dan masyarakat mengenali serta faham akan kemanisan ilmu dan keunggulan ulama.

Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd ibn Muḥammad al-Farrā’ atau dikenali sebagai Imam al-Baghāwī (w. 516 H) seorang ahli tafsir, ahli hadis dan faqih mazhab Syafii yang terkenal dengan karya tafsir ulungunya *Ma‘ālim al-Tanzīl* merekodkan kata hikmah Ibn Mas‘ūd RA:

عَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ قَبْلَ أَنْ يُفْبَضَ ، وَقَبْضُهُ ذَهَابُ أَهْلِهِ ، وَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي مَتَى يُفْتَقَرُ إِلَى مَا عِنْدَهُ ، وَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ ، وَالتَّعَمُّقَ ، وَعَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ قَوْمٌ يَتَلَوْنَ كِتَابَ اللَّهِ يُنْبِئُونَهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ

“Kalian wajib memiliki ilmu sebelum ilmu dicabut dengan kepergian pemiliknya (wafat). Kalian wajib memiliki ilmu, kerana anda tidak tahu bila mereka akan pergi dari sisi. Kalian wajib memiliki ilmu, dan berhati-hati terhadap perkara berpura-pura fasih, dan mendalami agama. Namun wajib untuk berakhlak mulia. Sesungguhnya akan datang satu kaum yang menelaah al-Quran, padahal telah meninggalkannya di belakang mereka.”

Ramai sudah alim ulama yang telah pergi meninggalkan kita dengan kepergian yang amat mencemburukan. Mereka telah berjuang dan menafkahkan diri dan segala harta untuk kegemilangan agama. Salah seorang di antara mereka amat terkenal dalam kalangan masyarakat Melayu, iaitu Imam Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (150-204 H) yang dianggap tokoh ulung dalam ilmu fiqah dan diiktiraf kewibawaannya oleh Gabenor Madinah ketika itu, Imam Mālik ibn Anas al-Madanī (93-179 H). Hingga hari ini, mazhab Syafii menjadi mazhab fiqah utama umat Islam. Tidak menghairankan apabila tokoh ini sangat terkenal dengan tinggalan khazanah yang tidak ternilai buat umat Islam sehingga dinobatkan sebagai *naṣir al-sunnah* atau pembela sunah.

Telusuri juga biografi Imam Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī (1233-1277) yang diakui ketokohan dan keserjanaannya oleh dunia Islam sebagai seorang ulama yang menjadi teras dan pendokong kepada mazhab Syafii. Kedudukannya sebagai mujtahid mutlak dan pentarjih kepada pandangan mazhab Syafii di samping kepakaran beliau dalam pelbagai ilmu membayangkan kealimannya. Kewibawaan beliau dalam bidang keilmuan banyak mempengaruhi masyarakat Islam khususnya pengikut-pengikut mazhab Syafii. Pengaruh ini dirasai umat Islam di Nusantara, khususnya di Malaysia yang merupakan pengkalan mazhab Syafii dan mazhab Ahli Sunah Wal Jamaah.

Meskipun terdapat sebahagian ilmuwan tidak dikenali ketokohnya ketika hidup, tetapi sumbangannya dikenang dan dihargai setelah tiada. Namun 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 أَسْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيُنْبِتَ الْجَهْلُ وَيُشْرَبَ الْحَمْرُ وَيُظْهَرَ الزَّيْنُ

[al-Bukhārī, *Kitāb al-‘Ilm*, *Bāb Raf‘ al-‘ilm wa zhubur 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”.”

Ketika bumi pertiwi dijajah oleh Kolonial Barat, golongan ulama dianggap sebagai antara musuh atau ancaman paling berbahaya. Keilmuan dan gerakan jihad yang ditiupkan begitu kuat sehingga mereka diangkat sebagai penasihat kepada kesultanan Melayu, sekali gus membantu dalam hal ehwal agama, pentadbiran, politik dan mengatur strategi ketenteraan bagi mempertahankan kedaulatan negara. Keberanian luar biasa ini terserlah hebat memandangkan ulama hanya takutkan Allah SWT semata-mata. al-Quran menerusi surah Fatir ayat 28 membuktikan perkara ini:

وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ، كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾

Maksudnya:

Dan demikian pula di antara manusia dan binatang-binatang yang melata serta binatang-binatang ternak, ada yang berlainan jenis dan warnanya? Sebenarnya yang menaruh bimbang dan takut (melanggar perintah) Allah SWT dari kalangan hamba-hambaNya hanyalah orang-orang yang berilmu. Sesungguhnya Allah SWT Maha Kuasa, lagi Maha Pengampun.

Walau bagaimanapun, umpama wira yang tidak didendang, sumbangan besar ulama seakan kurang mendapat perhatian, tidak diwacanakan secara besar-besaran dan dijulung sebagai tokoh kemerdekaan. Rakyat sebenarnya amat terhutang budi dan perlu mengambil iktibar daripada perjuangan ulama silam yang sentiasa mendahulukan kepentingan agama tetapi mempunyai sifat cintakan tanah air yang begitu tinggi sehingga sanggup mempertahankannya sehingga ke titisan darah terakhir. Imam Abū al-Fidā ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr (1301-1373) Rahimahullah pernah memberikan nasihat yang perlu dijadikan pedoman oleh generasi muda agar mencontohi warna kehidupan ulama yang telah mewakafkan diri untuk kejayaan dan sinar Islam:

حافظوا على الإسلام في حال صحتكم وسلامتكم لتموتوا عليه ، فإن الكريم قد أجرى عادته بكرمه أنه من عاش على شيء مات عليه ، ومن مات على شيء بعث عليه ، فعياداً بالله من خلاف ذلك

“Peliharalah Islam ketika kamu sihat dan afiat, agar engkau mati di atas Islam. Sesungguhnya Zat yang Maha Mulia dengan kemurahanNya akan menjadikan seseorang sesuai dengan kebiasaannya. Bahawa seorang yang memiliki kebiasaan tertentu dalam hidup, dia akan mati sesuai kebiasaannya. Dan barang siapa yang meninggal dalam keadaan tertentu, dia akan dibangkitkan sesuai dengan kondisi matinya. Sungguh kita berlindung kepada Allah SWT, jangan sampai menyeleweng dari kebenaran.”

Bertitik-tolak dari warna kehidupan umat di atas, buku *Wacana Tokoh & Kemasyarakatan Dalam Pengajian Islam* ini diusahakan penerbitannya. Buku yang disusun sebagai satu platform perkongsian ilmiah tentang tokoh dan sumbangannya dalam masyarakat. Pada bab satu, dibincangkan tentang Tok Senggora, seorang tokoh yang amat penting di dalam sejarah perkembangan pembacaan dan penulisan Ilmu Tajwid di Malaysia. Ketokohnya dan kehebatannya amat jelas apabila dikaji kitab-kitab Tajwid lama di Alam Melayu, khususnya di Malaysia dan Patani, Thailand. Hasil kajian oleh sarjana manuskrip seperti Wan Saghir mendapati dan mengakui bahawa pengkaryaan kitab Tajwid di kalangan ulama-ulama Melayu sudah bermula semenjak tahun 1780an lagi apabila kajian mendapati kitab Tajwid pertama di Alam Melayu dikarang oleh Syekh

Abdul Mukti berjudul *Mir'atul Quran* pada tahun 1779 dan kitab Tajwid yang paling tebal dan dianggap paling lengkap dikarang oleh Tok Senggora berjudul *Mawrid al-Dham'an*.

Pada bab dua, penulis mengulas tentang firqah Asha'irah, salah satu aliran dalam mazhab akidah Islam Ahli Sunnah Wal Jamaah. Sejarah perkembangan pemikiran Islam menyaksikan penerimaan aliran Asha'irah oleh masyarakat Islam dunia dulu hingga kini. Di samping mempunyai pendirian yang teguh, ulama aliran ini juga mempunyai metodologi (ilmu kalam) yang tersusun dalam menentang semua fahaman akidah yang bercelaru dan terpengaruh dengan unsur-unsur pemikiran yang mengelirukan. Aliran ini dilihat melalui proses transformasi yang dibawa oleh setiap tokohnya di samping mewakili era masing-masing. Namun transformasi terakhir tersebut hanya berjaya diusahakan oleh Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, sarjana Asha'irah kurun ke-8 H memandangkan sarjana-sarjana selepasnya hanya mengaplikasikan idea-idea sedia ada. Bab ini menelusuri peranan dan jasa Muhammad bin Yusuf al-Sanusi terhadap kelangsungan manhaj Asha'irah sehingga mendominasi pemikiran akidah muslimin hari ini. Dalam bab ini, selain menampilkan latar belakang tokoh, penulis mengulas berkenaan perbezaan pemikiran al-Sanusi dengan tokoh Asha'irah sebelumnya, karya-karya serta pengaruh karya akidahnya terhadap penulisan-penulisan karya akidah terkemudian.

Pada bab tiga, fokus huraian membincangkan tentang corak kehidupan Alam Melayu yang mengamalkan sistem pemerintahan beraja sejak dahulu lagi. Masyarakat Melayu menganggap raja atau sultan sebagai punca atau kuasa yang menjamin kedamaian, keselamatan dan kemakmuran. Bab ini memperkenalkan salah seorang sultan di Tanah Melayu yang sangat menitikberatkan agama Islam dan amat menyayangi ulama. Baginda yang dimaksudkan adalah Sultan Alaeddin Sulaiman Shah Ibnu Al-Marhum Raja Muda Musa, Sultan Selangor ke-5 (1898-1938M). Selain itu, bab ini juga mengenengahkan sumbangan baginda dalam institusi agama Islam sama ada berbentuk ruhani mahupun fizikal.

Pada bab empat, peranan hati dihuraikan oleh penulis yang merupakan sesuatu yang sangat penting dalam amalan umat Islam seharian. Imam al-Nawawi sebagai tokoh utama dalam bab ini dinilai telah meletakkan beberapa buah hadis di dalam *al-Arba'in* yang berkaitan dengan hati dan fungsinya. Karya al-Nawawi ini telah dihuraikan oleh ramai penulis dengan pelbagai pendekatan dan metodologi. Salah seorang daripadanya adalah Sa'd al-Din al-Taftazani, tokoh yang terkenal dalam akidah dan bahasa Arab. Namun begitu, penulisan bab ini hanya menumpukan kepada pendekatan sufistik beliau dan membandingkannya dengan pendekatan tasawuf Tok Pulau Manis di *Hikam Melayu*. Karya *Hikam Melayu* ini dipilih kerana ia dapat menggambarkan konsep dan pemahaman ilmu tasawuf yang mendalam. Hasil perbincangan terhadap pendekatan sufistik al-Taftazani ini menampakkan perkaitan yang erat di antara peranan hati di dalam *al-Arba'in al-Nawawiyah* dengan ilmu tasawuf itu sendiri.

Pada bab lima, penulis menonjolkan salah satu tema perbahasan dalam kalangan ahli falsafah terdahulu, iaitu konsep jiwa atau psikologi. Tema ini turut dibahaskan oleh ahli falsafah Muslim, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, al-Razi, dan lain-lain. Perbahasan psikologi yang didedahkan menurut barat mutakhir ini hanya melihat manusia dari aspek material semata-mata tanpa dikaitkan dengan agama. Konsep yang dibawa oleh barat lebih menjurus kepada pengenalan berkaitan hakikat dan tabiat insan dari sudut fizikal tanpa melihat dari sudut spiritual. Perkara demikian menyebabkan manusia terlupa tentang tujuan penciptaannya dan destinasi yang akan ditempuhi seterusnya. Justeru, bab ini mengetengahkan salah satu persoalan berkaitan konsep jiwa iaitu hakikat jiwa menurut psikologis muslim, iaitu Ibn Sina dan al-Ghazali berdasarkan karya-karya mereka bagi melihat kesinambungan pandangan mereka berkaitan isu tersebut.

Pada bab enam, Syeikh Muhammad Mahfuz bin Abdullah bin Abdul Mannan al-Tarmasi yang merupakan tokoh *al-musnid* Melayu nusantara terbilang abad 20 masihi

didedahkan kesajarannya. Ilmuwan kelahiran Termas, Pacitan, Jawa Tengah, Indonesia ini menonjol sebagai ulama berkali-kali dalam dunia Islam pada zamannya terutamanya di bumi Mekah. Kehebatan tokoh dalam arena ilmu terserlah menerusi penemuan sekitar 20 buah karya penulisan tokoh dalam enam bidang utama pengajian Islam, iaitu qiraat, fiqh dan usul fiqh, hadis dan ulum hadis, tafsir, tasawuf dan *al-thabat*. Bab ini mendetailkan rangkaian salasilah sanad *al-kutub al-sittah* menerusi periwayatan tokoh. Aspek kegiatan tokoh sebagai *al-musnid* jarang diulas secara kritis terutamanya signifikansi tokoh mengambil periwayatan salasilah sanad yang bersambung sehingga sampai kepada penyusun karya turath hadis khususnya *al-kutub al-sittah*. Dapatan bab ini menunjukkan al-Tarmasi meriwayatkan salasilah sanad *al-kutub al-sittah* daripada tiga (3) orang guru berantainya sehingga sampai kepada penyusun-penyusun asal karya-karya tersebut. Syeikh Abi Bakr al-Syatta al-Makki dikenal pasti sebagai guru riwayat utama berasaskan penemuan jalur periwayatan terbanyak yang melibatkan kitab *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim* dan *Sunan Ibn Majah*. Salasilah sanad *al-kutub al-sittah* ini diriwayatkan menerusi metode *al-sama'* dan *al-ijazah*. Terdapat tiga signifikansi utama tokoh meriwayatkan, menyelenggara serta mendokumentasikan periwayatan salasilah sanad ilmu hadis khasnya bersandarkan enam buah kitab induk hadis, iaitu pandangan alam Islami terhadap kelebihan sanad, kepentingan pengetahuan biodata serta keilmuan guru dan teladan tradisi ulama dunia Islam. Tiga signifikansi tersebut membawa implikasi asas relevansi yang mempengaruhi kelangsungan kegiatan periwayatan salasilah sanad kitab-kitab turath pengajian Islam dalam kalangan ilmuwan Islam *al-musnid* zaman berzaman.

Pada bab tujuh, penulis menumpukan perbincangan berkaitan sejarah perkembangan disiplin *'ulum al-hadith*, yang mendapati pelbagai karya yang telah disusun oleh para ulama yang terdiri daripada pelbagai latar belakang pendidikan dan mazhab fiqh. Sehubungan dengan itu, terdapat kemungkinan karya-karya berkenaan tidak terlepas daripada pengaruh mazhab fiqh para pengarangnya. Penelitian yang dijalankan oleh bab ini mendapati wujud pengaruh mazhab fiqh dalam sebahagian karya-karya *'ulum al-hadith*. Bab ini turut meninjau mengenai persoalan tersebut melalui perbandingan terhadap dua (2) buah karya yang dihasilkan oleh dua ulama terkenal daripada dua mazhab fiqh yang berbeza, iaitu kitab *Zafar al-Amani fi Mukhtasar al-Jurjani* susunan Syeikh 'Abd al-Hayy al-Laknawi (w. 1304 H) daripada kalangan ulama mazhab Hanafi, dan kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar fi Sharh Manzumah 'Ilm al-Athar* susunan Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (w. 1338 H) daripada kalangan ulama mazhab Syafii.

Pada bab lapan, Muaz Bin Jabal RA salah seorang sahabat Nabi SAW dikongsikan oleh penulis. Bab ini melihat ketokohan Muaz bin Jabal RA dan sumbangan beliau dalam medan dakwah. Muaz Bin Jabal RA termasuk golongan yang awal memeluk Islam ketika mana Islam mula tersebar di bumi Madinah. Beliau antara sahabat yang banyak berkorban harta dan tenaga untuk bersama-sama Rasulullah SAW dalam menyebarkan dakwah Islam. Ketokohnya dalam bidang ilmu pengetahuan tidak dipertikaikan lagi bilamana beliau dilantik oleh Rasulullah SAW sebagai mufti ketika mana Nabi SAW masih hidup. Beliau dihantar ke Makkah dan Yaman sebagai daie dan murabbi, mengajar orang-orang Islam al-Quran dan ilmu Syariah yang mana semuanya membawa kepada tersebar luasnya agama Islam. Beliau mempunyai sumbangan yang sangat besar dalam medan dakwah, sehingga ke hari ini metodologi dakwahnya menjadi kajian dan rujukan para daie dari generasi ke generasi.

Pada bab Sembilan, proses komunikasi dalam penyampaian mesej dakwah terhadap masyarakat Orang Asli dibincangkan. Proses ini memerlukan usaha dakwah yang berterusan sebagai panduan ke arah perubahan positif untuk mengamalkan ajaran Islam yang sebenar. Pada bab ini penulis telah mengenalpasti strategi komunikasi dakwah secara pemujukan yang dilakukan oleh pendakwah yang berdakwah kepada masyarakat Orang Asli di negeri Selangor. Bagi menyempurnakan hasrat tersebut, kajian telah dilakukan

secara kualitatif dengan menggunakan reka bentuk kajian kes. Data-data diperolehi melalui temubual mendalam secara separa struktur yang dilakukan bersama peserta kajian yang terdiri daripada sembilan (9) orang pendakwah. Mereka dipilih secara bertujuan dengan kriteria tertentu seperti tempoh penglibatan dalam dakwah Orang Asli melebihi sepuluh (10) tahun. Mereka ialah Penggerak Masyarakat Orang Asli (PMOA) lantikan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Panel Dakwah Mualaf (PDM) lantikan Majlis Agama Islam Selangor (MAIS), ahli Persatuan Kebajikan dan Pengurusan Islam Orang Asli Selangor dan Yayasan al-Khalifah. Bab ini mendapati pendakwah menggunakan tiga (3) strategi dalam proses komunikasi pemujukan ketika menyampaikan dakwah kepada Orang Asli, iaitu autoriti pendakwah, kredibiliti pendakwah dan aplikasi perubahan.

Pada bab sepuluh, *Modul Istitabah Majlis Agama Islam Selangor (MAIS)* dihuraikan oleh penulis. Modul ini telah dilancarkan pada Julai 2017 bertujuan menyediakan garis panduan dalam mengendalikan kes-kes melibatkan kesalahan akidah dan mencemar kesucian Islam di dalam Enakmen Jenayah Selangor Tahun 1995. Bab ini turut menjelaskan penggunaan *modul istitabah* dalam mengendalikan kesalahan akidah di Selangor. Dapatan bab ini menunjukkan asas amalan *istitabah* di Selangor ialah saringan, pemulihan dan rawatan, pengukuhan dan pemantapan serta khidmat sokongan.

Pada bab sebelas, penulis berhujah tentang kajian literatur yang menunjukkan perkaitan yang kuat antara aspek-aspek keagamaan dengan kesejahteraan dalam hubungan pasangan berkahwin. Penulis mendapati masih kurang kajian yang meneroka tentang perkara ini dalam konteks Malaysia, khususnya dalam kalangan orang Islam. Sehubungan dengan itu, bab ini meneroka tentang kefahaman agama dengan proses transformasi dalam perkahwinan. Kefahaman agama dalam bab ini mencakupi kepercayaan dan amalan keagamaan. Manakala, proses transformasi dalam perkahwinan pula merujuk kepada proses-proses yang berlaku dalam hubungan perkahwinan yang tidak memerlukan intervensi secara professional daripada luar, khususnya apabila berlakunya isu atau konflik dalam perkahwinan. Dapatan utama bab ini menunjukkan kepentingan untuk menggunakan intervensi kaunseling perkahwinan yang mengintegrasikan ilmu naqli dan 'aqli yang dapat membantu menyokong keperluan klien.

Islam sememangnya menitikberatkan amalan yang mulia dan agama yang syumul, sesuai dengan amalan dan 'uruf manusia. Pengamalan terhadap semua yang diucapkan dan dilakukan oleh baginda SAW melalui hadis-hadis yang sahih sewajarnya difahami oleh umat Islam agar kehidupan muslim sepanjang zaman dapat dibina melalui acuan dan pengamalan hidup yang berpaksikan al-Quran dan al-Sunnah. Begitu juga dengan ibadah akikah yang dicerakin pada bab dua belas. Meskipun akikah merupakan salah satu lambang syiar Islam lantaran ia seolah-olah menjadi suatu amalan yang dilupakan oleh sebahagian umat Islam yang tidak cakna dengan pensyariatan ibadah ini. Perbahasan bab ini dinilai dapat memberi manfaat dan tambahan maklumat serta diharapkan agar tuntutan ibadah yang disyariatkan ini dapat diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam secara keseluruhannya. Seterusnya menyuntik semangat dalam diri setiap muslim untuk lebih mempelajari dan memaknai hadis dan sunnah warisan baginda SAW melalui kitab-kitab turath karya ulama hadis tersohor sepanjang zaman.

Diharapkan kelahiran buku sederhana ini mampu menghuraikan ketokohan dan sumbangan ulama Islam dan bagaimana mereka dapat memberikan jalan penyelesaian terhadap apa jua permasalahan yang dihadapi dalam masyarakat. Diniatkan buku ini dapat dijadikan sebagai rujukan dan pembacaan ilmiah untuk khalayak.

BAB 1

TOK SENGGORA: TOKOH PEMEGANG SANAD BACAAN AL-QURAN DI MALAYSIA

Shaharuddin Saad, Rohana Zakaria & Muhammad Fairuz A. Adi

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Para ulama di alam Melayu telah memainkan peranan penting dalam penyebaran dan perkembangan Islam. Sumbangan mereka tidak perlu dipertikaikan lagi. Keilmuan dan pengetahuan yang dimiliki dalam pelbagai bidang keilmuan menjadikan peranan mereka lebih besar terhadap masyarakat dan negara. Di saat masyarakat mencari arah dan tujuan hidup, mereka menjadi petunjuk dan pembimbingnya dan di saat masyarakat dalam kejahilan, mereka menjadi guru yang memandu ke arah kebenaran.

Al-Quran merupakan kitab suci dan panduan hidayah kepada manusia. Terkandung di dalamnya pelbagai ilmu pengetahuan yang diperlukan oleh manusia dan kandungannya tersebut sesuai untuk sepanjang zaman. Sumber al-Quran inilah yang melahirkan ulama-ulama yang mahir dalam pelbagai ilmu pengetahuan, termasuk Ilmu Tajwid yang merupakan salah satu cabang daripada ilmu al-Quran. Di antara ulama Nusantara yang mahir dan menguasai bidang Tajwid seperti Syeikh Abdullah Senggora, Muhammad Sa'id bin Hasan, Syeikh 'Abd al-Qadir bin 'Abd al-Rahman bin Uthman al-Fatani, Syeikh Nawawi al-Thani al-Bantani dan ramai lagi.

Di dalam kertas kerja ini, penulis akan memperkenalkan seorang tokoh di kalangan mereka yang terlibat dan mahir dalam bidang Tajwid al-Quran. Beliau adalah Syeikh Abdullah Senggora dan merupakan seorang ulama dalam bidang Tajwid yang telah menghasilkan sebuah karya Tajwid yang paling lengkap.

Asal Keturunan Syeikh Abdullah Senggora

Nama lengkap Syeikh Abdullah Senggora adalah Abdullah bin Muhammad Qasim dan lebih dikenali sebagai Syeikh Abdullah bin Muhammad Qasim al-Fiqhi al-Sanquri [1850an-1930]. Beliau juga merupakan salah seorang daripada ulama Melayu yang bertanggungjawab dalam mengembangkan syiar Islam di Nusantara. Beliau juga lebih dikenali panggilan Tok Senggora. Al-Sanquri adalah nisbah kepada tempat kelahiran beliau iaitu Senggora (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Menurut satu sumber yang disebutkan oleh Tuan Haji Saleh Abdullah, Tok Senggora telah berkahwin sejak berusia 15 tahun lagi iaitu setelah beliau menamatkan pengajian dan hafalan al-Quran serta sebelum ayahnya kembali ke Perik iaitu kampung asal mereka (Ismail Che Daud, 2007). Ketika itu, beliau telah berkahwin dengan seorang wanita keturunan Arab yang bernama Syarifah Ruqayyah dan dikenali sebagai Rogayah. Hasil perkahwinan ini, beliau telah dianugerahkan empat orang cahaya mata iaitu Kasim, Aisyah, Muhammad Nor dan Jamil (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002)

Setelah Rogayah meninggal dunia, Tok Senggora berkahwin buat kali kedua dengan seorang wanita yang berstatus janda keturunan Mesir yang bernama Siti Aminah. Hasil perkahwinan ini, mereka dianugerahkan lagi tiga orang anak iaitu Aisyah, Aminah

dan Yahya. Manakala, salah seorang daripada anak tiri beliau iaitu anak Siti Aminah telah berkahwin dengan Tok Syafie Kedah yang merupakan seorang ulama sufi terkenal di Mekah pada bahagian pertama abad kedua puluh (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Walaupun demikian, berkaitan keturunan beliau yang masih ada sehingga sekarang ini, tidak dapat dipastikan dengan tepat dan tiada maklumat yang menjelaskan tentangnya, walaupun diketahui bahawa terdapat dari kalangan anak Tok Senggora yang pulang ke Tanah Melayu, berkeluarga dan menetap di sini. Ahmad Fathi menambahkan lagi bahawa sesuatu yang pasti adalah tidak ada dari kalangan anak beliau yang pulang menetap di Perik, Sadao, tempat asal keturunan mereka (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Berkaitan dengan tarikh kelahiran beliau, tiada maklumat yang menjelaskan secara tepat. Namun, menurut pendapat yang dikemukakan oleh Ahmad Fathi al-Fatani, beliau menyebutkan bahawa Tok Senggora dilahirkan di Kampung Perik (Ban Perik) pada satu tarikh yang tidak dapat dipastikan. Namun demikian, terdapat maklumat yang mengatakan bahawa beliau meninggal dunia sekitar umur 70-an dan menjelang 80-an di Makkah iaitu pada tahun 1930. Berdasarkan maklumat ini diandaikan kelahiran beliau adalah sekitar tahun 1850-an (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Manakala ayah beliau iaitu Muhammad Qasim adalah anak jati kelahiran Senggora, bukan pula berasal dari Kampung Perik. Sebelum kelahiran Tok Senggora, bapa beliau, iaitu Muhammad Qasim mengambil keputusan untuk berpindah daripada bandar Senggora dengan pergi membuka sebuah tanah baru yang tidak jauh daripada Sadao. Tanah tersebut pada ketika itu, adalah sebuah kawasan yang belum diterokai dan dianggap kawasan pendalaman. Di sinilah Muhammad Qasim mengusahakan dusun buah-buahan bagi menyara keluarganya di samping berperanan sebagai “orang alim” atau “pemimpin” dan “guru” di daerah tersebut.

Manakala, datuk beliau bernama Abdullah, yang dikatakan berasal daripada Indonesia tetapi tidak diketahui tempat atau daerah asalnya. Datuk beliau merupakan seorang yang gemar merantau dan telah pergi ke merata tempat di Tanah Melayu sehinggalah tiba di Kelantan. Di sini beliau telah berkahwin dengan seorang gadis yang merupakan nenek kepada Tok Senggora. Selepas perkahwinan itu, datuknya telah mengambil keputusan untuk pulang ke Senggora dan di sinilah lahirnya ayah Tok Senggora iaitu Muhammad Qasim. Namun, berkaitan maklumat ibu Tok Senggora dan saudara yang lain, tiada maklumat yang diperoleh (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Berkaitan dengan maklumat kematian Tok Senggora, Ahmad Fathy menyebutkan, Tok Senggora meninggal dunia pada pagi Jumaat, 15 Safar 1349H yang bersamaan dengan 11 Julai 1930 M. Sebelum beliau meninggal dunia, Ahmad Fathi memetik kata-kata yang disebutkan oleh Haji Nor Bot di mana sehari sebelum kematian beliau, iaitu pada petang hari Khamis, selepas waktu Asar, Tok Senggora masih mengajar *Tafsir al-Jalalain* kepada murid-murid beliau dan ternyata ketika itu tiada sebarang tanda-tanda beliau sakit. Keesokannya sewaktu orang ramai ingin mengerjakan solat Subuh di Masjid al-Haram, tersebar berita tentang kematian Tok Senggora (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Manakala Ismail Che Daud dalam sebuah artikel, beliau menyebutkan secara pasti bahawa tanggal 11 Julai 2007 adalah genap 77 tahun pemergian seorang ahli qurra' yang terulung di kota Mekah yang dikenali sebagai Tok Senggora (Ismail Che Daud, 2007). Berdasarkan tarikh tersebut, melalui pengiraan, tarikh kematian Tok Senggora adalah tanggal 11 Julai 1930M bertepatan dengan kenyataan yang disebutkan oleh Ahmad Fathi sebelum ini.

Beliau telah meninggal seorang balu bernama Siti Aminah yang merupakan seorang Arab Mesir tetapi boleh bertutur dalam bahasa Melayu. Menurut Ahmad Fathi, daripada maklumat Tuan Haji Saleh, mengatakan balu Tok Senggora ini meninggal dalam tahun 1950-an, bahkan Tuan Haji Saleh pernah bertemu dengan beliau dalam tahun 1949

dan awal 1950-an memandangkan Tuan Haji Saleh pernah menumpang di rumahnya (Ismail Che Daud, 2007).

Pendidikan

Tok Senggora telah mengabdikan keseluruhan hidup beliau di perantauan orang untuk menuntut ilmu. Sejak berusia enam atau tujuh tahun lagi, beliau telah dibawa oleh nenek dari sebelah ibu yang bernama Halimah untuk berangkat ke Makkah. Namun, beberapa tempoh sebelum itu, bapa beliau telah pun memberikan pelajaran asas terutama berkaitan membaca al-Quran. Tetapi penguasaan beliau pada ketika itu sangat terhad iaitu belum menguasai apa-apa ilmu kecuali baru bermula untuk mengenal. Keberadaan beliau bersama neneknya tidak terlalu lama kerana selepas beberapa ketika nenek beliau meninggal dunia. Dengan itu, bapa beliau segera berangkat ke Makkah untuk mengambil alih penjagaan beliau (Ismail Che Daud, 2007).

Makkah menjadi tempat utama pembelajaran dan pengajian beliau, khususnya dalam mempelajari dan mendalami ilmu berkaitan al-Quran. Pada zaman tersebut, sudah menjadi *trend* bagi kebanyakan ulama “Tanah Jawi” untuk bermukim di sana. Ini kerana kota Makkah sekitar suku akhir abad ke-19 menjadi pusat perkembangan ilmu dan tempat tumpuan ulama dari Tanah Jawi. Sehingga sebahagian daripada mereka mengambil keputusan untuk terus menetap di sana. Antara nama-nama yang terkenal adalah seperti Syeikh Ahmad Khatib Minangkabau, Syeikh Nawawi al-Bantani, Tok Wan Ali Kutan (Kelantan), Syeikh Wan Ahmad bin Wan Muhammad Zain al-Fatani dan ramai lagi termasuklah Tok Senggora sendiri.

Ismail Che Da’ud dalam satu tulisan beliau, telah mengukuhkan kenyataan di atas dengan menyebutkan bahawa ulama-ulama tahap ketiga iaitu daripada kalangan guru-guru pondok antara 1910-1930-an boleh disifatkan sebagai bertuah kerana telah berpeluang untuk berguru dengan ulama-ulama terkemuka di Kota Makkah. Lingkungan dekad 1980-an hingga 1900-an, Kota Makkah menjadi pusat penyebaran ilmu dan pengetahuan yang menampilkan tokoh-tokoh seperti Syeikh Abdul Kadir bin Abdul Rahman al-Fatani, Syeikh Muhammad bin Syeikh Isma’il Daud al-Fatani (Syeikh Nik Mat Kecil), Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani (Tok Guru Wan Ahmad), Syeikh Ahmad Khatib bin Abdul Latif Minangkabau, Syeikh Ahmad bin Muhammad Yunus Lingga, Syeikh ‘Uthman bin ‘Abdul Wahhab Sarawak, Syeikh Muhammad ‘Ali bin ‘Abd al-Rahman al-Kelantani, (Tok Wan ‘Ali Kutan), Tuan ‘Abdul Muttalib bin Tuan Faqih ‘Abdullah Kota, Syeikh Sa’id bin Muhammad al-Yamani, Syeikh Mustafa al-‘Afifi, Syeikh ‘Abdul Karim al-Daghastani, Syeikh ‘Abdul Karim al-Bantani, Syeikh Nawawi al-Bantani, Syeikh Muhammad Sa’id Babsail, Syeikh Surur, Syeikh Saruji, Syeikh Abdullah Senggora, Syeikh Zainuddin Sumbawa, Syeikh Muhammad bin Yusuf Khayyat, Syeikh Hasbullah, Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan, Sayyid Abu Bakr bin Sayyid Muhammad Syata, Sayyid Muhammad Amin bin Sayyid Ahmad, dan lain-lain guru lagi (Ismail Che Daud, 2007).

Menurut Ahmad Fathi lagi, melalui pertemuan beliau dengan Tuan Haji Muhammad bin Abdullah, seorang mudir di Madrasah Nahdhah al-Ulum, Perik, menyatakan bahawa Tok Senggora jarang pulang ke tanah airnya dan kalau pulang pun sekadar beberapa ketika sahaja. Beliau menceritakan bahawa, Syeikh Abdullah Senggora pernah pulang ke Perik, kemudian beliau mahu pulang semula ke Makkah dengan melalui jalan darat. Namun, setiba di Bombay, beliau terkandas akibat terputus kewangan. Secara sukarela, seorang hartawan Bombay yang bernama Abu Kasim telah menawarkan seberapa banyak wang yang dimahui. Tetapi beliau telah menolaknya dan mengambil sekadar keperluan (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Oleh yang demikian, Tok Senggora merupakan di antara ulama Tanah Jawi yang telah memenuhi kehidupan beliau di sana. Peluang tersebut, telah digunakan beliau untuk

berusaha dengan gigih dalam mendalami al-Quran sehinggakan disebutkan oleh Tuan Haji Salleh Abdullah bahawa guru Tok Senggora mencecah dua ratus orang. Walaupun jumlah tersebut, jika difikirkan kurang logik, tetapi jika diteliti keadaan Tok Senggora sendiri, beliau telah menamatkan pengajian dan hafalan al-Quran sejak berusia 15 tahun lagi (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002). Oleh itu, beliau mempunyai tempoh yang panjang untuk berguru dengan seberapa ramai ulama pada ketika itu. Tambahan pula, kenyataan ini kemungkinan boleh diambil kira dengan melihat tempoh pengajian beliau, kesungguhan dan tempoh beliau bergelumbang dengan ilmu yang bermula sejak kecil lagi.

Penguasaan beliau terhadap al-Quran khusus dalam Ilmu Tajwid dan Qiraat secara mendalam dapat dibuktikan dengan pelantikan beliau sebagai ketua Qiraat Hijaz pada zaman tersebut (Berita Harian, 2006). Keadaan ini menunjukkan bahawa sudah pasti beliau dilantik di atas kemampuan dan keilmuan yang dimiliki pada beliau.

Guru-Guru

Menurut Ahmad Fathi (2002) yang memetik kenyataan daripada Tuan Haji Salleh Abdullah menyebutkan bahawa guru Tok Senggora mencecah dua ratus orang. Namun, senarai penuh guru-guru beliau tidak dapat dikemukakan memandangkan tiada sebarang catatan yang dibuat.

Ahmad Fathi menyebutkan lagi, antara guru-guru Tok Senggora adalah seperti Syeikh Hasan Badir al-Muqri, Muhammad al-Diri al-Tahami, al-Syeikh Ahmad Reda Salmunah, al-Syeikh Sulaiman al-Barbari dan Syeikh Ibrahim Saad al-Masri al-Makki. Manakala al-Marhum Tuan Guru Hj Wan Mohd Saghir Abdullah pula dalam tulisannya "*Dakwah Islamiyah Ulama Besar Patani*" menyenaraikan beberapa nama lagi nama guru-guru Tok Senggora iaitu Syeikh Muhammad Zain bin Mustafa al-Fatani, Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani, Syeikh Muhammad bin Hamad al-Makki al-Ma'rif bi al-Saruji dan Syeikh Abdul Hamid Firdausi al-Makki al-Afghani (Wan Mohd Shaghir Abdullah, 1977).

Manakala dalam tulisan yang lain pula, al-Marhum Tuan Guru Hj Wan Mohd Saghir ada menyebutkan bahawa Tok Senggora pernah berguru dengan Sayyid 'Uthman al-Dimyati bersama-sama dengan Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan dan Sayyid Ahmad al-Dimyati yang merupakan tokoh-tokoh ahli Ilmu Tajwid dan Qiraat (Wan Mohd Shaghir Abdullah, 2006).

Sepanjang perguruan tersebut, beliau telah berjaya memperoleh dua sijil tamat hafazan al-Quran yang bertarikh 12 Rabi' al-Awwal 1312H yang telah dikeluarkan oleh al-Syeikh Ibrahim Saad al-Masri al-Makki (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Murid-Murid

Selaku seorang ulama dan tokoh ilmuwan, sudah pasti Tok Senggora mempunyai pengikut atau anak-anak muridnya yang tersendiri. Pada masa yang sama, ia juga merupakan salah satu *wasilah* atau jalan untuk beliau memperkembangkan dan memberi bakti ke atas ilmu yang dimiliki. Oleh yang demikian, murid-murid beliau kebanyakannya berasal daripada Tanah Jawi sendiri. Namun, tidak dinafikan bahawa terdapat juga dari kalangan mereka yang berasal dari Tanah Arab. Berikut penulis menyenaraikan beberapa orang murid Tok Senggora (Ismail Che Daud, 2007). Antara mereka yang berasal dari Tanah Jawi adalah:

- a. Haji Ahmad bin Muhammad Zain (ayahanda kepada Tuan Guru Haji Abdullah Tahir Bunut Payung).
- b. Haji Nik Mahmud (Imam Masjid Muhammadi, Kota Baharu).
- c. Tok Duku.

- d. Haji Ibrahim Yusuf (Mufti Kerajaan Kelantan), 1928-1941
- e. Haji Ahmad Haji Abdul Manaf, Binjai, Kota Baharu (Tok Kemboja Muda).
- f. Tok Maban, Patani.
- g. Haji Omar Nuruddin Sungai Keladi, Kota Baharu.
- h. Haji Yusuf Pulau Ubi, Kelantan.
- i. Haji Noh Jamaluddin al-Kalantani.
- j. Haji Muhamamd bin Ahmad al-Kalantani.
- k. Haji Din Haji Abdul Samad al-Fatani.
- l. Haji Muhammad Dhiauddin (Kadi Segamat).
- m. Haji Abu Bakar Alim bin Haji Hasan (Johor).
- n. al-Syeikh al-Muqri Haji Hasan al-Hafiz bin Ismail (Johor).
- o. Haji Muhammad Saman al-Rawi (Perak)
- p. Dato' Haji Muhammad Nor Ibrahim (Mufti Kerajaan Kelantan 1986- 1987).
- q. Haji Abdul Rashid, Palembang
- r. Haji Taib Muhsin, Ban Perik Bawah, Sadao, Songkla
- s. Haji Mat Misin, Imam Masjid Darulaman, Perik, Sadao
- t. Syeikh Nur Perlis
- u. Haji Muhammad Pasir Mas, Kelantan
- v. Haji Muhammad Nur, Kuala Besut
- w. Haji Wan Ismail Wan Hasan, Tapang (Kota Bharu, Kelantan)
- x. Haji Ismail Mahmud, Den Lan, Hat Yai (Tajuddin Saman,1993)
- y. Haji Ahmad bin Abdul Wahab al-Fusani al-Fatani.
- z. Haji Abdul Ghani.

Selain daripada kalangan ulama-ulama dari Nusantara atau Tanah Jawi, terdapat juga dari Tanah Arab yang berguru dengan beliau seperti dua orang tokoh *qurra'* iaitu Syeikh Ahmad Hijazi dan Syeikh Ahmad 'Ubaid (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Karya-Karya Penulisan

Di antara ulama-ulama sezaman dengannya, Tok Senggora juga seperti Syeikh Nur al-Din al-Raniri yang menghasilkan karya dalam beberapa bidang ilmu seperti tasawuf, tarekat, *fiqh* dan sebagainya melalui kitab-kitab beliau seperti *Asrar al-'Arifin, al-Muntabi, Hidayah al-Habib fi a-Targhib wa al-Tarhib* dan sebagainya (Salahuddin Hamid & Iskandar Ahza, 2003). Syeikh 'Abd al-Samad al-Falimbani yang menguasai bidang tasawuf melalui karya beliau *Siyar al-Salikin* dan *Hidayah al-Salikin fi Sabil al-Muhtadin*, Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari yang mengarang kitab *Sabil al-Muhtadin li al-Taffaqub fi Amr al-Din* yang merupakan kitab *fiqh* Melayu yang paling tebal (Tajuddin Saman, 1993) Syeikh Uthman Betawi dalam bidang Tajwid al-Quran melalui karya *Umdah al-Juman fi Adab Tilawah al-Quran* dan dalam bidang yang sama termasuklah Syeikh Abdullah Senggora melalui karya *Mawrid al-Zam'an fi ma Yata'llaq bi Tajwid al-Quran*.

Di kalangan ulama-ulama tersebut dan para ulama selainnya, Tok Senggora juga merupakan di antara tokoh yang tidak terlepas dalam menghasilkan karya bermutu. Secara khususnya karya beliau dapat dibahagikan kepada dua jenis iaitu karya asli dan karya celupan (bukan asli). Antara karya asli beliau yang paling masyhur adalah *Mawrid al-Zam'an fi ma Yata'llaq bi Tajwid al-Quran* atau lebih dikenali dengan panggilan "*Mawrid al-Zam'an*" yang merupakan sebuah karangan khusus membicarakan berkaitan ilmu tajwid. Karya tersebut menjadi karya tunggal yang asli hasil penulisan beliau sendiri. Bahkan, disebut bahawa karya atau kitab ini sebagai kitab Ilmu Tajwid paling tebal dan paling sempurna berbanding kitab-kitab Tajwid yang lain serta berada sebaris dengan karya-karya Tajwid yang dihasilkan sebelumnya seperti *Mir'ah al-Quran* karya Syeikh 'Abd al-Mu'ti bin

Muhammad Salih yang diselesaikan penulisannya pada 1193H/1779M dan lain-lain lagi.

Berkaitan dengan karya beliau yang lain, selain kitab *Mawrid al-Zam'an*, tiada sumber yang menyenaraikan atau menyebutkan tentang karya-karya tersebut. Kemungkinan, Syeikh Abdullah Senggora tidak banyak menulis ataupun tidak ada sumber yang menyebutkan tentang perkara ini. Namun, demikian, tidak bermakna beliau tidak terlibat dalam dunia penulisan atau penghasilan karya selain daripada karya tersebut. Ini kerana, selain daripada menulis, beliau mendapat perhatian sebagai *pentaqriẓ* atau sebagai pemberi pengakuan kesahihan kandungan sesebuah karya yang dikarang oleh ulama-ulama lain. Peranan beliau tersebut merupakan salah satu sumbangan dan usaha dalam menghasilkan karya penulisan walaupun bukan ditulis sendiri. Karya-karya ini disebut sebagai karya bukan asli. Antara karya yang mendapat *taqriẓ* daripada beliau dan menjadi karya bukan asli adalah seperti (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2004):

- a. *Milbah al-Tajwid fi Ahkam al-Quran al-Majid* karya Muhammad bin Muhammad Salih al-Kalantani.
- b. *Pertinjau* karya Haji Abu Bakar bin Haji Hasan Muar.
- c. *Tamrin al-Lisan fi Ma'rifah Tajwid al-Quran* karya Syeikh Hasan bin Haji Yahya al-Jawi al-Jambi.

Dengan itu, walaupun tidak banyak tulisan atau karya yang dihasilkan, tetapi sumbangan yang telah dicurahkan oleh Tok Senggora amat besar sekali khususnya dalam bidang Ilmu Tajwid dan Qiraat. Beliau telah mencipta nama ketika berada di Kota Makkah lagi. Beliau sangat aktif mengajar khususnya dalam bidang Qiraat dan Tafsir serta mengarang kitab. Selain kealiman beliau dalam Qiraat al-Quran, beliau juga adalah *al-faqih* merujuk kepada gelaran yang dinisbahkan kepada nama beliau selaku seorang yang alim dan menguasai ilmu fikah. Manakala jika dilihat kepada penguasaan bahasa, beliau bukan sahaja arif dalam dua bahasa iaitu Arab dan Melayu, bahkan menguasai dengan baik bahasa Thai dan Inggeris (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Sumbangan beliau yang paling besar adalah dalam bidang ilmu bacaan al-Quran atau Qiraat dan ilmu lagu al-Quran. Sehingga beliau dikatakan sebagai seorang ulama yang menguasai bacaan Qiraat Tujuh atau Qiraat Tujuh imam. Kemasyhuran beliau dalam bidang ini sehingga mendapat pengiktirafan daripada seorang pembesar Turki yang melawat Makkah pada zamannya. Bahkan, kealiman beliau dalam bidang ini tidak perlu dipertikaikan lagi memandangkan beliau telah pun berjaya memperoleh dua sijil tamat hafazan al-Quran bertarih 12 Rabi' al-Akhir 1312H yang telah dikeluarkan oleh Syeikh Ibrahim Saad al-Masri al-Makki selaku guru beliau sendiri seperti mana yang telah disebutkan oleh penulis sebelum ini (Ahmad Fathi al-Fatani, 2002).

Selain berperanan sebagai seorang penulis atau pengkarya ilmu, beliau juga memainkan peranan penting sebagai tokoh yang menjadi rujukan ulama-ulama sezaman khususnya dalam bidang ini. Ramai daripada kalangan ulama yang telah mendapatkan *taqriẓ* atau pengakuan daripada beliau sebagai seorang yang berautoriti dalam menilai sesebuah penulisan. Keadaan ini sudah pasti melambangkan beliau bukanlah calang-calang ulama dalam bidang tersebut. Contoh karya yang mendapat *taqriẓ* beliau telah pun diterangkan oleh penulis sebelum ini.

Kesimpulan

Tok Senggora adalah merupakan pemegang sanad kemasukan bacaan al-Quran di alam Melayu khususnya di Malaysia. Secara tidak langsung ia merupakan sumbangan yang

sangat besar kepada perkembangan penulisan dan pengajaran khususnya di dalam bidang Ilmu Tajwid dan Qiraat. Sumbangannya dapat dilihat melalui anak-anak muridnya yang ramai, malah ramai di kalangan mereka yang menghasilkan karya-karya yang terbaik khususnya dalam bidang Ilmu Tajwid. Sumbangannya juga, bukan hanya dikhususkan kepada sebangsa sahaja, bahkan untuk keperluan seluruhnya dunia Islam atau ditujukan kepada keseluruhan umat Islam. Ini kerana beliau merupakan guru dan pakar rujuk di kalangan pelajar yang belajar di Mekah pada ketika itu. Maka, segala ilmu yang dicurahkan dalam segala bidang khususnya dalam bidang yang paling dikuasainya iaitu Ilmu Tajwid dan Qiraat memberikan satu bentuk sumbangan yang tidak boleh dipertikaikan lagi kepentingannya.

Ternyata kehebatan Tok Senggora dari sudut keturunan dan peribadi yang dimiliki telah menjadikan beliau sebagai seorang yang menguasai ilmu dan pengetahuan sehingga menjadi seorang tokoh ulama yang alim, selain mendapat sokongan, dorongan dan dokongan daripada ahli keluarga khususnya bapa beliau sendiri yang bersusah payah untuk mendidik dan memberi didikan yang terbaik kepada zuriatnya sehingga lahirlah seorang tokoh yang telah memberikan jasa yang tidak ternilai harganya. Semoga, sedikit pendedahan penulis berkaitan Tok Senggora akan membuka minda masyarakat dengan melihat kepada kesungguhan dan keiltizaman beliau mengharungi dunia yang luas untuk mencari dan mendapatkan ilmu, dengan tekad akan menyebarkan ilmu tersebut untuk kepentingan bersama.

Rujukan

- Ahmad Fathi al-Fatani. (2002). *Ulama Besar dari Patani*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Anon. (1977). Ulama Besar Patani. Dlm. *Majalah Pengasub*, bil. 122, Mac/April 1977. <http://promote5.blogspot.com/archive/2006/02/index.html>.
- Ismail Che Daud. (2007). Sekolah Pondok di negeri Kelantan: Satu Tinjauan Umum. Warisan Kelantan. Dlm. Muhammad 'Uthman el-Muhammady (Pnyt.). *Islam Dan Pembinaan Peradaban Di Kawasan Timur Laut*. Diambil dari http://www.geocities.com/traditionalislam/Islam_PembinaanPeradaban_dikawasan_timurlaut.htm, 31 Januari 2007.
- Ismail Che Daud. (2007). Tok Senggora. Dlm. *Mingguan Wasilah*, 27 Mei 2007/10 Jamadil Awal 1428H.
- Majlis Agama Islam Kelantan (MAIK). 2007. Dato' Hj Ibrahim Bin Yusoff (1871-1955 M). Diambil dari http://www.kelantan.gov.my/maik/tokobulama_hjibrahim.htm, 30 Januari 2007.
- Salahuddin Hamid & Iskandar Ahza. (2003). *Seratus Tokoh Islam Yang Paling Berpengaruh di Indonesia*. Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara.
- Tajuddin Saman. (1993). *Tokoh Ulama Nusantara*. Kuala Lumpur: Berita Publishing.
- Wan Mohamad Saghbir Abdullah. (2004). Sumbangan Ulama Malaysia/Nusantara Dalam Pengajian al-Quran. *Kertas kerja yang dibentangkan pada bulan 13-15 Syawal 1425H/ 23-25 November 2004M*, Hotel Permai Inn, Kuala Terengganu, Terengganu.
- Wan Mohd Saghbir Abdullah. (2006). Ensiklopedia Nusantara: Utsman Betawi Penulis Kitab Tajwid Terulung di Nusantara. *Berita Harian*, Ruangan Agama, 25 Julai 2006.
- Yayasan Dakwah Islam Malaysia (YADIM). (2007). *Dari Tanah Tidak Berpenghuni, Jasa Disemai di Pulau Ubi*. Diambil dari <http://www.yadim.com.my/Ulama/UlamaId=81>, 30 Januari 2007.

BAB 2

PERANAN MUHAMMAD BIN YUSUF AL-SANUSI TERHADAP KELANGSUNGAN MANHAJ AL- ASHA'IRAH

Mustafa Kamal Amat Misra,¹ Mohd Hakim Arshad,¹ Abdull Rahman Mahmood² & Jaffary Awang²

¹ Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

² Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

Pengenalan

Sejak berabad lamanya, Ahli Sunnah wa al-Jamaah dipelopori oleh 'itikad al-Asha'irah dan al-Maturidiah bahkan ia diterima baik oleh kebanyakan ulama serta terus berkembang merentasi zaman. Apabila pengaruh Muktaẓilah semakin lemah, pengaruh Hanabilah semakin mendapat tempat disebabkan penggantian Khalifah baru (al-Mutawakkil) yang mula berjinak dengan ahli fiqh dan ahli hadis. Hubungan rapat antara aliran ini dengan pemerintah ditandai apabila mereka semakin diberi ruang sosial dan politik berbanding era pemerintah (al-Makmun) sebelumnya.

Namun aliran ini semakin menonjolkan pelampau dalam pegangan mereka khasnya sepeninggalan Ahmad bin Hanbal. Azmil (2012) merumuskan, Hanabilah dan Malikiyah kurang sesuai berperanan pada ketika itu kerana rencam permasalahan akidah mengharapkan pengeksploitasian akal semaksima mungkin bagi menterjemahkan nas sesuai dengan peredaran zaman dan perkembangan Islam.

Pendekatan metodologi al-Asha'irah melayakkan mereka memimpin arus garapan pemikiran sekaligus mencorak landskap politik dalam menyaingi aliran akidah lain waktu itu seperti Shi'ah dan Khawarij pada kurun kelima hingga kejatuhan Baghdad. Metodologi (sikap) Hanabilah dan Malikiyah yang menolak konsep takwil terus membeku pada zahir nas dilihat tidak bermaya menggalas tugas ini (Azmil, 2012).

Mustafa Abd al-Raziq menyatakan suasana perkembangan aliran akidah Islam sebelum kemunculan al-Asha'irah, budaya ilmu lebih cenderung berpegang kepada dalil naqli dalam merungkai perbahasan tentang akidah manakala aliran akidah lain pula hanya mempraktikkan dalil aqli dalam menterjemah nas-nas al-Quran. Namun apabila al-Ash'ari mengambil pendekatan naqli dan aqli secara seiringan, ia telah diithbatkan oleh ulama-ulama yang setuju dan mendokong corak pendekatan beliau selepas beralih eranya bagi mendepani permasalahan akidah dan menangani syubhah.

Era *al-Asya'irah al-Mutaqaddimin* yang dikepalai oleh al-Baqillani (403 H) dan al-Juwayni (478 H) dilihat era yang masih tidak diaplikasikan mantiq secara meluas menyebabkan ilmu kalam masih dianggap sebahagian daripada falsafah. Namun sebaliknya pula pada era *al-Asha'irah al-Mutaakhirin*, mantiq dipraktikkan secara meluas bahkan berjaya memisahkan antara ilmu kalam dan falsafah di samping penekanan pelbagai kaedah dalam pendalilan dan penghujahan. Tokoh terawal yang mengaplikasikan metode ini pada era *Mutaakhirin* ini adalah al-Ghazali (505 H) dan disusuli oleh al-Razi (606 H).

Dari sudut lain pula, perkembangan seterusnya menyaksikan bergelumangnya ulama *al-Asha'irah al-Mutaakhirin* dengan karya-karya falsafah sehingga sempadan antara disiplin ilmu kalam dengan falsafah kabur bahkan seperti bercampur aduk (Azmil, 2012).

Perkembangan ilmu kalam Asha'irah boleh dikatakan sampai pada kemuncaknya pada kurun kesembilan dengan penyusunan kembali metode-metode ulama Asha'irah sebelumnya diadun menjadi dokumentasi berbentuk matan dan puisi supaya mudah untuk dihafal yang lebih dikenali dengan sifat 20. Tokoh yang dirujuki era ini adalah al-Sanusi (894h). Menurut Azmil (2012), Asha'irah meniti arus perkembangan metodologinya saban generasi daripada abad ke tiga hijrah hingga abad ke lapan hijrah dengan pengaruh Asha'irah di bawah kelilmuan tokoh-tokoh seperti al-Sanusi dan al-Laqqani.

Muhammad bin Yusuf al-Sanusi: Tokoh Ulama al-Asha'irah

Imam Sanusi boleh dianggap sebagai tokoh ulama kalam yang mendokong metodologi Asha'irah dan berjaya mengadun warisan metodologi-metodologi tokoh-tokoh ulama Asha'irah sebelumnya sehingga menjadi metodologi yang diterima dan dipraktikkan oleh masyarakat Ahli Sunnah wa al-Jama'ah dalam memahami ilmu tauhid. Beliau lahir setelah tahun 830 hijrah, bahkan terdapat beberapa sumber sejarah menyatakan tahun kelahirannya pada 832 hijrah atau tahun 835 hijrah. Nama lengkap beliau adalah Muhammad Bin Yusuf bin Umar bin Su'aib al-Sanusi al-Maliki al-Hasani al-Tilmisani. Juga dijuluki dengan *Sanusi* kerana dinisbatkan kepada '*Sanusab*' nama sebuah perkampungan di Maghribi (Abd. al-Aziz, 2010).

Beliau digelar dengan beberapa gelaran secara tidak langsung menunjukkan ketinggian penghormatan ulama-ulama sezaman dan selepasnya terhadap beliau. Gelaran '*al-Hasani*' nisbah kepada Hasan bin 'Ali bin Abi Talib, dari nasab ibu sebelah ayahnya. Juga digelar '*Tilmisan*' dinisbahkan kepada daerah Tilmisan (Abd. al-Aziz, 2010). Gelaran '*al-Taubidi*' oleh al-Disi kerana ketokohnya dalam menulis kitab tauhid (al-Tanbakti, 1989: 563).

Pelajar beliau al-Malali turut meletakkan status gelaran terhadapnya dengan gelaran seperti *al-Tilmisani*, '*Alimuha*, *Salibuba*, *Zahiduba*, *Kabiru Ulamaiba*, *As-Syaikh al-'Alamah al-Muttajin al-Salib al-Zahid al-'Abid*, *al-Ustaz al-Muhaqqiq al-Muqarri al-Khasyi*' *Abi Ya'qub Yusuf* (Abd. al-Aziz, 2010).

Imam Sanusi hidup pada zaman berkembangnya *taqlid*, dimana para ilmuan pada waktu itu merasa cukup dengan mengikuti peninggalan ilmuan-ilmuan terdahulu. Mereka tidak lagi berusaha mengkaji dan mendalami ilmu dari sumbernya yang asal yaitu Al-Quran dan As-Sunnah. Namun Imam Sanusi merasa belum puas dengan keadaan itu dan beliau amat mencela *taqlid* terutama dalam ilmu akidah. Beliau mengabdikan pemikiran-pemikiran tersebut didalam karya-karya beliau. Oleh karena itu beliau digolongkan dalam serangkaian tokoh pembaharu yang muncul di Afrika Utara pada kurun kesembilan Hijriyah. Beliau wafat pada hari Ahad 18 Jumadi al-Akhir 895 hijrah bersamaan 1490 masihi di *Tilmisan*, setelah menderita sakit selama sepuluh hari. Menurut al-Malali, Imam al-Sanusi wafat pada usia 63 tahun.

Selain mendapat pendidikan daripada ayahnya Yusuf Bin Umar Bin Syu'aib al-Hasani, perkembangan ilmunya mula mendapat sentuhan daripada al-Busti, Nasr al-Zawawi, Ibn Tumarat al-Sunhaji al-Tilmisani, Ibn Muhammad As-Syarif Al-Hasani, al-Habbak, al-'Ubbadi al-Tilmisani, al-Jallab al-Tilmisani, Abrakan, al-Taluli al-Ansari, al-Kinabisyi al-Baja'i, al-Sa'libi al-Jazairi, al-Tazi, al-Wajdiji al-Tilmisani, al-'Asnuni al-Wansyisi.

Keilmuannya juga dilangsungkan dengan diwariskan kepada pelajar-pelajarnya seperti al-Malali, Ibn 'Abbas al-Tilmisani, Ibn Sa'ad al-Tilmisani, Abi Qasim Az-Zawawi, Ibn Abi Madyan, Yahya Ibn Muhammad, Ibn al-Haj al-Baidri, al-Hudi, al-Qalami, Ibn al-'Abbas al-Saghir. Selain itu, ketokohnya telah dibuktikan dengan pujian ulama-ulama terhadapnya seperti al-Aghdhawi (1977: 121-122) yang mengatakan:

ما رأيت من غربل هذا العلم - يعني علم الكلام مثل هذه الرجل - يعني السانوسي

Dan lagi pujian al-Hibt (1410 H):

الكلام السانوسي محفوظ من السقطات

Boleh dikatakan juga beliau juga mendapat pujian daripada beberapa ulama lain seperti al-Nafrawani (1401 H), al-Dusuqi (1985). Begitu juga dengan al-Kattani (1402h) yang mengakui beliau (al-Sanusi) adalah seorang yang 'alim, pemimpin dan menjadi 'rahmat' kepada wilayah Tilimsan. Ketokohan al-Sanusi juga diakui Al-Zirikli (1995) menerusi karyanya *al-ʿAlam* yang mengatakan, al-Sanusi adalah Sarjana ('Alim).

Perbezaan Pemikiran al-Sanusi Dengan Tokoh al-Asha'irah Sebelumnya

Al-Sanusi dilihat mempunyai beberapa perbezaan pemikiran aqidah dengan tokoh-tokoh al-Asha'irah sebelumnya. Dalam konteks iman taqlid, walaupun tokoh ulama al-Asha'irah seperti Abu Hasan al-Ash'ari (m. 330 H) mahupun Abu Mansur al-Maturidi (m. 332 H) sendiri menganggap sah, namun al-Sanusi menganggap sebaliknya malahan kafir (Faudah, 2004).

Dalam isu mengetahui dalil tafsili dalam akidah, al-Sanusi berpendapat ia menjadi kewajipan untuk diketahui oleh setiap yang mukalaf. Ini menyalahi tokoh-tokoh sebelumnya yang menyatakan memadai sekadar dalil ijmal sahaja.

Karya-Karya Imam Sanusi

Imam Sanusi telah banyak mengarang berbagai karangan dalam pelbagai lapangan disiplin ilmu, mulai dari ilmu *mantiq* (logik) hinggalah perubatan dan lain-lain yang menunjukkan keluasan ilmunya. Dalam konteks bidang akidah, terdapat beberapa karya yang telah dihasilkan merujuk kepada Imam Sanusi sama ada karya beliau sendiri mahupun karya ulasan ulama selepasnya terhadap karya beliau antaranya:

- a. *'Aqidah Abli al-Taubid* atau *Ummu al-Barabhin* atau *'Akidah Sugra* atau *Zat al-Barabhin*. Karangan ini lebih dikenali sebagai *al-Sanusiyah al-Sugbra*.
- b. *Syarh Ummu al-Barabhin* kitab yang berupa kupasan kepada *al-Sanusiyah al-Sugbra*. (*Umm al-Barabhin*).
- c. *Taubid Abli 'Urfan Wa Ma'rifah Allah Wa Rasul Allah Bi Ad-Dalil Wa Al-Burhan*
- d. *'Aqidah Abli al-Taubid Wa al-Tasydid al-Mukbarajah Min Zulumah al-Jahl Wa Ribqah al-Taqlid*. Kitab ini telah disyarahkan seperti kitab *Umdah Abli al-Taufiq Wa al-Tasdid* dan diterbitkan di Kaherah pada tahun 1317 hijrah. Bahkan ia banyak diulas oleh para ilmuan seperti dalam karya:
 - e. *Hasyiyah Al-Hasan Ibn Mas'ud al-Yusi* (1111 hijrah)
 - f. *Hasyiyah Ramadan Ibn Abd Al-Haq al-Ikari* (1163 hijrah)
 - g. *Hasyiyah Ahmad Ibn 'Ali Ibn 'Abdirrahman al-Manjuri* (995 hijrah)
 - h. *Hasyiyah Muhammad Ibn 'Abdillah al-Dimasyi*
 - i. *Hasyiyah Muhammad Ahmad Ibn 'Arafah Ad-Dasuqi* (1230 hijrah)
 - j. *Hasyiyah Muhammad 'Alisi al-Misri* (1299 hijrah).
 - k. *Hasyiyah Muhammad Ibn Qasim Jasus al-Fasi*.
- l. *Umdah Abli al-Taufiq Wa al-Tasdid Fi Syarhi 'Aqidah Abli al-Taubid (Sharh)* terhadap *'Aqidah al-Sanusiyah al-Kubra*.

- m. *Al-Haqaiq Fi Ta'rifah Mustalibah 'Ulama al-Kalam*
- n. *Al-Muqaddimah Fi al-Taubid*, sebuah pengantar bagi karya '*Aqidah al-Sugra*.
- o. *Sugra al-Sugbra*, ringkasan terhadap '*Aqidah al-Sugra*, dengan ulasannya sendiri.
- p. *Al-'Aqidah al-Wusta* dan *Sharhnya*
- q. *Syarh al-Asma' al-Husna*, tafsir terhadap *Asma' Allah al-Husna*
- r. *Sharh al-Tasybih Dabir al-Salawah*, mengulas hadis riwayat al-Syaikhani
- s. *Sharh Nazam Fi al-'Aqid*
- t. '*Aqidah al-Sanusi al-Sadisab*
- u. '*Aqidah Ukhra Fiha Dalail Qat'iyyah Yuraddu Biha 'Ala Man Asbata Ta'sira al-Asbab al-'Adiyah*
- v. *Al-Dubriyyah*
- w. *Syarh al-Murasyidah*
- x. *Al-Manhaj al-Sadid Fi Syarhi Kifayah al-Murid*

Menerusi karya *Umm al-Barahin* atau lebih dikenali dengan metode sifat dua puluh iaitu gabungan metode tokoh-tokoh Asha'irah sebelumnya, al-Sanusi dilihat sebagai 'penyimpul' ilmu kalam Asha'irah khasnya dan Muslimin umumnya dengan tidak dilihat terdapat karya lain daripada tokoh-tokoh selepasnya membina metode yang baru melainkan hanya menggunakan metodologinya sahaja. Boleh dikatakan metode pemikiran Muslim Asha'irah hari ini mengikut acuan terjemahan kalam al-Sanusi.

Karya *Umm al-Barahin* Sebagai Penyimpul Metodologi al-Asha'irah

Umm al-Barahin juga dikenali dengan nama *al-'Aqidah al-Sugbra* atau *Zat al-Barahin* adalah intipati yang dikeluarkan daripada kitab '*Aqidah Abl al-Taubid al-Mukbrijat bi 'Ann Allah min al-Zulumat al-Jabl wa Ribqah al-Taqlid al-Murghamah bi Fadl Allah Ta'ala Anfa Kulli Muftadi' wa 'Anid* yang juga dikenali dengan *al-'Aqidah al-Kubra*. *Al-Umm* membawa maksud 'asal bagi sesuatu' manakala *al-Barahin* berasal daripada kata nama *al-Burhan* pula bermaksud 'hujah atau kenyataan yang tepat' (Mustafa, 1989). Namun dalam konteks mantiq pula, *al-Burhan* membawa maksud 'hujah atau dalil yang berbentuk kias yang terbentuk dari mukadimah-mukadimah yang yaqin (Faudah, 2004). Faudah (2004) menyatakan, penamaan kitab tersebut dengan nama *Umm al-Barahin* bertepatan dengan konsepnya iaitu sebagai ibu segala hujah dan dalil dalam konteks menghimpunkan '*aqa'id al-iman* yang berkaitan dengan *al-Ilahiyyat* dan *al-Nubuwwat*. Justeru *Umm al-Barahin* boleh diertikan sebagai sebuah kitab aqidah yang menghimpunkan hujah dan dalil yang bertaraf yakin (pasti dan tetap). Menerusi karya ini, al-Sanusi menghimpunkan dua puluh sifat yang wajib bagi Allah SWT dan tiga sifat yang wajib bagi Rasul yang disebut *Ummahat al-Sifat* atau ibu segala sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah SWT (al-Sanusi, 2005).

Sebagai kesimpulannya, dapat dirumuskan bahawa kitab *Umm al-Barahin* adalah sebuah karya akidah karangan al-Sanusi yang disusun mengenai sifat-sifat Allah SWT. berasaskan dalil 'aqli yang selari dengan dalil naqli. Kitab ini dihasilkan oleh al-Sanusi untuk memenuhi tuntutan semasa demi memelihara akidah umat Islam dari unsur falsafah yang mengelirukan dalam perbincangan persoalan akidah yang banyak mempengaruhi pemikiran umat Islam pada waktu itu

Pengaruh Pemikiran al-Sanusi Dalam Karya-karya Akidah

Pemikiran dan metodologi al-Asha'irah diwarisi oleh al-Sanusi walaupun melalui fasa perubahan pada sesetengah konsepnya. Ia dipelajari oleh masyarakat Islam hingga ke hari menerusi 'pengemaskinian' al-Sanusi dalam *Umm al-Barahin* yang kemudiannya dihurai dan diulas bahkan diterjemah kepada pelbagai versi karya syarahan para tokoh selepasnya. Ini

boleh dilihat daripada beberapa karya yang berkonsepkan ulasan terhadap *Umm al-Barahin* seperti berikut:

- a. Kitab *Hashiyah al-Bayjuri `ala Umm al-Barahin*, karangan Ibrahim al-Bayjuri, cetakan Matba'ah Dar al-Ma'arif, Pulau Pinang, Malaysia.
- b. Kitab *Syarb Umm al-Barahin*, karangan Muhammad al-Makki bin Muhammad bin `Ali Ibn `Abd al-Rahman al-Sharshali, Abu Hamid al-Batawari (m.1355H./ 1936M).
- c. Kitab *Tali` al-Bushra `ala al-`Aqidah al-Sanusiyah al-Sugbra*, karya Ibrahim bin Ahmad al-Marighani al-Tunisi (m.1349H.).
- d. Kitab *Syarb Umm al-Barahin*, karangan Ahmad bin `Isa al-Ansari.
- e. Kitab *Tahzib Syarb al-Sanusiyah*. Karangan Sa'id `Abd al-Latif Faudah cetakan Dar al-Razi, Jordan.
- f. Kitab *`Aqa'id al-Durriyyah Sharb Matn al-Sanusiyah*. Karangan al-Syeikh Muhammad al-Hashimi dan dicetak di Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir.
- g. Kitab *Syarb Umm al-Barahin* karangan Muhammad bin Mansur al-Hudhudi.
- h. Kitab *Hashiyah `ala Syarb Umm al-Barahin li al-Hudhudi* yang dikarang oleh al-Syeikh `Abdullah bin Hijazi al-Sharqawi al-Shafi'i (m. 1227H.).
- i. Kitab *Hashiyah `ala Syarb Umm al-Barahin*. Kitab ini dikarang oleh Muhammad bin Ahmad bin `Irfah al-Dusuqi.

Bahkan, dalam posisi yang lain, Umm Barahin juga dilihat mempengaruhi penulisan karya-karya yang lain seperti:

- a. *Kitab Kifayah al-`Awam* cetakan Matba'ah Ibn Halabi, Thailand. Kitab ini dikarang oleh al- Muhammad al-Fudali (m.1236H/1820M.). Tidak sekadar huraian dan ulasan, bahkan kitab ditambah dengan ciri-ciri tersendiri seperti penambahan dalil-dalil pada perbincangan sedia ada, penambahan pada bahagian al-Nubuwwat dari sudut kemuliaan Nabi SAW seperti sifat fatanah sebagai sifat yang wajib bagi Nabi, kemuliaan Sahabat, anak-anak serta nasab Baginda SAW di samping mengekalkan metodologi Umm al-Barahin sebagai asas penulisan.
- b. Kitab *Tabqiq al-Maqam `ala Kifayah al-`Awam karangan Ibrahim al-Bayjuri* juga cetakan Matba'ah Ibn Halabi, Thailand. Kitab ini berkonsepkan ulasan kepada *kitab Kifayah al-`Awam* oleh Muhammad al-Fudali di atas.
- c. *Kitab al-Durr al-Farid Fi `Aqa'id Abl al-Taubid*, karangan Ahmad bin al-Sayyid `Abd al-Rahman al-Nahrawi (m.1210H./1795M). Kitab ini mempunyai persamaan dengan *Umm al-Barahin* dari sudut konsep umum seperti isi kandungan dan pendekatan mantik sebagai proses pendalilan. Namun al-Nahrawi menggunakan pendekatan al-Fudhali dari sudut meletakkan sifat fatanah sebagai sifat yang wajib bagi rasul. Bahkan bilangan rasul seramai dua puluh lima orang rasul juga disenaraikan satu persatu diikuti dengan senaraian rasul-rasul *ulu al-`Azm*.
- d. Kitab *Jaubarab al-Taubid*, karangan Ibrahim al-Laqqani al-Maliki (m.1041H/1631M) berkonsepkan rangkap-rangkap puisi berintipati permasalahan akidah. Kitab ini kemudiannya dihuraikan oleh anak beliau `Abd al-Salam (971-1078H/1563-1668M).

Pengkaji menyimpulkan bahawa penghasilan karya ini adalah kesinambungan dari usaha-usaha penghasilan karya ilmiah dalam bidang akidah sejak kurun kedua Hijrah lagi. Ia dihasilkan bagi memenuhi tuntutan semasa masyarakat Islam yang amat memerlukan kepada satu karya akidah yang kemas dan mantap untuk digunakan bagi menghadapi

suasana semasa umat Islam yang amat mencabar, berikutan penularan pengaruh ilmu falsafah dalam perbahasan ilmu akidah, sehingga masyarakat tidak dapat membezakan di antara unsur agama iaitu akidah dengan unsur falsafah.

Sebelum kemunculan *Umm al-Barahin* ini, ulama Islam khususnya ahli falsafah yang terdahulu membahaskan sifat-sifat ketuhanan secara panjang lebar dengan memasukkan pemikiran-pemikiran falsafah Yunani ke dalam karya-karya mereka. Ini menyebabkan ada di antaranya tersasar jauh dari ilmu wahyu. Al-Ghazali umpamanya banyak mengkritik ahli falsafah Islam khususnya Ibn Sina dan al-Farabi yang dilihatnya telah melencung dari landasan kebenaran ketika menggunakan ilmu tersebut dalam membahaskan isu-isu ketuhanan. Ini menjadikan perbahasan mereka sukar difahami terutamanya oleh golongan yang baru menceburi dalam disiplin ini dan juga oleh golongan pertengahan. Perkara ini dijelaskan oleh al-Ghazali dalam kitabnya *Taba'at al-Falasifah*. Manakala al-Sanusi pula berpendapat, kewujudan unsur falsafah dalam perbahasan ilmu akidah ini akan menggelirukan masyarakat awam. Dengan alasan ini, al-Sanusi cuba menampilkan sesuatu yang boleh dijadikan panduan kepada umat Islam supaya mereka tidak terpengaruh dengan ilmu-ilmu dan metodologi yang digunakan oleh ahli falsafah. Oleh yang demikian, al-Sanusi tampil menyaring intipati-intipati perbahasan tersebut, di mana beliau cuba mengolah dan memurnikannya di dalam sebuah kitab yang kecil, tetapi meliputi keseluruhan perbahasan ulama terdahulu berasaskan akal yang selari dengan ilmu wahyu dalam membahaskan persoalan akidah (Masakaree, 2008).

Oleh yang demikian dapatlah dirumuskan bahawa kitab *Umm al-Barahin* sememangnya banyak mempengaruhi penulisan karya akidah di dunia Islam termasuk di alam Melayu. Pengaruh tersebut dapat dilihat dari pelbagai aspek, iaitu dari aspek isi kandungan kitab secara keseluruhan beserta dengan mukadimah kitab yang membahaskan hukum akal, susunan isi kandungan yang dimulai dengan perbahasan hukum akal dan disudahi dengan huraian dua kalimah al-Shahadah dan metode pendalilan dalam mengisbatkan asas-asas akidah Ahl al-Sunnah yang berasaskan nas al-Quran dan al-Hadis dan akal yang berasaskan metode *al-burhan*.

Kesimpulan

Imam al-Sanusi boleh dianggap sebagai tokoh ulama kalam yang mendokong metodologi Asha'irah dan berjaya mengadun warisan metodologi-metodologi tokoh-tokoh ulama Asha'irah sebelumnya sehingga menjadi metodologi yang diterima dan dipraktikkan oleh masyarakat Ahli Sunnah wa al-Jama'ah dalam memahami ilmu tauhid. Ini dibuktikan dengan peranannya yang menghimpunkan metode ulama Asha'irah dan Maturidiah berkenaan sifat yang menjadi dua puluh sifat wajib dan kemudiannya mudah dikenali dengan metode sifat 20. Bukti lain yang menunjukkan peranannya adalah penerimaan dan pengamalan masyarakat Islam sebahagian besarnya dengan metode sifat 20 lebih-lebih lagi di Nusantara.

Rujukan

- 'Abd al-Hamid. (1967). *Dirasat fi al-Firaq wa al-Aqa'id al-Islamiyyah*. Baghdad: Matba'ah al-Irshad.
- Abd. Al-Aziz. (2010). *Al-Iman al-'Allamah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, Jubudubu fi al-Khidmati al-Hadith al-Nabawiyah al-Syarifah*. al-Jaza'ir: Dar al-Ghardadah.
- al-Aghdhawi, Abu Imran Husin b. 'Uqbah. (1977). *Dubah al-Nashir li Mahasin Man Kana bi al-Maghrib Min Masyayekh al-Qarni al-'Ashir: Muhammad al-Syashawani*. Rabat: Dar al-Maghrib.

- al-Akri, Abd al-Halim b. Ahmad b. Muhammad. (1406 H). *Syazarat al-Zahab*. Cet. 1. Damsyik: Dar Ibn al-Kathir.
- al-Baghdadi, Abd al-Qahir Tahir. (1977). *Al-Farq Baina al-Firaq*. Cet. 2. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- al-Dusuki. (1985). *Hasyiah al-Dusuqi 'Ala Syarh al-Kabir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Juhanni, Mani'. (1420 H). *Al-Mausu'ah al-Muyassar fi al-Adyan wa al-Mazahib al-Mu'assarah*. Cet 4. Riyadh: Dar al-Nadwah al-'Aliah.
- al-Khin, Mustafa Sa'id dan Mahy al-Din Din Mistu. (2003). *Al-'Aqidah al-Islamiyyah, Arkanuha Haqa'iquba Mufsidatuba*. Damsyik: Dar Ibn Kathir.
- al-Kittani, Abd al-Hayy. (1402 H). *Fibris al-Fibris Wa al-Athbat Wa Mutjam al-Mat'ajim Wa al-Musalsalat*. Cet. 2. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Azmil Zainal Abidin. (2012). Asas Intelektualan Tradisi Kalam Asha'irah: Suatu Analisa Metodologikal. *Jurnal Usuluddin*, Januari – Jun 2012.
- Ibn Battah. (t.th.) *Ibanah 'an Syari'at al-firqah al-Najiah (al-najiah al-Kubra)*. t.tp.: t.pt.
- Isfarayini, Tahir Muhammad Abu al-Muzaffar. (1983). *Al-Tabsir fi al-Din wa Tamyiz al-Firqah al-Najiah*. Cet 1. Lubnan: 'Alim al-Kutub.
- Kamaluddin Marjuni. (2010). *Masa'il Aqa'id Inda al-Qurtubi*. Kaherah: Muassasah al-'Ulya.
- Kamaluddin Marjuni. (2011). *Al-Mazahib al-'Aqa'id al-Islamiyah, Nasy'atuba wa Tatawuruha wa Qadayaba al-Ibadiyah al-Mu'tazilah al-Asya'irah al-Maturidiah al-Zahiriah*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Masakaree Ardae. (2008). *Pengaruh Dan Kesan Penulisan al-Imam al-Sanusi Terhadap Ilmu Taubid di selatan Thailand*. (Tesis Kedoktoran). Nilai: Universiti Sains Malaysia.
- Sa'id 'Abd al-Latiff Foudah. (2004). *Tabzib Syarh al-Sanusi 'Umm al-Barahin'*. Jordan: Dar al-Razi.

BAB 3

SUMBANGAN SULTAN ALAEDDIN SULAIMAN DALAM INSTITUSI AGAMA ISLAM

Mohd Nazir Kadir¹ & Mohd Hakim Mothar Rijan²

¹ Kolej Pengajian Islam Johor (MARSAH)

² Kolej Universiti Islam Melaka (KUIM)

Pendahuluan

Kehadiran agama Islam di alam Nusantara ini sangat memberi impak yang besar sama ada dari sudut anutan akidah, sosial budaya, seni bina bangunan dan seterusnya menterjemahkan ajaran Islam dalam kehidupan. Walaupun pelbagai teori tentang kewujudan agama Islam di alam Nusantara ini menjadi satu perdebatan namun kebanyakan menyatakan adalah melalui tiga teori iaitu dari Tanah Arab. Dzul Haimi Md. Zain et al. (2007), dalam bukunya *Ragam Hias al-Quran di Alam Melayu* mengatakan dari tanah Arab. Ini berdasarkan kajian Syed Muhammad Naquib al-Attas menyebut dalam Hikayat Aceh, Islam telah datang ke Sumatera Utara pada tahun 505H/1112M oleh seorang muballigh bernama Syeikh Abdullah Arif. Manakala pendapat kedua dari India. Teori ini diperkenalkan oleh C. Snough Hurbronje dan disokong oleh Dr. Gonda Marrion dan lain-lainnya berdasarkan perdagangan antara India-Kepulauan Melayu melalui laluan laut. Seperti pedagang Arab juga, orang India telah sampai ke Asia Tenggara sebelum kelahiran Islam lagi. Manakala teori ketiga pula mengatakan dari China, iaitu apabila orang Arab yang datang melalui jalan darat, mulai di Syria/Iraq ke Khurasan/Utara Parsi. Kemudian ke Afganistan, China dan seterusnya ke Gugusan Kepulauan Melayu.

Manakala menurut Ustaz Hj Wan Mohd. Shaghir Abdullah, bolehlah dikatakan bahawa kehadiran agama Islam telah pun bermula ketika zaman Nabi Muhammad SAW lagi hingga tahun 1400an kerana sepanjang tahun 1400 hingga 1500 ramai muballigh yang telah mengislamkan orang di beberapa tempat alam Melayu (Wan Mohd Saghir, 1999). Disebalik usaha gigih para pendakwah menyebarkan agama Islam, telah mengubah pegangan Hindu-Budha kepada Islam di daerah Kepulauan Melayu-Indonesia. Ini menandakan kedatangan zaman baru dan permulaan zaman moden (Naquib al-Attas, 1972). Perubahan anutan akidah ini dimulai oleh para raja dan pembesar ketika itu dan seterusnya menjadi tauladan dan ikutan kepada rakyat jelata. Maka tidak hairanlah adanya hubungan yang sangat akrab antara ulama dan umara' ketika itu. Islam yang dianuti tidak hanya terletak pada sudut amalan dan penyebaran ajaran, malah dari aspek pendidikan sama ada dalam bentuk pengajaran mahupun penulisan.

Penulisan kitab-kitab jawi dalam tradisi keilmuan masyarakat Melayu mendapat maklum balas yang baik daripada pemerintah terutama institusi istana. Misalnya pihak istana memperkenankan sesuatu kitab ditulis dan dipelajari menjadi petanda bahawa budaya ilmu sangat dititik beratkan dalam masyarakat Melayu (Zulkefli Aini et al., 2015). Bagi tujuan tersebut, dalam artikel ini pengkaji cuba mengetengahkan seorang sultan yang sangat mengambil berat dalam pembangunan institusi agama Islam di negeri jajahannya, malah merupakan seorang yang tinggi ilmu pengetahuan agama (Aisyah Ab Rahim & Mohd Roslan). Selain itu, ia memberi gambaran tentang kewibawaan dan kredibiliti peribadi seseorang tokoh terdahulu yang boleh dijadikan teladan dan iktibar (2014). Baginda adalah Sultan Alaeddin Sulaiman Shah Ibni al-Marhum Raja Muda Musa.

Sultan Alaeddin Sulaiman Shah Ibni Al-Marhum Raja Muda Musa (Sultan Selangor ke-5)

Sultan Alaeddin Sulaiman Shah merupakan sultan yang memerintah negeri Selangor pada tahun 1898 hingga 1938. Menurut Ku Alam ketika menyatakan ringkasan riwayat baginda dalam sebuah buku bertajuk *Sharah Pohon Agama* oleh Raja Ahmad Mukhlis Raja Jamaluddin al-Azhari (2018), baginda merupakan anakanda Duli Yang Teramat Mulia (DYTM) Raja Muda Musa ibni al-Marhum Sultan Sir Abdul Samad yang terkenal dengan sebagai Raja Muda, diputrakan pada 19 Rabiulawal 1282H bersamaan 11 September 1865M di Kampung Tengah, Kuala Selangor dan dibesarkan di perkarangan Permatang Pasir di sana juga. Baginda merupakan anak sulung baginda Raja Musa. Menurut Ku Alam lagi, baginda mendapat pendidikan awal secara persendirian melalui guru khas di Istana dan kemudiannya melanjutkan pelajaran bagi mempelajari bahasa Inggeri di Raffles School, Singapura iaitu ketika ayahanda baginda mengundurkan diri ke sana. Apabila kembali ke Selangor, baginda menyambung kembali pendidikannya di Selangor Raja School, Kuala Lumpur. Selain itu baginda juga telah mendapat pendidikan agama yang sangat baik sebagai anakanda kepada DYTM Raja Muda Selangor ketika itu.

Kemudian baginda telah dilantik menjadi DYTM Raja Muda Selangor pada tahun 1887 bagi mengisi kekosongan jawatan setelah kemangkatan ayahanda baginda pada tahun 1884 yang tidak sempat menjadi sultan Selangor. Pelantikan baginda sebagai DYTM adalah berdasarkan kriteria keperibadian yang terpuji sebagaimana yang telah ditetapkan dalam syarat-syarat bagi *Pewaritaan Takhta Selangor*, sebagaimana yang ditekankan oleh Paduka Nenda Baginda kepada Residen British, J.P Rodger yang membantu menilai calon-calon untuk diangkat sebagai Raja Muda Selangor. Akhirnya baginda mangkat pada 30 Muharam 1357H bersamaan 31 Mac 1938M setelah memerintah selama 40 tahun dengan 17 das tembakan meriam di Klang dan Kuala Lumpur (Raja Ahmad Mukhlis, 2018).

Salasilah Keturunan Sultan Alaeddin Sulaiman Shah

Berdasarkan salasilah keluarga, baginda merupakan cucunda kepada Duli Yang Maha Mulia (DYMM) Paduka Sri Sultan Abdul Samad ibni al-Marhum Tengku Panglima Besar Abdullah yang berkahwin dengan salah seorang isterinya bernama Raja Buntal binti Raja Berkat. Darinya dikurniakan Raja Muda Musa (1844-1884 M) (wikipedia, 23 Oktober 2017). DYMM Sultan Abdul Samad ialah Sultan Selangor Darul Ehsan yang ke-4 menetap di Jugra. Baginda lahir di Bukit Melawati, Kuala Selangor dan akhirnya berpindah ke Jugra, Kuala Langat. Mula memerintah dari tahun 1857 sehinggalah baginda mangkat pada 6 Februari 1898 dan dimakamkan bersama ahli-ahli keluarga diraja yang lain, iaitu di Bukit Jugra.

Warisan susur galur al-Marhum dari keturunan sebelah ayahanda adalah berketurunan anak Raja Bugis yang berasal dari Luwuk, Sulawesi. Manakala dari sebelah bonda dari keturunan puteri Kerajaan Riau. Datuk nenek al-Marhum yang bernama Raja Lumu adalah adik beradik dengan pahlawan Melayu yang terkenal, iaitu Al-Marhum Raja Haji Al-Syahid fi Sabilillah yang mangkat dalam peperangan melawan Belanda di Teluk Ketapang, Melaka pada 18 Jun 1784 (wangsamahkota.wordpress, 05 Julai 2018).



Gambar 1. Sultan Abdul Samad bersama para pengikutnya di hadapan kediaman Sultan Jugra, sekitar 1886M yang dipamerkan pada aktiviti **Karnival Semarak Syariah** di Perkarangan Kompleks Islam, Kuala Lumpur. Sumber: *Utusan Online, Gaya Hidup* (02 Februari 2018).

Berdasarkan Gambar 1, Al-Marhum DYMM Sultan Abdul Samad, Sultan Selangor yang keempat (1557-1898 M), bergambar bersama kerabat dan orang istana. Di sebelah kanan baginda adalah cucunda kesayangannya, iaitu Tengku Alaeddin Sulaiman Shah yang kemudian menaiki takhta sebagai Sultan Selangor yang kelima (<http://www.selangor.gov.my>, 1 Oktober 2017).

Jadual 1. Susunan Duli Yang Maha Mulia Sultan Selangor

No	Nama	Tahun
1	Al-Marhum Sultan Salehuddin Ibni Al-Marhum Yamtuan Muda Daeng Chelak	1766 -1782
2	Al-Marhum Sultan Ibrahim Ibni Al-Marhum Sultan Salehuddin	1782-1826
3	Al-Marhum Sultan Muhammad Ibni Al-Marhum Sultan Ibrahim	1826-1857
4	Al-Marhum Sultan Abdul Samad Ibni Al-Marhum Raja Abdullah	1857-1898
5	Al-Marhum Sultan Sir Alaeddin Suleiman Shah Ibni Al-Marhum Raja Muda Musa	1898-1938
6	Al-Marhum Sultan Sir Hisamuddin Alam Shah Alhaj Ibni Al-Marhum Sultan Sir Alaeddin Suleiman Shah	1938-1942 dan 1945-1960
7	Al-Marhum Sultan Musa Ghiatuddin Riayat Shah Ibni Al-Marhum Sultan Sir Alaeddin Suleiman Shah	1942-1945
8	Al-Marhum Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah Alhaj Ibni Al-Marhum Sultan Sir Hisamuddin Alam Shah Al-Haj	1960-2001
9	Sultan Sharafuddin Idris Shah Ibni Al-Marhum Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah Al-Haj	2001-kini

Sumber rujukan: <http://www.selangor.gov.my/index.php/pages/view/124>. (Capaian pada 1 Oktober 2017)

Sumbangan Sultan Alaeddin Sulaiman Shah Dalam Institusi Agama Islam

Sultan Alaeddin merupakan seorang raja yang sangat menitik beratkan agama dan pendidikan. Ia dapat ditinjau dengan melihat latar belakang baginda sultan. Baginda Sultan Alaeddin disifatkan sebagai pemerintah dan raja yang sangat mengasihi ulama serta cintakan ilmu pengetahuan namun seorang yang tegas (Zulkefli Aini et al., 2015). Kesungguhan dan kecenderungan baginda dalam institusi agama Islam dapat dilihat dari latar belakang dalam bidang pendidikan. Antara tokoh yang boleh diangkat ialah Tengku Mahmud Zuhdi bin Tengku Abdul Rahman al-Fatani (wafat: 6 Rabiul Awal 1376H bersamaan 10 Oktober 1956 M). Aisyah Ab Rahim & Mohd Roslan (2014) menyebut beliau telah berhijrah dari Makkah ke Jambi, Sumatra pada 1344H/1925M. Apabila Sultan Alaeddin Sulaiman mendengar perkabaran tersebut, baginda sendiri berkenan mencemar duli datang ke Jambi untuk menjemput Tengku Mahmud Zuhdi berpindah ke Selangor.

Pada tahun 1929 beliau berangkat ke Klang dan diamanahkan sebagai Penasihat Agama Selangor dan kemudian dilantik menjadi Syeikhul Islam Setia Diraja Selangor. Beliau mempunyai hubungan yang sangat baik dengan Sultan dan sering diundang oleh para ulama untuk mengajar di masjid-masjid dan juga pondok terutamanya Kiyai Haji Muhammad Ali untuk mengajar di pondoknya di Sijangkang.

Ada catatan menyatakan, jawatan mufti mula dilantik secara rasmi buat kali pertama pada tahun 1826. Selangor pernah menggunakan gelaran Syeikhul Islam kepada penyandang jawatan mufti sebagai penasihat kepada Raja bagi mengukuh pelaksanaan syariat. Berdasarkan Undang-undang Tubuh Negeri Selangor 1948 yang dipinda dan digantikan pada tahun 1959, dalam fasal 47, telah menyatakan (teks Khutbah Jumaat, dibaca pada 09 Disember 2016):

“Agama Islam sebagaimana yang dianuti dan diamalkan dalam negeri ini sehingga kini hendaklah menjadi agama negeri”.

Selain Tengku Mahmud Zuhdi antara ulama yang pernah berkhidmat dalam kerajaan negeri Selangor di bawah pemerintahan baginda Sultan ialah Haji Abdul Ghani bin Haji Othman, Sayyid Abdul Aziz al-Shami al-Masri, Sayyid Mahmud Arif al-Bukhari, Tengku Muhammad bin Tengku Mahmud Zuhdi al-Fatani, Haji Muahmmad Nur dan Syeikh Haji Abdul Ghani bin Abdul Hamid al-Mandili (Ahmad Zaki Haji Arshad, 2011). Oleh itu bolehlah dikatakan bahawa baginda adalah salah seorang murid kepada Tengku Mahmud Zuhdi. Ini menunjukkan bahawa terdapat hubungan yang rapat antara ulama dan umara'. Baginda pernah meminta agar Tengku Mahmud Zuhdi mengiringi baginda ke luar negara (Muhammad Santosa, 2011). Menurut Ustaz Wan Mohd. Shaghir, perjalanannya terutama ke London baginda akan memastikan ulama yang berasal dari Patani tersebut ikut bersama-sama dalam rombongan baginda. Peristiwa ini mencerminkan bahawa Sultan Alaeddin Sulaiman berusaha sedemikian menggabungkan kerjasama dan kesepaduan antara umara' dan ulama sebagaimana yang disuruh oleh Rasulullah SAW (utusan.com.my, 23 Oktober 2017). Kajian ini dilakukan bagi melihat beberapa sumbangan baginda dalam memartabatkan institusi agama Islam sekaligus mengangkat baginda sebagai pejuang agama dan negara.

Istana Bandar Jugra

Istana Sultan Alaedin dikenali juga sebagai Istana Bandar. Menurut Ku Alam, keseluruhan struktur bangunan ini dibiayai oleh Sultan Alaedin sendiri yang dibina pada tahun 1899 atas tanah berkeluasan 5 hektar dan mula didiami oleh keluarga baginda pada tahun 1905 sehingga 1938. Lokasi kompleks istana ini berdekatan dengan Masjid Bandar, kira-kira 15 km dari pekan Banting, Selangor Darul Ehsan. Baginda memilih tapak ini kerana tidak jauh dari jalan dan sungai yang telah sedia ada supaya dekat dengan pusat pengangkutan utama yang menghubungkan Bandar Temasya (Kg Bandar Lama) dengan Jugra dan Klang. Faktor pembinaan istana ini ekoran daripada krisis dalaman yang berlaku antara Tengku Ampuan Mahrum dan isteri lainnya dari orang kebanyakan (Raja Ahmad Mukhlis, 2018). Namun demikian, isteri baginda hanya menduduki istana untuk tiga tahun pertama sebelum kematiannya pada tahun 1920-an. Kemudiannya baginda menduduki istana ini selama 35 tahun sehingga kemangkatannya pada tahun 1938.

Antara yang menarik setelah selesai kerja pemulihan pada tahun 1990 kompleks istana ini telah digunakan sebagai tempat belajar sementara bagi pelajar-pelajar tahfiz kerajaan Negeri Selangor dengan nama Markaz Tahfiz al-Quran Wal Qiraat Lil Banin Istana Sultan Alaeddin Bandar (MARTAH) dalam tempoh 3 tahun, bermula pertengahan Jun 1997. Pengkaji merupakan generasi ke-9 MARTAH (1998-1999) dan sempat berada di

istana hampir 2 tahun. Namun pada penghujung tahun 1999, istana ini kembali dikosongkan selepas kompleks bangunan Markaz Tahfiz siap digunakan yang terletak berdekatan dengan istana.



Gambar 2: Gambar kenangan pengkaji bersama Mudir, Al-Marhum Tuan Guru Haji Misnan bin Amir dan guru tasmik Ustaz Imran Kamal Basha dan Ustaz Mohd Nazri Surip di perkarangan Istana Sultan Alaeddin ketika belajar di Markaz Tahfiz al-Quran Wal Qiraat Lil Banin Istana Sultan Alaeddin Bandar (MARTAH). Sumber: *Simpanan peribadi pengkaji.*



Gambar 3. Pemandangan kompleks istana lama

Fungsi istana tidak hanya dihadkan dalam urusan pentadbiran negeri, malah baginda meluaskan kepada pendidikan khususnya berkaitan agama Islam. Ini sebagaimana menurut Abd Rauf Hassan (2007), menyebut baginda sememangnya mempunyai hubungan yang baik dengan Ustaz Azhari (ayah kepada Dato' Haji Hassan) hingga dipelawa berkhidmat di negeri Selangor. Sejak itu beliau bukan sahaja berkhidmat kepada masyarakat luar malah mengadakan kelas-kelas agama dan al-Quran kepada keluarga diraja di istana.

Masjid Diraja Sultan Alaeddin (Masjid Bandar)

Masjid Sultan Alaeddin ini juga dikenali dengan nama Masjid Alaeddin atau Masjid Bandar. Ku Alam menyebut masjid ini telah dirasmikan pada 18 Jun 1924 dalam upacara gilang gemilang yang turut dihadiri dengan keberangkatan DYMM Paduka Idris Sultan Iskandar Shah ibni al-Marhum Sultan Idris Murshid al-'Azzam Shah, Sultan Perak ke-30. Segala pembiayaan masjid ini dibiayai sepenuhnya oleh baginda sendiri. Masjid ini juga pernah menjadi masjid rasmi negeri Selangor sebagai Masjid Negeri. Dari sudut senibina dan rekaan yang terdapat dalam dan luar masjid adalah hasil dari sentuhan tangan dan idea baginda (Raja Ahmad Mukhlis, 2018).



Gambar 4. Pemandangan depan Masjid Diraja Sultan Alaeddin, Jugra, Kuala Langat

Kedudukan masjid ini adalah berhampiran dengan Istana Bandar. Berdasarkan reka bentuk sesebuah masjid, Tawalinuddin Haris menyebut secara umum elemen-elemen yang harus ada pada setiap bangunan masjid adalah demarkasi ruang, dinding kiblat dan mihrab, mimbar, dikka, kursi, maqsurah, kolam, menara dan portal (Tawalinuddin Haris, 2010). Konsep reka bentuk, Masjid Bandar mendapat pengaruh seni bina dari Kerajaan Deli Medan Sumatera Utara yang turut terpengaruh dengan seni bina Moghul. Ini jelas ditunjukkan dengan rupa bentuk kubah dan terdapat beberapa kubah serta menara pada bangunan masjid (masjid.islam.gov.my, 1 Oktober 2017).



Gambar 5. (Kiri) Al-Marhum Sultan Alauddin Sulaiman Shah bersemayam di atas mimbar Masjid Bandar, Kuala Langat. Baginda sultan sedang membaca kuthbah Jumaat pada 1937. Sumber: <https://wangsamahkota.wordpress.com> (12 Mei 2017).

Gambar 6. (Kanan) Baginda Sultan sedang berkhotbah. Sumber: Lawatan ke Musium Insitu, Bukit Jugra pada 27 Oktober 2017.

Masjid ini menjadi bukti bahawa baginda sangat mementingkan pembangunan Islam dalam negeri jajahan takluknya. Masjid adalah pusat segala aktiviti dan sosial. Lebih mengharukan lagi apabila baginda kerap menyampaikan khutbah sama ada khutbah dua hari raya mahu pun khutbah jumaat di masjid ini (petikan teks Khutbah Jumaat), walaupun bersemayam di Klang (Raja Ahmad Mukhlis, 2018). Ini sebagai bukti bahawa baginda adalah seorang sultan aktif dalam pengajaran agama Islam.

Masjid Diraja Sultan Sulaiman Klang (Masjid Suleiman Jamiur Rahmah)

Masjid Diraja Sultan Sulaiman telah dibina pada tahun 1932, sempena pengisytiharan Klang sebagai pusat pentadbiran negeri Selangor. Ia adalah satu pemberian dari kerajaan British kepada baginda Sultan sebagai ganti Masjid Pengkalan Batu Klang yang berusia

ratusan tahun yang sudah uzur serta dirobohkan bagi tujuan pembinaan Stesen Kereta Api Klang. Perasmian masjid tersebut telah di sempurnakan oleh baginda Sultan pada tahun 1934 dan dikenali dengan nama *Masjid Suleiman Jamiur Rahmah*. Pada tahun tersebut baginda juga telah berkenan memindahkan pusat pentadbiran ibu negeri Selangor dari Jugra ke Klang (Raja Ahmad Mukhlis, 2018).

Masjid ini pernah dijadikan Masjid Negeri Selangor sehinggalah terbinanya Masjid Sultan Salahuddin Abdul Aziz Shah di Shah Alam. Sekarang ia dimasyhurkan sebagai Masjid Diraja Sultan Suleiman, Klang (Wikipedia, 23 Oktober 2017). Berdasarkan portal rasmi e-masjid.jais, masjid tersebut terletak di Jalan Kota Raja Kampung Jawa ,41000 berhadapan Kolej Islam Klang (e-masjid.jais.gov.my, 23 Oktober 2017).

Masjid Jamek Kuala Lumpur

Menurut Dato' Ar Hajeedar Abd Majid dalam kertas perbentangannya bertajuk, Pengkisahan Sejarah Kuala Lumpur (Satu Perspektif Peribadi), Masjid Jamek Kuala Lumpur telah dibina pada tahun 1908 di lokasi pertemuan antara Sungai Kelang dan Gombak. Arkitek yang bertanggungjawab dalam pembinaan masjid ini adalah Arthur Benison Hubback (2017). Sumbangan Sultan Alaeddin terhadap masjid ini adalah perletakan batu asas pada hari Isnin bersamaan 23 Mac 1908. Turut disaksikan oleh sekalian pembesar dan rakyat di perhimpunan besar yang dihadiri Tuan H.C Belfield, Residen British dan Raja Muda Selangor, Raja Laut ibni al-Marhum Sultan Muhammad Shah serta bekas Sultan Perak, Sultan Abdullah Muhammad Shah ibni al-Marhum Sultan Ja'far Safiuddin Mu'azzam Shah Waliyullah (Raja Ahmad Mukhlis, 2018). Seterusnya masjid ini disempurnakan pembukaannya secara rasmi oleh baginda sendiri pada 23 Disember 1909 (www.arkib.gov.my, 15 Ogos 2018). Kos pembiayaan masjid ini adalah hasil sumbangan bersama antara pemerintah dan rakyat. Menurut laporan Malay Mail (24 Disember 1909), jumlah keseluruhan adalah kira-kira \$37, 000.00. \$20,000.00 dari Kerajaan Selangor, \$12,000 dari masyarakat Melayu dan bukan Melayu dan \$5,000 lagi disumbangkan oleh baginda Sultan (Raja Ahmad Mukhlis, 2018).

Memandangkan lokasinya betul-betul di pertemuan antara dua sungai yang menunjukkan bahawa ketika itu kawasan tersebut menjadi pusat sosial manusia. Ini sekali gus menunjukkan bahawa raja-raja Melayu sememangnya menitikberatkan pembangunan Islam, khususnya dalam aspek pembinaan masjid bagi memudahkan masyarakat Islam dekat dengan masjid.

Sekolah Melayu Pertama Kuala Langat

Sepanjang tempoh pemerintahan baginda, sekolah-sekolah agama sangat diberi perhatian oleh baginda. Ketika baginda bergelar Yang Dipertuan Muda Selangor baginda telah menubuhkan sebuah sekolah agama perempuan di Kampong Bandar, Kuala Langat dengan pembiayaan baginda sendiri yang pada ketika itu datok baginda iaitu Al-Marhum Sultan Abdul Samad Ibni Al-Marhum Tengku Panglima Besar – Raja Abdullah (1857-1898) menjadi Raja Yang Dipertuan Selangor (wangsamahkota.wordpress.com, 5 Julai 2018). Sekolah Agama Perempuan Bandar asalnya dikenali sebagai Sekolah Melayu Bandar Dandan Bakli Raja. Sekolah ini dibina bertujuan bagi memastikan kaum perempuan diberi pendidikan Islam yang lebih baik. Inilah sekolah perempuan pertama di negeri Selangor (Raja Ahmad Mukhlis, 2018).

Berdasarkan maklumat lokasi, tapak sekolah tersebut terletak di kawasan tanah lapang berhadapan Istana Bandar kira-kira 200 Meter dari Sungai Langat. Disebabkan masalah banjir apabila air pasang besar, sekolah tersebut telah dipindah ke suatu tempat

berhampiran dengan Simpang Tiga Jalan Tengah, lebih kurang 400 Meter dari kawasan istana (kampungbandar.blogspot.com, 22 Oktober 2017).

Keprihatinan baginda terhadap peripentingnya pendidikan Islam jelas terserlah apabila baginda mengarahkan sekolah tersebut dipindahkan ke dalam kawasan istana, iaitu di bahagian Barat Istana Bandar. Disebabkan kawasan itu dijadikan tempat latihan askar sukarela dan tapak keramaian yang boleh mengganggu perjalanan pengajaran, maka sekolah tersebut telah dipindahkan ke kawasan yang ada sekarang dan siap dibina pada pertengahan tahun 1926. Pada tahun 2001, Sekolah Kebangsaan Bandar ini telah menyambut Jubli Emas dan Tengku Idris (Raja Muda) telah berkenan merasmikan perayaan tersebut (azman-sharif.blogspot.my, 22 Oktober 2017). Rentetan dari penubuhan sekolah tersebut serta keprihatinan baginda terhadap pendidikan agama Islam di negeri Selangor, beberapa sekolah agama baru dibina seperti (wangsamahkota.wordpress.com, 5 Julai 2018):

- i. Madrasah Awamiah (1930) telah ditubuhkan di Kampung Sepintas, Sabak Bernam yang merupakan sekolah terulung di daerah Sabak Bernam.
- ii. Sekolah Agama Parit Baru (1933).
- iii. Madrasah Marta il ‘Ulum al-Diniyah (1933) di Bandar Diraja Klang.
- iv. Madrasah Parit Lima Sungai Besar (1937). Penubuhan madrasah itu merupakan titik tolak pendidikan arab sepenuhnya apabila al-Marhum al-Sayyid Abdul Azizi al-Syaimi al-Misri telah membuat pembaharuan dengan menggalakkan pelajar-pelajar berbahasa Arab.
- v. Madrasah Unwanus Sa’adah di Kanchong Darat, Banting Kuala Langat (1946), ketika pengunduran tentera Jepun.
- vi. Madrasah ‘Ahliah ‘Othmaniah, Klang (1946) ditubuhkan untuk kaum wanita yang diasaskan oleh Allahyarham Tuan Haji Othman.

Sumbangan Dalam Undang-undang Islam di Bawah Perintah Sultan

Berdasarkan dua sumber, Raja Ahmad Mukhlis (2018) dan wangsamahkota.wordpress.com (23 Oktober 2017), pada bulan September 1894, baginda Sultan semasa menjadi Raja Muda Selangor telah menyerahkan kepada Pentadbiran Negeri-Negeri Selat satu draf Undang-Undang berhubung kesalahan-kesalahan antara lelaki dan wanita menurut undang-undang Islam tetapi diketepikan dengan mudah oleh Inggeris. Namun baginda tidak pernah berputus asa bagi mengadakan sebuah Undang-Undang Islam. Baginda bersama-sama Raja-Raja dan Yamtuan Besar Negeri Sembilan bagi Negeri-Negeri Melayu Bersekutu yang lain telah mendesak Residen masing-masing dan Residen General supaya mengadakan undang-undang melarang menjual makanan kepada orang Islam di siang hari pada bulan Ramadan. Akhirnya pada tahun 1914 undang-undang berkenaan telah diluluskan dan dipakai di semua Negeri-Negeri Melayu Bersekutu.

Seterusnya Undang-undang Mencegah Berzina Tahun 1894 (*Prevention of Adultery Regulation 1894*) adalah undang-undang pertama yang dikanunkan di negeri Selangor. Diluluskan oleh Majlis Mesyuarat Negeri Selangor pada 26 September 1894 dan undang-undang ini hanya berkuatkuasa untuk yang beragama Islam sahaja. Kemudian dipinda apabila *Selangor Muhammadan Law Enactments 1904* diluluskan. Pada tahun 1900 pula, Majlis Mesyuarat Negeri telah meluluskan Undang-undang Pendaftaran Nikah Kahwin dan Cerai Orang-Orang Islam 1900 (*Muhammadan Marriage and Divorce Registration Enactment 1900*) iaitu undang-undang berkaitan nikah kahwin dan cerai orang Islam di negeri Selangor. Pada tahun yang sama juga, jawatan kadi mula diperluaskan ke daerah-daerah dalam negeri Selangor dan pada tahun 1922 tiap-tiap daerah ada kadinya masing-masing iaitu daerah

Klang, Kuala Lumpur, Kuala Langat, Ulu Langat, Kuala Selangor, Sabak Bernam, Kuala Kubu dan Rawang.

Pada 1931 semasa pemerintahan baginda komuniti telah dikemaskini lagi dan diberi nama Jawatankuasa Agama Islam dan Adat Istiadat Negeri Selangor (*The Religious and Customary Committee of State*). Jawatankuasa ini mempunyai sedikit kuasa eksekutif dan ia akan menimbang semua persoalan mengenai agama Islam seperti perlantikan dan persaraan kadi, guru-guru agama, kes-kes rayuan mahkamah yang berkaitan dengan undang-undang Islam, pembiayaan membina dan memperbaiki masjid-masjid. Manakala pada 16 Sept 1933, Majlis Mesyuarat Selangor telah meluluskan penubuhan satu jawatankuasa yang dinamakan *Committee Ugama Islam dan Adat Istiadat Negeri* iaitu bagi menimbang segala perkara yang bersabit dengan agama Islam termasuklah yang berkaitan dengan mahkamah syariah dan ulang bicara.

Sumbangan Dalam Penulisan

Baginda merupakan Sultan pertama menghasilkan buku dan buku-buku tersebut dijadikan rujukan oleh sekolah-sekolah Melayu ketika itu. Hasil penulisan baginda yang dikenalpasti sebanyak tiga buah kitab/buku iaitu (1) *Kitab Pohon Ugama Bahagian Rukun Iman*, (2) *Kitab Tauhid*, bertajuk *Kitab Melatih Kanak-Kanak Laki-laki dan Perempuan*, dan (3) *Nasehat (Pemilihan Guru) Melatih Kelakuan Perjalanan Adab Kanak-kanak Pelajaran di Dalam Sekolah Melayu – Agama – Negeri Selangor Darul Ehsan* (Wan Mohd Shaghir, 2008). Ini menjadi bukti baginda adalah seorang sultan yang berkemampuan dan berwibawa dalam menegakkan Islam (Teks Khutbah Jumaat). Berikut adalah huraianya:

i. **Kitab Pohon Ugama Bahagian Rukun Iman**

Pada bahagian kulit buku bertulisan jawi tertulis:

*“Kitab Pohon Ugama, Bahagian Rukun Iman (yang menghantarnya) Yang Maha Mulia Maulana al-Sultan al-Mu’azzam ‘Ala’eddin Sulaiman Shah, Khalad Allah Mulakah wa ‘Alabu Amin. Pelajaran Kanak-kanak. di Dalam Tempat Pelajaran Ugama Islam di Dalam Jajahan Selangor Darul Ehsan. Mudah-mudahan Dijadikan Manfaat yang Berkekalan, Mada al-Zaman, 15 Jamadilakhir 1349/1930. Taba‘ yang Ketiga, ditaba‘ oleh New Klang Press, Klang”.*¹

Menurut Ustaz Wan Mohd. Saghir *Kitab Pohon Ugama Bahagian Rukun Iman*, diselesaikan 1337H/1919M. Cetakan ketiga, Mathba‘ah New Klang Press, Klang, 15 Jamadilakhir 1349H/1930M. Antara pandangan Tengku Mahmud Zuhdi tentang kitab ini dimuatkan dengan kata-katanya: *“Terlihatlah hamba yang daiif atas kitab ini, Pohon Ugama, karangan bagi Yang Maha Mulia Sultan Selangor Maulana al-Mu’azzam Sir Alauddin Sulaiman Syah... Maka patut dijadikan pelajaran kanak-kanak yang muftadi pada tiap-tiap sekolah ugama supaya berkekalan manfaatnya istimewa pula..”*. Kandungan yang menjadi topik perbahasan keseluruhan ialah mengenai akidah. Pada halaman 25 terdapat gambar baginda sedang duduk di atas mimbar Masjid Alauddin iaitu dalam rangka membaca khutbah (ww1.utusan.com.my, 23 Oktober 2017).

Dalam kitab ini kita akan dapat mengetahui kecenderungan mazhab dalam akidah baginda iaitu berdasarkan Ahli Sunnah Wal Jamaah. Ini jelas sebagaimana yang dinyatakan dalam kitab tersebut:

¹ Lawatan pada 27 Oktober 2017, hari Jumaat pada pukul 3.30 petang di Musium Insitu atau dahulunya dikenali dengan nama Rumah Pasung (Balai Polis Lama Jugra), Bukit Jugra, Banting, Selangor.

5. “*Qiyamuhu bi Nafsih*” maka bukan Ia jirim (mengambil lapang) dan bukan Ia arad (barang yang berkehendak kepada tempat pendiriannya). Maka tiada Ia di atas sesuatu dan tiada Ia di bawah sesuatu dan tiada ada kanan sesuatu dan tiada di kiri sesuatu dan tiada di hadapan sesuatu dan tiada di belakang sesuatu dan tiada bagiNya atas dan tiada bagiNya bawah dan tiada bagiNya kanan dan [tiada] bagiNya kiri dan tiada bagiNya hadapan dan tiada bagiNya belakang dan tiada bermasa dan tiada bertempat dan tiada disifatkan zatNya dengan kecil atau besar atau panjang atau pendek dan tiada bersifat zatNya dengan warna putih atau kuning atau hijau atau barang sebagainya dan tiada bermasuk-masukkan dengan sesuatu dan tiada Ia mengambil manfaat atau kerana menolakan mudarat” Intaba. [dipindahkan dari tulisan jawi]



Gambar 7. Lampiran halaman dari Kitab Pohon Ugama Bahagian Rukun Iman

Metodologi penulisan kitab ini adalah berdasarkan soal-jawab, iaitu simbol huruf (س) mewakili soalan, huruf (ج) pula mewakili jawapan kecuali sebagaimana yang dinyatakan oleh Zulkefli Aini et al., dalam Pelajaran 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 dan 18, iaitu dengan pendekatan penerangan secara langsung. Di samping itu pengarang turut memberikan soalan pengukuhan di akhir perbincangan bagi setiap pelajaran kecuali Pelajaran 10 (Zulkefli Aini et al., 2015). Contoh soal-jawab pada Bahagian Agama:

[Soalan]: Apa *Awaluddin*, ertinya pertama-tama yang diwajibkan pada agama itu?

[Jawapan]: *Awaluddin* itu *ma'rifatullah*, ertinya mengenal Allah Ta'ala.

ii. **Ilmu Tawhid (Kitab Melatih Kanak-Kanak Laki-laki dan Perempuan, Agama Islam 1)**

Pada bahagian kulit buku bertulisan jawi tertulis:

“*Kitab Melatih Kanak-Kanak Laki-laki dan Perempuan – Agama Islam 1 – 1349/1930. Pelajaran Bagi Kanak-kanak di Dalam Sekolah Melayu Negeri Selangor Darul Ehsan, Termaktub pada sehabibulan Muharram 1349/1930*”.

Kitab ini dapat diselesaikan penulisannya pada 3 Zulhijjah tahun 1348H di Istana Mahkota Puri, Klang. Dicitak oleh The Boon Hua Press, Klang, 1349H/1930M. Antara kalimat baginda yang bersajak pada pendahuluan, “...pada bicarakan ilmu taubid pangkal

agama Islam. Yang sangat hampir fahamnya dan mengertinya bagi segala awam. Dicadangkan dia bagi mereka yang berkehendak kemenangan lama. Daripada kanak-kanak yang baharu belajar di dalam sekolah agama...”

Karya di atas juga telah disemak oleh Tengku Mahmud Zuhdi al-Fathani. Selain memuji kandungan karya, Tengku Mahmud Zuhdi al-Fathani juga memuji baginda. Tengku Mahmud berkata:

“...padahal ia daripada karangan orang yang mempunyai akal yang sempurna. Dan tinggi hemah pada meneguhkan tiap-tiap pekerjaan yang berguna. Iaitu mereka yang menghamparkan atas rakyatnya naung kurnia. Dan aman hadbrat yang mentadbirkan dan memerintahkan negeri Selangor Darul Ehsan Yang Maha Mulia Maulana al-Sultan Sir Alauddin Sulaiman Syah ibni al-Marhum Maulana al-Mu'azzam Raja Musa ...”.

iii. **Ilmu Akhlak–Nasihat (Pemilihan Guru) Melatih Kelakuan Perjalanan Adab Kanak-kanak Pelajaran di Dalam Sekolah Melayu–Agama–Negeri Selangor Darul Ehsan**

Penulisan berikutnya adalah berkaitan adab atau kelakuan. Buku tersebut membahaskan tentang peripentingnya menjaga abad. Berdasarkan temubual dalam talian pengkaji dengan Ustaz Halim dari Gombak pada 20 September 2017 mendapati bahawa baginda Sultan adalah seorang yang tegas dan sangat menekankan adab. Sejak kanak-kanak lagi baginda amat menjaga adab tatasusila. Ini dapat lihat hinggalah baginda menzahirkannya dalam sebuah kitab Jawi berkaitan akhlak yang harus disemai sejak alam kank-kanak lagi.

iv. **Ilmu Tajwid**

Selain penulisan dalam bentuk kitab atau buku, baginda Sultan juga ada menyumbangkan dalam bentuk jadual atau carta. Hasil lawatan pengkaji ke Musium Insitu, Bukit Jugra pada 27 Oktober 2017 menemukan sebuah jadual berkenaan ilmu tajwid dengan tajuk:

“Jadual makbraj al-huruf, Mengetahui Tempat Keluar Huruf-huruf Hijaiyyah yang Dua Puluh Sembilan dan Sifatnya dan Hukumnya. Pelajaran Kanak-kanak di Dalam Tempat Pelajaran Ugama Islam, Negeri Selangor Darul Ehsan. Diperbuat pada 1 Haribulan Sya‘ban 1337”.

v. **Nasihat Guru Pada Murid**

“*Nasihat Guru Pada Murid*” merupakan himpunan puisi yang terdapat dalam buku baginda Ia boleh dilihat pada halaman 27 sebanyak 22 bait empat-empat rangkap. Sebagai contoh antaranya ialah:

Tuntutlah ilmu akhirat dunia,
Hidup matimu dapat bahagia.
Ke manamu pergi jadi mulia,
Tidaklah hidup sia-sia.

Pergi sekolah janganlah segan,
Ilmu agama jangan dilupakan
Sama dituntut sama amalkan,
Dua-duanya sama muliakan.

Agama Islam amat sebenar,
Peraturannya cukup benar.
Tetaplah padanya jangan nanar,
Beroleh kebajikan yang bersinar.

Puisi yang mengandungi pemantapan pengenalan terhadap Nabi Muhammad SAW diatas baginda tutup dengan beberapa bait, katanya:

Sekadar ini rencananya disurat,
Supaya ingat jangan melarat.
Menghafaz membaca janganlah berat,
Iman di dada akar berurat.

Cinta ibu harus diingat,
Bapa berharap beserta sangat
Anak yang soleh jadi semangat,
Setiap waktu setiap saat.

Harap ibu orang yang cinta,
Bapa dan kaum pula serta.
Anak berilmu alim pendeta,
Biarlah habis wang harta.

Kesimpulan

Kesungguhan al-Marhum Sultan Alaeddin Sulaiman Shah dalam menyumbang bakti kepada rakyat jelata mencerminkan keperhatian baginda dalam intitusi agama Islam. Ini mengingatkan kita dengan pesan Nabi Ya'qub AS di saat kewafatannya kepada anak-anaknya tentang pegangan akidah mereka selepas kewafatnnya sebagaimana firman Allah SWT dalam surah *al-Baqarah* ayat 133 yang bermaksud, "*Adakah kamu hadir ketika Ya`qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika dia berkata kepada anak-anaknya: apa yang kamu sembah sepeninggalanku? Mereka menjawab: kami akan menyembah Tuhan kamu dan Tuhan nenek moyang kamu Ibrahim, Ismail dan Ishaq (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya*". Segala sumbangan yang dicurahkan sama ada dalam bentuk tenaga, harga dan masa pasti menjadi ingatan kepada Tanah Melayu dari dulu hingga kini, khususnya kepada rakyat jajahan Negeri Selangor Darul Ehsan. Hasil penulisan sebagaimana yang telah dinyatakan walaupun dalam bentuk yang ringkas, ia sesuai dengan sasaran pembacanya, membuktikan kesungguhan pengarangnya membudayakan dakwah melalui budaya ilmu dalam masyarakat yang dimulai dengan institusi istana dan dilebarkan kepada rakyat jelata. Ini didokong pula oleh golongan ulama yang menjadi penyuluh kepada kecerahan ilmu. Di samping itu, ia juga mencerminkan kesungguhan usaha pengarangnya membebaskan minda rakyat daripada kejahilan kepada ilmu cahaya yang menerangi.

Rujukan

- Abd Rauf Hassan. 2007. *Biografi Dato' Haji Hassan Azhari*. Kuala Lumpur: JAKIM.
- Ahmad Zaki Haji Arshad. 2011. Hubungan antara umara' dan ulama di bawah pemerintahan Duli-Duli Yang Mulia Sultan Selangor. Dlm. Ayu Nor Azilah (ed). *Tokoh-Tokoh Ulama Selangor*. Bangi: Jabatan Peradaban dan Pemikiran Islam KUIS.
- Aisyah Ab Rahim & Mohd Roslan Mohd Nor. 2014. Tokoh Ulama Termasyhur Dalam Perkembangan Islam Di Selangor Sebelum Merdeka (1900-1957): Satu Tinjauan Biografi. *Jurnal Al-Muqaddimah*, Bil 2, (2).
- D'zul Haimi Md. Zain et al. 2007. *Ragam Hias al-Qur'am di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Utusan Pub.
- Dato' Ar Hajeedar Abd Majid. 2017. *Forum: Pengkisahan Sejarah Kuala Lumpur (Satu Perspektif Peribadai)*, Sempena Pameran MYKL, Muzium Negara di Dewan Seri Mutiara, Muzium Diraja, Kuala Lumpur pada 20 April 2017.
- <http://azman-sharif.blogspot.my/2012/05/sejarah-kuala-langat.html> (22 Oktober 2017)
- <http://dkampungbandar.blogspot.com/2013/07/sekolah-kebangsaan-bandar-kampung-bandar.html> (22 Oktober 2017)
- <http://e-masjid.jais.gov.my/index.php/profail/show/id/123> (23 Oktober 2017)
- http://masjid.islam.gov.my/directory_display.php?kod_masjid=MY-10-KL-00002 (1 Oktober 2017)
- http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2004&dt=0705&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm (23 Oktober 2017).
- http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2004&dt=0705&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm (23 Oktober 2017)
- <http://www.arkib.gov.my/web/guest/masjid-jamek-kuala-lumpur>. (15 Ogos 2018).
- <http://www.padat.gov.my/v2/index.php/my/monumen-selangor/14-monumen/24-istana-bandar>. (22 Oktober 2017)
- <http://www.selangor.gov.my/index.php/pages/view/124>. (1 Oktober 2017)
- https://ms.wikipedia.org/wiki/Masjid_Alaeddin (16 Julai 2017)
- https://ms.wikipedia.org/wiki/Masjid_Diraja_Sultan_Suleiman (23 Oktober 2017)
- https://ms.wikipedia.org/wiki/Sultan_Abdul_Samad (23 Oktober 2017)
- <https://wangsamahkota.wordpress.com/2010/06/13/cebisan-riwayat-al-Marhum-sultan-suleiman-shah-sultan-yang-mengasihi-ulama/> (05 Julai 2018)
- <https://wangsamahkota.wordpress.com/2012/12/28/institusi-pendidikan-islam-di-selangor-mencipta-sejarah-nan-murni/> (5 Julai 2018)
- <https://wangsamahkota.wordpress.com/2012/12/28/institusi-pendidikan-islam-di-selangor-mencipta-sejarah-nan-murni/>. (5 Julai 2018)
- <https://wangsamahkota.wordpress.com/2016/09/05/sejarah-undang-undang-islam-dibawah-pemerintahan-sultan-alauddin-suleiman-shah/> (23 Oktober 2017)
- <https://www.hmetro.com.my/node/165109> (5 Julai 2018) & Portal rasmi: <http://www2.selangor.gov.my/kualalangat.php/pages/view/143> (16 Julai 2018)
- Muhammad Santosa. 2011. Tengku Mahmud Zuhdi al-Fathani: Syeikh al-Islam Selangor bersama Sultan Sulaiman Syah menyebarkan agama. Dlm. Ayu Nor Azilah Mohamad (ed). *Tokoh-Tokoh Ulama Selangor*. Bangi: Jabatan Peradaban dan Pemikiran Islam, KUIS.
- Raja Ahmad Mukhlis Raja Jamaluddin al-Azhari. 2018. *Syarab Pobon Agama*. Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1972. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Tawalinuddin Haris. 2010. Masjid-masjid di Dunia Melayu Nusantara. *Jurnal Subuf*, Vol. 3, No. 2.

- Ustaz Hj. Wan Mohd Saghir Abdullah. 1999. *Penyebaran Islam Dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Wan Mohd Shaghir Abdullah. 2008. Sultan Sulaiman Selangor Darul Ehsan: Sultan Yang Mengasihi Ulama. *Prosiding Seminar Tokoh Ulama Selangor 2008*. Bangi: Jabatan Peradaban dan Pemikiran Islam Akademi Islam KUIS.
- Zulkefli Aini et al. 2015. Mesej Dakwah Dari Istana: Tinjauan Terhadap Kitab Jawi Ilmu Tawhid Karangan Al-Marhum Sultan Alauddin Shah Ibn Al-Marhum Raja Musa (Mangkat 1357h/1938m). *International Seminar On Multi Ethnic And Cross Culture*.

BAB 4

ANALISIS PERANAN HATI OLEH AL-TAFTAZANI DI DALAM HURAIAN TASAWUF HADIS *AL-ARBA'IN AL-NAWAWIYYAH* DAN PERBANDINGANNYA DENGAN HIKAM MELAYU TOK PULAU MANIS

Rosni Wazir

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Al-Arba'in al-Nawawiyyah adalah salah satu daripada karya Imam al-Nawawi yang terkenal. Ia telah mendapat perhatian daripada pengarang, penulis dan cendekiawan serata dunia. Hadis-hadis yang termuat di dalamnya juga memberi pengajaran yang sangat bermakna kepada sesiapa yang menelaahnya. Salah satu daripada hadisnya yang terkenal adalah hadis berkaitan dengan niat yang diletakkan di permulaan susunannya.

Salah seorang daripada cendekiawan dan ahli bijaksana muslim yang mencurahkan masa dan tenaga serta kepakaran untuk menghuraikan hadis-hadisnya adalah al-Taftazani. Sebagai seorang tokoh tasawuf yang terkenal di zamanya, beliau telah menampakkan kecenderungannya yang sangat ketara di dalam huraian itu. Salah satu daripada penerapan konsep tasawuf yang menarik adalah sebagaimana yang dilakukan dalam huraian terhadap hadis satu *al-Arba'in al-Nawawiyyah*. Huraian tersebut telah menghasilkan satu konsep ikhlas yang mendalam dan mendasari ilmu tasawuf itu sendiri.

Justeru, untuk melihat sejauh mana ia menepati kaedah dan konsep sebenar di dalam ilmu tasawuf, penulisan ini akan membandingkannya dengan huraian yang dilakukan oleh Tok Pulau Manis di dalam al-Hikam. Konsep niat, hati serta ikhlas yang disentuh di dalam al-Hikam akan menjadi timbang tara terhadap konsep ikhlas oleh al-Taftazani itu.

Biodata Al-Taftazani

Sa'ad al-Taftazani dilahirkan pada kurun ke 7H/13M merupakan tokoh yang terkenal dalam bahasa Arab, akidah, *al-mantiq*, *usul al-fiqh*, tafsir, *al-kalam* dan lain-lain. Beliau adalah kelahiran wilayah *al-'ajamiyyah* (bukan Arab) dan telah melalui satu *rehab 'ilmiyyah* yang memematkan. Segala masa dan usaha yang ada dicurahkan untuk kerja-kerja mengajar, menulis, mendidik dan bermuzakarah sesama ulama pada waktu itu. Hasilnya, telah lahir murid-murid yang hebat serta karya-karya yang bermutu tinggi, sama ada dalam bentuk karya asal, *al-sbarh*, *al-basyiah* atau *al-talkhis*.

Nama beliau sebenarnya adalah Mas'ud bin Umar bin 'Abd Allah al-Taftazani al-Harawi al-Syafi'i al-Khurasani, atau lebih dikenali sebagai Sa'ad al-Din al-Taftazani. Terdapat satu sahaja *kunniyah* yang diberikan kepada al-Taftazani iaitu Abu Sa'id, sebagaimana yang dinyatakan oleh Dr. 'Abd Allah 'Ali al-Mala (Abd Allah 'Ali Husyan al-Mala, 1996).

Al-Taftazani dilahirkan di Taftazan pada 722H/1322M, sebuah kawasan berhampiran Nasa, sebuah bandar berhampiran Khurasan. Ia terletak berhampiran Sarkhas, Marw dan Naysabur (Farid Wajdi, t.th.). Beliau berasal daripada sebuah keluarga

yang terkenal. Bapanya, ‘Umar yang diberi gelaran “Fakhr al-Din” atau “Zayn al-Din” merupakan seorang yang berilmu dan memegang jawatan qadi. Datuknya yang bernama ‘Abd Allah diberi gelaran “Burhan al-Din” juga seorang kadi yang terkenal dan mempunyai kelayakan ilmu yang tinggi. Kehebatan yang dimiliki oleh keturunan ini jelas sekali mewarisi keilmuan yang dimiliki oleh moyangnya yang digelar “*Syams al-Haq wa al-Din*” (‘Abd Allah ‘Ali Husyan al-Mala 1996).

al-Taftazani meninggal dunia pada hari Isnin, 22 Muharram 792H/10 Januari 1390M di Samarqand. Kerandanya dipindahkan ke Sarkhas dan disemadikan di sana pada hari Rabu, 8 Jamadil Awaal tahun yang sama (al-Asbihani, 1991).

Pengenalan Kitab *Syarah Al-Taftazani Ala Al-Ahadith Al-Arba‘In Al-Nawawiyah*

Sharh al-Taftazani ‘Ala al-Ahadith al-Arba‘in al-Nawawiyah merupakan salah satu daripada karya al-Taftazani dan ia merupakan huraian kepada *al-Arba‘in al-Nawawiyah*. Ia telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh seorang penulis sufi Nusantara yang terkenal iaitu Sheikh ‘Abd al-Rauf al-Fansuri. Terjemahan ini diberi tajuk *Sharh al-Latif* yang dihasilkan pada kurun ke 17M, dianggap sebagai karya *sharh al-hadith* yang pertama di Nusantara dan mempunyai kecenderungan tasawwuf. Ini bukanlah sesuatu yang mengejutkan kerana Sheikh ‘Abd al-Rauf al-Fansuri sendiri merupakan tokoh tasawwuf yang terkenal pada waktu itu. Beliau dipetik berkata dalam karyanya:

Telah berkata fakir yang berpegang kepada Allah Raja Yang Amat Nyata iaitu Syeikh Abd Rauf anak Ali. Ini suatu syarah yang latif atas empat puluh hadis bagi karangan Imam Nawawi telah dikasihan Allah Taala jua kiranya akan dia. Telah kupilih kebanyakannya daripada syarah Sbeikh Sa`d al-Din al-Taftazani rahmatullah `alayh. Dan telah kujadikan ia dengan bahasa jani Pasai.

Karya oleh al-Taftazani ini telah disenaraikan oleh Haji Khalifa di dalam *Kashf al-Zunun* sebagai salah satu karya *al-Arba‘in*, namun setelah diteliti, ia sebenarnya lebih kepada karya syarah bagi *al-Arba‘in al-Nawawiyah*. Terdapat beberapa keistimewaan yang boleh dilihat pada karya ini:

- a. Ia merupakan salah satu daripada karya *sharh* bagi *al-Arba‘in al-Nawawiyah* dengan pendekatan tasawuf. Ia memberikan dimensi yang berbeza berbanding karya-karya *sharh* yang lain.
- b. Kebanyakan tokoh yang dijadikan rujukan merupakan tokoh-tokoh yang berkaliber dalam bidang tasawwuf.
- c. Pengarangnya banyak menukilkan pendapat-pendapat dari tokoh-tokoh bahasa serta ulasan-ulasannya juga banyak menjurus ke arah itu.
- d. Pengarang juga banyak menyentuh tentang isu-isu akidah yang dirasakan amat penting untuk difahami.
- e. Metod *sharh* juga menarik kerana pengarang bijak menggunakan gaya dan stail yang menarik minat pembaca seperti memberi kesimpulan terhadap perbincangan yang panjang, memberikan pengajaran terhadap perbincangan yang mendalam, membuat penjelasan tambahan kepada isu lain yang berkait dengan isu utama serta memberi penekanan terhadap isu-isu penting yang perlu difahami oleh pembaca.

- f. Berdasarkan kepada huraian pengarang, karya ini dapat digolongkan dalam karya *sharh al-Arba'in al-Nawawiyah* yang agak besar saiznya berbanding karya-karya yang lain.

Karya ini juga mempunyai kelemahan seperti:

- a. Tidak banyak memberi ulasan terhadap hukum hadis. Hal ini berkemungkinan kerana ia bukanlah tujuan utama pengarang ini dan sebahagian besar hadis-hadis ini adalah daripada riwayat al-Bukhari dan Muslim dan tidak banyak perdebatan yang timbul tentangnya.
- b. Pengenalan terhadap perawi-perawi juga tidak banyak ditekankan.
- c. Terdapat *al-athar* yang dinukilkan oleh penulis tidak dapat ditentukan sumbernya.

Sekiranya dilihat pada kehidupan al-Taftazani pada kurun ke 8H, kita akan mendapati bahawa beliau dikelilingi oleh imam-imam dan ilmuan Islam yang hebat kerana ia merupakan zaman kecemerlangan fikrah Islam dan ilmunya. Al-Taftazani mempunyai teman ilmuwan yang hidup sezaman dengannya pada waktu itu seperti Imam al-Isnawi (704H/1304M-772H/1370M), Ibn Kathir (706H/1306M-774H/1372M), Taj Al-Din al-Subki (727H/1327M-771H/1369M), Ibn al-Muhibb al-Samit (712H/1312M-789H/1387M), Burhan al-Din Ibn Jama'ah (720H/1320H-790H/1388M), al-Zarkasyi (745H/1344M -794H/1392M) dan ramai lagi. Menurut pandangan Dr. 'Abd Allah 'Ali al-Mala, Sa'ad al-Taftazani berada pada liganya yang tersendiri berbanding tokoh-tokoh lain pada waktu itu kerana mereka mengkhusus pada 4 ilmu yang utama iaitu hadis, tafsir, fekah dan 'akidah, manakala al-Taftazani pula mengkhusus *ilm al-kalam, usul al-feqh, ilm al-mantiq* dan *al-balaghah*.

Huraian Tasawuf al-Taftazani Tentang Peranan Hati

Al-Taftazani menghuraikan hadis 11 dengan menumpukan kepada peranan hati yang bersih dan ikhlas. Ia mampu memberikan tiga kesan yang utama iaitu sebagai timbang-tara kepada kebaikan atau keburukan; sebagai salah satu cara untuk menghilangkan perasaan ragu; dan juga mampu menghasikan lintasan hati yang dipandu oleh Allah SWT dan Malaikat.

عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ سَبِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَرَبِّجَانَّتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دَعَّ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ (رواه الترمذي والسائي وقال الترمذي حديث حسن صحيح).

[al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi, Abwab Sifat al-Qiyamah wa al-Raqa'iq wa al-Wara'*, Bab *A'qaluba wa al-Tawakkal*, no.hadis 2518]

Maksudnya:

Daripada Abu Muhammad al-Hasan ibn Ali ibn Abu Talib RA, cucu Rasulullah SAW dan orang kesayangan Baginda. Beliau berkata: Aku telah menghafal daripada Rasulullah SAW hadis: "Tinggalkanlah apa yang meragukan engkau kepada apa yang tidak meragukan engkau."

Al-Taftazani menjelaskan bahawa hati yang bersih boleh menghilangkan keraguan iaitu dapat membezakan yang mana satu lintasan hati dari Malaikat dan yang mana satu lintasan hati dari syaitan. Orang sebegini dapat mengetahui bahawa lintasan hati itu dari dirinya atau dari Allah SWT. Beliau juga mampu membezakan antara hak dan batil.

Hakikatnya, huraian al-Taftazani adalah hampir sama dengan huraian tasawuf oleh penulis lain terhadap hadis 11 ini seperti yang dinyatakan oleh al-Tufi al-Hanbali (1988, 20) di dalam *al-Ta'yin*, al-Dimyati (t.th.) di dalam *al-Jawahir al-Lu'lu'iyah*, Ibn Mulaqqin (2012) di dalam *al-Mu'in ala Tafabbum al-Arba'in*, Ismail bin Muhammad al-Ansari (t.th.) di dalam *al-Tuhfab al-Rabbaniyah*, Mustafa Abdul Rahman (2005) di dalam *Hadith 40*, Muhammad Abdurrazak Mahili (2003) dan juga Zulkifli al-Bakri (2016) di dalam *al-Kafi* iaitu:

- a) Meninggalkan perkara yang meragukan adalah ciri-ciri orang yang warak.
- b) Seharusnya orang Islam membuat apa-apa perkara di atas dasar yakin yang dirasai dengan basirahnya.
- c) Hati adalah petunjuk kepada sesuatu pekerjaan. Sekiranya dirasakan ada ketenteraman atau ketenangan, maka kerjakanlah, kalau tidak, tinggalkannya.
- d) Hati yang bersih akan dapat membezakan sesuatu itu diterima oleh syarak atau ditolak. Ia umpama fitrah yang ada dalam diri manusia sehinggalah syahwat menguasainya dan membawanya kepada kejahatan.
- e) Akhlak yang baik bermaksud jujur dalam bermuamalah, santun dalam berusaha, adil dalam menghukum dan bersungguh-sungguh dalam berbuat kebajikan.

Peranan Hati di dalam *Syarah Hikam* oleh Tok Pulau Manis.

Apabila disentuh tentang peranan hati, Tok Pulau Manis akan menekankan kedudukan hati yang begitu penting dalam amalan tasawuf. Bahkan huraian tentang hati dan nur Ilahi ini boleh didapati dalam banyak *hikam* yang dinukilkan oleh Ibn 'Ata'illah. Nur cahaya itu adalah kenderaan hati menuju Hadrat Allah SWT. Tok Pulau Manis di dalam huraianya menekankan bahawa hati ini adalah tempat tersimpannya semua *sir* (rahsia). Sekiranya rahsia itu ingin disimpan dengan baik, maka bekasnya itu hendaklah dibersihkan terlebih dahulu. Setelah dibersihkan, maka hanya nur cahaya yang baik sahaja yang akan menempatnya. Setelah nur Ilahi menerangi hati, roh dan sir, maka akan tersingkaplah baginya ilmu laduni terus daripada Allah SWT. Setelah hati itu menjadi kenderaan tunggangan bagi kebenaran, maka ia tidak dapat ditunggangi oleh sesuatu yang batil (palsu). Ini dapat dilihat dalam huraian Tok Pulau Manis terhadap hikmah:

الأنوارُ مَطَايَا الْقُلُوبِ وَالْأَسْرَارِ

Nur-nur ilahi adalah kenderaan hati dan rahsia hati.

Nur cahaya itu adalah tentera hati. Ini adalah perumpaan kedua terhadap hati kerana selain dari kenderaan, ia juga dianggap sebagai tentera. Nur yang dimaksudkan adalah nur makrifat dan ilmu hakikat yang memberi faedah kepada tentera hati. Sekiranya cahaya itu tiada, maka nafsu, pelbagai adat kebiasaan yang jahat, nafsu *ammarah*, kegelapan jahiliah serta was-was syaitan akan menguasai diri. Kebaikan dan keburukan di dalam diri ini sering berperang antara satu dengan yang lain. Adakalanya yang batil itu menang dan

adakalanya yang haq itu menang. Sekiranya Allah SWT sendiri hendak menolong hamba-Nya dari setiap musuhnya iaitu hawa nafsu dan keinginan syahwatnya, maka dikurniakan hatinya dengan tentera-tentera nur sebagai taufik dan hidayah-Nya. Maka, disinilah penting untuk manusia bermujahadah dengan sekuatnya untuk memastikan hanya “tentera” kebaikan yang menang. “Peperangan” yang dimaksudkan ini, medannya adalah hati. Ini pula huraian terhadap terhadap hikmah:

فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَنْصُرَ عَبْدَهُ أَمَدَّهُ بِجُنُودِ الْأَنْوَارِ النُّورِ جُنْدُ الْقَلْبِ كَمَا أَنَّ الظُّلْمَةَ جُنْدُ النَّفْسِ، وَقُطِعَ عَنْهُ مَدَدُ الظُّلْمِ وَالْأَعْيَارِ

“Nur itu ialah tentera hati, sebagaimana kegelapan adalah tentera nafsu. Jika Allah SWT mahu menolong hambaNya maka dibantu dengan tentera nur dan dibentikan bantuan kegelapan dan kepalsuan.”

Hati yang tidak disinari oleh nur ia akan menjadi umpama orang buta yang berjalan tanpa arah tujuan. Nur Ilahi untuk hati ini sangat penting kerana tanpanya penglihatan mata hati (*basirah*) tidak dapat berfungsi. Maka hati tidak dapat menjalankan tugasnya. Maka jadilah hati itu seperti orang buta yang berjalan, yang bertindak menurut tanggapannya sendiri dan tidak tahu yang mana yang benar dan salah. Ini pula huraian terhadap hikmah:

وَالْقَلْبُ لَهُ الْإِقْبَالُ وَالْإِدْبَارُ النُّورُ لَهُ الْكَشْفُ وَالْبَصِيرَةُ هَا الْحُكْمُ

“Nur itulah yang dapat membuka (menerangi) hakikat segala perkara dan penglihatan mata hati (basirah) yang menerangkan hukum yang nampak nyata sama ada yang baik ataupun yang jahat (hati yang melaksanakannya atau menggagalkannya).”

Hati adalah tempat terpancarnya nur cahaya Ilahi dan rahsia-rahsia-Nya. Tok Pulau Manis menyatakan bahawa sumber terpancarnya nur itu di dalam hati manusia adalah dari dua perkara: *kehauf* (takut) dan *raja'* (pengharapan). Cahaya itu akan terpantul dari dalam hati dan akan menyinari anggota badan dengannya. Ini adalah huraian untuk hikmah:

مَطَالِعُ الْأَنْوَارِ الْقُلُوبِ وَالْأَسْرَارِ

“Tempat terbitnya berbagai-bagai nur cahaya Ilahi itu dalam hati manusia dan rahsia-rahsiannya.”

Dalam perbincangan tentang peranan hati ini Tok Pulau Manis mengaitkannya juga dengan dua sifat iaitu ragu dan yakin.

Ragu adalah berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah SWT. Bagaimana manusia itu diuji keyakinannya pada Allah SWT apabila sesuatu yang dipohonnya belum ditunaikan oleh Dia. Adakah ia akan menimbulkan rasa ragu di dalam hati manusia? Keraguan ini adalah memudaratkan kerana ia mencacatkan pandangan mata hati dan memadamkan cahaya batin yang halus dan paling dalam. Ini adalah kesan yang paling buruk kerana apabila terpadamnya nur Ilahi ini, hati manusia akan menjadi “buta” dan tidak mampu lagi mendorong akal ke jalan yang benar. Ini adalah huraian pada hikmah berikut :

لَا يَشْكِكَنَّكَ فِي الْوَعْدِ عَدَمُ وَقُوعِ الْمَوْعُودِ، وَإِنْ تَعَيَّنَ زَمَنُهُ، لَيْلًا يَكُونُ ذَلِكَ قَدْحًا فِي بَصِيرَتِكَ، وَ
إِحْمَادًا لِنُورِ سِرِّرِكَ

Janganlah kerana tiadanya pemenuhan atas apa-apa yang dijanjikan, padahal telah sampai waktunya, membuatmu ragu terhadap janji-Nya; agar yang demikian itu tidak menyebabkan basirah-mu suram dan cahaya sir-mu padam!”

Yakin akan menyebabkan akhirat itu menjadi lebih hampir dan menyebabkan dunia ini ghaib di mata anda (zuhud). Keyakinan terhadap Allah SWT menyebabkan kegembiraan anda hanyalah untuk akhirat dan menyebabkan manusia menjadi lapang dada dan lega sekiranya diberikan jalan keluar atau terlepas dari perkara dunia yang menyusahkan. Apabila dunia itu hilang dan musnah di dalam hati dan perasaan, tempatnya akan diganti dengan kehampiran kepada Allah SWT dan berada di sisi-Nya dengan aman dan damai. Ini adalah huraian Tok Pulau Manis terhadap hikmah berikut:

لَوْ أَشْرَقَ لَكَ نُورُ الْيَقِينِ، لَرَأَيْتَ الْآخِرَةَ أَقْرَبُ إِلَيْكَ مِنْ أَنْ تَرَحَّلَ إِلَيْهَا، وَلَرَأَيْتَ مَحَاسِنَ الدُّنْيَا قَدْ ظَهَرَتْ
كَسْفَةَ الْفَنَاءِ عَلَيْهَا

Seandainya cahaya nur keyakinan anda yang cemerlang itu telah menerangi hati anda, pasti anda akan dapat melihat Akhirat itu lebih dekat kepada anda sebelum anda melangkah kaki kepadanya, juga pasti anda akan dapat melihat segala keindahan dunia ini nampak seolah-olah telah diliputi kemuraman lalu hilang sama sekali dari pandangan.

Analisis Perbandingan Pendekatan al-Taftazani Tentang Peranan Hati dengan *Syarah Hikam* oleh Tok Pulau Manis

Setelah melihat huraian tasawuf yang dibuat oleh al-Taftazani tentang peranan hati serta membandingkannya dengan huraian Tok Pulau Manis di dalam *Syarah Hikam*, ia dapat dilihat dari beberapa aspek:

a) Mengaitkan peranan hati dengan Nur Ilahi

Dalam tasawuf, Nur Ilahi mempunyai kaitan yang erat dengan keadaan seseorang yang sudah dapat melenyapkan segala macam sifat kemanusiaan atau sifat-sifat kebaruaran yang selanjutnya diganti dengan sifat-sifat Ketuhanan (Azyumardi: 2008, 952). Nur Ilahi berfungsi menerangi hati manusia supaya tetap berpegang teguh kepada perintah Allah SWT. Kaitan antara hati dan Nur Ilahi ini tidak disebut oleh al-Taftazani secara langsung, tetapi ia berulang-kali ditekankan oleh Tok Pulau Manis di dalam huraian dan ia dapat dilihat dalam aspek berikut:

- i. Peranan Nur Ilahi sebagai kenderaan hati untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.
- ii. Peranan Nur Ilahi sebagai tentera hati yang memastikan kebenaran yang menang dalam pertarungannya dengan kejahatan.
- iii. Hati tanpa Nur Ilahi akan menjadikan hati itu umpama orang buta yang berjalan tanpa arah kerana basirahnya tidak dapat berfungsi. Hati tanpa basirah akan kelam tanpa dapat membezakan yang baik dan yang buruk.

- iv. Hati adalah bekas rahsia Allah SWT. Sekiranya ingin diisi dengan Nur Ilahi ia perlukan bersih dan suci dari noda.

Sekiranya Tok Pulau Manis menyatakan bahawa Nur Ilahi adalah tentera hati, Imam al-Ghazali (t.th.) pula menganggap hikmah kebijaksanaan dan pemikiran adalah tentera hati. Kedua-dua tentera ini jugalah yang memberi pertolongan kepada hati untuk mengalahkan dua lagi tentera hati iaitu marah dan nafsu syahwat. Tanpa pertolongan hikmah kebijaksanaan dan pemikiran, maka hati akan menyerah kalah kepada syaitan dan nafsu.

Sekiranya dianalisis, didapati pendekatan al-Taftazani agak berbeza dengan Tok Pulau Manis. Beliau didapati tidak membincangkan perkara ini di dalam huraianya terhadap hadis 11 sedangkan ia dipandang serius oleh tokoh sufi yang lain, termasuk lah Tok Pulau Manis. Bagi Tok Pulau Manis pula, adalah munasabah sekiranya perbincangan tentang perkaitan hati dan Nur Ilahi ini dilakukan secara mendalam, sesuai dengan pendekatan Ibn 'Ata'illah dalam *al-Hikam* yang mengambil berat isu hati ini.

b) Mujahadah sebagai proses pembersihan hati

Mujahadah ini adalah sesuatu yang sangat ditekankan oleh Tok Pulau Manis apabila menghuraikan tentang pentingnya memastikan hati manusia itu disinari dengan Nur Ilahi. Ia adalah Nur yang bukan boleh diperolehi dengan mudah, ia mesti melalui proses yang sukar. Tindakan Tok Pulau Manis ini adalah wajar kerana ia adalah satu konsep yang sangat ditekankan oleh tokoh-tokoh tasawuf yang lain di dalam penulisan mereka.

Ia sebagaimana pernyataan Imam al-Ghazali tentang tiga *ahwal* manusia yang bermujahadah dengan hawa nafsunya:

- i. Dia dikalahkan oleh hawa nafsunya sendiri yang tidak mampu disalahinya, iaitu keadaan sebahagian besar manusia.
- ii. Keadaannya berperang yang adakalanya ia menang dan adakalanya dia kalah. Ini adalah keadaan orang yang mujahadah.
- iii. Hawa nafsunya tewas dan ia tidak mampu lagi menguasai manusia itu dalam apa jua keadaan lagi.

Syeikh 'Abd al-Qadir Isa (2001, 98) menghuraikan konsep mujahadah secara terperinci di dalam karyanya. Malah, dengan dalil-dalil yang dibawa, hukum *tazkiyah al-nafs* atau penyucian jiwa adalah fardu ain. Memetik kata-kata Syeikh 'Abd al-Ghani al-Nabulsi: "*Mujahadah melawan nafsu adalah ibadah. Ia hanya mampu dicapai melalui ilmu dan ia merupakan fardu ain ke atas setiap mukallaf.*"

Mujahadah perlu dilakukan secara berperingkat, bermula dengan membersihkan dan mengosongkan diri dari maksiat yang berkaitan dengan 7 anggota badan iaitu lidah, telinga, mata, kaki, perut dan kemaluan. Setelah itu ia diisi pula dengan ketaatan yang bersesuaian dengannya. Ketujuh-tujuh anggota ini merupakan pintu menuju hati yang akan menuangkan kegelapan lalu mengeruh serta menjadikan hati berpenyakit atau sebaliknya memasukkan cahaya ketaatan lalu mengubati serta menjadikannya bercahaya. Setelah itu, mujahadah tadi berpindah ke arah sifat-sifat batin. Menukarkan sifat jiwa yang hodoh seperti takabur, riyak, mudah marah dan sebagainya dengan sifat-sifat kesempurnaan seperti tawaduk, ikhlas, lemah lembut dan sebagainya.

Melihat kepada penekanan yang diberikan oleh Tok Pulau Manis serta penulis lain terhadap konsep mujahadah ini, ia agak berbeza dengan pendekatan al-Taftazani yang

tidak menyentuhnya langsung di dalam huraian. Namun begitu, untuk memastikan hati benar-benar dapat berfungsi sebagai penimbang tara kepada kebaikan, ia tidak mungkin dapat lari dari konsep mujahadah. Seharusnya, beliau menekankan perkara ini secara langsung di dalam huraian bagi hadis ini.

c) Yakin lahir setelah hilangnya ragu

Ragu adalah perkara utama yang ditekankan oleh Rasulullah SAW dalam hadis 11 dan tempat ragu itu adalah di dalam hati. Manusia tidak mungkin dapat menghilangkan sifat ragu sekiranya hati tidak suci dan bersih. Sifat meninggalkan perkara ragu ini adalah salah satu dari sifat seorang yang warak. Ini adalah pendekatan yang dilakukan oleh penulis-penulis lain di dalam huraian mereka terhadap hadis ini.

Al-Taftazani bagaimanapun hanya mencadangkan agar umat Islam meninggalkan perkara yang meragukan kerana ia adalah tuntutan agama. Begitu juga meninggalkan perkara yang membuatkan orang lain ragu juga adalah tindakan yang bijak.

Ragu juga tidak terlalu ditekankan oleh Tok Pulau Manis di dalam huraian. Beliau cuma menyatakan bahawa ragu adalah hati yang sudah terpadam cahaya batin yang halus dan paling dalam. Tidak mampu lagi untuk membezakan antara kebenaran dan kejahatan, malah telah hilang keyakinan kepada Allah SWT.

Lawan kepada sifat ragu ini adalah yakin sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam al-Qushayri (2013, 252). Beliau menegaskan bahawa ilmu itu selalu bertentangan dengan keraguan sedangkan yakin tidak lagi menimbulkan keraguan. Setelah hilangnya keraguan, maka yakin akan menjelma.

Sebagaimana sifat ragu, al-Taftazani juga tidak menyentuh tentang sifat yakin yang sepatutnya menjadi topik utama bagi huraian hadis 11 ini. Namun, berbeza sekali dengan Tok Pulau Manis yang membincangkan sifat yakin secara serius. Ini adalah relevan kerana setelah dihilangkan sifat ragu itu, maka sifat yakin akan mengambil alih. Dalam ilmu tasawuf, yakin adalah sesuatu yang sangat penting kerana ia menyebabkan manusia semakin hampir dengan Akhirat dan menjadikan seseorang hamba itu zuhud dan lapang dada sekiranya dijauhkan dengan keserabutan dunia.

Perbincangan tentang yakin ada terisi di dalam karya Imam al-Qushayri secara mendalam. Ini tidak menghairankan kerana bagi golongan tasawuf, walau hanya dengan sedikit yakin tetapi apabila ia sampai ke lubuk hati, maka hati akan penuh dengan cahaya, keraguan akan hilang dan hati akan dipenuhi dengan syukur dan takut kepada Allah SWT akan bertambah. Firman Allah SWT dalam Surah al-Hijr ayat 99:

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴿٩٩﴾

Maksudnya:

Sembahlah Tuhanmu sehingga datang kepadamu keyakinan.

Yakin ternyata penting kerana ia merupakan tambahan kepada iman dan realiti kepada kebenaran. Bagi sesetengah orang, yakin adalah ilmu yang tersimpan di dalam hati. Oleh itu yakin memberi makna ilmu yang stabil dan tidak berbolak-balik, tidak berpindah-randah dan tidak berubah-ubah di dalam hati. Menurut Sahl bin Abdullah terdapat tiga bentuk tanda-tanda yakin; sedikit pergaulan dalam masyarakat; meninggalkan pujian dalam pemberian; tidak mencela orang lain apabila mendapat rintangan. Juga tiga bentuk dari tanda yakin iaitu; memandang Allah SWT dalam segala sesuatu, kembali kepada Allah SWT dalam segala urusan dan meminta pertolongan dari Allah SWT dalam segala hal (al-Qushayri, 2001, 254).

Yakin juga amat penting dalam ilmu tasawuf kerana ia adalah sebahagian dari komponen yang membentuk iman. Komponen yang paling awal adalah makrifat, seterusnya yakin, membenaran, ikhlas, penyaksian dan akhir sekali adalah taat. Yakin juga adalah *musyabadab* kerana tanpa yakin tak mungkin berlaku *musyabadab*. Tok Pulau Manis telah mempamerkan keseriusannya terhadap konsep yakin ini di dalam huraian *al-Hikamnya*. Ini adalah berbeza dengan al-Taftazani yang hanya menyentuh tentang peranan hati secara umum tanpa mengaitkannya dengan sifat yakin dan ragu.

Kesimpulan

Al-Taftazani menerapkan ciri-ciri tasawuf sunni di dalam huraianya dan dapat dilihat dalam hampir keseluruhan huraianya terhadap 42 buah hadis *al-Arba'in al-Nawawiyah*, termasuk hadis ke 11 ini. Pendekatannya dalam huraianya menunjukkan beliau adalah pendukung dan pencinta gagasan tasawuf sunni Imam al-Ghazali di dalam *Ihya' Ulum al-Din* dan karya-karyanya yang lain.

Khusus pada huraian beliau terhadap hadis 11 ini adalah tentang peranan hati yang bersih dan ikhlas. Ia mampu memberikan kesan yang baik kepada pemilik hati tersebut iaitu ia boleh dijadikan neraka dalam membezakan kebaikan dari keburukan. Hati yang bersih juga berperanan menimbulkan rasa yakin yang mengatasi keraguan serta menghasikan lintasan hati yang dipandu oleh Allah SWT dan Malaikat. Namun begitu, didapati al-Taftazani tidak menjelaskan dengan lebih lanjut konsep yakin dan ragu dalam kehidupan beribadat umat Islam. Ini berbeza apabila dibandingkan dengan Tok Pulau Manis kerana ia boleh ditemui dalam kuantiti yang agak kerap di dalam karya huraian *al-Hikam* beliau.

Rujukan

- 'Abd al-Qadir Isa. (2001). *Haqa'iq al-Tasawuf*. Syria: Dar al-'Urfan.
- al-Ansari, Ismail bin Muhammad. (t.th.). *al-Tuhfab al-Rabbaniyyah fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*. Beirut: Matba'h Dar al-Nasyr al-Thaqafah.
- al-Asbihani, Al-Mirza Muhammad Baqir al-Mawsa al-Khawansariy. (1991). *Rawdat al-Jannat fi Ahwal al-Ulama wa al-Sadat*. Beirut: al-Dar al-Islamiyah.
- al-Dimyati, Muhammad bin Abdullah al-Jurdani. (t.th.). *al-Jawahir al-Lu'lu'iyah fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*. Kaherah: Maktabah al-Iman bi al-Mansurah.
- al-Hanbali, Najm al-Din bin Sulaiman bin 'Abd al-Qawiy bin 'Abd al-Hakim al-Tufi. (1998). *al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*. Beirut: Muassasah al-Rayyan.
- al-Mala, 'Abd Allah'Ali Husyan. (1996). *al-Taftazani wa Mawqifih min al-Ulubiyat*. (Tesis PhD). Jabatan 'Aqidah, Kuliyyah al-Da'wah wa Usul al-Din, Universiti Ummul Qura.
- al-Naysaburi, Abu al-Qasim Karim Hawazin al-Qushayri. (2013). *Al-Risalah al-Qushairiyah*. Jakarta: Pustaka Amani.
- al-Tirmidhi, A. I. (2000). *Sunan al-Tirmidhi*. Saudi Arabia: Dar al-Salam.
- Azyumardi Azra et al. (2008). *Ensiklopedi Tasawuf*. Bandung: Penerbit Angkasa.
- Ibn Mulaqqin. 2012). *al-Mu'in ala Tafabhum al-Arba'in*. Kuwait Maktabah Ahl al-Athar.
- Muhammad Abdurrazak Mahili. (2003). *Cahaya Nabawi: Syarah Sufistik 40 Hadis Imam Nawawi*. Jakarta: Penerbitan IMAN.
- Mustafa Abdul Rahman. (2005). *Hadith 40: Terjemahan dan Syarabnya*. Shah Alam: Dewan Pustakan Fajar.
- Zulkifli al-Bakri. (2016). *al-Kafi Syarah Hadis 40*. Nilai, Negeri Sembilan: Pustaka Cahaya Kasturi.

BAB 5

HAKIKAT JIWA MENURUT PERSPEKTIF ABŪ ‘ALĪ AL-ḤUSAYN IBN SINĀ (980-1037) DAN ABŪ ḤĀMĪD AL-GHAZĀLĪ (1058-1111)

Mohd Manawi Mohd Akib¹, Che Zarrina Sa’ari², Sharifah Basirah Syed Muhsin² & Abur Hamdi Usman³

¹ Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

² Universiti Malaya (UM)

³ Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Manusia merupakan makhluk ciptaan Allah SWT yang terbaik sebagai hamba dan khalifah di muka bumi berbekalkan akal fikiran yang dianugerahkan. Bagi menepati tujuan penciptaan tersebut, manusia haruslah mengenal konsep dirinya dan mengetahui sejauh mana potensi yang dimiliki bagi memastikan setiap tindakan dan perlakuannya adalah yang terbaik dan sempurna (Joshanloo, 2013). Konsep tersebut perlu dirujuk kepada pencipta insan itu sendiri, iaitu Allah SWT melalui penelitian dan pengamatan terhadap ayat-ayat al-Quran dan juga hadis Nabi Muhammad SAW (Hopkins & Kahani-Hopkins, 2004) dengan merujuk kepada kupasan para mufassir terhadap ayat-ayat al-Quran yang menyentuh berkenaan konsep tersebut. Selain itu, pandangan ahli falsafah Muslim juga harus diteliti kerana perbincangan mengenai konsep insan juga merupakan salah satu tema perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah, malah ia merupakan topik yang tidak dapat dipisahkan daripada disiplin tersebut (Haque, 2004).

Perbincangan konsep jiwa telah dikupas oleh ahli falsafah Yunani, antaranya Plato (427SM-347SM) dan Aristotle (384SM-322SM), kerana ia merupakan salah satu topik perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah (Imām, 1972; Rabī, 2006). Disiplin ilmu falsafah diserap masuk ke dalam khazanah ilmu Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi khususnya ketika pemerintahan ‘Abbasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam Bahasa Arab (Akhir, Rahman, & Hamjah, 2014). Seterusnya ia dikuasai oleh orang Islam dan disaring serta diharmonikan agar sejajar dengan ajaran agama Islam. Malangnya, perbincangan berkaitan konsep jiwa atau psikologi pada masa kini tidak menentengkan pandangan daripada pemikir Islam sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang psikologi. Banyak karya mereka berkaitan ilmu psikologi diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dikembangkan di Eropah, malah ia memberi kesan yang besar terhadap psikologis barat pada zaman kebangkitannya (Najāti, 1993).

Namun, idea-idea yang dibawa oleh psikologis barat tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara keseluruhannya, sebaliknya mereka mengecilkan lagi skop perbincangan psikologi dengan menundukkannya kepada metode yang berbentuk emperikal semata-mata dan miskin dengan bahasa untuk kejiwaan manusia yang sebenar (Landolt, 1999; Mahdi, 1990). Sedangkan perbincangan psikologi menurut ahli falsafah Yunani dan Muslim menyentuh kedua-dua aspek iaitu fizikal dan rohani yang merupakan asas utama bagi manusia mengemudi kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Selain itu, tokoh psikologi Amerika sendiri turut mengakui bahawa punca utama kelemahan manusia ialah

kerana tiada penekanan dari aspek spiritual dan pergantungan kepada Tuhan (Sapuri, 2009).

Oleh itu, pemikiran Ibn Sinā dan al-Ghazālī berkaitan konsep jiwa dipilih kerana mereka merupakan tokoh ahli falsafah Islam dan pemikir Muslim yang berautoriti serta pandangan mereka juga memberi pengaruh yang besar kepada perbincangan ilmu psikologi dalam kalangan Sarjana Eropah, seperti Gundissalinuss, Albert Le Grand, Saint Thomas d'Aquin, Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Duns Scott dan Descartes (Najāti, 1993; Rabī, 2006; 'Abd al-Mu'tī, 1987).

Definisi Jiwa: Sorotan Metodologi Ibn Sinā Dan Al-Ghazālī

Berdasarkan kepada penelitian karya Ibn Sinā, terdapat dua pendekatan yang ditelusuri oleh beliau dalam membincangkan persoalan psikologi khususnya dalam memberikan definisi jiwa. Pertama, pendekatan material dengan melihat persoalan ini di bawah tema *al-Ilm al-Ṭabī'ī*, sepertimana yang terdapat dalam *al-Shifā'* dan *al-Najāṭ*. Ia merupakan pendekatan yang dominan dalam perbincangan tersebut, kerana inti perbahasannya yang berkisar tentang jiwa dan jisim. Jiwa dan jisim merupakan dua unsur yang tidak berpisah dan bersatu, seperti mana bersatunya *ṣūrah* dan *hayula*, di samping hubung kait yang rapat di antara jiwa dengan jasad dalam menghasilkan reaksi diri dan pemikiran. Begitu juga dengan emosi seperti perasaan takut, marah dan gembira di mana ia tidak dapat ditunjukkan oleh jiwa secara bersendirian, sebaliknya merupakan situasi dan perihal dalaman atau kejiwaan seseorang yang hanya dapat ditonjolkan melalui tindak balas badan (Rabī, 2006).

Lafaz *hayula* dari sudut Bahasa adalah berasal daripada perkataan Yunani, iaitu *al-hay'ah al-ūla* yang bermaksud asal atau material asas (*al-asl wa al-māddah*) bagi sesuatu. Dari sudut istilah pula, ia merujuk kepada *jawbar* pada suatu jisim yang menerima percantuman dan perpisahan daripada *ṣūrah*, dengan kata lain ia merupakan tempat bagi *ṣūrah*. Manakala lafaz *ṣūrah* pula merujuk kepada suatu *jawbar* seni yang tidak sempurna kewujudannya secara realiti (*bi al-fi'l*) tanpa tempat (iaitu *hayula*) baginya (Al-Jurjānī, 2000).

Kedua, pendekatan rohani dengan melihat persoalan ini berdasarkan pemikiran ahli Sufi dan ahli Falsafah, iaitu Plato yang berdiri di atas teori limpahan (*al-fayḍ*) di mana Ibn Sinā melihat jiwa sebagai *jawbar ruhānī* yang turun dari *al-Ālam al-'Alawī* ke badan secara terpaksa. Ia merupakan limpahan daripada Pencipta dan kebahagiaannya hanya akan tercapai setelah ia berpisah dari badan yang dianggap sebagai penjara baginya. Pendekatan ini terdapat dalam karyanya *al-Qaṣīdah al-'Aynīyyah*,² *al-Najāṭ* dan *Aḥwāl al-Nafs* (Rabī, 2006).

Justeru, dalam memberikan definisi jiwa, Ibn Sinā mengupasnya menurut kedua-dua pendekatan tersebut. Dari sudut material beliau mengatakan bahawa jiwa merupakan penyempurna awal³ bagi jisim *ṭabī'ī*⁴ yang mempunyai alat⁵ dan berpotensi menerima

² *Al-Qaṣīdah* ini dikarang oleh Ibn Sinā bagi menggambarkan sebahagian besar pemikiran psikologinya dalam bentuk syair. Di antara sharah yang masyhur bagi qasidah ini ialah syarah yang dilakukan oleh Muhammad al-Munāwī. *Al-Qaṣīdah* ini juga merupakan salah satu sumber yang menunjukkan pendekatan rohani Ibn Sinā dalam perbincangan psikologi di mana terdapat di dalamnya idea daripada pemikiran sufi dan Plato. Gaya Bahasa dan sastera yang digunakan dalam syair itu adalah amat baik dan menyamai taraf sasterawan terkenal. Walaupun terdapat mereka yang meragui *al-Qaṣīdah* tersebut daripada tulisan Ibn Sina namun keraguan tersebut terjawab dengan keaslian idea pada syair tersebut adalah milik Ibn Sinā sendiri (Rabī, 2006).

³ Penyempurna awal merujuk kepada asas pertama (*al-mabda' al-awwal*) yang menjelmakan sesuatu *al-jins* seperti *al-hayawan* kepada bentuk spesis (*al-naw'*) secara realiti seperti *al-hayawan al-naṭīq* atau manusia. Manakala penyempurna kedua pula merujuk kepada perkara-perkara yang terhasil daripada sesuatu spesis seperti melihat, merasa dan bertindak bagi manusia. Ibn Sina menjelaskan maksud *al-kamal al-awwal* dengan lebih umum berbanding dengan apa yang dimaksudkan oleh Aristotle yang mengatakan maksud penyempurna awal itu sebagai *surah* bagi jisim *ṭabī'ī* dan asas atau sumber bagi tindakan yang hidup (*mabda' af'al al-hayawīyyah*). Menurut Ibn Sinā, tidak semua jiwa bermaksud *ṣūrah* bagi jisim atau badan kerana ia membawa kepada satu pemahaman bahawa kewujudan jiwa bergantung kepada jisim atau badan untuk wujud dan ia akan binasa bersama dengan kebinasaan badan. Sebaliknya, jika dilihat kepada jiwa yang berkata-kata (*al-nafs al-naṭīqah*), ia terpisah daripada badan kerana ia merupakan *jawbar 'aqli* dan *jawbar ruhānī* yang boleh wujud tanpa

kehidupan⁶ (*kamāl anwal li jism ṭabīʿī li dbi ḥayāt bi al-qumwab*). Berdasarkan kupasan ini, maka jiwa boleh dilihat dari dua aspek, iaitu sebagai penyempurna makhluk yang hidup (*kamāl al-kaʿin al-ḥayy*) dan sebagai sumber setiap tindakan bagi semua kehidupan (*maṣdar al-aʿāl al-ḥayawīyah fī jāmiʿ al-ahyāʾ*) (Rabīʿ, 2006). Muhammad Shahatah Rabīʿ (2006) menukilkan pandangan Ibn Sin mengenai fungsi jiwa bagi setiap kehidupan. Justeru, jiwa merupakan sumber fungsi *al-ghadbaʾ*, *al-numm* dan *tawlid* bagi tumbuhan, sumber fungsi *al-ghadbaʾ*, *al-numm*, *tawlid*, *al-iḥsās* dan *al-ḥarakah* bagi haiwan dan sumber fungsi *al-ghadbaʾ*, *al-numm*, *tawlid*, *al-iḥsās*, *al-ḥarakah* dan *al-taʿaqqul* bagi manusia. Berdasarkan huraian sedemikian, maka jiwa dilihat sebagai sumber bagi tindakan dan perbuatan bagi setiap kehidupan.

Ibn Sinā juga menjelaskan bahawa jiwa terbahagi kepada tiga kategori berdasarkan kepada potensinya dan setiap satu daripadanya mempunyai definisi yang tersendiri. Pembahagian ini juga turut dinyatakan oleh al-Ghazālī. Pertama, jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabatiyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabīʿī* yang mempunyai alat dari sudut menerima dan memproses makanan (*yataghadhdhi*), membesar (*yanmu*) dan membiak (*yumallid*). Kedua, jiwa hidupan (*al-nafs al-ḥayawaniyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabīʿī* yang mempunyai alat dari sudut mencerap perkara *juẓʿiyyāt* dan bertindak mengikut kehendak. Ketiga, jiwa manusia (*al-nafs al-insaniyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabīʿī* yang mempunyai alat dari sudut melakukan tindakan berdasarkan pilihan akalunya dan membuat keputusan berdasarkan maklumat yang dicerap secara abstrak (*al-umur al-kullīyyah*) (Ibn Sinā, 1952; Ibn Sinā, 1982; al-Ghazālī, 1988).

Semua tindakan daripada ketiga-tiga kategori tersebut terhasil daripada potensi tambahan pada jisim *ṭabīʿī* yang disebut sebagai penyempurna awal kerana jisim *ṭabīʿī* tersebut menuntut kesempurnaan melaluinya dan berpindah daripada kewujudannya secara potensi (*al-wujūd bi al-qumwab*) kepada kewujudannya secara realiti (*al-wujūd bi al-fiʿl*) (Mādī, 1997). Oleh yang demikian, selain mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal apabila dinisbahkan ia kepada kategori yang hidup (*al-jins al-ḥayawānī*), jiwa juga merupakan potensi (*qumwab*) apabila dinisbahkan kepada perbuatan dan tindakannya, dan juga merupakan *ṣūrah* apabila dinisbahkan kepada material yang ditumpanginya (Ibn Sinā, 1988; Hammūd, 1991; Madkūr, t.th.).

Dari aspek rohani pula, Ibn Sinā menjelaskan bahawa jiwa merupakan suatu *jamhar ruhānī* yang berdiri dengan sendirinya. Jiwa didefinisikan sebagai *jamhar* kerana ia dapat berdiri dengan sendirinya, manakala ruhani pula menunjukkan bahawa jiwa dapat mencerap perkara yang dapat dicerap oleh akal (*al-maʿqulāt*) yang berbentuk subjektif dan tidak berjisim (Madkūr, t.th.; Jaʿfar Al Yāsīn, 1984; Mādī, 1997). Justeru dalam persoalan ini, dapat dilihat bagaimana Ibn Sinā cuba mengharmonikan kedua-dua pendekatan tersebut dalam kupasan beliau tanpa menafikan salah daripada satunya. Berdasarkan

menumpang pada badan. Ia juga mencerap objek akal (*al-maʿqulāt*) dengan zatnya tanpa perantara alat-alat dari anggota badan, tidak sepertimana *al-ḥiss* (pancaindera @ potensi indera) yang zahir dan batin yang perlu kepada bantuan alat dari anggota badan untuk mencerap maklumat (Ibn Sinā, 1952; Ibn Sinā, 1988; Mādī, 1997; Najātī, 1993).

⁴ Jisim *ṭabīʿī* ialah jisim makhluk yang bernyawa dan ia berbeza dengan jisim *ṣināʿī*. Jisim *ṭabīʿī* merupakan kategori *jins* dan setelah dimasukkan jiwa ke dalamnya, ia bertukar menjadi kategori *nawʿī*. Ini bermaksud jiwa menyempurnakan jisim *ṭabīʿī* yang asalnya dalam kategori *jins* iaitu *al-ḥayawān* menjadi insan dalam kategori *nawʿī* iaitu *al-ḥayawān al-nāṭiq*. Jisim *ṭabīʿī* ialah jisim yang wujud secara semula jadi tanpa kaitan dan campur tangan daripada tindakan dan pilihan kita seperti jisim manusia, pohon kayu dan besi. Manakala jisim *ṣināʿī* pula wujud hasil daripada tindakan dan perbuatan manusia seperti jisim katil dan kerusi yang direkabentuk daripada tindakan dan pilihan manusia. Dalam konteks manusia, penyempurna kedua ini merujuk kepada kepelbagaian sifat dan tindakan manusia yang muncul melalui alat-alat tertentu iaitu anggota badan yang terdapat pada dirinya (Rabīʿ, 2006; Najātī, 1993).

⁵ Jiwa mempunyai alat yang bertindak dengan perantaraan anggota tubuh badan manusia.

⁶ Iaitu *al-nafs* berpotensi menerima dan meneruskan kehidupan dengan berlakunya tumbesaran dan pemakanan yang diambil serta dengan cerapan pancaindera dan tindakan yang dilakukan (Ibn Sinā, 1952).

kupasan di atas, didapati beliau menjelaskan bahawa jiwa merupakan *jawbar* dari aspek zatnya dan pada masa yang sama ia juga merupakan penyempurna awal, *ṣūrah* dan potensi dari aspek kaitannya dengan jisim.

Menurut Ibn Sinā lagi, istilah jiwa (*al-nafs*) digunakan ketika ia berada dalam badan dan aktif menghasilkan sebarang tindakan, akan tetapi dari aspek *jawbar*nya yang khusus tanpa berada dalam badan, ia disebut sebagai akal (*al-'aql*), sementara istilah *al-nafs* disebut hanya sekadar metafora sahaja (Mādī, 1997). Pendefinisian jiwa dari kedua-dua aspek tersebut turut ditelusuri oleh al-Ghazālī. Dari aspek rohani, beliau menjelaskan bahawa jiwa merupakan suatu *jawbar* dan disokong bersama hujah naqli dan akal (al-Ghazālī, 1988). Namun dari aspek material, beliau menjelaskan bahawa jiwa didefinisikan sebagai penyempurna awal adalah lebih tepat berbanding potensi dan *ṣūrah* di samping menegaskan bahawa perkongsian istilah jiwa (*al-nafs*) pada jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa manusia adalah dari aspek nama sahaja. Ini kerana dari aspek rohaninya, jiwa tertinggi (*al-nufūs al-falakiyyah*) bertindak tanpa melalui alatan, hidup tanpa melalui potensi pemakanan dan pertumbuhan, mencerap maklumat tanpa melalui potensi pencerapan sepertimana yang terdapat pada jiwa hidupan, berkata-kata tanpa melalui potensi berkata-kata pada jiwa manusia (al-Ghazālī, 1988).

Berdasarkan kepada keterangan di atas, secara umumnya didapati bahawa Ibn Sinā dan al-Ghazālī mempunyai pandangan yang selari dalam mendefinisikan jiwa sebagai suatu *jawbar riḥānī*, manakala dari aspek material pula dilihat al-Ghazālī lebih cenderung mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal sahaja berbanding Ibn Sinā yang memberi definisi jiwa sebagai penyempurna awal, potensi dan *ṣūrah* bergantung kepada spesis, tindakan dan material yang ditumpangnya.

Hakikat Jiwa: Wacana Ilmiah Ahli Falsafah

Perbincangan mengenai hakikat jiwa merupakan perbincangan yang lebih rumit berbanding perbincangan dalam membuktikan kewujudan jiwa. Muhammad Husayni (1989) menjelaskan bahawa terdapat tiga faktor utama yang menyebabkan wujudnya perbezaan pendekatan dalam perbincangan tersebut. Pertama, metodologi yang dipilih dalam pengkajian. Para pemikir Islam tidak bersandar kepada suatu manhaj tertentu dalam kajian mereka, bahkan sebaliknya. Jika dilihat kepada manhaj yang digunakan oleh para Mutakallim, mereka meletakkan nas-nas keagamaan dan hakikat keimanan sebagai dasar dan kemudian menggunakan akal bagi membuktikan serta menyokongnya. Sebaliknya golongan ahli Falsafah pula mendahulukan penghujahan akal dan menjadikannya sebagai kayu ukur dalam menerima atau menolak pandangan dan pemikiran yang sampai kepada mereka (Tobia, Buckwalter, & Stich, 2013). Manakala golongan Sufi pula, manhaj mereka berbeza dengan manhaj para Mutakallim dan ahli Falsafah di mana mereka berpegang kepada gerak hati (*al-qalb*), perasaan (*al-dhawq*) dan ilham (*al-wijdān*). Mereka lebih menerima cerapan maklumat dan hakikat yang diperoleh daripada kashf dan dhawq melalui latihan dan mujahadah mereka (Al-'Irāqī, 1993).

Kedua, pegangan kepada sumber rujukan Islam, iaitu al-Quran dan Hadis berkenaan hakikat dan tabiat jiwa. al-Quran dan Hadis banyak membicarakan secara jelas tentang tabiat *al-nafs* dan *māhiyyah*nya (al-Din, 1980). Contohnya dalam persoalan roh, al-Quran menjelaskan bahawa tabiat dan hakikat roh itu adalah merupakan urusan Allah SWT yang tidak akan dapat dicapai oleh akal manusia seperti mana firmanNya dalam surah al-Isra' (17: 85). Namun, jika diteliti pada ayat-ayat lain yang mengandungi lafaz *al-riḥ*, ia merujuk kepada makna yang pelbagai bergantung kepada ayat. Begitu juga lafaz *al-nafs*, *al-riḥ* dan *al-insān*, al-Quran melihat lafaz *al-insān* sebagai satu zat yang terdiri daripada gabungan *al-nafs*, *al-riḥ* dan badan. Manakala kebanyakan lafaz *al-nafs* dan *al-riḥ* pula

disebut dengan merujuk kepada pelbagai makna dan tafsiran yang berbeza. Maka jelaslah bahawa lafaz *al-nafs*, *al-riḥ* banyak disebut dalam al-Quran dengan membawa pengertian yang amat luas merangkumi tabiat dan *mābiyyah* keduanya. Oleh yang demikian, lahirilah pelbagai pandangan dan pendapat mengenainya (Muḥammad Ḥusaynī, 1989).

Ketiga, terkesan dengan sumber rujukan klasik (*turāth*) yang digunakan oleh mereka. Terkesan dengan rujukan turath yang digunakan oleh pemikir Muslim pada waktu itu sama ada *turāth* Islami dan juga *turāth* Yunani. Tidak dapat dinafikan bahawa sedikit sebanyak pemikir Islam terkesan dengan *turāth* Yunani dalam persoalan ini khususnya dengan pemikiran Plato, Aristotle dan Plotinus (Nadvi, 2012).

Ketiga-tiga faktor tersebut perlu dilihat saling melengkapi antara satu sama lain dan inilah dasar yang melahirkan pelbagai pendekatan dan pandangan mengenai *al-nafs* yang meliputi perbincangan tabiat jiwa, *mābiyyah*nya, baru atau qadimnya jiwa dan kekekalannya.

Dalam perbincangan hakikat *al-nafs* terdapat dua pendekatan utama yang diguna oleh para pemikir Muslim. Pertama, pendekatan material (*al-ittijāh al-māddī*). Pendekatan ini diaplikasikan oleh kebanyakan Mutakallimin daripada Muktaẓilah⁷ dan Ashā'irah⁸ yang melihat bahawa *al-nafs* adalah suatu jisim atau sesuatu yang bersifat jisim (*shay' jismānī*) yang kekal dan binasa bersama badan. Begitu juga sebahagian ahli Falsafah lain mengatakan bahawa *al-nafs* adalah jisim yang mempunyai ukuran panjang dan lebar. Selain itu mereka juga menisbahkan kepada jisim tersebut dengan penisbahan yang dibuat kepada *al-nafs*, iaitu berpengetahuan, berkemampuan, mencerap, hidup dan bertindak. Di samping itu, Ibn al-Rawandī dan sebahagian para doktor (*al-atibba'*) melihat bahawa jiwa adalah satu zat yang bersifat material yang merujuk kepada perihai dalam jantung (*al-qalb*) seolah-olah sebahagian darinya dan ia merupakan asas kepada kehidupan badan manusia (Muḥammad Ḥusaynī, 1989; al-Rāzī, t.th.; al-Zāhirī, 1996).

Kedua, pendekatan rohani (*al-ittijāh al-rūḥī*) yang dipelopori oleh kebanyakan golongan ahli Falsafah dan Sufi serta sebilangan kecil daripada Mutakallimin, seperti Ma'mar bin 'Abbad al-Salmī al-Muktaẓilī dan al-Juwaynī (al-Rāzī, 1986; Muḥammad Ḥusaynī, 1989). Mereka mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *janbar ruḥānī* yang tersendiri dan halus, ia berdiri dengan zatnya dan berlainan daripada jisim. Ia juga merupakan zat insan dan hakikatnya. Di antara ahli falsafah yang mendatangkan bukti dan hujah melalui pendekatan ini di sebelah Timur Arab (*al-mashriq*) ialah Ibn Sinā, al-Ghazālī, Abū Barakāt al-Baghdādī, al-Rāzī, dan al-Suhrawardī. Manakala di sebelah Barat Arab (*al-maghrib*) pula ialah Ibn Tufayl dan Ibn Rushd. Di samping itu, terdapat juga pandangan ketiga, iaitu pandangan pertengahan antara pendekatan material dan pendekatan rohani iaitu mereka yang mengatakan bahawa *al-nafs* bukan suatu *janbar* dan juga bukan *'araḍ*. Selain itu, terdapat juga pandangan yang dipelopori oleh para doktor dan sebahagian golongan *Mushabbibah* yang mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan gabungan antara empat unsur, iaitu tanah, air, api dan angin, atau ia adalah keseluruhan badan atau ia adalah roh yang halus yang berada di jantung (*al-qalb*) atau di otak (*al-dimāgh*) (Muḥammad Ḥusaynī, 1989; al-Rāzī, t.th.; al-Jawziyyah, 2004).

Justeru dalam perbincangan ini, setelah menjelaskan perihai manusia yang terdiri daripada dua unsur, iaitu jasad yang bersifat material dan jiwa yang bersifat rohani, Ibn

⁷ Antaranya ialah Abu al-Huzail al-'Allaf yang berpandangan bahawa insan adalah suatu peribadi atau individu yang dilihat dan secara zahirnya dapat dicerap oleh pancaindera manusia. Begitu juga Ibrahim al-Nazzam al-Mu'tazilī yang mengatakan bahawa *al-riḥ* adalah suatu jisim atau jisim-jisim yang halus (*aṣṣam laṭīfah*) yang terdapat dalam badan dan bergerak di dalamnya. Ia merupakan satu *janbar* yang tidak berbeza dan bertentangan (Al-Baghdādī, 1988; al-Zāhirī, 1996).

⁸ Antaranya Abu Hasan al-Ash'ari yang dilihat cenderung dengan pendekatan ini dan Abu Bakr al-Baqillani secara jelas mengatakan bahawa *al-nafs* ialah udara (*al-nāsim*) yang keluar masuk melalui pernafasan dan juga merupakan asas kehidupan dan kedua-dua (*al-nāsim* dan *al-ḥayāḥ*) adalah *'araḍ* (Muḥammad Ḥusaynī, 1989).

Sinā dan al-Ghazālī turut mengemukakan beberapa hujah bagi membuktikan bahawa hakikat dan *mābiyyah* jiwa merupakan *jawbar ruhāni* dan bukannya suatu jisim atau suatu yang bersifat jisim.

Pertama, hujah dari sudut cerapan maklumat atau objek akal (*al-ma'qulāt*). Potensi akal berperanan menceraip maklumat yang abstrak atau mengabstrakkan (*tajrīd*) maklumat daripada sebarang ikatan material yang lazim mendampinginya seperti *al-kam*, *al-ayn*, *al-wad'* dan lain-lain. Oleh itu, semestinya maklumat berkenaan terlepas daripada ikatan tersebut. Ini menjelaskan bahawa apabila maklumat yang diterima itu adalah abstrak tanpa terikat dengan sebarang ikatan material, maka ini menatijahkan mustahil maklumat tersebut bertempat pada jisim. Dengan demikian, perkara tersebut membuktikan bahawa pencerapnya adalah bersifat rohani (al-Ghazālī, 1988; Ḥammūd, 1991; Ibn Sinā, 1982; Mādī, 1997).

Kedua, hujah dari sudut pencerapan yang berterusan. Hujah ini menjelaskan bahawa aktiviti lasak yang dilakukan oleh potensi inderia secara berterusan akan melemahkan anggota jasad bahkan boleh merosakkannya. Contohnya apabila seseorang memandang kepada cahaya yang amat terang, kemudian terus mengalihkan pandangannya kepada sesuatu dalam cahaya yang kelam nescaya potensi inderia pada matanya menjadi lemah dan tidak mampu untuk melihatnya. Begitu juga yang berlaku kepada pendengaran. Akan tetapi apa yang berlaku kepada potensi akal adalah sebaliknya, di mana apabila potensi akal sentiasa aktif menceraip maklumat yang rumit dan berterusan dalam menyelesaikan permasalahan akliah, ia akan bertambah kuat dan memudahkannya untuk menceraip maklumat yang lebih mudah (Ḥammūd, 1991; Ibn Sinā, 1982; Mādī, 1997). Ini membuktikan bahawa hakikat potensi akal adalah berbeza daripada hakikat inderia.

Ketiga, hujah dari sudut kecerdasan yang berterusan pada potensi akal dan kelemahan yang dialami oleh potensi indera. Apabila dilihat kepada realiti yang berlaku kepada kebanyakan jasad manusia yang telah mencecah umur 40 tahun, sesetengah potensi inderianya akan mula menjadi lemah manakala potensi akalnya akan bertambah kuat. Jika kesempurnaan potensi akal bergantung kepada potensi inderia, nescaya potensi akal akan turut mengalami apa yang terjadi kepada potensi inderia (al-Ghazālī, 1988; Ibn Sinā, 1982; Mādī, 1997). Terdapat dua tugas utama jiwa dalam badan manusia iaitu mengurus kemaslahatan jasad dan berfikir. Namun begitu, kebanyakan jiwa tidak mampu untuk menyempurnakan kedua-dua tugas tersebut pada waktu yang sama. Jika jiwa sibuk mengurus perihal jasad, maka aktiviti berfikir akan terbantut dan lemah, begitu juga sebaliknya (al-Ghazālī, 1988; Ḥammūd, 1991). Perkara sedemikian membuktikan bahawa hakikat potensi akal adalah berlainan dengan hakikat potensi inderia.

Ketiga-tiga hujah akal tersebut membuktikan bahawa jiwa tidak berbentuk jasmani, sebaliknya berbentuk rohani yang menceraip *al-ma'qulāt*. Jiwa tidak menjadi lemah sepertimana yang dialami oleh organ dan anggota jasad apabila digunakan berterusan dalam tempoh yang lama atau setelah usia seseorang itu melepasi usia 40 tahun, sebaliknya jiwa akan menjadi semakin matang dan kuat melalui pengalaman yang dilaluinya.

Selain hujah akal, al-Ghazālī turut membuktikannya melalui hujah *naqli*. Menurut beliau gambaran yang dinyatakan oleh al-Quran khususnya berkaitan balasan di akhirat sama ada berbentuk jasmani (pembalasan ke atas jasad itu terjadi ketika jiwa dikembalikan bersamanya) dan rohani (seperti kesedihan dan penyesalan) adalah jelas membuktikan jiwa adalah suatu *jawbar* (al-Ghazālī, 1988). Tambah beliau lagi, hujah yang dikemukakan oleh Ibn Sinā tersebut masih mempunyai kelemahan serta kurang meyakinkan kerana ia berdasarkan akal semata-mata. Di samping menukulkan pandangan ahli falsafah berkenaan, al-Ghazālī turut mengkritik dan menjelaskan kelemahan hujah tersebut (al-Ghazālī, 1966; Ḥammūd, 1991).

Berdasarkan kepada hujah yang dikemukakan tersebut, jelaslah bahawa hakikat dan *mābiyyah* jiwa menurut Ibn Sinā dan al-Ghazālī merujuk kepada suatu *jawbar ruhāni* yang

tersendiri. Pandangan tersebut turut menjelaskan bahawa jiwa bukanlah suatu jisim dan berbeza daripada anggota badan manusia.

Adakah Jiwa Bersifat Baru atau *Qadīm*?

Persoalan mengenai status jiwa sama ada *qadīm* atau baru turut dibahaskan oleh para pemikir Muslim dan juga para ahli falsafah. Pelbagai hujah dan bukti diketengahkan bagi menguatkan pandangan masing-masing. Terdapat dua pendekatan yang ditelusuri oleh mereka dalam persoalan ini. Pertama, pendekatan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qadīm*. Ini berdasarkan pemahaman mereka pada definisi jiwa iaitu jiwa merupakan suatu *janbar ruhānī* yang tersendiri dan tidak berjisim. Mereka yang mengikuti pendekatan ini terbahagi kepada dua iaitu, yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qadīm* secara mutlak yang bebas daripada sebarang sebab dan pemberi kesan (*al-mu'athbīr*) (Al-Rāzī, 1999; Muḥammad Ḥusaynī, 1989), dan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qadīm nisbī*, iaitu jiwa telah wujud terlebih dahulu sebelum ia wujud dalam badan dan jiwa merupakan makhluk ciptaan Allah SWT (Al-Rāzī, 1999). Kebanyakan mereka yang berpegang dengan pendekatan ini mengakui bahawa berlakunya *tanāsukh*, iaitu perpindahan jiwa dari satu badan kepada badan yang lain setelah badan itu mati dan binasa (al-Baghdādī, 1357; Muḥammad Ḥusaynī, 1989).

Kedua, pendekatan yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru. Pendekatan ini dipelopori oleh kebanyakan pemikir Muslim dan ahli falsafah. Terdapat tiga kelompok pandangan dalam pendekatan ini iaitu, mereka yang mengatakan bahawa jiwa dicipta pada satu tempoh masa terdahulu sebelum penciptaan badan; dan mereka yang mengatakan bahawa jiwa dicipta setelah selesai penciptaan badan; serta mereka yang mengatakan bahawa jiwa dicipta bersama ketika diciptakan badan. Kelompok terakhir ini terbahagi kepada dua, pertama, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara sandaran (*ḥudūthan idāfiyyan*) iaitu penciptaan jiwa bersandarkan kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad; dan kedua, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki (*ḥudūthan ḥaqīqīyyan*) iaitu jiwa diciptakan daripada ia tiada (*‘adam*) dan tidak bergantung kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad (Muḥammad Ḥusaynī, 1989).

Dalam persoalan ini, Ibn Sinā dan al-Ghazālī berpandangan bahawa jiwa adalah baru, dan al-Ghazālī dilihat bersependapat dengan Ibn Sinā dalam mengemukakan hujah akal. Mereka menelusuri pendekatan Aristotle yang terlebih dahulu menyangkal pandangan yang mengatakan bahawa jiwa telah wujud sebelum penciptaan badan. Menurut mereka setiap jiwa adalah sama dari sudut *mābiyyah* dan *ṣurab*. Justeru, jika jiwa telah wujud sebelum badan maka semestinya diandaikan keadaan jiwa tersebut sama ada berbilang-bilang⁹ atau tunggal¹⁰ dan kedua-dua andaian tersebut adalah mustahil kerana ia bercanggah dengan pendirian mereka bahawa setiap jiwa adalah sama dari sudut *mābiyyah* dan *ṣurab* (al-Ghazālī, 1966; Ibn Sinā, 1982; Mādī, 1997; Muḥammad Ḥusaynī, 1989).

Akan tetapi apabila berinteraksi dengan hujah *naqlī*, khususnya pada surah al-Hijr 15: 29 yang bermaksud, “Kemudian apabila Aku sempurnakan kejadiannya, serta Aku tiupkan padanya roh dari (ciptaan) Ku, maka bendaklah kamu sujud kepadanya,” maka di sana terdapat

⁹ Jika diandaikan jiwa wujud berbilang-bilang sebelum penciptaan badan, semestinya setiap jiwa itu berbeza di antara satu sama lain dari aspek *mābiyyah* dan *ṣurab*nya. Maka andaian sebegini adalah mustahil kerana *mābiyyah* dan *ṣurab* bagi setiap jiwa sebelum ia memasuki badan adalah sama dan tidak berbeza (al-‘Irāqī, 1973; al-Ghazālī, 1966; Ibn Sinā, 1982; Mādī, 1997; Muḥammad Ḥusaynī, 1989).

¹⁰ Jika diandaikan jiwa yang wujud sebelum penciptaan badan adalah tunggal, maka andaian tersebut adalah mustahil kerana jika terdapat dua badan yang memerlukan kepada dua jiwa. Apabila berhadapan dengan keadaan sebegini, semestinya berlaku dua kemungkinan, pertama; jiwa yang tunggal tersebut akan dibahagikan kepada dua dan perkara ini adalah mustahil kerana jiwa bukanlah suatu jisim yang berbentuk serta boleh dibahagikan akan tetapi ia merupakan suatu *janbar*. Kedua; jiwa yang tunggal tersebut memasuki ke dalam kedua-dua badan tersebut dan perkara ini juga adalah mustahil kerana ia akan menyebabkan dua individu berkongsi memori pengetahuan dan kejahilan yang sama (al-‘Irāqī, 1973; al-Ghazālī, 1966; Ibn Sinā, 1982; Mādī, 1997; Muḥammad Ḥusaynī, 1989).

perbezaan pandangan di antara Ibn Sinā dan al-Ghazālī. Menurut Ibn Sinā, jiwa diciptakan bersama penciptaan badan yang sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai kenderaan dan alat baginya (Ibn Sinā, 1982; Ibn Sinā, 1386; Mādī, 1997). Beliau juga menjelaskan bahawa jiwa berasal daripada *al-'Aql al-Fa'āl*¹¹ yang diturunkan ke dalam badan (Ibn Sinā, 1363; Al-Munāwī, 2012).

Berbeza dengan al-Ghazālī yang menyatakan bahawa jiwa diciptakan ketika penciptaan badan telah sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai kenderaan dan alat baginya. Jiwa dicipta ketika sel benih yang telah menyatu (*al-nutfah*) telah memenuhi persyaratan untuk menerimanya. Keadaan memenuhi syarat untuk menerima jiwa disebut *al-istiwā'* yang diambil dari surah al-Hijr 15: 29 dan penciptaan jiwa ke dalam *al-nutfah* disebut *al-naḥk*. *Al-naḥk* difahami dengan melihat dari dua sudut, pertama, dari sudut Tuhan iaitu bermaksud kemurahan Tuhan (*al-Jud al-Ilāhī*) yang memberi wujud kepada segala sesuatu yang mempunyai sifat menerima wujud; dan kedua, dari sudut *al-nutfah*, iaitu bermaksud kesempurnaan keadaannya untuk menerima sehingga jiwa tercipta pada *al-nutfah* oleh Tuhan tanpa terjadi suatu perubahan kepada Tuhan. Maka wujudlah individu manusia yang bertanggungjawab atas dirinya sendiri sepanjang keduanya berhubungan. Ini menunjukkan bahawa hakikat jiwa bagi setiap individu adalah sama tetapi berbeza dari aspek hasil hubung kait antara jiwa dengan badan (al-Ghazālī, 1988; Nasution, 1987).

Justeru, ini menunjukkan bahawa sebab kewujudan (*'illah al-wujūd*) bagi jiwa bukanlah kesempurnaan kondisi (*istiwā'*) *al-nutfah*, sebaliknya disebabkan oleh sifat Tuhan yang Maha Pemurah (*al-Jud al-Ilāhī*). Kesempurnaan *al-nutfah* hanyalah syarat dan bukan sebab. Oleh itu, hubungan antara jiwa dengan badan bukanlah hubungan sebab dan akibat. Jika dilihat *al-nutfah* itu sebagai sebab kewujudan jiwa, ia bererti memandang badan lebih sempurna berbanding jiwa kerana dalam tradisi falsafah, sebab dianggap lebih sempurna berbanding akibat. Kewujudan dan kesempurnaan sesuatu akibat datang dari sebab. al-Ghazālī tidak memandang sedemikian sebaliknya mengatakan jiwa lebih sempurna dari badan kerana ia berasal dari dunia yang lebih tinggi (al-Ghazālī, 1966; Nasution, 1987).

Ini menjelaskan bahawa Ibn Sinā dan al-Ghazālī berpendapat bahawa jiwa adalah baru setelah setiap andaian yang sebaliknya telah dibuktikan bahawa ia adalah mustahil. Walaupun demikian, masih terdapat perbezaan pandangan di antara kedua-dua tokoh ini, di mana Ibn Sinā melihat kesempurnaan kondisi *al-nutfah* sebagai sebab dan sandaran bagi penciptaan jiwa. Ia berbeza dengan al-Ghazālī yang dilihat menjulang hujah naqli dengan mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki yang bersifat baru yang bergantung kepada Kekuasaan dan Kehendak Allah SWT untuk menciptanya. Selain itu, pandangan al-Ghazālī dilihat lebih tepat dengan realiti hari ini di mana meskipun kebanyakan individu yang dilahirkan di dunia ini adalah sempurna tubuh badannya, akan tetapi terdapat juga individu yang dilahirkan dalam keadaan yang kurang sempurna fizikalnya dan ini membuktikan bahawa jiwa dicipta berdasarkan kepada Kehendak Allah SWT dan bukannya berdasarkan kesempurnaan kondisi *al-nutfah*.

¹¹ *Al-'Aql al-Fa'āl* juga dikenali sebagai akal aktif, iaitu suatu "akal" yang sentiasa berada dalam keadaan aktif, yang merupakan sumber pencerahan akal manusia dalam memahami pelbagai ilmu pengetahuan. Ia disifatkan oleh Abū al-Barakāt al-Baghdādī sebagai "penyempurna diri-diri manusia" dan nisbah akal ini dengan diri manusia seumpama nisbah "matahari kepada penglihatan" yang membantu memperkuat upaya penganggapan objek akal (*idrāk al-ma'qulāt*); atau seumpama nisbah cermin yang bergambar dikiaskan dengan cermin "kosong" yang apabila dihadapkan di antara satu sama lain, akan terzahir padanya apa yang ada pada cermin bergambar itu (Wan Abdullah, 2011).

Adakah Jiwa Kekal?

Isu berkenaan kekekalan jiwa juga turut dibincangkan oleh para psikologis Muslim yang berpendapat jiwa adalah *jambar* dan berlainan daripada jasad. Manakala bagi mereka yang berpendapat jiwa adalah sama dengan jasad pula semestinya tidak menyentuh isu ini kerana bagi mereka, jiwa tidak kekal dan akan binasa bersama jasad apabila berlakunya kematian.

Bagi Ibn Sinā dan al-Ghazālī, mereka berpandangan bahawa jiwa adalah kekal dan pelbagai hujah dikemukakan bagi membuktikannya. al-Ghazālī banyak menukulkan hujah akal yang dikemukakan oleh Ibn Sinā dalam membuktikan kekekalan jiwa. Hujah tersebut adalah berdasarkan kepada pendirian Ibn Sinā yang mengatakan bahawa jiwa merupakan suatu *jambar rūḥānī* yang tersendiri dan selagi mana jiwa adalah berbeza daripada jisim, maka tidak mungkin pengakhiran sesuatu jisim itu merupakan pengakhiran bagi jiwa (Ibn Sinā, 1386).

Penulis akan menyatakan hujah-hujah utama tersebut secara ringkas di mana ia boleh dibahagikan kepada tiga hujah utama dan ia turut dinukilkan oleh al-Ghazālī. Pertama, yang menyentuh hubung kait antara jiwa dengan badan yang berbentuk pengurusan dan pentadbiran sahaja di mana jiwa yang mentadbir dan mengurus jasad. Apabila berlaku kematian jasad, maka hanya urusan pengurusan dan pentadbiran tersebut yang terputus dan ia tidak menyebabkan kematian jiwa. Mereka turut mendatangkan beberapa andaian berkaitan hubung kait di antara jiwa dengan jasad yang akan menyebabkan kematian kedua-duanya sekali gus dan beliau membuktikan bahawa ia tidak berlaku kepada jiwa dengan jasad. Hujah pertama ini menyentuh hubung kait antara jiwa dengan badan dan bagaimana kematian atau kemusnahan (*fasad*) badan tidak melazimi kematian jiwa. Menurut Ibn Sinā hubung kait yang menyebabkan kematian pada kedua-dua pihak ialah ketika mana diandaikan berlakunya hubung kait berbentuk spesies (*nan*) pada jiwa dan badan iaitu sama ada hubung kait yang sekufu pada kewujudan jiwa dan badan (*'alaqah al-takāfu' fī al-wujūd*), hubung kait di mana jiwa adalah terkemudian daripada badan pada kewujudannya (*'alaqah al-ta'akbkar fī al-wujūd*) dan hubung kait di mana jiwa adalah lebih awal wujud berbanding badan (*'alaqah al-mutaqaddam fī al-wujūd*). Menurut beliau, ketiga-tiga andaian tersebut adalah batil dan tiada satu pun andaian tersebut terjadi dalam hubung kait di antara jiwa dengan badan kerana hubung kait yang berlaku di antara jiwa dengan badan adalah dari sudut pengurusan dan pentadbiran semata-mata, maka jiwa tetap kekal setelah kematian badan. Tambah al-Ghazālī, apabila berlaku kematian jasad, pengurusan dan pentadbiran yang dikendalikan oleh *al-rūḥ al-ḥayawānī* yang berpusat di jantung akan terputus kerana *al-rūḥ al-ḥayawānī* itu turut mati. Ini kerana dari sudut yang lain, *al-rūḥ al-ḥayawānī* itu juga merupakan potensi bagi jiwa hidupan (*al-nafs al-ḥayawāniyyah*) sekali gus sebagai alat bagi jiwa, sepertimana anggota luaran dan dalaman jasad yang lain (Baḍawī, 1987; Ibn Sinā, 1988; Ibn Sinā, 1986; al-Ghazālī, 1988; al-Ghazālī, t.th.).

Kedua, yang berkaitan dengan hakikat jiwa itu sendiri yang merupakan suatu yang seni dan bukannya tersusun daripada beberapa komponen, oleh yang demikian suatu yang seni tidak akan binasa. Hujah kedua ini membuktikan bahawa jiwa merupakan suatu *jambar rūḥānī* yang tidak akan binasa setelah ia wujud dan ia bukan tersusun daripada mana-mana gabungan (*ghayr murakkaḥ*). Justeru, badan yang tersusun daripada pelbagai anggota adalah berlainan daripada jiwa dan ini jelas membuktikan bahawa kebinasaan badan tidak melazimi kebinasaan jiwa bahkan ia kekal (al-Ghazālī, 1988; al-Ghazālī, t.th.; Ḥammūd, 1991; Ibn Sinā, 1988; Ibn Sinā, 1986).

Ketiga, yang bersangkutan paut dengan hakikat jiwa yang berasal dari alam azali dan kekal, oleh itu jiwa adalah kekal kerana setiap yang berasal daripada alam yang kekal itu adalah kekal. Hujah ketiga pula berkaitan dengan hakikat jiwa yang merupakan suatu *jawhar* yang berasal daripada alam *al-Uqūl al-Mufāraqah* yang bersifat kekal. Maka apabila jiwa itu muncul daripada *al-‘aql al-fa‘āl* yang merupakan satu *jawhar* akli yang azali dan kekal, nescaya jiwa yang berasal daripadanya turut kekal bersama kekekalannya (Muhammad Husaynī, 1989; al-Rāzī, 1383).

Di samping menukikan hujah akal tersebut, sebagai seorang Mutakallim, al-Ghazālī turut membawa hujah naqli bagi membuktikan kekekalan jiwa bahkan beliau meletakkannya pada awal perbincangan dalam persoalan ini dengan bersandarkan kepada surah Ali ‘Imran 3: 169 yang bermaksud “*Dan jangan sekali-kali engkau menyangka orang-orang yang terbunuh (yang gugur shahid) pada jalan Allah SWT itu mati, (mereka tidak mati) bahkan mereka hidup (secara istimewa) di sisi Tuhan mereka dengan mendapat rezeki*”. Menurut al-Ghazālī ayat ini membuktikan bahawa orang yang syahid masih hidup dan mendapat keistimewaan daripada Allah SWT berbentuk rezeki dan ketenangan seterusnya membuktikan bahawa jiwa masih kekal walaupun badannya telah binasa (al-Ghazālī, 1988).

Selain itu, al-Ghazālī turut menjelaskan bahawa kekekalan jiwa juga sabit melalui mimpi yang benar. Di samping itu, senario kebanyakan masyarakat beragama yang lain juga turut menyakini kekekalan jiwa dan ini menunjukkan bahawa ia adalah benar kerana mustahil mereka berpakat dalam perkara yang tidak benar (Muhammad Husaynī, 1989). Beliau juga turut menjelaskan kesinambungan di antara persoalan kekekalan jiwa ini dengan persoalan kebangkitan di akhirat melalui akal. Menurut beliau, oleh kerana persoalan kebangkitan diketahui dan diyakini berdasarkan syarak serta berhubung kait dengan persoalan iman, justeru bagi memudahkan seseorang memahami persoalan itu hendaklah dia terlebih dahulu meyakini bahawa jiwa adalah kekal dan tidak binasa bersama kematian badan (al-Ghazālī, 1966).

Oleh yang demikian, jiwa adalah kekal setelah kematian jasad. Hujah akal yang telah dikemukakan oleh Ibn Sinā dilihat selaras dengan syarak dan diakui oleh al-Ghazālī serta dinukilkan oleh beliau. Di samping itu, al-Ghazālī juga turut mendatangkan hujah syarak bagi membuktikan jiwa adalah kekal selepas kematian jasad dan menempatkannya pada awal perbahasan beliau.

Kesimpulan

Ibn Sinā dan al-Ghazālī didapati mempunyai pandangan yang hampir selari dalam membicarakan perbahasan yang berkaitan konsep jiwa. Menurut mereka, jiwa merupakan suatu *jawhar rūḥānī* yang bersifat baru dan kekal setelah kematian jasad. Namun tidak dinafikan terdapat juga perbezaan pandangan di antara mereka dalam mendefinisikan jiwa dari aspek material di mana al-Ghazālī lebih cenderung mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal sahaja berbanding Ibn Sinā yang mendefinisikannya sebagai penyempurna awal, potensi dan *ṣūrah* bersandarkan kepada tindakan dan material yang ditumpangnya.

Rujukan

- 'Abd al-Mu'tī, Muḥammad. 1987. *Nazariyyah al-Nafs 'inda Ibn Sinā wa al-Farābī*. (Disertasi Sarjana). Kaherah: Universiti 'Ain Sham.
- Al-'Irāqī, Muḥammad 'Āṭif. 1973. *Dirāsāt fī Madhābīb Falāsifah al-Mashriq*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Al-'Irāqī, Muḥammad 'Āṭif. 1993. *Tajdīd fī al-Madhābīb al-Falsafiyah wa al-Kalāmiyyah*. Kaherah: Dar al-Ma'arif.
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. 1988. *al-Farq bayna Firāq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Minhum*. Kaherah: Maktabah Ibn Sinā.
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. 1357. *al-Kitāb al-Mu'tabar fī al-Ḥikmah*. Hyderabad: Jam'iyyah Da'irah al-Ma'arif al-Uthmaniyyah.
- al-Din, MS Zahir. (1980). Man in search of his identity: A discussion on the mystical soul (nafs) and spirit (ruh). *Islamic Quarterly*, 24, no. 3, p. 96.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. t.th. *al-Risālah al-Ladūnniyyah*. Dlm. *Majmū' Rasā'il Al-Ghazālī*, Ibrāhīm Amīn Maḥmūd (Pnyt). Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. 1988. *Ma'arīj al-Quds fī Ma'rifah Madārij Ma'rifah al-Nafs*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. 1966. *Tabāfut al-Falāsifah*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. 2004. *Kitāb al-Rūḥ*. Kaherah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah.
- Al-Jurjānī, 'Abū Ḥasan 'Alī. 2000. *al-Ta'rifāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Munāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf. 2012. *al-Nafs wa al-Rūḥ al-Musamma Sharḥ al-'Aqdāb al-'Ayniyyah*. Kaherah: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1986. *Al-Arba'in fī Uṣūl al-Dīn*. Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1999. *Al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilāhī*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1383. *Sharḥ al-Ishārat wa al-Tanbihāt*. Kanada: University McGill.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. t.th. *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akkbhīrīn*. Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Al-Zāhirī, Ibn Hazm. 1996. *al-Faṣl Fī al-Milal wa al-Aḥwā' wa al-Niḥal*. Beirut, Dar al-Jil.
- Baḍawī, 'Abd al-Raḥmān. 1987. *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah: al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah*. Beirut, al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nashr.
- Ḥammūd, Kāmil. 1991. *Dirāsāt fī Tārikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani.
- Haque, Amber. (2004). Psychology from Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to contemporary Muslim psychologists. *Journal of Religion and Health*, 43, no. 4: 357-377.
- Hopkins, Nick, & Vered Kahani-Hopkins. (2004). Identity construction and British Muslims' political activity: Beyond rational actor theory. *British Journal of Social Psychology* 43, no. 3: 339-356.
- Ibn Sinā, 1386. *al-Adhāniyyah fī al-Ma'ād*. Teheran: Tībrizi.
- Ibn Sinā. 1952. *Aḥwāl al-Nafs: Risālah fī al-Nafs wa Baqā'iba wa Ma'ādibā wa yalibā Thalāth Rasā'il fī al-Nafs li Ibn Sinā*. Paris: Dar Babylon.
- Ibn Sinā. 1363). *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Teheran: Mu'assasah Mutalā'at Islami.
- Ibn Sinā. 1982. *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikmah al-Mantīqiyyah wa al-Ṭabi'iyyah wa al-Ilāhiyyah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.

- Ibn Sinā. 1988. *Kitāb al-Shifā' al-Fan al-Sādis min al-Ṭabi'iyāt*. Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique.
- Imām, Aḥmad Fattāḥ. 1972. *Madkhal ila al-Falsafah*. Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Ja'far Al-Yāsīn. 1984. *Failasūf 'Alam: Dirāsah Taḥlīliyyah li Ḥayāh Ibn Sinā wa Fikrubb al-Falsafī*. Beirut: Dar al-Andalus.
- Joshanloo, Mohsen. (2013). A comparison of Western and Islamic conceptions of happiness. *Journal of Happiness Studies*, 14, no. 6: 1857-1874.
- Landolt, Hermann. (1999). Henry Corbin, 1903-1978: Between philosophy and orientalism. *Journal of the American Oriental Society*: 484-490.
- Mādī, Maḥmūd. 1997. *Fī Falsafah Ibn Sinā*. Mesir: Dar al-Da'wah li al-Taba' wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Madkūr, Ibrāhīm. t.th. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbīqih*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Mahdi, Muhsin. (1990). Orientalism and the study of Islamic philosophy. *Journal of Islamic Studies*, 1: 73-98.
- Muḥammad Ḥusaynī. 1989. *Al-Nafs wa Kbulūduba 'inda Fakbr al-Dīn al-Rāzī*. Kaherah: al-Safa li al-Taba'ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr.
- Nadvi, Syed Sulaiman. (2012). Muslims and Greek schools of philosophy. *Islamic Studies*, 51, no. 2: 213-221.
- Najāṭī, Muḥammad 'Uthmān. 1993. *Al-Dirāsāt al-Nafsaniyyah 'inda al-'Ulamā' al-Muslimīn*. Kaherah: Dar al-Shuruq.
- Nasution, Yasir Nasution. 1987. *Konsep manusia menurut al-Ghazālī sebagai terkandung dalam buku-buku falsafat dan tasawwufnya*. (Tesis Doktor Falsafah). Jakarta: Institut Agama Islam Negeri (IAIN).
- Rabī', Muḥammad Shahātah. 2006. *Al-Turāth al-Nafsi 'inda 'Ulamā' al-Muslimīn*. Mesir: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah.
- Sapuri, Rafy. 2009. *Psikologi Islam tuntutan jiwa manusia moden*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Tobia, Kevin, Wesley Buckwalter, & Stephen Stich. (2013). Moral intuitions: Are philosophers experts?. *Philosophical Psychology*, 26, no. 5: 629-638.
- Wan Abdullah, Wan Suhaimi. 2011. Kreativiti dan imaginasi dalam pengamatan al-Baghdadi. Dlm. *Kreativiti dan Imaginasi dalam Psikologi Islami*. Kuala Lumpur: IKIM.

BAB 6

SALASILAH SANAD SAHIH AL-BUKHARI TOKOH AL-MUSNID MELAYU NUSANTARA SYEIKH MUHAMMAD MAHFUZ AL-TARMAZI (1868-1920 M)

Farhah Zaidar Mohamed Ramli & Siti Zaharah Abdul Hamid

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Syeikh Muhammad Mahfuz bin Abdullah bin Abdul Mannan al-Tarmasi merupakan tokoh al-musnid melayu nusantara terbilang abad 20 masihi. Kehebatan tokoh dalam arena ilmu terserlah menerusi penemuan sekitar 20 buah karya penulisan tokoh dalam enam bidang utama pengajian Islam iaitu qira'at, fiqah dan usul fiqah, hadis dan ulum hadith, tafsir, tasawuf dan al-thabat. Namun kegiatan tokoh sebagai al-musnid jarang diulas secara kritis terutamanya relevansi tokoh mengambil periwayatan salasilah sanad yang bersambung sehingga sampai kepada penyusun karya turath hadis khususnya Sahih al-Bukhari.

Sahih al-Bukhari adalah kitab riwayat hadis yang paling berautoriti dalam konteks tertinggi kesahihannya dalam memindahkan hadis Rasulullah SAW (Ibn Hajar al-'Asqalani, 2000: 12). Umat Islam secara majoriti mengiktiraf kesahihan hadis-hadis dalam *Sahih al-Bukhari* dan meletakkannya sebagai kitab paling sahih selepas al-Quran semenjak zaman hayat penyusunnya (al-Qastalani, 1340H: 2). Sebahagian ahli hadis merealisasikan kelebihan hadis *Sahih al-Bukhari* menerusi tindakan mereka tidak lagi merujuk lain-lain kitab hadis sekiranya sesuatu hadis tersebut telah ditemui di dalamnya.

Sejajar dengan reputasi tersebut, Abu Bakr al-Kafi (2000: 58) merumuskan bahawa tidak terdapat sebuah kitab yang mendapat keprihatinan yang tinggi dalam kalangan umat Islam dan para ulama selepas al-Quran kecuali *Sahih al-Bukhari*. Keprihatinan tersebut direalisasikan menerusi sumbangan usaha ilmiah yang mendalam dalam berkhidmat terhadap kitab ini. Keprihatinan tersebut juga pada satu tahap adalah menerusi aplikasi periwayatan *Sahih al-Bukhari* daripada penyusun hingga sampai kepada generasi kini secara *samad*, *ijazah* atau *munawalah*.

Latar Belakang Kajian

Justeru pengajian *talaqqi Sahih al-Bukhari* secara *bersanad* dalam kalangan ulama adalah bukan suatu fenomena yang marginal atau terpencil. Malah tradisi ini diaplikasikan secara meluas serta didokumentasikan salasilahnya secara sistematik dalam karya yang dikenali dengan istilah *al-thabat*. Dalam konteks pengajian hadis, karya *al-thabat* atau *al-athbat* (kata *jamad*) merupakan kategori kitab yang merekodkan *sanad* bagi kitab-kitab yang dibacakan serta didengari oleh penyusun di hadapan para guru. *Al-Thabat* juga pada asalnya merupakan karya yang mengumpulkan *al-ijazat* yang telah diperolehi oleh seseorang penuntut ilmu daripada para guru bagi meriwayatkan kitab-kitab hadis (al-Ghawri, 2007: 53). Penyusun *al-thabat* pula dikenali sebagai *al-musnid*. *al-Musnid* pada masa mutakhir adalah merujuk kepada seseorang yang melakukan penambahan periwayatan menerusi

pengetahuan terhadap *al-masanid* dan *al-faharis* serta prihatin dalam menerima serta memiliki banyak periwayatan daripada para guru timur dan barat (al-Tarmasi, 1987: 6).

Fenomena dokumentasi salasilah *sanad Sahib al-Bukhari* dapat ditemui dalam 12 buah karya *al-thabat* yang terpilih berikut. Para *al-musnid* atau penyusun 12 buah karya *al-thabat* ini mendetailkan nama-nama guru secara bersalasilah sehingga sampai kepada penyusun *Sahib al-Bukhari* serta menyatakan metode periwayatannya sama ada menerusi *al-samāʿ*, *al-qiraʿah* dan *al-ijāzah*. Penyusun *al-thabat* berjudul *Barnamaj al-Wadi Ashi* iaitu al-Wadi Ashi (m.749H/1348M) mencatatkan secara bersilsilah *sanad* para guru *al-samāʿ*, *al-qiraʿah* dan *al-ijāzah* bagi *Sahib al-Bukhari* yang beliau perolehi menerusi siri-siri pertemuan di dalam majlis pembacaan kitab-kitab ini di beberapa bandar antaranya Tunisia dan lain-lain (al-Asl, 1982: 188-196 & 202-203).

Ibn Hajar al-ʿAsqalani (1992: 90-105) dalam *al-thabat* berjudul *al-Majmaʿ al-Muʿassis li Muʿjam al-Mufabris* merekodkan aplikasi *talaqqi bersanad* iaitu *al-samāʿ* dan *al-qiraʿah* kitab *Sahib al-Bukhari* di hadapan guru-guru beliau beserta menyatakan silsilah semua *sanadnya* hingga sampai kepada penyusun kitab tersebut. Rekod yang seumpamanya bagi *Sahib al-Bukhari* juga dapat ditemui dalam satu lagi karya *al-thabat* beliau iaitu *Tajrid al-Asanid al-Kutub al-Mashburah wa al-Ajzaʿ al-Manthurah* (Ibn Hajar al-ʿAsqalani, 1998: 25-36).

Al-Thabat seterusnya iaitu *Qatf al-thamar fi Rafʿ Asanid al-Musannafat fi al-Funun wa al-Athar* oleh al-Fullani (1984: 35-67) dan *Thabat al-Amir al-Kabir* oleh al-Amir al-Kabir (2009). Kedua-dua tokoh ini mencatatkan aplikasi *talaqqi bersanad* secara kombinasi *al-samāʿ*, *al-qiraʿah* dan *al-ijāzah* bagi *Sahib al-Bukhari* bersama para guru. Manakala al-Amir al-Kabir (2009: 76) turut mencatatkan beberapa informasi tentang profil majlis-majlis pengajian tersebut misalnya tempat pengajian *Sahib al-Bukhari* beliau yang turut berlangsung di al-Azhar dengan pembacaan secara ulas dan kaji.

Contoh seterusnya bagi aplikasi *talaqqi bersanad* terhadap *Sahib al-Bukhari* ialah al-Shawkani (2002: 1465-1464) dalam karya *al-thabatnya* yang berjudul *Ithaf al-Akabar bi Isnad al-Dafatir*. Tokoh ini beliau mendengar *Sahib al-Bukhari* daripada awal hingga akhir (tamat) daripada lafaz gurunya ʿAli bin Ibrahim bin ʿAli bin Ibrahim bin Ahmad bin ʿAmir al-Shahid (m.1207H/1792M).

Dokumentasi terhadap periwayatan salasilah *sanad Sahib al-Bukhari* juga boleh disemak dalam baki lapan karya *al-thabat* lagi iaitu *al-Maslak al-Jaliyy fi Asanid Muhammad ʿAli* (al-Fadani, t.th.: 5-6), *al-Asanid al-Makkiyyah li Kutub al-Hadith wa al-Siyar wa al-Shamāʿ il al-Muhammadiyyah* (al-Fadani, 1989M: 1-13), *al-Talī al-Saʿid al-Muntakhab min al-Musalsalat wa al-Asanid* (al-Maliki, 1991: 54-87), *Imdad al-Fattah bi Asanid wa Marwīyyat al-Shaykh ʿAbd al-Fattah* (Alrashid, 1999: 395-402), *al-Durr al-Thamin bi Asanid Shaykh Taqiyy al-Din* (al-Nadwi (b), 2007: 36-39), *al-ʿAnaqid al-Ghaliyyah min al-Asanid al-ʿAliyyah* (al-Barni, 1988:142-159). dan *Bughyat al-Mutabī li Asanid al-ʿAllamah al-Sharif Muhammad al-Rabī* (al-Nadwi, Muhammad Akram, 2001: 51-67) dan termasuk *Kifayat al-Mustafid lima ʿala min al-Asanid* yang disusun dan diselenggarakan oleh tokoh *al-musnid* melayu nusantara yang dibincangkan dalam makalah ini iaitu Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987: 12-16).

Metodologi Kajian

Bab ini bertujuan untuk mendetailkan rantaian salasilah *sanad Sahib al-Bukhari* sepertimana yang diriwayatkan oleh Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi dalam karya *al-thabat* susunan tokoh yang berjudul *Kifayat al-Mustafid lima ʿala min al-Asanid*. Aspek kegiatan tokoh sebagai *al-musnid* jarang diulas secara kritis terutamanya relevansi tokoh mengambil periwayatan seerta mendokumentasikan salasilah *sanad* yang bersambung sehingga sampai kepada penyusun karya-karya *turath* hadis khususnya *Sahib al-Bukhari*. Data-data dikumpul

berdasarkan metode analisa kandungan terhadap sumber primer tersebut. Analisis data dilakukan secara deskriptif. Dapatan kajian diperbincangkan sebagaimana huraian berikut.

Profil Tokoh

Syeikh Muhammad Mahfuz bin Abdullah bin Abdul Mannan al-Tarmasi merupakan tokoh ilmuwan Islam terkemuka abad 20 hijrah. Al-Fadani dalam al-Tarmasi (1987:41) menggelarkan beliau sebagai *al-'allamah al-mubaddith al-musnid al-faqih al-usuli al-muqri'* bersandarkan penghasilan karya-karya ilmiah tokoh dalam bidang-bidang berkenaan. Tokoh ini merupakan ulama berketurunan melayu yang dilahirkan di Termas, Pacitan, Jawa Tengah, Indonesia pada 12 Jamadilawal 1285 H/31 Ogos 1868 M. Tokoh berhijrah ke Mekah kali pertama pada tahun 1291H iaitu ketika berusia enam tahun dan berkesempatan mengaji beberapa buah kitab sebelum tokoh dihantar pulang kembali ke Termas, Pacitan Jawa Tengah. Namun pada usia 23 tahun, tokoh kembali berhijrah kali kedua ke Mekah untuk menuntut ilmu-ilmu pengajian Islam secara lebih mendalam dan konsisten sehingga beliau dikenali sebagai antara ulama Mekah yang terbilang pada zamannya (al-Kattani, 1982: 503 & al-Mar'asyli, 2002: 365). Tokoh wafat di Mekah pada 1 Rejab 1338 H/20 Mac 1920 M dalam lingkungan usia 53 tahun (al-Tarmasi, 1987: 43).

Penguasaan dan kepakaran ilmu Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi dalam bidang ilmu tafsir, hadis, fiqah, ilmu alat tatabahasa Arab, ilmu usuluddin dan ilmu tasawuf dapat dimajukan serta dimatangkan menerusi sistem pengajian berkitab dan bersanad atau juga disebut *talaqqi bersanad*. Sistem ini merupakan metodologi pengajian ilmu *turath* Islam asal yang meluas diterapkan zaman berzaman dalam sistem pengajian khususnya di Mekah dan Madinah. Ianya merupakan sistem pewarisan ilmu yang dipengaruhi secara natural daripada zaman penurunan wahyu di bumi kelahiran Rasulullah ﷺ iaitu Mekah dan bumi Hijrah baginda iaitu Madinah al-Munawwarah. Aspek pewarisan tersebut jelas terserlah menerusi salasilah sanad periwayatan kitab-kitab *turath* dalam enam bidang berkenaan yang didokumentasikan dalam karya *al-thabat* tokoh berjudul *Kifayah al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid* (al-Tarmasi, 1987:1-40). Periwayatan ini diambil daripada para guru yang merupakan ulama Mekah dan Madinah yang menyimpan serta mewariskan salasilah *sanad* tersebut kepada murid mereka.



Gambar 8. Syeikh Muhammad Mahfuz bin Abdullah bin Abdul Mannan al-Tarmasi

Al-Mar'asyli (2002: 601-608) menyenaraikan Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi sebagai salah seorang tokoh *al-musnid* dalam kalangan 289 orang *al-musnid* dunia Islam kurun ke 14 Hijrah. Mahmud al-Hasan al-Deobandi (m.1339H/1921M), Muhammad bin Ja'far al-Kattani (m.1345H/1926M), Anwar Shah al-Kashmiri (m.1352H/1933M), Yusuf al-Dijwi (m.1360H/1941M), Muhammad 'Ali al-Maliki (m.1367H/1948M), 'Umar Hamdan al-Mahrasi (m.1368H/1949M), Muhammad Zahid al-Kawthari (m.1371H/1952M), 'Abd al-Hayy al-Kattani (m.1382H/1962M), Yusuf al-Binnuri (m.1397H/1976M) dan Hasan al-Mashat (m.1399H/1978M) merupakan antara contoh tokoh *al-musnid* dunia Islam yang sezaman dengan Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi. Kebanyakan tokoh-tokoh ini terkenal sebagai ilmuwan hadis sepertimana Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi. Justeru, penemuan ini menunjukkan bahawa kegiatan seseorang *al-musnid* iaitu periwayatan salasilah sanad kitab-kitab *turath* khususnya dalam bidang hadis adalah tidak dipinggirkan oleh hampir kebanyakan ilmuwan hadis. Oleh sebab itu, al-Azhari (2011:22) merumuskan bahawa hampir setiap ahli hadis adalah *al-musnid* sekalipun bukan semua *al-musnid* adalah ahli hadis.

Profil Karya *al-Thabat* Tokoh

Menurut al-Mar'asyli (2002: 366), *al-musnid* Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi pernah menghasilkan tiga karya dalam kategori *al-thabat*. *Kifayah al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid* adalah salah satu daripada tiga karya tersebut. Karya bersaiz kecil dalam 44 halaman ini mula diterbitkan pada tahun 1985 oleh Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah. Karya ini turut mendapat keprihatinan daripada *Musnid al-Dunya* Syeikh Muhammad Yasin al-Fadani dalam aspek pentashihan dan komentar isi kandungan. Analisa kandungan terhadap *Kifayah al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid* dalam konteks periwayatan salasilah sanad kitab-kitab *turath* dalam bidang hadis menggariskan enam dapatan sebagaimana perbincangan berikut.

Nama Kitab dan Guru Riwayat Ilmu Hadis

Sinonim dengan takrifan *al-thabat*, *Kifayah al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid* merekodkan salasilah sanad bagi kitab-kitab *turath* yang telah dibacakan serta didengari oleh Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi di hadapan para guru. Kitab-kitab *turath* tersebut diklasifikasikan kepada enam bidang ilmu yang dikuasai oleh Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987) iaitu tafsir, hadis, fiqh, ilmu alat tatabahasa Arab, ilmu usuluddin dan ilmu tasawuf. Salasilah sanad tersebut direkodkan secara bersambung bermula daripada guru-guru Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987) berantainya sehingga sampai kepada nama pengarang atau penyusun karya-karya *turath* tersebut. Dalam bidang ilmu hadis, Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987: 12-19) meriwayatkan salasilah sanad terhadap 19 buah kitab *turath* hadis daripada tiga orang guru riwayat sebagaimana yang tertera dalam jadual 2 berikut.

Jadual 2. Nama Kitab dan Guru Riwayat Ilmu Hadis

BIL	NAMA KITAB	NAMA GURU RIWAYAT
1.	<i>Sahib al-Bukhari</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
2.	<i>Sahib Muslim</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
3.	<i>Sunan Abi Dawud</i>	Al-Sayyid Muhammad Amin al-Madani
4.	<i>Sunan al-Tirmidhi</i>	Muhammad Sa'id bin Muhammad Babasil al-Hadrami
5.	<i>Sunan al-Nasa'i</i>	Muhammad Sa'id bin Muhammad Babasil al-

6.	<i>Sunan Ibn Majah</i>	Hadrami Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
7.	<i>al-Muwatta'</i>	Al-Sayyid Muhammad Amin al-Madani
8.	<i>Musnad Imam al-Syafi'i</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
9.	<i>Musnad Imam Abi Hanifah</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
10.	<i>Musnad Imam Ahmad Ibn Hanbal</i>	Al-Sayyid Muhammad Amin al-Madani
11.	<i>Mukhtasar Ibn Abi Jamrah</i>	Al-Sayyid Muhammad Amin al-Madani
12.	<i>al-Syifa'</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
13.	<i>al-Arba'un al-Nawawiyah</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
14.	<i>al-Syama'il</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
15.	<i>al-Jami' al-Saghir</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
16.	<i>al-Mawabih</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
17.	<i>Syarb al-Bukhari</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
18.	<i>al-Sirah al-Halabiyyah</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki
19.	<i>al-Sirah</i>	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki

Jadual 2 memaparkan tiga orang guru yang menjadi sumber periwayatan salasilah *sanad* kepada 19 buah kitab *turath* hadis oleh Syekh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987:12-19). Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki merupakan guru riwayat paling utama. Ia berdasarkan penemuan jumlah kitab paling banyak iaitu 13 buah kitab *turath* hadis yang diriwayatkan menerusi rantaian salasilah *sanad* beliau. Al-Sayyid Muhammad Amin al-Madani merupakan guru riwayat kedua dengan empat buah kitab *turath* hadis. Muhammad Sa'id bin Muhammad Babasil al-Hadrami merupakan guru riwayat ketiga dengan dua buah kitab *turath* hadis.

Guru Riwayat Salasilah Sanad *Sahih al-Bukhari*

Syekh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (w. 1338H) dikenal pasti meriwayatkan salasilah *sanad Sahih al-Bukhari* daripada guru riwayat beliau iaitu Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki (al-Tarmasi, 1987: 12-16). Beliau merupakan ulama handalan Mekah yang lebih masyhur dikenali sebagai pengarang kitab yang berjudul *I'anaatut Thalibin Syarb Fat-hil Mu'in*. Beliau menimba ilmu secara *talaqqi* kitab dan *bersanad* daripada tokoh mufti Mazhab al-Syafi'i dan ketua ulama Hijjaz iaitu Sayyid Ahmad Zaini Dahlan (w.1304H). Dalam konteks *al-kutub al-Sittah*, Al-Sayyid Bakri Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki (w. 1310H) meriwayatkan salasilah *sanad* kitab *Sahih al-Bukhari*, *Sunan al-Tirmidhi* dan *Sunan Ibn Majah* daripada tokoh mufti tersebut. Beliau turut menyusun sebuah karya *al-thabat* terhadap tokoh ini. Karya tersebut berjudul *Najhab al-Rahman fi Manaqib al-Sayyid Ahmad Zayni Dahlan* (al-Mar'asyli, 2002: 287).

Metode Riwayat Salasilah Sanad *Sahih al-Bukhari*

Syekh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi meriwayatkan salasilah *sanad* kepada kitab *Sahih al-Bukhari* menerusi metode *al-sama'* iaitu pendengaran hadis-hadis kitab tersebut yang dibacakan dihadapan gurunya iaitu Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki (w.

1310H). Tokoh juga menjelaskan beliau berjaya mengkhataamkan pendengaran hadis-hadis *Sahih al-Bukhari* yang dibacakan secara langsung di hadapan gurunya tersebut sebanyak empat kali pengkhataaman. Namun proses pendengaran terhadap hadis-hadis kitab tersebut tidak lengkap kerana tokoh mengalami sedikit keciciran pendengaran hadis pada beberapa tempat (al-Tarmasi, 1987: 12).

Jadual dan Sumber Salasilah Sanad *Sahih al-Bukhari*

Seterusnya dipaparkan secara lengkap jadual salasilah ulama yang menjadi mata rantai sanad *Sahih al-Bukhari* sebagaimana yang disandarkan oleh Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi kepada guru riwayat berkenaan dalam karya *Kifayah al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid*. Paparan mata rantai yang bersambungan sepanjang 14 kurun ini menunjukkan keupayaan para *al-musnid* seperti Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi menyerot kembali susur galur jaringan sanad kitab-kitab berkenaan.

Keupayaan ini ada hubungannya dengan peninggalan-peninggalan karya-karya *thabat* oleh para ulama terdahulu. Karya-karya ini disusun secara sistematik dan konsisten demi kelangsungan kegiatan tradisi periwayatan ilmu dalam kalangan ulama bersanad. Para *al-musnid* amat mudah terkesan untuk melibatkan diri dalam menyusun dan menyelenggarakan salasilah sanad dalam sesebuah karya *al-thabat*. Ini adalah kerana menurut al-Fadani (al-Tarmasi, 1987: 6) ianya sinonim dengan pengertian kalimah *thabt* itu sendiri iaitu yang bermaksud hujah. Justeru karya *al-thabat* itu adalah seperti hujah yang menyokong autoriti keilmuan seseorang ilmuwan dalam hal ehwal pendengaran dan *pengijazaban* ilmu secara berguru.

Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi tidak menyatakan secara konkrit dalam konteks sumber pengeluaran salasilah sanad *al-kutub al-sittah* dalam *Kifayah al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid*. Walau pun begitu, kajian menemui karya-karya *thabat* tertentu yang disusun oleh guru-guru beliau. Karya-karya tersebut ialah *Thabat Amin Ridwan al-Madani* dan *Nafbah al-Rahman fi Manaqib al-Sayyid Ahmad Zayni Dablan* (al-Mar'asyli, 2002: 287, 341-342). Justeru salasilah sanad *Sahih al-Bukhari* sepertimana yang tertera dalam jadual berikut mempunyai kebarangkalian yang tinggi bahawa ianya merupakan salasilah yang sama dalam sumber-sumber yang dinyatakan tersebut.

Jadual 3. Salasilah *Sanad Sahih al-Bukhari* Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi

BIL. RIJAL	KURUN HIJRAH	NAMA RIJAL
1.	14	Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (w. 1338H)
2.	14	Al-Sayyid Abu Bakr bin Muhammad Syata al-Makki (w.1310H)
3.	14	Al-Sayyid Ahmad Zaini Dahlan (w. 1304H)
4.	12	Al-Syaykh 'Uthman bin Hasan al-Dimyati (w.1181H)
5.		Al-Syaykh Muhammad bin 'Ali al-Syinwani
6.		'Isa bin Ahmad al-Barawi
7.		Al-Syaykh Muhammad al-Dufri
8.		Al-Syakh Salim bin 'Abd Allah al-Basari
9.		'Abd Allah bin Salim al-Basari
10.		Al-Syaikh Muhammad bin 'Ala' al-Din al-Babili
11.		Al-Syaikh Salim bin Muhammad al-Sanhuri
12.		Al-Najm Muhammad bin Ahmad al-Ghaiti
13.		Syaikh al-Islam Zakariyya bin Muhammad al-Ansari
14.	9	Al-Hafiz Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani (w. 852H)
15.	9	Ibrahim bin Ahmad al-Tanukhi (w. 800H)
16.	8	Abi al-'Abbas Ahmad bin Abi Talib al-Hajjar (w. 733H)
17.	7	Al-Hussayn bin al-Mubarak al-Zabidi al-Hanbali (w. 631H)
18.		Abi al-Waqt 'Abd al-Awwal bin 'Isa al-Sijzi
19.		Abu al-Hasan 'Abd al-Rahman bin Mazfar bin Dawud al-Dawudi

20.		Abu Muhammad 'Abd Allah bin Ahmad al-Sarakhsi
21.	4	Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yusuf bin Matar al-Firabri (w. 320H)
22.	3	Muhammad bin Isma'il al-Bukhari (w. 256H)

Relevansi Periwiyatan dan Dokumentasi Salasilah Sanad *Sahih al-Bukhari*

Pada dasarnya, Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987: 5-6) merumuskan tiga relevansi utama yang memberi makna dan nilai kepentingan periwiyatan salasilah sanad kitab-kitab *turath* dunia Islam termasuk *Sahih al-Bukhari* serta pendokumentasiannya secara sistematis dalam sebuah karya *al-thabat*.

Pandangan Alam terhadap Kelebihan Sanad

Menurut Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987: 5), Allah SWT telah mengistimewakan umat Nabi Muhammad SAW dengan kehebatan ilmu sanad. Justeru bukan suatu yang menghairankan apabila para ulama handalan dunia Islam meriwayatkan terutamanya hadis dan juga ilmu-ilmu lain yang diwariskan melainkan hampir kesemuanya mempunyai sanad.

Oleh sebab itu, menurut Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987:5), kemuliaan ilmu sanad tidak tersembunyi dalam kalangan ahli ilmu. Malah segenap cendekiawan dan intelektual Islam tidak pernah mengingkari kemuliaan ilmu sanad ini apatah lagi menafikannya. Dalam erti kata lain, pengiktirafan terhadap kelebihan sanad adalah merupakan pandangan alam Islami yang standard dalam kalangan tokoh-tokoh ilmuwan Islam sejagat.

Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987:5) menyokong kenyataan beliau dengan memaparkan pandangan alam terhadap kelebihan *sanad* antaranya menerusi empat contoh ucapan yang disampaikan oleh tokoh ilmuwan Islam daripada kurun pertama sehingga kurun keempat Hijrah.

- a. Ibn 'Umar (w. 73H) RA dipetik berkata: "*Ilmu ini adalah agama dan solat adalah agama, oleh itu lihat (selidik) dengan siapa engkau mengambil ilmu ini dan bagaimana cara kamu bersolat, Sesungguhnya kamu semua akan ditanya tentang perkara ini pada hari Kiamat kelak.*"
- b. Abdullah Ibn al-Mubarak RA (w.181H) dipetik berkata: "*Sanad adalah sebahagian daripada agama, jika tidak kerana sanad nescaya akan berkata sesiapa jua tentang apa sahaja (menurut kemahuannya).*"
- c. Imam al-Shafi'i (m.204H/819M) menyatakan: "*Perumpamaan seseorang yang belajar hadis tanpa isnad adalah seperti seseorang yang mencari kayu api di waktu malam ia membawa seikat kayu, di mana di dalamnya terdapat ular yang siap mematuknya, sedangkan dia tidak mengetahuinya.*"
- d. Imam Yahya bin Ma'in (m.333H): "*Isnad yang tinggi itu dapat mendekatkan hubungan seseorang dengan Allah SWT dan RasulNya yang amanah.*"

Intisari ucapan-ucapan ini membawa refleksi kelebihan *sanad* yang bertaraf syiar keagungan peradaban ilmu yang terhad dimiliki secara eksklusif oleh agama Islam. Dengan erti kata lain, sistem periwiyatan bersanad ini berfungsi sebagai mekanisme sekuriti ketulenan dan kebenaran ilmu-ilmu Islam sepanjang zaman.

Kepentingan Pengetahuan Susur Galur Keilmuan Guru

Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987: 6) juga menyandarkan signifikansi salasilah sanad direkodkan dalam karya *al-thabat* berasaskan pandangan al-Imam al-Nawawi. Menurut Imam al-Nawawi (2006: 71), pengetahuan terhadap susur galur keilmuan iaitu rangkaian nama-nama guru yang tercatat sebagai mata rantai salasilah sanad dalam karya *al-thabat* adalah antara aspek yang penting serta dituntut ke atas para guru dan penuntut ilmu. Kecetakan pengetahuan tentang aspek ini adalah satu kekurangan, kelemahan dan kepincangan. Ini adalah kerana para guru kepada insan-insan dalam bidang ilmu seumpama perintis jalan atau pelopor dalam agama, mata rantai penghubung antara seseorang penuntut ilmu dengan Tuhan Sekalian Alam.

Justeru menurut Imam al-Nawawi (2006: 71) lagi, bagaimana tidak pincangnya faktor kejahilan ke atas nasab dan rangkaian penghubung ilmu ini sedangkan pada masa yang sama warga ilmu dituntut agar mendoakan serta menghargai mereka. Doa dan penghargaan sudah tentu tidak dapat direalisasikan jika nama-nama ini tidak dikenali.

Oleh sebab itu menurut Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987: 6), karya *thabat* adalah kekal relevan dihasilkan pada setiap zaman. Ia berfungsi pada dasarnya adalah untuk merekodkan salasilah sanad supaya nama-nama para guru tersebut berterusan dihargai serta konsisten menjadi sebutan khususnya dalam doa-doa dan slot periwayatan sanad di majlis-majlis *talaqqi* ilmu dunia Islam pada setiap zaman.

Teladan Tradisi Ilmuwan Islam

Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (1987: 6) juga menegaskan bahawa antara signifikansi lain yang memberi makna dan nilai kepentingan periwayatan salasilah sanad kitab-kitab *turath* dunia Islam tidak terkecuali *al-kutub al-sittah* serta pendokumentasiannya secara sistematik dalam sesebuah karya *al-thabat* adalah untuk mengikuti serta meneladani tradisi yang sedia diaplikasikan oleh ilmuwan Islam pada setiap zaman. Tokoh menukilkan kata-kata:

فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم إن التشبه بالرجال فلاح

Maksudnya:

Hendaklah kamu mencontohi mereka sekalipun kamu tidaklah seperti mereka. Ini adalah kerana mencontohi para rijal yang mulia itu merupakan satu kejayaan.

Kegiatan merekodkan salasilah sanad kitab-kitab *turath* dalam karya *al-thabat* dapat dianggap sebagai tradisi yang sebatu dan kekal turun temurun menjadi contoh ikutan dalam kalangan ilmuwan dunia Islam sehingga kini. Para ilmuwan Islam bersilih ganti kurun demi kurun memberi komitmen konsisten terhadap kegiatan penghasilan karya *al-thabat*. Ensiklopedia *sanad* susunan Yusuf ^cAbd al-Rahman al-Mar^cashli (2002: 8) berjudul *Mu'jam al-Ma'ajim wa al-Mashyakhat wa al-Fabaris wa al-Baramij wa al-Athbat* berjaya menyerlahkan bukti empirikal kewujudan sekitar 3081 nama-nama karya *al-thabat* yang disusun oleh lebih kurang 1760 orang ilmuwan *al-musnid*.

Yusuf ^cAbd al-Rahman al-Mar^cashli (2002: 8) menyusun profil ilmuwan dan karya *al-thabat* dalam ensiklopedia ini berasaskan kronologi kurun iaitu bermula kurun pertama hingga kurun terkini 15 Hijrah. Hampir kebanyakan item-item utama yang direkodkan adalah terdiri daripada nama, asal usul keluarga, kelahiran, kewafatan, sorotan perkembangan kehidupan, penglibatan kerjaya dan sumbangan ilmiah, paparan nama para guru *al-qira'ah*, guru *al-ijazah* dan karya-karya dalam pelbagai bidang ilmu khususnya karya-karya *al-thabat* yang dihubungkan dengan ilmuwan terbabit.

Dengan erti kata lain, fenomena meriwayatkan, menyelenggara serta mendokumentasikan periwayatan salasilah sanad ilmu hadis khususnya bersandarkan kitab turath hadis dalam kalangan ilmuwan *al-musnid* adalah dijangka tidak akan terjejas pada setiap zaman. Malahan konsistensi aplikasinya dapat diterjemahkan sebagai persepakatan amali para ilmuwan terhadap kegiatan terbabit.

Kesimpulan

Peradaban pengajian ilmu wahyu dunia Islam tidak dapat sama sekali menepikan keprihatinan dalam menghargai mata rantai sanad keilmuan yang bersambungan sehingga sampai kepada ulama penyusun kitab-kitab *turath*. Bahkan manifestasi dokumentasi mata rantai sanad kitab *turath* khususnya *Sabih al-Bukhari* dalam karya *al-thabat* seperti *Kifayah al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid* menunjukkan kepentingan pendengaran hadis secara mekanisme asal iaitu *al-sama'* dan *al-ijazab* walaupun pada masa kini. Dalam erti kata lain, ianya dipengaruhi oleh tatacara *al-tabammul wa al-ada'* dalam disiplin ilmu hadis.

Para ilmuwan *al-musnid* meneruskan komitmen kepatuhan terhadap metode periwayatan ini atas dasar untuk mengekalkan persambungan salasilah sanad. Pengekalan salasilah sanad seumpama ini diiktiraf sebagai salah satu bentuk kemuliaan yang istimewa. Ia sebagai mercu tanda penghormatan terhadap kedudukan sumber mutlak *sanad* ilmu-ilmu wahyu Islam iaitu Rasulullah SAW Dalam perspektif yang lain, kenyataan ini juga membawa implikasi ketidaksahan perletakan nama sebaris dalam senarai sesuatu salasilah sanad kecuali menerusi aplikasi salah satu metode standard penyambungan sanad iaitu *al-sama'* atau paling kurang *al-ijazab*.

Rujukan

- Abu Bakr al-Kafi. 2000. *Manhaj al-imam al-Bukhari fi tashih al-abadith wa ta'liha*. Beirut: Dar Ibn Hazam.
- al-Amir al-Kabir, Muhammad bin Muhammad al-Sinbawiyy. 2009. *Thabat al-amir al-kabir*. Tahqiq: Muhammad Ibrahim al-Husayn. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- al-Asl, Muhammad bin Jabir al-Wadi Ashi. 1982. *Barnamaj al-Wadi Ashi*. t.tp.: t.pt.
- al-Azhari, Usamat al-Sayyid Mahmud. 2011. *Asanid al-misriyyin*. t.tp.: Dar al-Faqih.
- al-Barni, 'Ashiq al-Ilahi. 1988. *Al-Anaqid al-ghaliyyah min al-asanid al-'aliyyah*. Deoband: Maktabah Deoband.
- al-Fadani, Muhammad Yasin bin 'Isa. 1989. *Al-Asanid al-makkiyyah li kutub al-hadith wa al-siyar wa al-sham'at al-muhammadiyyah*. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- al-Fadani, Muhammad Yasin bin 'Isa. t.th. *Al-Maslak al-jaliyy fi asanid fadhilat al-shaykh Muhammad 'Ali*. t.tp.: Dar al-Tiba'ah al-Misriyyah al-Hadithiyyah.
- al-Fullani, Imam Salih bin Muhammad. 1984. *Qatf al-thamar fi raf asanid al-musannafat fi al-funun wa al-athar*. Tahqiq: 'Amir Hasan Sabri. Jeddah: Dar al-Shuruq.
- al-Ghawri, Sayyid 'Abd al-Majid. 2007a. *Mufjam al-mustalabat al-hadithiyyah*. Damsyik: Dar Ibn Kathir.
- al-Kattani, 'Abd al-Hayy bin 'Abd al-Kabir. 1982. *Fabris al-fabaris wa al-athbat wa mufjam al-mafajim wa al-mashyakhat wa al-musalsalat*. Tahqiq: Ihsan 'Abbas. Jil. 1 & 3. Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiyy.
- al-Maliki, Muhammad bin 'Alawi. 1991. *Al-Talif al-said al-muntakhab min al-musalsalat wa al-asanid*. t.tp.: t.pt.
- al-Mar'ashli, Yusuf 'Abd al-Rahman. 2002. *Mufjam al-mafajim wa al-mashyakhat wa al-fabaris wa al-baramij wa al-athbat*. 4 Jil. Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- al-Nadwi, Muhammad Akram. 2001. *Bughyat al-mutabir li asanid al-'allamah al-sharif Muhammad al-Rabi'*. Damsyik: Dar al-Qalam.

- al-Nadwi, Muhammad Hassan Akhtar. 2007. *Al-Durr al-thamin bi asanid shaykh Taqiyy al-Din*. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya bin Sharaf. 2006. *Tabdhib al-asma' wa al-lughat*. Tahqiq: 'Abduh 'Ali Kawshak. Jil. 1. Damsyik: Dar al-Faiha'.
- al-Qastallani, Ahmad bin Muhammad. 1304H. *Irshad al-sari li sharh Sahib al-Bukhari*. Jil. 1. Mesir: Dar al-Fikr.
- al-Rajhiyy, 'Abd al-'Aziz bin Faysal. 2001. *Hady al-sari ila asanid al-shaykh Isma'il al-Ansariyy*. Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- Alrashid, Muhammad 'Abd Allah. 1999. *Imdad al-fattah bi asanid wa marwiyyat al-shaykh 'Abd al-Fattah*. Riyadh: Maktabah al-Imam al-Shaff'i.
- al-Shawkani, Muhammad bin 'Ali. 2002. Ithaf al-akabir bi isnad al-dafatir. Dlm. Al-Shawkani (pnyt.) *Al-Fath al-rabbani min fatawa al-imam al-Shawkani*, jil. 3. hlm. 1465-1464. Sana'a', Yaman: Maktabat al-Jayl al-Jadid.
- al-Tarmasi, Muhammad Mahfuz bin 'Abd Allah. 1987. *Kifayat al-mustafid lima 'ala min al-asanid*. Tahqiq: Muhammad bin 'Isa al-Fadani. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- 'Ali Jumu'ah. 2006. *Al-Imam al-Bukhari wa jam'ub al-sahib*. Mesir: Dar al-Faruq.
- Farhab Zaidar Mohamed Ramli. 2014. Faktor-faktor dorongan dan keperluan aplikasi Talaqqi Bersnad (TB) di Malaysia. (Tesis Doktor Falsafah). Bangi: Fakulti Pengajian Islam, UKM.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali. 1992. *Al-Majma' al-mu'assis li al-mufjam al-mufabris*. Tahqiq: Yusuf 'Abd al-Rahman al-Mar'ashli. Jil. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali. 1998. *Tajrid al-asanid al-kutub al-mashburah wa al-ajza' al-manthurah*. Tahqiq: Muhammad Shakur Mahmud al-Haji Imrir al-Mayadini. Beirut: Mu'asasat al-Risalah.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali. 2000. *Fath al-bari sharh Sahib al-Bukhari*. Tahqiq: 'Abd al-'Aziz bin 'Abd Allah bin Baz & Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. Jil. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Nur al-Din 'Itr. 1992. *Manhaj al-naqd fi 'ulum al-hadith*. Beirut: Dar al-Fikr.

BAB 7

KESAN MAZHAB FIQAH DALAM PENYUSUNAN '*ULUM AL-HADITH*: ANALISIS TERHADAP KITAB *ZAFAR AL-AMAN* DAN KITAB *MANHAJ DHAWI AL-NAZAR*

Mohd. Khafidz Soroni¹, Phayilah Yama¹ & Faisal Ahmad Shah²

¹ Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

² Universiti Malaya (UM)

Pendahuluan

Pada peringkat awal perkembangan ilmu Islam, disiplin '*ulum al-hadith* tidak terus muncul dan tersusun secara sistematik. Sebagaimana disiplin ilmu lain, disiplin '*ulum al-hadith* juga muncul secara berperingkat-peringkat sehinggalah mencapai tahap matang di peringkat mutakhirnya. Ini ditandai dengan munculnya sebuah karya yang telah membawa ilmu ini meningkat ke tahap yang lebih sempurna pada kurun ke tujuh hijrah, iaitu karya Imam Ibn al-Salah (w. 643 H) yang berjudul: '*Ulum al-Hadith* atau masyhur disebut sebagai: '*Muqaddimah Ibn al-Salah*. Kebanyakan karya '*ulum al-hadith* yang muncul setelah itu, hanya disusun menurut metode dan ide Imam Ibn al-Salah ini.

Pengaruh Awal Mazhab Fiqah Dalam Penyusunan '*Ulum al-Hadith*

Berdasarkan penelitian terhadap sejarah pembukuan dan penyusunan karya '*ulum al-hadith* menunjukkan tiada satu karya pun yang pengarangnya meletakkan pada judulnya bahawa ia disusun menurut mazhab fiqah tertentu. Namun begitu, idea penyusunan karya '*ulum al-hadith* menurut mazhab fiqah tertentu menurut penelitian pengkaji pernah diketengahkan pertama kalinya oleh Ibn al-Hanbali al-Halabi al-Hanafī (w. 971 H) di dalam kitabnya '*Qafw al-Athar fi Safw 'Ulum al-Athar*, di mana beliau menyebut mengenai syarah '*Nukhbah al-Fikar* oleh Imam Ibn Abi Syarif al-Syafī'i (w. 906 H):

“... akan tetapi di dalamnya terdapat masalah-masalah *khilafiah* yang beliau rajihkan padanya berlawanan dengan apa yang dipegang oleh *ashabuna al-Hanafīyyah* (iaitu alim ulama mazhab Hanafi). Justeru, manfaatnya tidak meliputi dua pertiga. Seolah-olah ia hanya berpandangan dengan fatwa dua qullah (ertinya hanya menyebut pandangan ulama Syafīi sahaja). Maka, kini aku ingin mengutamakan penjelasan mengenai pandangan yang kami pegang (iaitu mazhab Hanafi) sesudah menghuraikan pandangan orang yang cenderung kepada pegangannya itu, dengan kadar semampu mungkin...”.

(Ibn al-Hanbali, 1987: 45-46)

Pernyataan di atas membuktikan bahawa faktor utama Ibn al-Hanbali al-Halabi menyusun karyanya itu adalah bagi tujuan menerangkan pandangan-pandangan ulama mazhab Hanafi di dalam isu-isu disiplin '*ulum al-hadith*. Perkara ini kemudian begitu diambil berat oleh para ulama Hanafi di India dalam kurun ke-14 Hijrah. Sekurang-kurangnya pengkaji mendapati dua buah karya '*ulum al-hadith* yang meletakkan secara rasmi

nama mazhab Hanafi pada judulnya. Pertama, kitab *Usul al-Hadith 'ala Madhhab al-Hanafiyah* oleh Syeikh Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi dalam bahasa Urdu, namun ianya tidak sempurna dan manuskripnya ada tersimpan di perpustakaan anaknya Syeikh Muhammad Talhah di Saharanpur, India (Waliy al-Din, 2009: 61). Kedua, *Dirasat fi Usul al-Hadith 'ala Manhaj al-Hanafiyah* oleh 'Abd al-Majid al-Turkamani yang merupakan sebuah kajian ilmiah di Jabatan Takhassus 'Ulum al-Hadith, Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyyah, Banouri Town, Karachi, Pakistan di bawah seliaan Dr. Muhammad 'Abd al-Halim al-Nu'mani. Ia kemudian diterbitkan oleh Madrasah al-Nu'man, Karachi, Pakistan tahun 2009.

Justeru, bagi menjawab persoalan; apakah karya-karya *'ulum al-hadith* itu disusun menurut mazhab tertentu atau disusun secara umum tanpa terikat dengan mana-mana mazhab, memerlukan kepada kajian dan penelitian terhadap isi kandungan karya-karya berkenaan. Meskipun secara zahirnya, mazhab pengarang yang telah sedia dimaklumi sudah cukup membolehkan kita membuat suatu andaian kuat terhadap kecenderungan pengarang terhadap mazhab fiqahnya di dalam penyusunan karyanya. Fenomena ini mungkin dapat dikiasikan dengan karya-karya ilmu *usul al-fiqh*, di mana karya-karya berkenaan tidak meletakkan pada judulnya ia disusun menurut mazhab fiqah tertentu. Namun, sebagaimana yang sedia dimaklumi, dengan memastikan mazhab pengarangnya sahaja sudah cukup membolehkan kita membuat andaian mengenai *usul al-fiqh* mazhab mana yang dibahaskan di dalam karya tersebut.

Namun begitu, hal ini bukan menjadi satu indikator yang lazim kerana terdapat karya *'ulum al-hadith* yang pengarangnya bermazhab Hanafi sebagai contoh, namun hanya mengikut sahaja pandangan ulama sebelumnya yang bermazhab Syafii sepertimana yang berlaku pada kitab *Mukhtasar al-Jurjani* yang akan disentuh dengan lebih lanjut sedikit di bawah nanti. Justeru, membuat analisis dan penelitian terhadap isi kandungan setiap karya merupakan cara terbaik untuk mengenal pasti kecenderungan pengarang kepada mazhab yang mana dalam karya tersebut.

Khusus dalam artikel ini, perbandingan akan dibuat antara dua buah karya *'ulum al-hadith* yang dihasilkan oleh dua ulama terkenal daripada dua mazhab fiqah yang berbeza. Iaitu kitab *Zafar al-Amani fi Mukhtasar al-Jurjani* susunan Syeikh 'Abd al-Hayy al-Laknawi (w. 1304 H) daripada kalangan ulama mazhab Hanafi dan kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar fi Sharh Manzumah 'Ilm al-Athar* susunan Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (w. 1338 H) daripada kalangan ulama mazhab Syafii.

Aspek Kecenderungan Mazhab Pengarang Kitab *Zafar al-Amani*

Bagi melihat aspek kecenderungan mazhab fiqah pengarang kitab *Zafar al-Amani* ini bukanlah sesuatu yang mudah kerana ia tidak dinyatakan secara jelas. Tidak sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn al-Hanbali di atas tadi. Namun berdasarkan pengamatan, pengkaji berpendapat bahawa kemungkinan faktor mazhab merupakan antara faktor yang mendorong al-Laknawi untuk mensyarahkan kitab *Mukhtasar al-Jurjani*.

Ini kerana kitab *Mukhtasar al-Jurjani* ini tidak disusun untuk menonjolkan mazhab Hanafi, sedangkan pengarangnya bermazhab Hanafi dan kebanyakan orang yang mempelajarinya dan mengajarkannya di benua India pada waktu itu juga bermazhab Hanafi. Al-Laknawi melihat al-Jurjani pula seperti hanya mengikut dan menyokong sahaja pandangan al-Tibi yang bermazhab Syafii. Antaranya seperti membahagikan khabar hanya kepada dua sahaja, iaitu *khabar mutawatir* dan *khabar ahad*, bukannya kepada tiga, iaitu *khabar mutawatir*, *khabar masyhur* dan *khabar ahad*, dengan menjadikan *khabar masyhur* sebagai satu bahagian yang berasingan (al-Laknawi, 1995: 39). al-Jurjani juga menyatakan bahawa khabar *manquf* iaitu kata-kata sahabat RA bukanlah hujah menurut pandangan yang paling sahih (al-Laknawi, 1995: 326) dan beliau juga meletakkan hadith *mursal* dalam

kategori hadits daif tanpa sebarang perincian dan huraian lanjut tentang kejujahannya di sisi mazhab Hanafi (al-Laknawi, 1995: 343).

Justeru, pengkaji berpendapat bahawa kemungkinan ini merupakan antara faktor yang mendorong al-Laknawi berazam untuk mensyarahkan kitab *Mukhtasar al-Jurjani* tersebut agar dapat menonjolkan sisi pandangan mazhab Hanafi di dalam masalah-masalah berkaitan. Meskipun dalam beberapa aspek kecil, al-Laknawi adakalanya berijtihad memilih pandangan yang bercanggah dengan mazhab Hanafi berdasarkan kemahirannya dalam bidang hadits dan fiqh serta kemampuannya berijtihad. (al-Laknawi, 1987: 28)

Bagaimanapun secara umumnya, al-Laknawi lebih cenderung kepada usul dan prinsip mazhab Hanafi. Lebih menjelaskan lagi, kajian mendapati al-Laknawi di dalam kitabnya *Zafar al-Amani* ini menggunakan banyak istilah-istilah yang menunjukkan kecenderungan beliau kepada mazhabnya itu, seperti perkataan *ashhabuna* (أصحابنا) yang bermaksud ‘sahabat-sahabat kami (yakni ulama mazhab kami)’, *indana* (عندنا) yang bermaksud ‘di sisi kami (yakni mazhab kami)’, dan seumpamanya yang merujuk kepada ulama mazhab Hanafi.

Berikut adalah jadual 4 yang menunjukkan penggunaan istilah-istilah yang menunjukkan kecenderungan al-Laknawi kepada mazhab Hanafi di dalam kitab *Zafar al-Amani* (dengan nombor muka surat menurut kitab *Zafar al-Amani* cetakan Dar al-Qalam, Dubai, 1995 yang ditahkik oleh Dr. Taqiy al-Din al-Nadwi):

Jadual. 4. Penggunaan istilah-istilah yang menunjukkan kecenderungan mazhab al-Laknawi

Bil.	Istilah	Nombor muka surat
1	أصحابنا	199, 201, 210, 211, 224, 230, 231, 235, 256, 268, 286, 321, 345, 346, 459, 463
2	من أصحابنا	39, 65, 66, 229, 230, 509
3	بعض أصحابنا	252
4	عندنا	45, 126, 333, 342, 343
5	فقهائنا الحنفية	126, 479
6	علمائنا الحنفية	198, 201
7	إمامنا (أبو حنيفة)	65, 514
8	أئمتنا (الحنفية)	510

Antara bukti kecenderungan al-Laknawi kepada mazhab Hanafi juga ialah beliau banyak *mentarjihkan* pandangan mazhab Hanafi apabila berlaku pertembungan antara berbagai pandangan di dalam karyanya ini, seperti yang dapat dirujuk pada halaman berikut: 77, 210, 211, 235, 256, 268, 286, 332, 352, 368, 389, 393, 405, 419, 420 dan 459.

Selain itu, dapat dilihat dalam syarahnya, al-Laknawi merujuk kepada banyak kitab-kitab ulama Hanafi yang tidak akan kita temui jumlah rujukan yang seumpama itu di dalam karya-karya *‘ulum al-hadith* susunan ulama Syafii. Antaranya seperti:

- i. *al-Ashbah wa al-Naz’ir* oleh Ibn Nujaym (268)
- ii. *al-Bustan* oleh al-Faqih Abu al-Layth Nasr al-Samarqandi (479)
- iii. *Dirasat al-Labib fi al-Uswah al-Hasanah bi al-Habib* oleh Mu’in al-Sindi al-Hindi (506)
- iv. *Fatava* Qasim bin Qutlubugha (333)
- v. *Fath al-Ghaffar Sharh al-Manar* oleh Ibn Nujaym al-Misri (342)
- vi. *Fath al-Mannan fi Ta’yid Madhhab al-Nu‘man* oleh Syeikh ‘Abd al-Haq al-Dihlawi (335)

- vii. *Fath al-Qadir Hashiyah al-Hidayah* oleh Ibn al-Humam (200, 214, 254, 281, 333, 509)
- viii. *Hawashi Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyah* oleh al-Maula al-Khayali (41)
- ix. *al-Hidayah* oleh al-Mirghinani (252, 254)
- x. *Kashf al-Asrar Sharh Usul al-Bazdawī* oleh 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhari (334)
- xi. *Madarij al-Isnad* oleh al-Qadi 'Ali Khan al-Kupamawi (37)
- xii. *Mir'ah al-Usul Sharh Mirqah al-Wusul* oleh Mulla Khusru (334)
- xiii. *al-Muntakhab al-Hussami* oleh Hussam al-Din al-Akhsikati (459)
- xiv. *Rasa'il al-Qari* oleh 'Ali al-Qari (270, 271)
- xv. *Sanad al-Anam Sharh Musnad al-Imam* oleh 'Ali al-Qari al-Makki (206)
- xvi. *Sharh al-Hidayah* oleh Badr al-Din al-'Ayni (199, 229, 254, 271, 509)
- xvii. *Sharh Kanz al-Daqa'iq* oleh Badr al-Din al-'Ayni (229)
- xviii. *Sharh al-Manar* oleh Ibn Malak (32, 41, 44, 66, 334)
- xix. *Sharh al-Maqasid* oleh al-Taftazani (223, 508)
- xx. *Sharh Mukhtasar al-Manar* oleh Qasim bin Qutlubugha (333)
- xxi. *Sharh Sharh Nukhbah al-Fikar* oleh al-Fadil Akram bin 'Abd al-Rahman al-Sindi (42, 43, 64, 71, 86, 176, 249, 263, 266) = *Im'an al-Nazār*
- xxii. *Sharh Sharh Nukhbah al-Fikar* oleh 'Ali al-Qari (36, 41, 71, 266, 278)
- xxiii. *Sharh Tabrir al-Usul* oleh Bahr al-'Ulum al-Laknawi (333)
- xxiv. *al-Siqayah li 'Atshan al-Hidayah* oleh 'Abd al-Halim al-Laknawi (321, 372)
- xxv. *al-Tabyin Sharh al-Muntakhab al-Hussami* oleh Amir Katib bin Amir 'Umar al-Farabi al-Itqani (334)
- xxvi. *al-Tabqiq Sharh al-Muntakhab al-Hussami* oleh 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhari (334)
- xxvii. *Tabrir al-Usul* oleh Ibn al-Humam (333, 509)
- xxviii. *Tanqih al-Usul* oleh Sadr al-Syari'ah (459)
- xxix. *'Umdah al-Qari Sharh Sahib al-Bukhari* oleh al-Qadi Badr al-Din al-'Ayni (145, 504)
- xxx. *al-Usul* oleh al-Bazdawī (459)

Justeru itu, tidak hairan apabila para ulama mazhab Hanafi amat memberi tumpuan terhadap kitab *Zafar al-Amani* ini. Antara buktinya, kitab ini telah dicetak, diselenggara atau ditahkik oleh para ilmuwan mazhab Hanafi sendiri sehingga cetakan-cetakan ini menerima sambutan yang luas di kalangan ahli ilmu, sama ada kalangan ulama Hanafi mahu pun yang selain daripada mereka. Cetakan pertama bermula dengan al-Mulwi Khadim Husayn al-'Azim abadi, Nadir Husayn dan Syeikh Muhammad 'Abd al-Hamid bin Muhammad 'Abd al-Halim bin Muhammad 'Abd al-Hakim al-Laknawi yang menerbitkannya di Lucknow, India pada tahun 1304 H. Kemudian diikuti oleh Dr. Taqiy al-Din al-Nadwi yang menerbitkannya di Dar al-Qalam, Dubai, Emiriah Arab Bersatu pada tahun 1994 (1414 H).

Setelah itu, oleh Syeikh 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah yang menerbitkannya di Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, Halab, Syria pada tahun 1995 (1416 H). Usaha beliau ini adalah bertitik tolak daripada pesanan gurunya, Syeikh Muhammad Zahid al-Kawthari al-Hanafi, seorang tokoh tersohor mazhab Hanafi yang sering menasihati beliau supaya sentiasa mendampingi kitab-kitab Imam 'Abd al-Hayy al-Laknawi. Syeikh 'Abd al-Fattah pernah merakamkan kata-kata dedikasi beliau kepada gurunya itu di dalam cetakan awal kitab-kitab Imam 'Abd al-Hayy al-Laknawi yang diterbitkannya, yang berbunyi:

“Dedikasi kepada roh Ustaz al-Mubaqqiqin al-Hujjah al-Muhaddith al-Faqih al-Usulī al-Mutakallim al-Nazẓar al-Mu'arrikh al-Naqqadah al-Imam Mubammad Zahid al-Kawthari, yang sering mewasiatkan agar menelaah kitab-kitab Imam al-Laknawi dan sering menggalakkan membacanya رَحْمَهُمَا اللهُ تَعَالَى.”

Aspek Kecenderungan Mazhab Pengarang Kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar*

Dalam sejarah perkembangan *'ulum al-badith*, ulama mazhab Syafii dilihat lebih awal merintis dan mendominasi dalam penyusunan disiplin berkenaan. Malah, kebanyakan karya-karya *'ulum al-badith* yang masyhur dan terkenal sehingga ke hari ini adalah yang dihasilkan oleh ulama mazhab Syafii seperti al-Hakim, al-Khatib al-Baghdadi, Ibn al-Salah, al-Nawawi, al-'Iraqi, Ibn Hajar, al-Bulqini, al-Suyuti, al-Sakhawi dan lain-lain. Justeru itu, kita tidak menemui mana-mana pernyataan pengarang *'ulum al-badith* yang bermazhab Syafii untuk mengiklankan atau menyatakan bahawa karya susunannya adalah mengikut mazhab Syafii, sebagaimana hal yang disaksikan dalam kalangan sebahagian ulama Hanafi.

Ini kerana kebanyakan perbincangan *'ulum al-badith* terutamanya yang memberi impak terhadap penentuan hukum di dalam karya-karya tersebut, sudah pun diacukan mengikut acuan mazhab Syafii sejak dari awal lagi. Kaedah-kaedah yang terkandung di dalamnya sudah pun dipraktikkan oleh para fuqaha' muktabar mazhab Syafii seperti Imam al-Nawawi, Imam al-Rafi'i, Syeikh al-Islam Zakariyya al-Ansari, Ibn Hajar al-Haytami, Imam al-Ramli dan lain-lain di dalam karya-karya fiqah mereka. Buktinya, sebahagian mereka selain menyusun karya fiqah dalam mazhab, turut menyusun karya *'ulum al-badith*, seperti al-Tarmasi sendiri.

Khusus di dalam kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar*, pengkaji mendapati al-Tarmasi sentiasa merujuk kepada pandangan tokoh-tokoh ilmu hadith mazhab Syafii, seperti al-Hakim, Ibn al-Salah, Ibn Hajar, al-Nawawi, al-'Iraqi dan al-Suyuti. Ini kerana sumber rujukan utama beliau sebagaimana yang telah dijelaskan dalam bab tiga yang lalu ialah *al-Muqaddimah* oleh Ibn al-Salah, *Sharh Nukhbah al-Fikar* atau *Nuzhah al-Nazar* oleh Ibn Hajar dan *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi* oleh al-Suyuti (al-Tarmasi, t.th.: 3).

Walau bagaimanapun, pengkaji menemukan juga al-Tarmasi menggunakan beberapa istilah seperti *min ashabina* (من أصحابنا) yang bermaksud 'daripada sahabat-sahabat kami (yakni alim ulama mazhab kami)', *'indana* (عندنا) yang bermaksud 'di sisi kami (yakni di sisi mazhab kami)', dan seumpamanya yang merujuk kepada ulama mazhab Syafii. Meskipun bilangannya tidak banyak, namun cukup menunjukkan kecenderungan al-Tarmasi kepada mazhabnya di dalam kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar* ini. Berikut adalah jadual 5 yang menunjukkan penggunaan istilah-istilah tersebut (dengan nombor muka surat menurut kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar* cetakan al-Haramayn, Surabaya tanpa tarikh):

Jadual 5. Penggunaan istilah-istilah yang menunjukkan kecenderungan mazhab al-Tarmasi

Bil.	Istilah	Nombor muka surat
1.	بعض أصحابنا	10, 47, 159
2.	من أصحابنا	105, 107
3.	من كبار أصحابنا	159
4.	عندنا	51, 212, 252
5.	إمامنا الأعظم (الشافعي)	50
6.	إمامنا (الشافعي)	208

Antara bukti kecenderungan al-Tarmasi kepada mazhab Syafii juga ialah beliau dalam beberapa kesempatan kelihatan cenderung mengangkat dan memperkukuhkan pandangan mazhab Syafii di dalam karyanya ini, seperti yang dapat dirujuk pada halaman berikut: 11, 50, 77, 99, 100, 102, 191, 193, 209, 210, 213 dan 252.

Contoh-Contoh Kecenderungan Mazhab Antara al-Laknawi dan al-Tarmasi

Bagi melihat kecenderungan mazhab antara al-Laknawi dalam kitab *Zafar al-Amani* dan al-Tarmasi dalam kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar*, beberapa hadis yang disinggung dalam perbahasan kitab mereka akan diketengahkan sebagai contoh sepertimana berikut. Antaranya ialah:

i. Hadits penafian bacaan basmalah di awal surah al-Fatihah semasa solat

Iaitu hadith berikut:

قال مُسْلِمٌ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِهْرَانَ الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ يُخْبِرُهُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ حَدَّثَهُ قَالَ: صَلَّيْتُ حَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ، فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِ(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، لَا يَذْكُرُونَ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) فِي أَوَّلِ قِرَاءَةِ وَلَا فِي آخِرِهَا. (رواه مسلم)

[HR. Muslim no. 918]

Terjemahan:

Kata Muslim: Muhammad bin Mibran al-Razi memberitakan kepada kami, al-Walid bin Muslim memberitakan kepada kami, al-Awza'i memberitakan kepada kami, daripada Qatadah bahawa beliau telah menulis kepadanya memberitahu daripada Anas bin Malik bahawa beliau memberitakan kepadanya: "Aku telah bersolat di belakang Nabi SAW, Abu Baker, Umar dan Uthman, mereka semua memulakan bacaan dengan (الحمد لله رب العالمين), tanpa menyebut (بسم الله الرحمن الرحيم) di awal bacaan mahu pun di akhirnya".

al-Laknawi dan al-Tarmasi bersepakat bahawa wujudnya 'illah pada matan hadith ini secara khusus. Kedua-duanya memuatkan hadith ini di dalam perbahasan hadith *al-mu'al* atau *al-mu'allal*. (al-Laknawi, 1995: 365; al-Tarmasi, t.th.: 77)

Bagaimanapun, al-Laknawi menukulkan daripada al-Zayla'i bahawa hadith Anas RA ini mempunyai pelbagai jalan riwayat lain yang kesemua para perawinya adalah *thiqah* dan merupakan para perawi al-Bukhari dan Muslim. Meskipun lafaznya berbagai-bagai, namun kesemuanya saling mentafsirkan antara satu sama lain dan merujuk kepada makna yang sama, iaitu memperlakukan bacaan (بسم الله الرحمن الرحيم) dan tidak menguatkannya (al-Laknawi, 1995: 366-367; al-Zayla'i, 1997: 1/ 329).

Menurut al-Laknawi, dengan bersandarkan kepada hadith ini, Imam Malik dan yang mengikutinya berhujah bahawa imam mahu pun yang lainnya tidak perlu sama sekali membaca basmalah di dalam solat fardu. Imam Abu Hanifah dan yang mengikutinya pula berhujah bahawa imam dan yang lainnya perlu memperlakukan bacaan basmalah (*al-sirr*). Manakala Imam al-Syafi'i dan yang mengikutinya pula berhujah dengan hadith-hadith lain yang menunjukkan perlu menguatkan bacaan basmalah (*al-jahr*). Adapun hadith Anas RA tersebut ditafsirkan sebagai membaca keseluruhan surah al-Fatihah sebelum membaca surah yang lain. Bagaimanapun, jawapan mazhab al-Syafi'i ini dikritik oleh al-Laknawi, katanya: "Jawapan ini mengandungi kelemahan yang tidak samar lagi" (al-Laknawi, 1995: 368).

Manakala al-Tarmasi menukulkan daripada al-Suyuti bahawa hadith Anas RA di atas telah dinilai sebagai ber'illah oleh para imam seperti al-Syafi'i, al-Daraqutni, al-Bayhaqi, Ibn 'Abd al-Barr dan lain-lain dengan berbagai hujah yang telah dijelaskan dan diringkaskan oleh al-Suyuti dalam kitab *Tadrib al-Rawi*, katanya (al-Tarmasi, t.th.: 77; al-Suyuti, 1993: 168):

“Sesungguhnya hadith ini mempunyai sembilan ‘illah, iaitu bercanggah dengan riwayat para buffaz dan lain-lain, terputus sanad, adanya tadtis taswiyah (pengguguran seorang perawi pada sanadnya secara halus), ianya riwayat secara penulisan, kesamaran si penulis, kecelaruan pada lafaz, adanya idraj (penyisipan ungkapan lain), wujud riwayat yang bertentangan daripada perawi yang asal, dan bercanggah dengan hadith yang diriwayatkan oleh bilangan perawi yang mutawatir.”

al-Suyuti (t.th.) dan al-Tarmasi (1993) juga menukulkan komentar daripada al-Hafiz al-'Iraqi terhadap kata-kata Ibn al-Jawzi, iaitu:

Kata Ibn al-Jawzi: “Sesungguhnya para imam bersepakat atas sahibnya hadith Anas tersebut”. Kata al-'Iraqi: “Terdapat kemusykilan padanya kerana al-Syafi'i dan yang bersetuju dengannya tidak pun mengatakannya sebagai sahib. Bukankah pandangan mereka ini menolak tentang adanya kesepakatan ulama sepertimana yang beliau dakwa?”

Antara hujah yang dikemukakan lagi ialah wujud riwayat yang sabit mengenai bacaan basmalah di awal surah al-Fatihah semasa solat daripada Nabi SAW, iaitu:

- i. Hadith Abu Hurayrah RA melalui beberapa jalan riwayat di sisi al-Hakim, Ibn Khuzaymah, al-Nasa'i, al-Daraqutni, al-Bayhaqi dan al-Khatib.
- ii. Hadith Ibn 'Abbas di sisi al-Tirmidhi, al-Hakim dan al-Bayhaqi.
- iii. Hadith 'Uthman, 'Ali, 'Ammar bin Yasir, Jabir bin 'Abd Allah, al-Nu'man bin Basyir, Ibn 'Umar, al-Hakam bin 'Umayr dan 'A'isyah di sisi al-Daraqutni.
- iv. Hadith Samurah bin Jundub dan Ubay di sisi al-Bayhaqi.
- v. Hadith Buraydah, Mujalid bin Thawr, Bisyr bin Mu'awiyah dan Husayn bin 'Arfatah di sisi al-Khatib.
- vi. Hadith Ummu Salamah di sisi al-Hakim.
- vii. Hadith sekumpulan muhajirin dan ansar di sisi al-Syafi'i. (al-Tarmasi, t.th.: 77; al-Suyuti, 1993: 168)

Menurut al-Suyuti, bilangan yang sedemikian ini sudah tentu mencapai tahap mutawatir. Malah, terdapat riwayat yang bertentangan daripada Anas RA katanya: “Nabi SAW memperlakukan bacaan (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)”, yang diriwayatkan oleh al-Tabarani dan Ibn Khuzaymah. Juga katanya: “Nabi SAW menguatkan bacaan (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)”, yang diriwayatkan oleh al-Daraqutni, al-Khatib dan al-Hakim (al-Tarmasi, t.th.: 77; al-Suyuti, 1993: 167).

Mengenai hadith-hadith yang menunjukkan perlu menguatkan bacaan basmalah ini dijawab oleh al-Laknawi secara kritikan ringkas: “Kesemua sanad hadith-hadith al-jabr adalah daiif” (al-Laknawi, 1995: 370). Bagaimanapun, ulasan al-Laknawi kelihatan lebih toleransi di dalam kitab beliau yang khusus membahaskan tentang hukum hakam *basmalah*, iaitu *Ihkam al-Qantarab fi Ahkam al-Basmalah* berbanding apa yang beliau sebutkan di dalam kitab *Zafar*

al-Amani. Kata al-Laknawi (2002: 166) di dalam kitab tersebut selepas memperakui bahawa kedua-dua amalan warid daripada Rasulullah SAW:

“Ya, yang maklum daripada himpunan jalan-jalan riwayat hadith ialah *al-sirr* (memperlahankan) itu lebih banyak berlaku dan lebih kuat dapat diamalkan. Namun, ia tidak semestinya dapat mengingkari *al-jahr* (menguatkan) secara mutlak. Ada pun pendapat bahawa *al-sirr* itu makruh dan *al-jahr* itu sunat, sebagaimana pandangan ulama Syafii adalah agak berlebih-lebihan pada hak *al-jahr* dan agak berkira-kira pada hak *al-sirr*. Juga pendapat yang sebaliknya, sebagaimana pandangan kebanyakan ashab (ulama mazhab) kami, adalah sebaliknya pula. Sedangkan sebaik-baik perkara itu adalah yang pertengahan/sederhana”.

Kesimpulannya, contoh perbincangan hadith penafian bacaan basmalah di awal surah al-Fatihah semasa solat ini membuktikan wujudnya kecenderungan mazhab di dalam kitab *Zafar al-Amani* dan kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar*. Kajian mendapati al-Laknawi begitu cenderung memperkuatkan pendapat agar memperlahankan bacaan basmalah, sebagaimana pandangan mazhab Hanafi. Manakala al-Tarmasi pula begitu cenderung memperkukuhkan pendapat supaya menguatkan bacaan basmalah, sebagaimana pandangan mazhab Syafii.

ii. Hadis al-Qullatayn

Iaitu hadith berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبْثَ. وَفِي لَفْظٍ: لَمْ يَنْجُسْ. (أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ)

[HR. Abu Dawud no. 63, al-Nasa'i no. 52, al-Tirmidhi no. 67, dan Ibn Majah no. 517]

Terjemahan:

Daripada ‘Abd Allah bin ‘Umar RA katanya: Sabda Rasulullah SAW: “Apabila air mencapai dua qullah, ia tidak akan membawa najis/kekotoran. Dalam lafaz lain; ia tidak akan menjadi najis”.

al-Laknawi memuatkan hadith ini di dalam perbincangan hadith *al-mudtarib* (al-Laknawi, 1995: 393). Manakala al-Tarmasi memuatkan hadith ini di dalam perbincangan *mukhtalif al-hadith*. (al-Tarmasi, t.th.: 209). Kedudukan hadith di dalam bab yang berbeza antara al-Laknawi dan al-Tarmasi seakan memberikan isyarat awal kepada kita tentang perbezaan pandangan antara kedua-duanya.

al-Laknawi (1995: 393) menjelaskan, para ulama telah berselisih mengenai kehujahan hadith ini kepada dua pandangan:

- i. al-Syafii dan yang mengikutinya, Ishaq bin Rahuyah, Ahmad (dalam satu riwayat daripadanya) dan lain-lain berpegang dengan hadith ini.
- ii. Abu Hanifah dan pengikutnya, Malik dan pengikutnya, Ahmad (dalam satu riwayat daripadanya) dan lain-lain menolak hadith ini kerana berlaku *idtirab* (kecelaruan) padanya daripada sudut sanad dan matan.

Dalam menyokong pandangan kedua di atas, al-Laknawi memetik kritiknya daripada kitab *al-Imam fi Ma'rifah Abadith al-Ahkam* oleh Ibn Daqiq al-'Id. Beliau menyatakan bahawa telah berlaku *idtirab* (kecelaruan) pada hadith tersebut daripada tiga sudut, iaitu sanad, lafaz dan makna.

Pertama, daripada sudut sanad, terdapat kecelaruan pada tiga jalur sanadnya yang bersambung sampai kepada 'Abd Allah bin 'Umar RA, iaitu jalur al-Walid bin Kathir, jalur Muhammad bin Ishaq dan jalur Hammad bin Salamah. Secara ringkasnya, jalur al-Walid bin Kathir bercelaru dalam menentukan syeikhnya, sama ada Muhammad bin 'Abbad bin Ja'far atau Muhammad bin Ja'far bin al-Zubayr. Jalur Muhammad bin Ishaq juga bercelaru dalam menentukan syeikhnya, sama ada al-Zuhri atau Nafi'. Manakala jalur Hammad bin Salamah bercelaru sama ada ia riwayat *marfu'* atau pun *manquf* (al-Laknawi, 1995: 395; Ibn Daqiq al-'Id, t.th.: 1/200).

Kedua, daripada sudut lafaz, hadith ini telah diriwayatkan dengan berbagai lafaz sepertimana berikut (al-Laknawi, 1995: 398; Ibn Daqiq al-'Id, t.th.: 1/209):

- إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء
- إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثا لم ينجسه شيء
- إذا كان الماء قلتين أو ثلاثا لم ينجسه شيء
- إذا كان الماء قلتين لم ينجس
- إذا كان الماء قلتين فلا ينجسه شيء
- إذا بلغ الماء أربعين قلة، فإنه لا يحمل الخبث
- إذا بلغ الماء أربعين قلة لم ينجس
- إذا كان الماء أربعين قلة لم ينجسه شيء
- إذا كان الماء قدر أربعين قلة لم يحمل خبثا

Ketiga, daripada sudut makna pula, terdapat perbezaan pendapat mengenai makna perkataan '*al-qullab*'. Ibn Jurayj berpendapat, '*al-qullab*' itu ialah dua *qirbah* (tabung air daripada kulit) atau pun dua *qirbah* lebih. Dan ada yang berpendapat '*al-qullab*' itu ialah empat cupak (al-Laknawi 1995: 399; Ibn Daqiq al-'Id, t.th.: 1/214). Kemudian, al-Laknawi menutup perbincangannya dengan menyatakan bahawa disebabkan *idtirab* (kecelaruan) ini, hadith *al-qullatayn* telah dinilai daif oleh Ibn 'Abd al-Barr, Abu Bakr Ibn al-'Arabi, Ibn Taymiyyah dan lain-lain (al-Laknawi, 1995: 399).

Manakala ulama Syafii yang berhujah dengan hadith ini telah menolak dakwaan *idtirab* tersebut serta mengengapikan jalur riwayatnya yang daif (al-Nawawi, t.th.: 1/114). Ada pun riwayatnya yang bersambung dengan para perawi *thiqah* telah dinilai sahih oleh Ibn Khuzaymah, Ibn Hibban dan al-Hakim. Justeru itu, al-Tarmasi memuatkan hadis ini di dalam perbincangan *mukhtalif al-hadith* disebabkan ia sekadar bertentangan dengan sebuah hadith yang lain, iaitu hadis:

«خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا، لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ، إِلَّا مَا عَيَّرَ لَوْنَهُ، أَوْ طَعَمَهُ، أَوْ رِيحَهُ».

[HR Ibn Majah no. 521]

Maksudnya:

“Allah SWT telah menciptakan air sebagai penyuci, tiada sesuatu pun yang dapat menjadikannya najis kecuali yang dapat merubah warnanya, rasanya atau baunya”.

Meskipun hadis yang disebut oleh al-Tarmasi ini bersanad daif, namun kandungan hukumnya merupakan ijmak para ulama (Ibn al-Mundhir, 2004: 35). Maka, menurut al-Tarmasi di dalam bab *mukhtalif al-hadith* ini, kaedah *al-jam'* (pengharmonian) perlu didahulukan sebelum beralih menggunakan kaedah *al-naskh* (pemansuhkan) atau pun kaedah *al-tarjih* (pemilihan). Justeru, al-Tarmasi berpendapat kedua-dua hadith perlu diharmonikan dan diamalkan kedua-duanya sekaligus. Zahir hadith pertama menunjukkan kesucian air kadar dua *qullah*, sama ada ia berubah atau pun tidak. Manakala zahir hadith kedua menunjukkan kesucian air yang tidak berubah, sama ada dalam kadar dua *qullah* atau pun kurang daripada itu. Maka, keumuman setiap hadith tersebut sebenarnya dikhususkan oleh hadith yang satu lagi (al-Tarmasi, t.th.: 209). Maksud beliau, air kadar dua *qullah* tersebut walaupun terjatuh sedikit najis padanya adalah suci kecuali jika berubah warna, rasa atau baunya. Manakala air yang tidak berubah walaupun terjatuh sedikit najis padanya itu suci jika ia mencapai kadar dua *qullah* sahaja, bukan yang kurang daripada itu.

Kesimpulannya, contoh perbincangan hadith *al-qullatayn* ini juga membuktikan wujudnya kecenderungan mazhab antara al-Laknawi di dalam kitab *Zafar al-Amani* yang cenderung menolak hadith berkenaan sebagaimana pandangan mazhab Hanafi, dan antara al-Tarmasi di dalam kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar* yang cenderung mengamalkan hadith berkenaan sebagaimana pandangan mazhab Syafii.

iii. Hadis al-Isfar

Iaitu hadith:

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: أَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ، فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ. (أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ)

[HR Ahmad no. 15819, Abu Dawud no. 424, al-Nasa'i no. 547, al-Tirmidhi no. 154, dan Ibn Majah no. 672. Kata al-Tirmidhi: *Hasan sahih*]

Terjemahan:

Daripada Rafi' bin Khadij RA katanya: Aku dengar Rasulullah SAW bersabda: "Tunggulah terang waktu fajar, sesungguhnya itu lebih besar pahalanya".

al-Laknawi membincangkan hadith ini di dalam bab hadith *musahhaf* (yang diubah). Beliau menyatakan bahawa selain *tashif* (pengubahan) boleh berlaku pada lafaz hadith, *tashif* juga boleh berlaku pada makna hadith. Kemudian beliau memberikan beberapa contoh, antaranya kata beliau (al-Laknawi, 1995: 286):

"Antara perbuatan tashif juga ialah apa yang disebut oleh Imam al-Syafi'i mengenai makna sabdaan Nabi SAW: "Tunggulah terang waktu fajar, sesungguhnya itu lebih besar pahalanya". Para ashab (ulama mazhab) kami telah menjadikannya sebagai dalil mustahab menunggu waktu al-isfar (terang) bagi solat fajar. Manakala beliau (al-Syafi'i) tatkala memilih waktu gelap (awal subuh), beliau pun mentakwilkannya bahawa maknanya ialah: 'Tunggulah terang sehingga tidak ada lagi syak tentang terbitnya'. Ini adalah tashif secara makna kerana sesungguhnya selama mana tidak jelas terbitnya, maka tidak dapat dibukuk sah solatnya, apatah lagi yang paling besar ganjaran pahalanya."

al-Laknawi secara jelas berkomentar bahawa pendapat Imam al-Syafi'i itu merupakan *tashif* (pengubahan) pada makna hadith. Jika diamati, perselisihan mengenai makna hadith ini sebenarnya merupakan antara isu yang sudah lama. Al-Tirmidhi selepas meriwayatkan hadith berkenaan di dalam *Sunannya* telah menyebut perselisihan para ulama mengenainya. Kata beliau (al-Tirmidhi, 1998: 1/223):

“Bukan seorang ahli ilmu daripada kalangan para sahabat Nabi SAW dan para tabiin yang berpendapat supaya menunggu waktu al-isfar (terang) untuk solat fajar. Ia juga pendapat Sufyan al-Thawri. Manakala kata al-Syafi'i, Ahmad dan Ishaq: Makna al-isfar ialah waktu fajar menjadi jelas sehingga tidak diragukan lagi, dan mereka tidak berpendapat makna al-isfar itu sebagai melewatkan solat.”

Ungkapan sebenar Imam al-Syafi'i (1985: 523) dapat dirujuk di dalam kitab beliau, *Ikhtilaf al-Hadith*. Kata beliau dalam mengharmonikan antara hadith *al-isfar* dengan hadith-hadith yang menggalakkan supaya bersolat di awal waktu:

“Kemungkinan ia tidak bercanggah dengannya, di mana Allah 'azza wa jalla telah memerintahkan supaya menjaga solat, lalu Rasulullah SAW bersabda: 'Sesungguhnya ia adalah amalan yang paling afdal. Dan ia merupakan kerediaan Allah SWT'. Maka, boleh jadi ada antara orang yang mendengarnya, lantas ia mendahulukan solat sebelum jelas waktu fajar. Justeru, baginda memerintahkan mereka agar menunggu waktu al-isfar (terang) di ketika jelas waktu fajar yang akhir. Bukannya makna hadith Rafi' itu sepertimana yang kamu kebendaki pada lafaz al-isfar, serta hadithnya tidak bercanggah dengan hadith kami.”

Ini membuktikan bahawa pentakwilan Imam al-Syafi'i terhadap lafaz *al-isfar* bukanlah dibuat tanpa sebarang asas, tetapi adalah melalui kaedah *al-jam'* (penyelarasan) di antara hadith-hadith yang zahirnya bercanggah antara satu sama lain. Manakala al-Tarmasi meskipun tidak menyentuh hadith ini di dalam kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar*, namun beliau membincangkannya secara terperinci di dalam kitab fiqahnya, *Manhibah Dhi al-Fadl 'ala Sharh al-'Allamah Ibn Hajar Muqaddimah Ba-fadl* yang mendokong pandangan Imam al-Syafi'i.

Menurut al-Tarmasi, Imam al-Syafi'i telah membahagikan waktu fajar itu kepada dua, iaitu fajar *kadhib* dan fajar *sadiq*. Fajar *kadhib* ialah cahaya fajar pertama yang muncul dan kemudian menghilang semula. Manakala fajar *sadiq* ialah cahaya fajar sebenar yang terbit memanjang di ufuk Timur sebagai tanda masuknya waktu subuh (al-Tarmasi, 2011: 2/373-374). Keterangan ini menjelaskan apa yang disebut oleh Imam al-Syafi'i (2001: 2/165) dalam petikan kitab *Ikhtilaf al-Hadith* di atas dan begitu juga dalam kitab *al-Umm* bahawa waktu fajar yang akhir itu adalah tanda masuknya waktu solat subuh, iaitu waktu fajar *sadiq* yang merupakan waktu *al-isfar* (terang) di sisi beliau.

Secara ringkas, perselisihan mengenai makna *al-isfar* merupakan perselisihan yang muktabar dan pengamalannya di kalangan umat Islam antara kedua-dua pihak telah pun berterusan dan berlangsung sejak sekian lama dahulu. Justeru, kritikan al-Laknawi terhadap Imam al-Syafi'i mengenai makna hadith ini jelas berunsur kecenderungan terhadap mazhabnya.

Kesimpulan

Berdasarkan analisis dan perbincangan sekitar kitab *Zafar al-Amani* oleh al-Laknawi dan kitab *Manhaj Dhawi al-Nazar* oleh al-Tarmasi serta contoh-contoh hadis yang dipaparkan di atas jelas membuktikan wujudnya unsur kecenderungan pada mazhab fiqah antara al-Laknawi dan al-Tarmasi di dalam karya masing-masing. Secara ilmiah, ia menjadi bukti bahawa sesuatu karya *‘ulum al-hadith* boleh dipengaruhi oleh mazhab fiqah pengarangnya. Kesannya boleh dilihat jelas terutama ketika pengarang membawakan contoh-contoh hadis yang dihuraikan menurut kecenderungan mazhab fiqahnya di dalam perbincangan sesuatu istilah hadis.

Rujukan

- Abu Dawud, Sulayman ibn al-Asy'ath. 2009. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Ahmad, ibn Hanbal. 2001. *Musnad Ahmad*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. 1422. *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Tuq al-Najah.
- Ibn Daqiq al-'Id, Muhammad bin 'Ali. t.th. *al-Imam fi Ma'rifah Abadith al-Abkam*. Arab Saudi: Dar al-Muhaqqiq.
- Ibn al-Hanbali. 1987. *Qafw al-Athar fi Safw 'Ilm al-Athar*. Halab: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah.
- Ibn Majah, Muhammad bin Yazid. 2009. *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah.
- Ibn al-Mundhir, Muhammad bin Ibrahim. 2004. *al-Ijma'*. t.tp.: Dar al-Muslim.
- Ibn al-Salah, Abu 'Amru 'Uthman bin 'Abd al-Rahman al-Shahrazuri. 1986. *'Ulum al-Hadith*. Damsyik: Dar al-Fikr.
- al-Laknawi, Muhammad 'Abd al-Hayy. 1987. *al-Raf' wa al-Takmil fi al-Jarb wa al-Ta'dil*. Halab: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah.
- al-Laknawi, Muhammad 'Abd al-Hayy. 1995. *Zafar al-Amani fi Mukhtasar al-Jurjani*. Dubai: Dar al-Qalam.
- Muslim, ibn al-Hajjaj. t.th. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- al-Nasa'i, Ahmad ibn Syu'ayb ibn 'Ali. 1994. *Sunan al-Imam al-Nasa'i*. Halab: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah.
- al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. 1993. *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. 2001. *al-Umm*. Mansurah, Mesir: Dar al-Wafa'.
- al-Tarmasi, Muhammad Mahfuz. t.th. *Manhaj Dhawi al-Nazar*. Surabaya: al-Haramayn.
- al-Tarmasi, Muhammad Mahfuz. 2011. *Manhibah Dhi al-Fadl 'ala Sharh al-'Allamah Ibn Hajar Muqaddimah Ba-fadl*. Jeddah: Dar al-Minhaj.
- al-Tirmidhi, Muhammad ibn 'Isa ibn Sawrah. 1998. *Sunan al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- al-Turkamani, 'Abd al-Majid. 2009. *Dirasat fi Usul al-Hadith 'ala Manhaj al-Hanafiyah*. Karachi: Madrasah al-Nu'man.
- Waliy al-Din al-Nadwi. 2009. Juhud 'Ulama al-Hind fi 'Ulum al-Hadith al-Sharif. *al-Ba'th al-Islami*. Lucknow, India. Mac, April & Mei 2009.
- al-Zayla'i, 'Abd Allah bin Yusuf. 1997. *Nasb al-Rayah li Abadith al-Hidayah*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyan.

BAB 8

KETOKOHAN DAN SUMBANGAN MUAZ BIN JABAL RA DALAM MEDAN DAKWAH

Mohd Asri Ishak, Hamzah Omar & Mohd Norzi Nasir

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Muaz Bin Jabal RA adalah sahabat Nabi SAW yang masyhur, beliau termasuk golongan yang awal memeluk Islam ketika mana Islam mula tersebar di bumi Madinah. Beliau antara sahabat yang banyak berkorban harta dan tenaga untuk bersama-sama Rasulullah SAW dalam menyebarkan dakwah Islam. Ketokohnya dalam bidang ilmu pengetahuan tidak dipertikaikan lagi bilamana beliau dilantik oleh Rasulullah SAW sebagai mufti ketika mana Nabi SAW masih hidup, beliau dihantar ke Makkah dan Yaman sebagai daie dan murabbi, mengajar orang-orang Islam al-Quran dan ilmu Syariah yang mana semuanya membawa kepada tersebar luasnya agama Islam. Beliau mempunyai sumbangan yang sangat besar dalam medan dakwah sehingga ke hari ini. Metodologi dakwahnya menjadi kajian dan rujukan para daie dari generasi ke generasi. Bab ini adalah untuk melihat ketokohan Muaz bin Jabal RA dan sumbangan beliau dalam medan dakwah.

Biografi Ringkas Muaz bin Jabal RA

Nama beliau ialah Muaz bin Jabal bin Amr bin Aus bin Aaiz bin A'di bin Kaab bin Amru bin Adi bin Asad bin Sardah bin Tazid bin Jushum bin Khazraj al-Ansari al-Khazraji (al Bhagawi, 2000). Beliau dikenali sebagai Abu Abdul Rahman dan dilahirkan di Madinah yang ketika itu dinamakan sebagai Yathrib 18 tahun sebelum Nabi SAW berhijrah ke Madinah (Saifuddin Al-Katib, 1981).

Menurut Abu Nuaim al-Asfahani (1998) Muaz bin Jabal RA merupakan seorang pemuda yang tampan, memiliki mata yang berwarna hitam, berambut keriting. Di kalangan penduduk Yathrib beliau adalah seorang pemuda yang paling bijak dan cergas. Menurut Imam al-Dhahabi (1985) Muaz bin Jabal RA memiliki akhlak yang terpuji. Beliau merupakan seorang yang zuhud, wara', pemurah, memiliki perasaan yang takut pada Allah SWT dan lebih mementingkan kehidupan akhirat dari kehidupan dunia. Ini terbukti dengan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam Sunannya, hadis nombor 3989:

"Pada suatu hari, Umar bin Al-Khattab RA menemui sahabatnya Muaz bin Jabal RA sedang menangis berhampiran makam Nabi SAW. Maka Umar RA bertanya: Apa yang telah membuatkanmu menangis, wabai Muaz?" Jawabnya, "Aku teringat apa yang dikatakan oleh Rasulullah SAW sedikit riya itu adalah syirik. Siapa yang memusubi kekasih Allah SWT, Allah SWT akan murka dan menyatakan perang kepadanya." Allah SWT mencintai orang-orang yang bertakwa (al-atqiyah) yang menyembunyikan kebaikan yang dilakukannya (al-akhfiyah), iaitu orang-orang yang jauh dari populariti tetapi hati mereka menjadi penerang serta pencerah alam jagat raya."

Pada tahun 18 hijrah semasa pemerintahan Amirul Mukminin Umar bin al-Khattab RA, Muaz bin Jabal telah kembali menemui penciptanya. Beliau wafat ketika berusia 38 tahun di Syam di sebabkan terkena wabak penyakit taun yang melanda Syam

ketika itu. Sebelum kewafatannya Muaz bin Jabal RA telah berdoa: "Selamat datang wabai kematian! Selamat datang kepada tetamu yang tak kunjung tiba dan selamat datang kepada kekasih yang datang setelah sekian lama dirindukan!". Kemudian beliau melibat ke langit dan berkata: "Wabai Tubanku! Sesungguhnya Engkau mengetahui bahawa aku tidak menyukai dunia apatah lagi untuk berada kekal di dalamnya selama-lamanya menanam pokok-pokok dan mengairi sungai, tetapi segala-galanya itu hanyalah sekadar untuk menghilangkan kebausan di kawasan-kawasan yang kekeringan serta mengharungi saat-saat kesusahan dan mendekati ulama-ulama dengan menunggang ke majlis-majlis zikir. Oleh yang demikian terimalah diriku ini wabai Tubanku dengan kebaikan sebagaimana Kamu menerima diri seseorang yang beriman". Kemudian beliau meninggal dunia (Ibn Athir, 1994).

Ketokohan Muaz bin Jabal RA dalam Bidang Dakwah

Muaz Bin Jabal RA adalah tokoh dakwah yang terkenal pada zaman Nabi SAW. Beliau adalah di antara sahabat Nabi SAW yang mempunyai ilmu pengetahuan yang tinggi. Dengan ketinggian ilmu yang ada serta kefahaman yang tajam dalam ilmu syariah beliau telah dihantar oleh Nabi SAW ke Makkah dan Yaman sebagai seorang daie dan guru untuk mengajar dan menyebarkan dakwah Islam. Selepas pembukaan kota Makkah, Muaz bin Jabal RA adalah di antara sahabat Nabi SAW yang diberi amanah oleh Nabi untuk mengajar penduduk Makkah tentang al-Quran dan menjadi rujukan sekiranya mereka mempunyai kemusykilan tentang agama Islam (Ibnu Saad, 1990).

Ketokohan Muaz Bin Jabal RA dalam bidang dakwah sangat terzahir bila mana beliau secara khusus dilantik oleh Nabi SAW sebagai duta Islam dan daie kepada Ahli Kitab iaitu orang-orang Nasrani di Yaman. Nabi SAW bila mana ingin meletakkan satu tanggung jawab yang berat dan besar, maka Nabi SAW akan memilih orang yang layak untuk memikul tanggung jawab tersebut. Maka dengan ketokohan dan keilmuan yang ada pada diri Muaz bin Jabal RA beliau telah dipilih oleh Nabi SAW untuk memikul tanggungjawab tersebut.

Pada tahun ke sepuluh hijrah Nabi SAW telah menghantar Muaz Bin Jabal RA ke Yaman (Ahmad Muhammad Al-Alimi, 1422 H). Pemergian Muaz bin Jabal RA ke Yaman bersama wasiat besar Nabi SAW yang khusus menjadi rujukan kepada seluruh para duat tentang manhaj dan uslub dakwah hingga ke hari ini. Hadis yang masyhur dan tersohor berkaitan manhaj dakwah yang betul termaktub dalam kitab *Sahih Bukhari* dan *Sahih Muslim*. Muaz RA telah menceritakan kisah dan apa yang telah diajar oleh Rasulullah SAW kepadanya, kata Muaz:

Nabi SAW telah mengutusku ke Yaman dan Nabi SAW telah bersabda: Wabai Muaz! Sesungguhnya engkau akan diutuskan kepada Ahli Kitab, maka serulah mereka kepada penyaksian (syahadah) bahawa sesungguhnya tiada tuhan selain Allah SWT dan sesungguhnya aku adalah Rasulullah (utusan Allah SWT), sekiranya mereka boleh menerima dan mentaati mu pada perkara itu, maka ajarkanlah mereka tentang kefarduan solat lima waktu sehari semalam yang telah diperintahkan oleh Allah SWT, sekiranya mereka boleh menerima dan mentaatimu pada perkara itu, maka ajarkanlah mereka tentang kefarduan zakat yang mana harta dari golongan yang kaya di antara mereka diagihkan kepada golongan yang miskin di kalangan mereka, sekiranya mereka boleh menerima dan mentaatimu, maka waspadalah dirimu terhadap kemuliaan harta mereka, takutlah dirimu akan doa orang yang dizalimi kerana sesungguhnya tiada hijab di antara doa mereka dan Allah SWT.

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab Taubid, bab Dakwah Nabi kepada ummatnya pada mentauhidkan Allah SWT, no. hadis 7372; Muslim, *Sahih Muslim*, kitab Al-Iman, bab dakwah kepada dua syahadah dan syariat Islam, no hadis 29].

Keberadaan Muaz Bin Jabal RA di Yaman membawa kejayaan yang besar bagi Nabi SAW dan Ummat Islam, empayar Islam mula tersebar di Yaman. Dengan ketokohan

yang ada pada diri Muaz bin Jabal serta dakwah yang berlandaskan manhaj serta uslub dakwah yang betul dan berhikmah, Islam diterima dengan baik oleh pembesar dan penduduk di Yaman.

Berkata Ibnu Hazim (1990): *Dan diutuskan Muaz bin Jabal RA ke beberapa tempat di Yaman sebagai seorang daie untuk Islam, maka semua pembesar-pembesar Yaman memeluk Islam.* Muaz Bin Jabal RA juga berjaya menjadikan Yaman sebagai pusat penyebaran Islam, ini terbukti dengan terbinanya sebuah masjid yang pertama di Yaman yang menyerupai fungsi Masjid Nabawi di Madinah. Dengan terbinanya masjid ini, Islam makin berkembang ke seluruh pelusuk Yaman (Abu Nuaim Ahmad, 1998).

Ketokohan Muaz bin Jabal RA tidak diragui lagi. Beliau seorang yang begitu bersungguh-sungguh dalam menyebarkan dakwah Islam ke seluruh pelusuk alam, hasil didikan dan tarbiyah dari Nabi SAW. Selepas kewafatan Rasulullah SAW kerja dakwah Muaz tidak terhenti, beliau terus menyebarkan dakwah Islam, beliau mohon dihantar ke Syam dan turut menyertai beberapa siri peperangan di sana dalam memastikan Islam terus tersebar (Ibnu Saad, 1990).

Sumbangan Muaz Bin Jabal RA dalam Medan Dakwah

Muaz bin Jabal RA antara sahabat yang banyak memberikan sumbangan dalam menyebarkan dakwah Islam. Beliau memeluk Islam pada usia 18 tahun atas dakwah Mus'ab bin Umair RA (al-Dhahabi 1985). Setelah memeluk Islam beliau begitu komited dan bersungguh-sungguh dalam menyebarkan Islam di kalangan ahli Madinah, sehingga Islam tidak lagi asing di kalangan ahli Madinah. Beliau bersama Rasulullah SAW dan para sahabat nabi dari kalangan Muhajirin dan Ansar berganding bahu, berkerjasama, berkorban jiwa, tenaga dan harta dalam menyebarkan agama Allah SWT sehingga Madinah menjadi sebuah negara Islam pertama di bawah pimpinan Rasulullah SAW. Berikut adalah beberapa sumbangan besar Muaz bin Jabal RA dalam medan dakwah.

Memperkasakan Tauhid kepada Allah SWT

Dakwah kepada Tauhid adalah asas utama dalam medan dakwah Islam. Semua para nabi dan rasul diutus untuk mentauhidkan Allah SWT. Firman Allah SWT: *“Sesungguhnya Kami telah mengutuskan kepada setiap umat seorang rasul yang menyeru: sembahlah Allah SWT dan jauhilah thaghut.”* (al-Nahl ayat 36).

Setelah memeluk Islam, dakwah Muaz bin Jabal RA juga adalah kepada mentauhidkan Allah SWT. Ini jelas terbukti dengan beberapa tindakan beliau dalam menghapuskan kesyirikan yang ada di bumi Madinah. Antara sumbangan besar Muaz bin Jabal RA dalam menegakkan tauhid kepada Allah SWT adalah dengan menghancurkan berhala yang menjadi sembah penduduk Madinah di perkampungan Bani Salamah. Berhala yang dimusnahkan oleh Muaz itu adalah milik pembesar Bani Salamah yang bernama Amru bin Jamuh dengan memusnahkan berhala tersebut ianya telah membawa kepada keislaman Amru bin Jamuh RA (Ibnu Hisham, 1990).

Menurut Ibnu Hisham (1990) demi membawa manusia dari kegelapan kepada cahaya Muaz bin Jabal RA juga telah mengadakan beberapa siri dialog dengan orang-orang Yahudi di Madinah, beliau telah menceritakan tentang kenabian dan kebenaran yang dibawa oleh Nabi SAW Akan tetapi orang-orang Yahudi tetap enggan beriman dengan apa yang dibawa oleh Nabi SAW.

Islam adalah agama yang benar, mempertahankan aqidah Islam adalah satu tanggung jawab yang sangat besar bagi diri ummat Islam, demi untuk menjaga kemurnian dan ketinggian Islam Muaz bin Jabal RA telah menghukum bunuh seorang lelaki yang murtad ketika beliau berada di Yaman dalam misi dakwahnya. Kisah ini

termaktub dalam *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal* (Ahmad, 2001). Ini adalah sebahagian contoh sumbangan Muaz bin Jabal RA dalam memperkasakan tauhid yang menjadi tunjang utama dalam dakwah Islam.

Menyertai peperangan dalam menyebarkan dakwah Islam

Peperangan bukan wasilah utama dalam manhaj dakwah Islam, peperangan adalah pilihan terakhir yang akan diambil oleh Islam bilamana pihak musuh tidak mahu mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh Islam. Matlamat inilah yang telah dinyatakan oleh Ruba'ie bin Amir seorang panglima tentera Islam ketika ditanya oleh Panglima Tentera Parsi (dalam peperangan Al-Qadisiyyah) bernama Rustum, "*Apakah tujuan kamu ke mari? Jawapan Ruba'ie ialah: "Kami merupakan satu kaum yang diutuskan Allah SWT untuk mengeluarkan sesiapa yang mahu dari memperhambakan diri kepada manusia kepada memperhambakan diri kepada Allah SWT Yang Esa, mengeluarkan manusia dari kesempitan dunia kepada keluasan akhirat, mengeluarkan manusia dari kezaliman agama-agama kepada keadilan Islam. Allah SWT telah mengutuskan Rasul-Nya untuk tujuan ini supaya Rasul itu mengajar makhluk-Nya dengan agama-Nya. Sesiapa yang menerima cara hidup ini maka kami akan kembali dan memulangkan kembali negeri-negeri kepadanya. Tetapi sesiapa yang enggan maka kami akan terus memerangnya sehingga kami syahid ataupun menang"* (Ibnu Kathir, 1986).

Allah SWT telah membenarkan kepada Nabi SAW dan para sahabat untuk berjihad dalam mempertahankan kesucian dan kedaulatan Islam. Setelah memeluk Islam antara sumbangan utama yang diberikan oleh Muaz bin Jabal RA adalah dengan menyertai semua peperangan yang disertai oleh Nabi SAW Bermula dengan perang Badar, Perang Uhud, Perang Khandak sehingga kepada Pembukaan Kota Makkah kemudian Perang Tabuk, Muaz tidak ketinggalan dalam bersama-sama mengangkat senjata demi untuk melihat Islam tersebar dan berada pada tempatnya (Abu Nuaim Ahmad, 1998).

Semangat jihad Muaz tidak terhenti ketika hayat Nabi SAW sahaja bahkan semangat jihadnya berterusan walaupun setelah kewafatan Nabi SAW. Beliau turut menyertai peperangan pada zaman Khalifah Abu Bakar dan Khalifah Umar RA. Beliau juga turut serta dalam beberapa misi peluasan Islam di Syam dan berperang dengan tentera-tentera Rom (Ibn Asakir, 1995).

Menjadi Duta Islam ke Yaman

Antara sumbangan besar yang telah disumbangkan oleh Muaz bin Jabal RA untuk Islam ialah kesanggupannya untuk menjadi daie dan duta Islam ke Yaman. Ianya satu sumbangan yang cukup besar kerana dengan izin Allah SWT dan asbab kesanggupan Muaz bin Jabal RA, Islam tersebar dan diterima oleh pembesar dan penduduk di Yaman (Ibnu Hazim, 1990). Bermula dari dakwah Muaz ke Yaman, Islam menjadi agama rasmi penduduk Yaman hingga ke hari ini yang mana majoriti penduduk Yaman beragama Islam.

Pada tahun ke 10 hijrah Nabi SAW telah menghantar Muaz ke Yaman untuk berdakwah kepada Ahli Kitab di sana. Pergiannya di akhiri dengan sebuah ucapan Nabi SAW yang sangat menyentuh hati Menurut (al-Dhahabi 1985). Semasa Nabi SAW menghantar Muaz bin Jabal RA ketika beliau ingin memulakan permusafirannya ke Yaman, ketika itu beliau di atas tunggangannya, manakala Nabi SAW mengiringi tunggangannya di bawah, tatkala tunggangannya mula bergerak Nabi SAW berkata kepada Muaz RA: *Wahai Muaz! sesungguhnya engkau tidak akan bertemu dengan aku lagi selepas ini, engkau hanya akan bertemu dengan masjid dan kubur ku, apabila mendengar apa yang telah diucapkan oleh Nabi SAW maka Muaz menangis teresak-esak di atas perpisahan yang terjadi, apabila Nabi SAW melihat Muaz menangis Nabi berkata: Wahai Muaz! Jangan menangis,*

sesungguhnya tagisan dan kesedihan itu adalah dari syaitan (Riwayat Imam Ahmad, nombor hadis 22054).

Bukan sesuatu perkara yang mudah untuk meninggalkan seseorang yang disayang apatah lagi selepas pemergian orang itu tidak dapat lagi berjumpa bilamana pulang semula nanti. Akan tetapi demi kerana ingin melihat Islam berkembang dan tersebar, Muaz RA cekalkan hatinya pergi meninggalkan Nabi SAW menuju ke Yaman membawa risalah Islam. Ini satu sumbangan dan penghargaan yang besar dari Muaz bin Jabal RA untuk Islam.

Menyebarkan Ilmu yang Sahih dan Pengasas Kepada Gagasan Ilmu di Syam dan Yaman

Muaz bin Jabal RA merupakan seorang cendekiawan dalam kalangan para sahabat dan merupakan salah seorang dari 6 orang *furuqaba'* yang ada di Madinah pada masa Nabi SAW masih hidup. Berkata Safwan bin Salim: *Tiada sesiapa pun yang boleh memberikan fatwa pada zaman Nabi SAW di Madinah kecuali Umar, Ali, Muaz dan Abu Musa RA* (Abu Nuaim Ahmad, 1998).

Muaz RA juga merupakan salah seorang sahabat yang pandai dan mahir dalam pembacaan al-Quran, beliau merupakan antara sahabat yang menjadi rujukan ketika mana al-Quran ingin dibukukan. Kemahiran dan kepandaian Muaz RA dalam bidang al-Quran diakui dan dibenarkan oleh Rasulullah SAW Sabda Nabi SAW: *Bacalah dan pelajarilah Al-Quran dari 4 orang ini, Ibnu Mas'ud, Salim Maula Abi Khuz'aimah, Ubai dan Muaz bin Jabal* (al-Bukhari, Abu Adullah, Manaqib al-Ansar, Bab *Manaqib Muaz Bin Jabal RA*, no hadis 4806).

Nabi SAW telah memberikan penyaksian atas ilmu yang ada pada Muaz dan kepakaran beliau dalam hukum hakam syariat Islam. Dari Anas bin Malik, telah bersabda Nabi SAW: *Ummat aku yang paling penyayang kepada ummat aku adalah Abu Bakar, yang paling tegas atas pendirian ialah Umar, yang paling pemalu adalah Usman, yang paling mengetahui hukum halal dan haram adalah Muaz* (al-Tirmizi, Bab *Manaqib Muaz bin Jabal, Zaid bin Thabit, Ubaidillah bin Jarrah*, nombor hadis 3790).

Dengan ilmu yang ada pada Muaz bin Jabal RA beliau telah membuka beberapa halaqah pengajian ketika mana beliau berada di Yaman dan Syam. Menurut Ali Muhammad Al-Solabi (2008): *Muaz bin Jabal RA adalah salah seorang sahabat yang mengasaskan gagasan ilmu di Yaman. Dia adalah salah seorang ulamak di kalangan para sahabat yang turut serta dalam membawa masuk Islam ke Yaman.*

Kesan besar yang dapat dilihat hingga ke hari ini hasil sumbangan Muaz bin Jabal RA di Yaman ialah terbinanya sebuah pusat ilmu di al-Jund Yaman di mana Pusat Ilmu itu dikenali sebagai Maahad Muaz bin Jabal RA yang wujud hingga ke hari ini. Dari pusat ini lahirnya ramai ulama ummat dan ia mempunyai peranan yang sangat besar dalam melahirkan ulama dan murabbi ummat (Ahmad Muhammad al-Alimi, 1422 H). Di Syam, Muaz bin Jabal RA turut berperanan dalam menubuhkan gagasan Ilmu bersama beberapa orang sahabat besar seperti Umar Al Khattab, Abu Darda' dan Ubadah bin Samit bekerjasama dalam membangunkan sistem pendidikan di Syam (Ali Muhammad al-Solabi, 2008). Dari hasil usaha mereka lahirnya ramai para daie dan ulama yang terus menerus menyebarkan dakwah Islam hingga tersebarnyanya Islam ke seluruh pelusuk alam.

Kesimpulan

Muaz bin Jabal RA adalah seorang tokoh sahabat yang banyak menyumbang untuk penyebaran dan peluasan Islam. Beliau seorang sahabat yang ikhlas berjuang untuk menegakkan agama Allah SWT di muka bumi ini. Ketokohan beliau dalam bidang dakwah menjadi inspirasi bagi setiap yang mengkaji dan membaca sirah kehidupannya. Sumbangan yang beliau berikan untuk Islam tiada nilai tandingnya. Nabi SAW telah melahirkan ramai tokoh-tokoh ummah untuk dijadikan sebagai *role model* dalam kehidupan, setiap tokoh ummah yang ada ini perlu kita keluarkan dan kaji kehidupan mereka untuk tatapan masyarakat yang mana banyak menjadikan tokoh-tokoh barat sebagai inspirasi kehidupan mereka. Sedangkan tokoh-tokoh barat ini membawa masyarakat jauh dari agama Allah SWT sedang tokoh-tokoh dari kalangan sahabat ini membawa kita pada hidayah dan dekat kepada Allah SWT.

Rujukan

- Ahmad al-Asbahani, Abu Nuaim Ahmad. 1998. *Ma'rifat al-Sahabah*. Riyadh: Dar al-Watan.
- Ahmad bin Hambal. 2001. *Musnad Imam Ahmad*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- al-Alimi, Ahmad Muhammad. t.th. *Rehlab Muaz Bin Jabal RA al-Da'awiyah Ila Yaman Kama Waradat Fi Sunnah al-Nabawiyah*. t.tp.: t.pt.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 1422 H. *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Thuq al-Najah.
- al-Dhahabi, Shamsuddin Abu Abdillah. 1985. *Syar A'lam al-Nubala'*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- al-Sollabi, Ali Muhammad Muhammad. 2008. *al-Dawlah al-Umayyiah A'wamil al-Izdihar wa Tadaiyat al-Anbiyar*. Beirut: Dar Ma'rifat.
- Ibn Asakir, Abu Qasim Ali. 1995. *Tarikh Dimashq*. Beirut: Darul Fikri.
- Ibn Hazim, Abu Muhammad Ali. 1990. *Jawami' al-Sirah Wa Khamsa Rasa'il al-Ukbra*. Mesir: Darul Ma'arif.
- Ibn Hisham, Abdul Malik. 1955. *Sirah al-Nabawiyah*. Mesir: Maktabah al-Babi al-Halabi.
- Ibn Khathir, Abu Fida' Ismail. 1987. *Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Darul a-Fikr.
- Muslim, al-Hajjaj Abu al-Hassan al-Naisaburi. t.th. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

BAB 9

STRATEGI KOMUNIKASI PEMUJUKAN PENDAKWAH DALAM PENYAMPAIAN MESEJ ISLAM KEPADA MASYARAKAT ORANG ASLI DI SELANGOR

Zulkefli Aini,¹ Abdul Ghafar Don,¹ Ahmad Irdha Mokhtar¹ & Nur Uswah Ahmad Fauzi²

¹ Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

² Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Kepelbagaian etnik atau bangsa yang ada di Malaysia menjadikan ia dikenali sebagai negara masyarakat majmuk (Enizahura, 2018; Furnivall, 1965; Najeemah 2005), negara multi etnik (Atoma, 2009), negara multi bangsa (Huzaimah & Che Zarina) dan negara masyarakat pluralistik (Muhammad Nazmi, Jaffary & Muhammad Helmy, 2016). Penamaan sedemikian yang menunjukkan keragaman dan kepelbagaian dalam aspek budaya, bangsa dan agama adalah satu aset penting bagi negara yang perlu dihargai oleh semua warga negara Malaysia (Enizahura, 2018). Daripada aspek demografi, statistik pada tahun 2019 menurut Jabatan Perangkaan Malaysia (2019), penduduk Malaysia dianggarkan berjumlah 32.6 juta orang, dengan 20.4 juta (69.3%) adalah kelompok etnik bumiputera yang terdiri daripada Melayu, kaum etnik peribumi di Sabah dan Sarawak serta Orang Asli; 6.7 juta (22.8%) adalah kaum Cina; 2.03 juta (6.9%) adalah kaum India dan 294 ribu (1.0%) mewakili daripada kategori lain-lain.

Orang Asli di Malaysia

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 Temoq), sebagaimana yang ditunjukkan dalam jadual 6 (Carey, 1976). 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 (Siti Aminah, 2015).

Jadual 6. 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 7.

Jadual 7. 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
3.	Melayu Proto	Semelai	Pahang, Negeri Sembilan
		Jakun	Pahang, Johor
		Temuan	Selangor, Negeri Sembilan, Melaka
		Orang Seletar	Johor
		Orang Kanak	Johor
		Orang Kuala	Johor

Sumber: www.jakoa.gov.my

Dakwah Kepada Orang Asli

Dalam konteks agama dan kepercayaan, orang Asli menganut pelbagai agama hasil interaksi dengan pelbagai jenis ahli masyarakat (Endicott, 2016). Ada kalangan mereka yang mengekalkan pegangan tradisi berasaskan fahaman animisme dan kepercayaan nenek moyang. Ada yang memeluk agama Islam, Kristian, Budha, Hindu dan Bahai. Walau bagaimanapun, masyarakat Orang Asli yang dikelompokkan sebagai kumpulan etnik yang bersifat *heterogeneous* (Leary, 1995), mereka juga kaya dengan adat resam dan budaya kerana lingkungan hidup mereka yang masih berkait rapat dengan alam semulajadi walaupun sudah memasuki dunia moden. Namun adat yang dipegang hanyalah sebagai panduan yang mempunyai sifat gesaan dan larangan yang perlu dipatuhi tanpa berdasarkan nilai spiritual. Justeru, daripada sudut kepercayaan beragama, Jo Komar & W. A. Amir (2014) berhujah bahawa Orang Asli lebih sesuai dikenali sebagai penganut agama adat dan bukannya penganut fahaman animisme.

Kepercayaan, amalan ritual, adat dan pantang larang yang dianuti oleh Orang Asli tidak menghalang mereka berinteraksi dengan masyarakat luar termasuklah orang Melayu muslim serta organisasi dan institusi berorientasikan agama Islam (Aini et al., 2019; Green & Ibrahim 2019). Malah ada dalam kalangan mereka bersikap terbuka terhadap usaha mengintegrasikan komuniti mereka dalam masyarakat arus perdana (Ma'rof Redzuan & Abdul Razak 2008). Kesan interaksi mereka secara harmoni bersama masyarakat Islam menyebabkan ada dalam kalangan mereka yang menerima kedatangan para pendakwah dengan baik dan secara sukarela memeluk agama Islam (Ramle 2015; Rusaslina, 2011), walaupun ada kalangan pengkaji yang bersikap sinis, sama ada secara langsung atau tidak, dengan proses pengislaman dalam kalangan orang Asli (Marlina & Shakila 2016; Toshihiro 2007, 2009).

Data daripada E-damak Jabatan Kemajuan Orang Asli (JAKOA) juga menunjukkan pada tahun 2011 hanya kira-kira 20% Orang Asli memeluk Islam (JAKOA 2011, dalam Ramlee 2015). Pertambahan yang memeluk Islam pada setiap tahun dilihat berada di tahap yang agak perlahan. Semenjak 1992 sehingga 2001 purata pertambahan setiap tahun hanya sekitar 1.1% (Ramlee 2015). Dalam konteks pengislaman orang Asli di Selangor misalnya, laporan Jabatan Kemajuan Orang Asli (JAKOA, 2014) bagi penduduk negeri Selangor menyatakan bahawa jumlah komuniti masyarakat Orang Asli di negeri ini ialah seramai 19,761 orang. Daripada jumlah tersebut terdapat seramai 5,465 orang atau 27.6% telah memeluk agama Islam dan majoritinya masih berada dalam agama asal seperti animisme dan nenek moyang atau agama lain seperti Kristian (JAKIM, 2015). Data tersebut memberi indikasi bahawa kuantiti pengislaman dalam kalangan masyarakat Orang Asli masih rendah dan perlu dipertingkatkan. Ini diperkuatkan dengan dapatan kajian Ramle (2015) yang menunjukkan bahawa kualiti pengetahuan dan penghayatan terhadap ajaran Islam dalam kalangan masyarakat Orang Asli muslim juga berada di tahap minima sama ada dalam bidang akidah atau syariah.

Dapatan tersebut juga selari dengan pandangan Abd. Ghafar Don (2014) yang menyimpulkan bahawa kesedaran tentang pengamalan dan penghayatan Islam dalam kalangan Orang Asli secara umumnya masih berada di tahap yang minima. Aspek ini termasuklah kemampuan mereka untuk melaksanakan kewajipan terhadap asas-asas ajaran Islam seperti solat, puasa, aqiqah dan korban. Keadaan ini memerlukan usaha yang berterusan secara maksimum di pihak pendakwah untuk membantu mempertingkatkan komitmen Orang Asli muslim terhadap ajaran agama Islam. Justeru, pelbagai pendekatan yang digunakan oleh pihak-pihak berkepentingan seperti Majlis agama Islam negeri, Jabatan agama Islam negeri, pertubuhan badan bukan kerajaan dan institusi pengajian tinggi bagi mempertingkatkan usaha dakwah kepada masyarakat orang Asli sama ada

memberi kefahaman tentang agama Islam kepada kumpulan yang belum beragama Islam mahupun meningkatkan kualiti keislaman kepada golongan yang telah beragama Islam.

Dakwah kepada Orang Asli boleh dilaksanakan melalui pendekatan khidmat masyarakat atau *social services method* (Abdul Ghafar et al., 2012) sebagaimana yang dilakukan oleh Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia. Pendekatan tersebut merupakan agenda utama pelaksanaan dakwah kepada Orang Asli melalui penganjuran program kemasyarakatan seperti jamuan makan, ziarah dari rumah ke rumah, sukaneka, dan gotong royong. Pendekatan dakwah kepada masyarakat Orang Asli juga boleh dilaksanakan melalui dakwah secara lisan dan bukan lisan termasuklah apa yang diistilahkan oleh Mohd Zairul dan Abdul Ghafar (2018) sebagai dakwah secara *bi al-hal*.

Pendekatan dakwah secara lisan seperti memberi penjelasan tentang ajaran Islam kepada mereka melalui kelas bimbingan fardu ain yang menyentuh topik asas tawhid, fikah dan akhlak (Zulkefli & Nur Uswah 2020; Zulkefli et al., 2018b), juga penerangan tentang aspek kehidupan bermasyarakat secara umum seperti topik kesihatan, kekeluargaan, ekonomi dan keselamatan. Manakala pendekatan dakwah secara bukan lisan dalam bentuk dakwah *bi al-hal* pula menekankan aspek pembangunan masyarakat Orang Asli daripada sudut pendidikan, ekonomi dan kebajikan (Mohd Zairul & Abdul Ghafar, 2018). Pendekatan seumpama ini memberikan impak yang besar kepada kehidupan Orang Asli kerana menurut Abdul Ghafar (2014) kefahaman dan penghayatan Islam akan lebih mudah diterap dan dilaksanakan dalam kehidupan mereka apabila pendakwah boleh menggerakkan dan meningkatkan taraf kualiti kehidupan mereka.

Pendekatan dakwah kepada Orang Asli melalui medium komunikasi sebagaimana yang dibincangkan oleh Muhamad Faisal et al. (2014). Pendekatan seperti itu memperlihatkan dinamika dakwah kepada masyarakat Orang Asli apabila pendakwah menggunakan bentuk komunikasi tertentu sebagai strategi menyampaikan mesej dakwah kepada kumpulan sasaran. Ia digunakan ketika berkomunikasi secara persendirian atau interpersonal seperti perbualan santai, bancian penduduk dan cakna permasalahan dalam kehidupan daripada sudut sosial dan ekonomi, kelompok melalui kelas-kelas bimbingan fardu ain (Nur Damia 2016; Nur Uswah 2018; Zulkefli et al., 2018c; Zulkefli, Faiz & Nur Damia, 2018a). Justeru, menurut Zulkefli et. al., (2018c) pendakwah perlu mempunyai kemahiran berkomunikasi yang baik ketika menyampaikan mesej dakwah kepada masyarakat Orang Asli. Antara aspek yang boleh diberi perhatian dalam usaha mempertingkatkan kemahiran berkomunikasi dalam kalangan pendakwah di perkampungan orang Asli ialah kebolehan menyampaikan idea dengan terang, berkesan dan dengan penuh keyakinan sama ada secara lisan mahu pun bertulis (Faiz 2018; Zulkefli, Faiz & Nur Damia, 2018a). Kemahiran berkomunikasi berkesan dalam proses penyampaian mesej kepada sasaran sehingga menyebabkan berlakunya perubahan tingkah laku di pihak penerima, menurut Samsuddin A. Rahim (1993) adalah menepati fungsi komunikasi daripada sudut pemujukan.

Konsep Pemujukan dalam Proses Komunikasi

Trenholm (1989) mengatakan pemujukan ialah satu proses yang berlaku apabila seseorang berucap mempengaruhi nilai, kepercayaan dan sikap pendengar. Hovland, Janis & Kelley (1953) pula mentakrifkan pemujukan dalam konteks fungsi komunikasi sebagai suatu pengucapan berbentuk lisan yang kebiasaannya dilakukan dengan tujuan mengubah tingkah laku individu lain. Manakala Smith (1982) mengaitkan pengertian pemujukan dengan bidang psikologi bahawa pemujukan digunakan sebagai simbol untuk mempengaruhi aspek dalaman dan kesedaran kognitif seseorang secara sukarela setelah menerima dengan baik mesej yang disampaikan.

Aristotal (2014) menyatakan terdapat tiga ciri-ciri dalam komunikasi pemujukan iaitu personaliti pengucap (*ethos*), pujukan emosi pendengar (*pathos*) dan pujukan intelek atau rasional (*logos*). Kajian Petty & Brinol (2009) pula mendapati bahawa orang yang melakukan pemujukan menjadi faktor penting penerimaan individu lain terhadap mesej yang disampaikan secara berkesan. Ini melibatkan kredibiliti dan autoriti sumber yang terdapat dalam pemujukan seperti kepakaran, persefahaman, kejujuran, daya tarikan dan status.

Bettinghaus (1980) menjelaskan keberkesanan komunikasi pemujukan bergantung kepada tahap kepatuhan individu terhadap perubahan tindakan sepertimana yang diinginkan. Perbezaan dari sudut latar belakang seperti umur, jantina, tahap pemikiran dan kerjaya juga perlu diberi perhatian sebelum melakukan pemujukan. Di samping itu, wujudnya persamaan di antara penyampai dengan pendengar, variasi mesej yang disampaikan, gaya penyusunan mesej yang teratur dan kepelbagaian medium yang digunakan secara tidak langsung dapat menyentuh perubahan sikap, emosi dan tingkah laku individu lain.

Penggunaan medium dalam komunikasi pemujukan terdiri daripada pelbagai bentuk. Antaranya ialah komunikasi perseorangan sama ada secara lisan atau bukan lisan dan komunikasi massa seperti internet, televisyen, radio, akhbar dan sebagainya. Namun, penumpuan terhadap komunikasi berbentuk perseorangan ditekankan dalam konteks pemujukan yang bertujuan merangsangkan keyakinan seseorang terhadap kejelasan mesej yang disampaikan secara langsung. Sehubungan itu, penguasaan terhadap kemahiran komunikasi dan kefahaman tentang psikologi dalam pemujukan mendorong menghasilkan keberkesanan terhadap tindak balas pendengar selepas menyampaikan sesuatu mesej (Zulkefli dan S. Salahuddin, 2016).

Menurut Aristotle (2014), strategi pemujukan bertujuan untuk memujuk secara rasional menggunakan hujah yang bernas melalui karakter dan kualiti diri seseorang pemujuk serta memahami emosi sasaran sehingga menimbulkan rasa seronok dan teruja. Khairiah (2016) menjelaskan bahawa pemujukan merupakan suatu komunikasi yang mementingkan aspek kejujuran, kebenaran dan kesahihan sesuatu mesej yang disampaikan.

Dalam konteks dakwah, pendakwah yang melakukan pemujukan seharusnya mempunyai strategi terutama aspek personaliti, bijak memilih mesej dakwah yang ingin disampaikan serta menepati keadaan psikologi dan penerimaan sasaran dakwah. Menurut Achmad Mubarak (1999), aspek pemujukan dalam komunikasi dakwah dikaitkan dengan bidang psikologi. Ini kerana apabila pendakwah berkomunikasi dengan menyampaikan mesej dakwah kepada sasaran dakwah, mereka akan menerima mesej tersebut dengan berfikir tentang kebenaran mesej tersebut dan akhirnya boleh memberikan maklum balas positif terhadap mesej tersebut dan mengamalkannya secara sukarela. Dengan kata lain, interaksi antara pendakwah dengan sasaran dakwah adalah bersifat praktikal dan saling memberi pengaruh terhadap kecenderungan, perhatian, minat, perasaan dan keinginan untuk mengamalkan ajaran Islam tanpa ada unsur paksaan (Arifin, 1977). Terdapat elemen pemujukan di dalam al-Quran melalui penggunaan kalimah Qaul yang digandingkan dengan kalimah lain bagi menunjukkan perbezaan konteks dan sasarannya (Achmad Mubarak, 1999). Sebagai contoh, kalimah *qawlan layyina* (kata-kata yang lemah lembut) digunakan kepada pemerintah yang zalim (surah Taha: 43-44), *qawlan baligha* (kata-kata yang menyentuh jiwa) digunakan kepada manusia munafik (surah al-Nisa': 63), *qawlan maisura* (kata-kata yang mudah) digunakan kepada rakyat tertindas dan terpinggir (surah al-Isra': 28), *qawlan karima* (kata-kata yang mulia) digunakan kepada ibu bapa dan warga emas (surah al-Isra': 23) dan *qawlan sadida* (kata-kata yang benar) digunakan kepada masyarakat awam (Surah al-Ahzab: 69-70).

Metodologi Kajian

Kajian ini merupakan penyelidikan kualitatif dengan menggunakan reka bentuk kajian kes. Kawasan kajian yang dipilih oleh pengkaji ialah di negeri Selangor di bawah kategori pinggir bandar yang mempunyai kemudahan fasiliti dan kelengkapan yang lebih *advanced* jika dibandingkan dengan negeri-negeri lain (Aisyah Jami'an, 2013). Terdapat tujuh daerah yang mempunyai perkampungan masyarakat Orang Asli di Selangor iaitu, Hulu Langat, Sepang, Hulu Selangor, Kuala Langat, Klang, Gombak dan Petaling. Kajian ini melibatkan sembilan orang peserta kajian (PK) yang dipilih secara bertujuan sebagaimana yang ditunjukkan dalam Jadual 3, iaitu empat orang Penggerak Masyarakat Orang Asli (PMOA) berdaftar di bawah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), tiga orang Panel Dakwah Muallaf (PDM) berdaftar di bawah Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) dan dua orang wakil daripada pertubuhan bukan kerajaan (NGO) iaitu Persatuan Kebajikan & Pengurusan Islam Orang Asli Selangor (PKPI) dan Yayasan al-Khalifah (YAK). Pemilihan mereka berdasarkan pengalaman mereka yang melebihi sepuluh tahun dan ke atas dalam pengendalian dakwah masyarakat Orang Asli.

Pengumpulan data kajian dilakukan melalui temu bual mendalam terhadap peserta kajian dengan menggunakan kaedah temubual separa struktur. Pembinaan instrumen soalan temu bual adalah berdasarkan objektif yang ditentukan dengan bersandarkan tinjauan literatur tertentu. Soalan dibentuk mengikut tema-tema tertentu yang disesuaikan dengan objektif kajian. Ketepatan dan kesesuaian soalan temubual berdasarkan kepada pengesahan dan penilaian yang dilakukan oleh tiga orang ahli akademik daripada UKM dan USIM yang mempunyai kepakaran penyelidikan dan pengalaman dalam bidang dakwah Orang Asli dan komunikasi dakwah. Data-data kajian yang diperolehi disahkan oleh peserta kajian melalui pengiraan penilaian darjah persetujuan Cohen Kappa. Pengkaji menggunakan kaedah manual dalam penganalisan data kajian dengan pembacaan hasil transkripsi berulang-ulang kali, membuat tanda dan menggaris perkataan, idea dan makna yang membentuk tema dan pola dapatan kajian. Pengkaji membuat interpretasi secara deskriptif terhadap hasil analisis data temu bual bagi melaporkan dapatan kajian dengan disokong oleh sedutan petikan daripada transkrip temu bual subjek kajian.

Jadual 8. Peserta Kajian

Kod	Jantina	Keanggotaan
PK 1	Lelaki	PMOA
PK 2	Lelaki	PMOA
PK 3	Perempuan	PMOA
PK 4	Lelaki	PMOA
PK 5	Perempuan	PDM
PK 6	Perempuan	PDM
PK 7	Perempuan	PDM
PK 8	Lelaki	PKPI
PK 9	Lelaki	YAK

Hasil Kajian dan Perbincangan

Seseorang pendakwah yang melakukan pemujukan dalam proses komunikasi seharusnya mempunyai strategi terutama aspek personaliti, bijak memilih mesej dakwah yang ingin disampaikan serta menepati keadaan psikologi dan penerimaan para *madu*. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat tiga strategi pemujukan yang digunakan oleh pendakwah ketika berkomunikasi kepada masyarakat Orang Asli dalam proses dakwah, iaitu dua perkara yang melibatkan mereka sebagai *messenger* dan satu melibatkan Orang Asli sebagai *audience* atau *receiver*. Strategi pendakwah sebagai *messenger* ialah daripada sudut autoriti dan

kredibiliti pendakwah. Manakala, strategi daripada sudut Orang Asli ialah berkenaan aplikasi perubahan yang berlaku dalam diri mereka.

Autoriti Pendakwah

Hasil kajian mendapati bahawa pendakwah menggunakan autoriti yang mereka miliki daripada pihak berkuasa yang berkaitan dengan hal ehwal agama Islam seperti JAKIM dan MAIS serta sokongan daripada pihak Jabatan Kemajuan Orang Asli (JAKOA) untuk melaksanakan program-program bersifat keagamaan. Melalui program-program sedemikian, mereka dapat berkomunikasi dengan lebih baik dan berkesan bagi membimbing masyarakat Orang Asli dalam menghayati hidup beragama terutama mereka yang beragama Islam. Tambahan pula penghayatan mereka dalam agama Islam sebagaimana yang dinyatakan oleh Ramlee (2015) adalah berada di tahap yang sederhana kerana mereka masih terikat dengan kepercayaan nenek moyang mereka dan persepsi tentang amalan ritual dalam Islam. PK1, PK3, Pk7 dan PK9 berpendapat bahawa autoriti mempunyai hubungan dengan kepercayaan masyarakat Orang Asli terhadap mereka sebagai pendakwah yang diberi peranan dan tanggungjawab membimbing dan membantu mereka. Selain daripada itu, masyarakat Orang Asli mengiktiraf kedatangan mereka kerana mereka melibatkan agensi-agensi kerajaan dan swasta dalam meningkatkan pengetahuan, kemahiran dan taraf hidup mereka. Dengan tidak secara langsung, cara ini dapat mengelakkan keraguan mereka dalam setiap program dakwah yang dilaksanakan.

PK 9 berpandangan bahawa autoriti pendakwah dikaitkan dengan kemahiran mengetahui kaedah-kaedah, pendedahan dan latihan berdakwah untuk memahami tentang adat dan pantang larang berkaitan masyarakat Orang Asli. Ia juga merujuk kepada pendakwah yang berautoriti daripada segi pengetahuan dan tata cara protokol serta birokrasi sebelum dan semasa berdakwah kepada masyarakat Orang Asli. Jika perkara tersebut diabaikan, ia akan mengundang persepsi negatif terutama daripada pihak pimpinan kampung seperti Tok Batin. Kajian Ahmad Redzuwan (2008) mendapati bahawa masyarakat Orang Asli yang mempunyai hierarki tertentu dalam struktur masyarakat mereka seperti Tok Batin dan Tok Jenang membolehkan sesiapa yang berurusan dengan mereka dapat mengenali tugas dan peranan setiap mereka serta memudahkan untuk berurusan dengan mereka termasuklah merancang dan melaksanakan program kemasyarakatan.

Oleh itu, pendakwah yang mendapat kepercayaan dalam kalangan masyarakat Orang Asli perlu mempunyai autoriti dalam mengetahui tentang sistem sosial masyarakat tersebut sebagaimana mereka juga perlu mendapatkan kepercayaan daripada pihak berautoriti dalam sistem tersebut. Ini kerana menurut PK 7, pendakwah yang menggunakan pendekatan komunikasi interpersonal yang baik dengan pihak berautoriti dan berpengaruh dalam masyarakat Orang Asli seperti Tok Batin dan Pengerusi Jawatankuasa Kemajuan dan Keselamatan Kampung (JKKK) boleh mempengaruhi mereka agar menerima kedatangan para pendakwah dan berinteraksi dengan penduduk kampung. Dapatan ini selari dengan pandangan Bettinghaus (1980) yang mengatakan sasaran akan kuat dipengaruhi apabila mereka melihat seorang penyampai yang mempunyai kuasa, status atau pengaruh mendekati mereka. Namun begitu, proses berdampingan dengan individu-individu tersebut memerlukan pendakwah melakukannya sekerap mungkin untuk mengenali mereka secara lebih dekat walaupun mereka telah mengetahui niat pendakwah yang ingin berdakwah kepada mereka.

Kredibiliti Pendakwah

Kajian mendapati pendakwah menjadikan aspek kredibiliti sebagai strategi mereka berdakwah secara pemujukan dalam proses komunikasi bersama masyarakat Orang Asli. Kredibiliti dalam kajian ini, sebagaimana pandangan PK9, adalah merujuk kepada diri pendakwah yang mempunyai ilmu pengetahuan, matlamat yang jelas dalam dakwah, amalan kerohanian yang mantap dan akhlak yang terpuji.

a. Berilmu pengetahuan

Dalam konteks ilmu pengetahuan, kajian mendapati bahawa pendakwah perlu meningkatkan ilmu pengetahuan melalui kelas pengajian, pembacaan buku ilmiah, mengikuti perbincangan dalam kumpulan dan kursus-kursus yang dianjurkan oleh pelbagai pihak. Melalui cara ini, menurut PK 2, PK 3, PK 4, PK 5, PK 6, PK 7 dan PK 8, mereka boleh menjawab persoalan yang dikemukakan oleh Orang Asli berkenaan agama Islam. Bagi PK 8 pula, pencarian ilmu pengetahuan tidak hanya terhad kepada ilmu berteraskan keagamaan, tetapi ia mencakupi ilmu kemanusiaan seperti politik dan sejarah. Ini bertujuan menerapkan kebolehan pendakwah untuk memilih bahan-bahan dakwah yang sesuai dengan kehidupan masyarakat dan untuk dijadikan hujah apabila berdialog dengan mereka. Kredibiliti daripada sudut penguasaan ilmu pengetahuan oleh pendakwah juga melahirkan keyakinan di pihak Orang Asli yang mahukan penyelesaian terhadap masalah yang dihadapi. Ini bertepatan dengan pandangan Zaydan (1976) yang menyatakan bahawa pendakwah menggunakan kefahaman yang mendalam tentang ilmu pengetahuan bukan hanya dapat memberi manfaat untuk diri mereka sendiri malah manfaat tersebut mampu disampaikan kepada orang lain.

Menurut PK4 dan PK9, melalui majlis ilmu yang dikendalikan dalam bentuk perbincangan dalam kumpulan antara sesama pendakwah dapat menyusun strategi untuk mempertingkatkan kefahaman ilmu pengetahuan, kualiti keislaman masyarakat Orang Asli dan penghayatan gerak kerja dakwah. Manakala PK1 berpandangan bahawa kursus-kursus yang dikendalikan oleh JAKIM misalnya berkaitan dengan kemahiran dan ketrampilan berbahasa serta perbandingan agama untuk mereka mempunyai kredibiliti dalam menyampaikan mesej dakwah kepada Orang Asli. Pendekatan ini bertepatan dengan kajian Ab. Aziz & Ahmad Redzuwan (2006) yang mendapati bahawa kursus seperti itu merupakan latihan kepada pendakwah supaya lebih fokus kepada gerak kerja dakwah yang mampu meningkatkan kepakaran dan ketrampilan pendakwah untuk lebih proaktif dan berkeyakinan.

b. Mempunyai matlamat yang jelas dalam dakwah

Menurut Gass & Seiter (2011) matlamat merupakan elemen penting dalam komunikasi pemujukan disebabkan komunikasi ini tidak berlaku secara spontan. Ia melibatkan usaha seseorang secara sedar untuk mempengaruhi pemikiran atau tindakan orang lain terhadap mesej yang disampaikan. Sehubungan dengan itu, menurut PK 5, PK 6 dan PK 8 sebagai pendakwah mereka menetapkan niat di dalam hati bahawa dakwah yang dilakukan kepada Orang Asli adalah refleks terhadap diri mereka sendiri di samping untuk meneguhkan kepercayaan Orang Asli kepada Allah SWT serta membimbing mereka agar mempunyai matlamat yang jelas dalam kehidupan supaya mereka dapat membina tamadun dalam masyarakat melalui pengamalan beragama.

Bagi menjayakan matlamat tersebut, menurut PK4, pendakwah perlu memiliki sifat terpuji seperti ikhlas dan rela berkorban dan mengelakkan diri daripada sifat-sifat buruk seperti mudah putus asa, sentiasa mencari kesalahan orang lain dan mengabaikan

hal keadaan ummat. Keadaan ini bertepatan dengan pandangan Borg (2010) yang menyatakan terdapat dua kualiti yang ada pada individu yang melakukan komunikasi pemujukan ialah empati dan kejujuran. Kedua-dua kualiti tersebut akan menyumbang kesan komunikasi positif dalam jangka masa panjang. Justeru, pada penelitian PK 9 terdapat sebilangan pendakwah yang hadir ke perkampungan Orang Asli tidak berniat untuk berdakwah sebaliknya untuk memenuhi kepentingan peribadi dan mengambil kesempatan terhadap mereka, seperti untuk mendapatkan herba-herba seperti tongkat ali atau berniat untuk mengugut dengan cara yang kasar supaya Orang Asli memeluk Islam.

c. Amal ibadah yang berterusan

Kajian mendapati kredibiliti pendakwah dalam urusan ibadah menjadi contoh kepada Orang Asli. Ini termasuklah dalam aspek kerohanian. Justeru, dalam kajian Mohd Zain, Asyraf & Mohd Rafi (2015) mendapati bahawa amalan kerohanian boleh mempengaruhi motivasi, keyakinan dan ketahanan diri individu di samping berpegang kepada prinsip akhlak, produktiviti dan tanggungjawab sehingga berjaya mencapai kejayaan dalam bidang yang diceburi. PK 1, PK 5 dan PK 8 mengaitkan aspek kerohanian dengan kawalan emosi dan keyakinan yang tinggi terhadap Allah SWT. Ini kerana emosi pendakwah akan memberi kesan terhadap tindak balas Orang Asli.

Selain itu, PK 9 menjelaskan kesedaran kerohanian melalui pemahaman konsep ujian dan matlamat ujian daripada Allah SWT menjadikan pendakwah lebih cekal dan tidak mudah berputus asa. Ujian yang diturunkan kepada pendakwah sebagai manusia biasa bertujuan memperbetulkan kesilapan dan menjadi pengajaran untuk tidak mengulangi perbuatan yang sama. Selanjutnya, penghayatan terhadap langkah-langkah menghadapi sesuatu ujian mampu meningkatkan keyakinan para pendakwah dan membuat penilaian diri. Keadaan ini bertepatan dengan kajian Jamilah & Engku Ahmad Zaki (2014) yang mendapati sebahagian pendakwah masyarakat Orang Asli tidak mempunyai keteguhan jatidiri melalui amalan ibadah dan kerohanian yang kuat untuk menjalani kehidupan bersama masyarakat Orang Asli yang masih berpegang teguh terhadap adat nenek moyang mereka. Kesannya, mereka mudah disihir oleh Orang Asli sehingga ada yang hampir gila.

d. Akhlak terpuji

Menurut Zaydan (1976) sebagai pendakwah, penghayatan agama yang terbit dalam jiwa pendakwah menzahirkan akhlak yang tinggi sehingga tidak wujud alasan untuk tidak melakukannya atau tidak bersedia melaksanakannya. Begitu juga dalam konteks berdakwah kepada masyarakat Orang Asli, hasil kajian Ab. Aziz & Ahmad Redzuwan (2006) membuktikan bahawa tingkah laku negatif pendakwah masyarakat Orang Asli seperti mungkir janji, mengganggu gadis Orang Asli dan mencuri merupakan akhlak yang bertentangan dengan Islam sehingga boleh menjejaskan kepercayaan Orang Asli dan memberi kesan negatif terhadap akidah mereka.

Kajian mendapati bahawa akhlak dan pendakwah tidak dapat dipisahkan kerana akhlak merupakan kredibiliti paling utama yang menyumbang keberkesanan ketika berkomunikasi dengan orang lain. Menurut PK 2, PK 3, PK 4 dan PK 7 pendakwah yang berakhlak merupakan pendakwah yang mempunyai kesabaran yang tinggi dan amanah dalam diri mereka ketika melakukan dakwah kepada masyarakat Orang Asli. Ini kerana mereka berinteraksi dengan masyarakat yang berlainan daripada segi kepercayaan, adat dan budaya serta bahasa. Bagi PK 4, pendakwah masyarakat Orang Asli perlu berlawan dengan perasaan negatif seperti mudah putus asa, marah dan tidak sabar dalam melakukan tindakan ketika berkomunikasi dengan mereka. Manakala PK9 pula berpandangan bahawa

akhlak penting untuk membina hubungan yang baik bersama masyarakat Orang Asli dengan mengamalkan sikap ambil peduli tentang kebajikan, kesusahan dan meringankan beban mereka sehingga pendakwah sendiri turut merasai kesusahan mereka. Melalui sikap ini, ia dapat menjauhkan pendakwah masyarakat Orang Asli daripada mempunyai sikap mementingkan diri sendiri. Ini termasuklah menimbulkan rasa kebersamaan dalam program-program yang dijalankan dengan tidak mengasingkan diri daripada mereka. Ia juga dapat menumbuhkan sifat keperihatinan dan kasih sayang kepada mereka terutama untuk membimbing mereka ke arah kebaikan.

Walau bagaimanapun, terdapat segelintir pendakwah yang tidak amanah ketika berinteraksi dengan Orang Asli. Menurut PK5, terdapat aduan daripada anak murid Orang Asli bahawa ada pendakwah yang tidak telus dalam menguruskan elaun kelas fardhu ain mereka. Perbuatan ini akhirnya akan menjejaskan kepercayaan dan motivasi masyarakat ini untuk terus mempelajari ajaran Islam. Justeru, pendakwah yang mempunyai sifat amanah, sabar, berkasih sayang dan menjaga pergaulan merupakan akhlak yang penting untuk mengangkat kreadibiliti pendakwah dalam melaksanakan komunikasi pemujukan. Menurut Azlina (2015), proses komunikasi pemujukan menuntut kesabaran dan tahap fleksibiliti penyampai ketika membuat rundingan dengan orang yang ingin dipujuk. Justeru, penonjolan tingkah laku pendakwah yang mulia mampu membuat sasaran menerima maklum balas dengan hatinya yang terbuka dan dapat mengelakkan sasaran daripada bersifat defensif (Abdullah Hassan 2007).

Aplikasi Perubahan

Menurut Kruger (2016) para sarjana psikologi berpandangan perubahan sikap seseorang diteliti melalui tiga komponen iaitu kognitif, emosi dan tingkah laku. Perubahan salah satu daripada komponen tersebut akan memberi kesan perubahan terhadap komponen yang lain. Oleh itu, bermula dengan perubahan daripada sudut cara berfikir akan mempengaruhi perasaan dan tingkah laku seseorang. Dengan mengenal pasti aplikasi perubahan kognitif yang membentuk pengetahuan, merangsang emosi dan mendorong tingkah laku pendakwah dapat menentukan reka bentuk dan jenis mesej yang ingin disampaikan oleh pendakwah masyarakat Orang Asli.

a. Perubahan Kognitif membentuk pengetahuan

Kognitif merupakan elemen dalaman yang membentuk kepercayaan dan keyakinan individu terhasil daripada penstrukturan pengetahuan sama ada pengetahuan sedia ada mahu pun pengetahuan baru. Ia disesuaikan mengikut suatu pendekatan yang akhirnya mempengaruhi perubahan perasaan dan tingkah laku individu. Kognitif dalam konteks dapatan kajian menekankan pendekatan membangunkan tahap penguasaan dan kefahaman ilmu pengetahuan Islam masyarakat Orang Asli bagi meningkatkan potensi diri serta menjaga kepentingan kehidupan di dunia dan akhirat sehingga mampu memahami ketauhidan dan mencapai ketakwaan kepada Allah SWT (Razaleigh Muhamat, 2014).

Kajian mendapati usaha mempengaruhi perubahan kognitif masyarakat Orang Asli memerlukan pendakwah mempunyai daya kreativiti ketika berkomunikasi menyampaikan ilmu pengetahuan dengan mengutamakan kesesuaian tahap pemahaman masyarakat ini terutamanya dalam kalangan Orang Asli dewasa. Ia dianggap sebagai kayu ukur atau penanda aras perubahan yang diinginkan oleh pendakwah dengan sentiasa mengambil peluang dan berkemahiran untuk mematenkan hujah secara rational. Pendekatan perbandingan melalui penceritaan yang mempunyai nilai positif dapat meningkatkan kepercayaan mereka dan menyumbang kepada keberkesanan mesej yang disampaikan.

Pendekatan mengubah kognitif masyarakat Orang Asli yang dilakukan oleh PK dalam kajian ini ialah melalui penggunaan hujah yang logik, menyalin nota, penceritaan dan mengenal pasti kumpulan sasaran. Menurut PK 3, PK 5, PK 6, PK 7 dan PK 8 pendekatan menggunakan hujah yang logik, penceritaan, gambar atau visual dan pengulangan dapat merangsang pemikiran masyarakat Orang Asli untuk memahami mesej yang disampaikan oleh mereka. Penggunaan hujah yang logik menurut PK memerlukan pendakwah mengambil kira dua perkara iaitu kejelasan mesej yang disampaikan dan tahap kemampuan Orang Asli untuk memahami mesej tersebut seperti dengan memberikan contoh-contoh yang mudah dan berkait rapat dengan kehidupan seharian mereka seperti pokok, sungai dan batu.

Dapatan ini selari dengan hasil kajian Mohd Rasdi & Aminuddin (2009) dalam konteks pembelajaran dewasa masyarakat Orang Asli bahawa penerapan sistem pembelajaran hendaklah berfokuskan kepada contoh-contoh benda *maujud* di sekeliling mereka seperti binatang buruan, pokok yang berada di sekeliling mereka dan aktiviti berbantuan alat bantuan mengajar seperti daun, pensil warna, peralatan dapur dan gambar berbentuk grafik seperti kapal terbang dan kereta api. Contoh-contoh tersebut merujuk kepada pengetahuan dan pengalaman sebenar masyarakat Orang Asli yang lebih menarik minat dan kecenderungan mereka untuk mengetahui dengan lebih lanjut tentang mesej yang disampaikan. Ini menunjukkan kehidupan masyarakat Orang Asli yang tidak boleh dipisahkan dengan budaya dan persekitaran yang berhubung kait dengan motivasi pembelajaran mereka (Wan Afizi, Shaharuddin & Noraziah 2014; Abdull Sukor et al. 2011). Berdasarkan kajian Mazzlida, Salbiah & Ruhizan (2016) pula dalam konteks masyarakat Orang Asli yang mempunyai pelbagai keunikan budaya dan persekitaran sosial, aspek penerimaan terhadap pembelajaran perlu digabung jalin dengan unsur *ruhbyyah* untuk mempelajari ilmu pengetahuan yang lebih seimbang dan komprehensif.

Menurut PK 2, kaedah untuk menguji kefahaman bagi Orang Asli mualaf dilakukan dengan cara memberikan beberapa soalan berkaitan pelajaran yang telah diajar. Penilaian diberikan terhadap kemampuan mereka menjawab soalan tersebut. Sekiranya mereka tidak boleh menjawab dengan baik beliau akan mengulang semula dengan memberi tumpuan kepada topik yang masih tidak difahami. Tambahan pula, pengulangan yang dilakukan beberapa kali ini menyebabkan proses pembelajaran Orang Asli mualaf tentang suatu topik mengambil masa yang lama. Perkara ini menunjukkan teknik pembelajaran mualaf Orang Asli berbeza dengan mualaf berbangsa lain yang lebih mudah. Selain itu, kajian Mohd Rasdi & Aminuddin (2009) mendapati sesi PdP bagi kaum dewasa Orang Asli yang tidak disertakan dengan pengukuhan yang berterusan akan menyebabkan kelas menjadi jemu dan pasif.

Di samping itu, PK 5 dan PK 6 menggunakan kaedah penceritaan ketika mengajar dalam kelas fardhu ain. Antaranya ialah tentang peristiwa-peristiwa benar yang berlaku di sekeliling mereka seperti kematian atau sakit. Penceritaan yang dibawa oleh mereka dikaitkan dengan nilai dan pengajaran sebagai kesimpulan yang bertujuan memberi keyakinan dan menggalakkan perubahan kepada pelajar Orang Asli. Sebaliknya, bagi PK 4 dan PK 8, mereka menggunakan kaedah mengenal pasti kumpulan sasaran yang mempunyai potensi positif dengan membuat perbezaan di peringkat umur, latar belakang pendidikan dan suasana persekitaran tempat tinggal. Kaedah ini dapat membantu penerimaan terhadap pendakwah itu sendiri dan boleh memberi tumpuan kepada sasaran yang secara tidak langsung dapat mempengaruhi kumpulan yang lain. Ini kerana menurut PK 8, majoriti pelajar Orang Asli yang dibimbing mempunyai daya fikiran yang tidak kritis. Mereka hanya mengikut-ikut apa yang diajar.

b. Merangsang emosi

Kajian mendapati terdapat pelbagai faktor untuk mencapai matlamat dalam dakwah, termasuklah penyampaian mesej dakwah yang boleh menyentuh perasaan dalam diri manusia seperti marah, takut, gembira, sedih dan jijik (Ab. Aziz, 2001). Kehadiran pendakwah seharusnya menerima maklum balas yang positif daripada sasaran dakwah sehingga mereka secara sukarela untuk melaksanakan sesuatu tindakan ketika diminta. Perbuatan yang melibatkan sentuhan keinsanan, mencari persamaan dan memberi penghargaan akan membuatkan pendakwah dihormati dan disayangi. Sebaliknya, perbuatan yang menyinggung perasaan dan penggunaan bahasa yang kesat akan menyebabkan sasaran dakwah menjauhkan diri daripada pendakwah.

Menurut PK 1, PK 2, PK 3, PK 4, PK 5 dan PK 7 pendakwah perlu berhati-hati ketika berkomunikasi dengan masyarakat Orang Asli terutama ketika menegur kesalahan yang dilakukan ketika proses Pdp terutama berkaitan hukum-hukum yang masih belum difahami dengan baik. Tambahan pula, sebagai pendakwah yang mempunyai ilmu pengetahuan dan akhlak perlu berfikir secara matang dalam tindakan dan percakapan mereka supaya tidak menimbulkan persepsi negatif masyarakat Orang Asli terutamanya kepada yang bukan Muslim. PK 1 mengaitkan hubungan pendakwah dengan masyarakat Orang Asli melalui peribahasa bagai 'menatang minyak yang penuh' supaya mereka sentiasa menjaga hati dan perasaan serta tidak menyakiti masyarakat Orang Asli. Ini kerana, personaliti masyarakat Orang Asli yang mudah terasa dan sensitif akan menyebabkan mereka merajuk dan sukar untuk dipujuk.

Ketika berinteraksi dalam proses pdp, pendakwah tidak menegur secara langsung kepada individu tertentu walau pun mereka melakukan sesuatu kesilapan. Menurut PK, teguran yang dibuat adalah secara umum dengan menggunakan bahasa yang lemah lembut. Bagi PK 7, beliau biasanya menggunakan bahasa kiasan yang mempunyai unsur humor untuk mengingatkan tentang sesuatu contohnya tentang perkara yang telah diajar. Keadaan ini mempunyai persamaan dengan hasil kajian Nor Damia (2017) yang menunjukkan bahawa antara ciri-ciri bahasa dalam komunikasi pendakwah masyarakat Orang Asli ialah menekankan aspek bahasa yang sopan dan lemah lembut berserta dengan unsur positif, unsur motivasi, unsur humor dan unsur pujian. Pendakwah juga boleh menggunakan ungkapan-ungkapan pujian dengan menyelitkan perkataan seperti 'cantik', 'boleh' dan 'pandai' bagi mewujudkan kemesraan dengan masyarakat Orang Asli. Malah kata-kata pujian seperti itu merupakan insentif berbentuk penghargaan atau pengiktirafan atas sesuatu tugas yang telah dilaksanakan dengan baik dan ia mampu merangsang keyakinan dan sikap positif masyarakat Orang Asli terhadap kemampuan mereka (Mohd Rasdi & Aminuddin, 2009).

c. Mendorong tingkah laku

Menurut Razaleigh Muhamat, Abdul Ghafar & Anuar Puteh (2013), Orang Asli mualaf menghadapi dilema dalam aspek sosial selepas berlaku pertukaran agama. Ini didorong oleh perubahan tingkah laku untuk mengamalkan ajaran Islam yang dianggap sebagai membuang identiti Orang Asli dan menjadi orang Melayu oleh segelintir masyarakat Orang Asli. Kajian tersebut membuktikan bahawa walaupun tanggapan masyarakat Orang Asli mengatakan memeluk Islam bermaksud 'masuk Melayu', namun interaksi di antara mualaf Orang Asli dengan masyarakat Melayu masih berada di tahap yang minimum. Oleh itu, perubahan tingkah laku 'baharu' ini menjadi dilema untuk mengamalkan ajaran Islam seperti solat, puasa dan larangan seperti minum arak dalam kalangan mualaf Orang Asli.

Hasil kajian mendapati PK 2, PK 3, PK 6 dan PK 7 mengatakan sifat malu dan rendah diri masyarakat Orang Asli merupakan tingkah laku utama yang menjadi kesukaran

bagi pendakwah untuk memastikan kefahaman mereka tentang subjek yang diajar dalam kelas fardhu ain. Keadaan tersebut termasuklah dalam mengamalkan ajaran Islam seperti solat, berwuduk dan menutup aurat yang hanya diamalkan ketika menghadiri kelas fardhu ain sahaja kerana malu dengan pandangan jiran-jiran yang bukan Islam. Menurut PK 7, beliau menghadapi masalah ketika meminta Orang Asli mualaf untuk hadir ke rumah dan berjumpa secara perseorangan sekiranya mempunyai persoalan atau masalah bagi mengurangkan rasa malu bertanya. Persoalan yang ditanya, antaranya, ialah berkenaan bab solat. Ini kerana walaupun mereka telah lama memeluk Islam tetapi ada dalam kalangan mereka yang lupa bagaimana mahu mengerjakan solat. Penjelasan secara bersemuka membuka ruang yang lebih selesa ketika berkomunikasi berbanding di dalam kelas yang mempunyai kuantiti pelajar yang agak ramai.

PK 1, PK 4 dan PK 5 mengatakan sesuatu perubahan tingkah laku berlaku apabila timbul kesedaran individu Orang Asli mualaf itu sendiri, misalnya menutup aurat bagi wanita dan mengerjakan solat Jumaat bagi lelaki. Namun proses ini berlaku pada skala yang kecil dan secara beransur-ansur serta mengambil masa yang panjang. Melalui nasihat dan teguran yang baik daripada pendakwah dapat menggalakkan penerimaan terhadap mesej yang disampaikan untuk menjadi norma dalam masyarakat ini. Sehubungan dengan itu, menurut Mazzlida, Salbiah & Ruhizan (2016) jalinan di antara unsur *ruhyyah* berbentuk amalan rohani dengan budaya dan persekitaran sosial masyarakat Orang Asli dapat merangsang perubahan mereka untuk mempelajari ilmu pengetahuan yang lebih seimbang dan komprehensif. Justeru, peneguhan nilai *ruhyyah* dalam diri Orang Asli dapat mengawasi mereka daripada mengamalkan budaya yang bertentangan dengan syariat Islam.

Di samping itu, PK 9 menyatakan bahawa pendekatan memahami tingkah laku negatif masyarakat Orang Asli perlu diketahui oleh setiap pendakwah sebagai langkah mengelakkan pendakwah daripada merasa lemah semangat dan mudah kecewa. Beliau mengatakan sifat tidak berterima kasih dan tidak menghargai orang lain merupakan antara ciri-ciri sikap dan budaya yang ada pada masyarakat Orang Asli. Oleh itu, menurut beliau lagi pendakwah tidak seharusnya berkecil hati dengan tingkah laku seperti ini di samping ia mendorong rasa ikhlas pendakwah untuk melakukan dakwah tanpa mengharapkan sebarang balasan daripada manusia.

Kesimpulan

Pendakwah merupakan individu yang berperanan penting dalam proses mengajak dan menyampaikan komunikasi tentang ajaran Islam. Segenap aspek yang ada pada diri seseorang pendakwah secara tidak langsung membawa mesej yang menggambarkan imej agama Islam. Begitu juga aktiviti-aktiviti pendakwah yang dilakukan terhadap masyarakat Orang Asli. Oleh itu, tugas berdakwah sama ada secara individu atau pun kelompok memerlukan kemahiran komunikasi serta pendekatan yang terancang dan tersusun agar dapat membantu pendakwah merealisasikan matlamat dakwah. Persiapan rapi dan penguasaan pelbagai ilmu pengetahuan bagi seseorang yang bergelar pendakwah sangat penting untuk menanamkan keyakinan sasaran terhadap ajaran Islam. Sehubungan dengan itu, pendakwah memerlukan kemahiran-kemahiran seperti komunikasi, metodologi, psikologi dan strategi penyampaian dakwah yang seharusnya memberi kesan positif terhadap sasaran dakwah. Malah, dengan adanya kemahiran berkomunikasi sebagai salah satu strategi dakwah, penyampaian mesej dakwah mampu difahami dan diamalkan oleh golongan sasaran secara rela hati tanpa rasa dipaksa.

Dalam konteks berdakwah kepada masyarakat Orang Asli, para pendakwah perlu berhadapan dengan kelompok sasaran ini memandangkan mereka berasal dari pelbagai latar belakang, kepercayaan dan taraf pendidikan. Keadaan ini menunjukkan bahawa

tumpuan terhadap metodologi penyampaian, teknik persembahan dan bahan dakwah memerlukan perancangan yang lebih strategik dan berkesan. Oleh yang demikian, kemahiran pemujukan dalam komunikasi pendakwah dapat mempengaruhi sasaran dakwah iaitu memberi kesan terhadap pelaksanaan ajaran yang dianjurkan di atas kerelaan sendiri tanpa rasa terpaksa. Di samping itu, pendakwah perlu mempertingkatkan mutu kemahiran berkomunikasi secara pemujukan dengan memanfaatkan kemajuan teknologi komunikasi bagi mencapai matlamat dakwah.

Rujukan

- Ab. Aziz Mohd Zin. 2001. *Metodologi Dakwah*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Ab. Aziz. Mohd Zin & Ahmad Redzuwan Mohd Yunus. 2006. Dakwah Masyarakat Orang Asli di Negeri Pahang: Masalah Pendakwah. *Islamiyyat* 28: 163-183.
- Abdul Ghafar Don, Razaleigh Muhamat@Kawangit, Salasiah Hanin Hamjah, Fariza Md. Shah, Badlihisam Mohd. Nasir, Muhammad Faisal Asha'ari, Siti Rugayah Tibek, Zainab Ismail, Idris Endot, Anuar Puteh, A'dawiyah Ismail & Mohd Zulkifli Abd Ghani. (2012). Da'wah Through Social Services Method: The Experience of the Department of Da'wah and Leadership Studies, National University of Malaysia. *Advances in Natural and Applied Sciences*. 6(4): 545-548.
- Abdul Ghafar Don. 2014. Masyarakat Orang Asli Muslim Malaysia: senario dan realiti kefahaman dan penghayatan Islam. *Kertas Kerja Seminar Antarabangsa Dakwah & Etnik*. Bandar Baru Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdull Sukor Shaari, Nuraini Yusoff, Mohd Izam Ghazali & Mohd Hasani Dali. 2011. Kanak-Kanak Minoriti Orang Asli di Malaysia: Menggapai Literasi Bahasa Melayu. *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu* 1(2): 59-70.
- Abdullah Hassan. 2007. *Teori dan Teknik Moden Mendorong Perubahan Tingkahlaku: Berdakwah Dengan Efektif*. Kuala Lumpur: PTS Publications & Distributions.
- Achmad Mubarak. 1999. *Psikologi Dakwah*. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus.
- Ahmad Redzuwan Mohd Yunus. 2008. *Dakwah Masyarakat Orang Asli Negeri Pahang*. Shah Alam: Penerbit Karisma Publications.
- Aini, Z., Don, A. G., Puteh, A., Nor Sad, N. D. H. 2019. Amalan Komunikasi Dakwah Semasa Kelas Fardu Ain Orang Asli Muslim Di Selangor. *International Journal of Law, Government and Communication*, 4(17): 34-47. DOI: 10.35631/ijlgc.417004
- Aisyah Jami'an. 2013. Program Dakwah dan Peningkatan Kualiti Hidup Saudara Baru Orang Asli di Gombak Selangor. Tesis. Dr. Fal. Fakulti Pengajian Islam.
- Arifin, H. M. 1977. *Psikologi Da'wah: Suatu Pengantar Studi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Aristotal. 2014. *Rhetoric*. Roberts, W. R. South Australia: ebooks@Adelaide.
- Atoma, Paimah. 2009. Masyarakat multi-etnik di Malaysia dan Britain. Dalam Kassim Thukiman & Hamidah Abdul Rahman (penyunting), *Hubungan Etnik di Malaysia: Perspektif, Teori dan Praktik*. Penerbit UTM Press, Skudai, Johor, pp. 199-218
- Azlina Kamaruddin. 2015. *Komunikasi dan Seni Pemujukan*. Sintok: Penerbit UUM Press.
- Bettinghaus, E. Paul. 1980. *Persuasive Communication*. United State: Library of Congress.
- Borg, J. 2010. *Persuasion: The Art of Influencing People*. Britain: Pearson.
- Carey, Iskandar. 1976. *The Aboriginal Tribes of Peninsular Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- 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.
- Enizahura Abdul Aziz. 2018. Keperluan Berdailog dalam Mengurus Perbezaan Masyarakat. Seminar Kebangsaan Isu dan Cabaran dalam Hubungan Masyarakat Majmuk di Malaysia. 24 September di Institut Kefahaman Islam Malaysia.

- Faiz Abdul Rahim. 2018. Domain Pendakwah Masyarakat Orang Asli. Disertasi Sarjana Pengajian Islam UKM.
- Fathollahi, I. & Kamely, I. 2012. Persuasion Process in Quran. *International Research Journal of Applied and Basic Sciences* (3): 2657-2666.
- Furnivall, John S. 1948. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. New York: University Press.
- Gass, R. H. & Seiter, J. S. 2011. *Persuasion, Social Influence and Compliance Gaining*. United States: Pearson Education, Inc.
- Green, Geff & Ibrahim, Md Nasir. 2019. A Muslim Seletar Family in Malaysia: Negotiating a Liminal Religious and Ethnic Identity. *International Journal of Arts, Culture and Heritage*. 6: 101-139.
- Hovland, C. I., Janis, I. L., & Kelley, H. H. 1953. *Communication and persuasion; psychological studies of opinion change*. New Haven, CT, US: Yale University Press.
- Huzaimah Ismail & Che Zarina Saari. Masyarakat Orang Asli dan Pembangunan Insaniah. *Jurnal CITU*. 67-82.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2015. *Data Pengislaman Masyarakat Orang Asli di Malaysia*. Bahagian Dakwah (Orang Asli), JAKIM.
- Jabatan Kemajuan Orang Asli. 2014. *Data Maklumat Asas*. Bahagian Perancangan dan Penyelidik. JAKOA.
- Jabatan Perangkaan Malaysia. 2019. https://www.dosm.gov.my/v1_/.
- Jamilah Mohd Zain & Engku Ahmad Zaki. 2017. Aktiviti Dakwah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) terhadap masyarakat Orang Asli: Pelaksanaan dan cabarannya. *Malaysian Journal For Islamic Studies* 1(1): 45-61.
- Jo Kamar & W. A Amir Zal. 2014. *Adat Orang Asli Suku Temuan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Khairiah A. Rahman. 2016. Dialogue and Persuasion in The Islamic Tradition: Implications for Journalism. *Global Media Journal* 9(2): 9-26.
- Kruger, F. 2016. Attitude change through understanding (cognition) of the influence of the persuasive language of liturgy. *Theological Studies* 72(2):1-11.
- Leary, J. D. 1995. *Violence and the Dream People, The Orang Asli in the Malaysian Emergency 1948-1956*. USA: Ohio University Press.
- Ma'rof Redzuan & Abdul Razak Abdul Rahman. 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.
- Marlina Jamal & Shakila Abdul Manam. 2016. An Ideological Construction of the Indigenous Community: The Orang Asli as Portrayed in *The Star* Newspaper. *KEMANUSLAAN: The Asian Journal of Humanities*. 23(Supp.2): 39-62. Diakses melalui <https://doi.org/10.21315/kajh2016.23.s2.3>.
- Mazzlida Mat Deli, Salbiah Mohamed Salleh & Ruhizan Mohammad Yasin. 2016. Integrasi Ruhiah dan Ekologi Budaya dalam Pendidikan Orang Asli di Malaysia. *Prosiding Persidangan Pemantapan Citra Kenegaraan 4 (COSNA 4)*, hlm. 568-575.
- Mohd Rosdi Saamah & Aminuddin Mohamed. 2009. Kelas Dewasa Ibu Bapa Murid Orang Asli dan Peribumi (KEDAP): Satu Tinjauan. Kertas Kerja Konvensyen Pedagogi Bahasa Melayu Serantau1. Anjuran IPGM Kampus Bahasa Melayu, Kuala Lumpur. 3-5 November.
- Mohd Zain Mubarak, Asyraf Ab. Rahman & Mohd Rafi Yaacob. 2015. Elemen Kerohanian dalam Keusahawanan Islam: Kajian Terhadap Usahawan Berjaya di Negeri Kelantan. *Journal of Business and Social Development*. 3(1): 43-53.
- Mohd Zairul Ridzuan Abd Rahman & Abdul Ghafar Don. (2018). Pendekatan Dakwah bi al-Hal Terhadap Masyarakat Orang Asli di Malaysia. *Jurnal At-Tabkim*. 8(15):1-7.

- Muhamad Faisal Ashaari, Mohd. Harfiz Hamzah, Abdul Ghafar Don, Razaleigh Kawangit, & Anuar Puteh. (2014). Komunikasi Dakwah Orang Asli, dalam Siti Rugayah Hj. Tibek, Fariza Md. Sham, Muhammad Hilmi Jalil (penyunting), *Pembangunan Dakwah Muallaf*. Bangi: Institut Islam Hadhari Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhammad Nazmi Abd Halim, Jaffary Awang & Muhammad Helmy Abdul Gapar. 2016. Tahap Pengetahuan Rakyat Malaysia Terhadap Asas Agama-agama Dominan di Malaysia: Kajian Lapangan di Negeri Kedah dan Selangor. *Jurnal Komunikasi Borneo*. Edisi Khas (Konvokesyen ke-18 UMS): 64-83. Diakses melalui <http://jkob.cseap.edu.my/index.php/journal/full/edisi-khas-2-5.pdf> pada 27 Oktober 2020.
- Najeemah Bt Mohd. Yusof. 2005. Pola Interaksi Sosial Dalam Kalangan Murid Pelbagai Etnik Di Sekolah Menengah Kebangsaan Sekitar Sungai Petani, Kedah. Tesis ijazah Doktor Falsafah. Universiti Sains Malaysia. Diakses melalui laman sesawang http://eprints.usm.my/7785/1/POLA_INTERAKSI_SOSIAL_DALAM_KALANGAN_MURID_PELBAGAI_ETNIK_DI_SEKOLAH_MENENGAH_KEBANGSAAN_SEKITAR_SUNGAI_PETANI%2C_KEDAH.pdf pada 26 Oktober 2020.
- Nor Damia Husna Nor Sad. 2017. Komunikasi Bahasa Pendakwah Masyarakat Orang Asli. Disertasi Ijazah Sarjana Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Nur Uswah Ahmad Fauzi. (2018). Pemujukan dalam Komunikasi Dakwah Terhadap Masyarakat Orang Asli di Selangor. Disertasi Sarjana Pengajian Islam UKM.
- Petty, R. E. & Brinol, P. 2008. Psychological Processes Underlying Persuasion A Social Psychological Approach. *SAGE Journals* 55(1): 52-67.
- Ramle Abdullah. 2015. Cabaran Orang Asli. Kertas Kerja Persidangan Pembangunan Insan Pemimpin Masyarakat Orang Asli, Anjuran Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia (PERKIM). Negeri Sembilan, 7-9 November.
- Razaleigh Muhamat @ Kawangit, Abdul Ghafar Don & Anuar Puteh. 2013. Communication of Orang Asli Muallaf with Their Malay Counterparts. *Al-Hikmah* 5(5): 116-133.
- Razaleigh Muhamat @ Kawangit. 2014. Dakwah kepada Muallaf Orang Asli: Tanggungjawab dan Peranan PERKIM Pahang. <https://www.researchgate.net>. 1-14.
- Rusaslina. 2011. Malays and Orang Asli: Contesting Indigeneity. Dalam Maznah, M & Aljuneid, S.M.K (editor), *Melayu: the Politics, Poetics, Paradoxes of Malayness*. Singapore: NUS.
- Samsuddin A. Rahim. 1993. *Komunikasi Asas*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Siff, J. B., & Mongeau, P. A. 2016. *Persuasive communication* (3rd ed). New York: Guilford Press.
- Siti Aminah Mohd Som. 2015. Kajian Amalan Budaya Orang Asli Suku Kaum Jakun di Kampung Peta. Tesis Sarjana. Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.
- Smith, M. J. 1982. *Persuasion and Human Action*. Belmont: Wadsworth.
- Toshihiro, Nobuta. 2007. Islamization Poliy Toward the Orang Asli in Malaysia. *Bulletin in the National Museum of Ethnology*. 31(4): 479-495.
- Toshihiro, Nobuta. 2009. *Living on the Periphery: Development and Islamization among the Orang Asli in Malaysia*. Subang Jaya: Center for Orang Asli Concern.
- Trenholm, Sarah. 1989. *Persuasion and social influence*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Wan Afizi Wan Hanafi, Shahrudin Ahmad & Noraziah Ali. 2014. Faktor Budaya dan Persekitaran dalam Prestasi Pendidikan Anak Orang Asli Malaysia: Kajian Kes di Kelantan. *Malaysian Journal of Society and Space* 10(5): 107-122.
- Zaydan, 'Abdul Karim. 1976. *Usul al-Da'wah*. Baghdad: Dār al-Bayan.

- Zulkefli & S. Salahuddin. 2016. *Pengantar Komunikasi Dakwah*. Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Zulkefli Aini & Nur Uswah Ahmad Fauzi. 2020. Mesej Akidah dan Syariah dalam Komunikasi Dakwah Orang Asli Muslim di Selangor. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*. 3(2): 73-85.
- Zulkefli Aini, Abdul Ghafar Don, Ahmad Irdha Mokhtar & Nur Uswah Ahmad Fauzi. 2018b. Topik-Topik Komunikasi Dakwah Dalam Mesej Akidah Kepada Masyarakat Orang Asli di Selangor. *Jurnal Sains Insani*. 3(2): 15-21.
- Zulkefli Aini, Abdul Ghafar Don, Ahmad Irdha' Mokhtar & Nur Uswah Ahmad Fauzi. (2018c). Pengamalan Bentuk Komunikasi Pemujukan dalam Kalangan Pendakwah Masyarakat Orang Asli di Selangor. *Jurnal Pengajian Islam*. 11(2): 63-79.
- Zulkefli Aini, Faiz Abdul Rahim & Nur Damia Husna Nor Sad. 2018a. Aplikasi Kemahiran Komunikasi Dakwah Kepada Masyarakat Orang Asli. dalam Abdul Ghafar Don, Aniza Ismail & Zulkefli Aini, *Pemeriksaan Kesejahteraan Hidup Orang Asli Di Malaysia*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

BAB 10

PENGGUNAAN MODUL ISTITABAH DALAM MENGENDALIKAN KESALAHAN AKIDAH DI SELANGOR

Nazneen Ismail,¹ Zanariah Dimon,¹ Nurzatil Ismah Azizan,¹ Nurulfathonah Mohd Effendy,² Hamidi Abd. Ghani,² Zulqarnain Hassan,² Nordin Mat Piah,² & Mohd Ramizu Abdullah @ Zakaria²

¹ Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

² Kolej Islam Sultan Yahya Petra, Kelantan (KIAS)

Pendahuluan

Maksud *istitabah* secara literalnya ialah memohon taubat atau menganjurkan bertaubat (Wan Mohd Fazrul et al. 2015; Wan Mohd Fazrul et al. 2013; Siti Maizatul Akma et al. t.th.). Apabila seseorang itu telah melakukan kesalahan atau mengingkari perintah Allah SWT, maka diwajibkan bertaubat diatas kesalahan tersebut dan kembali ke pangkal jalan. Taubat menyesali dan menginsafi perbuatan-perbuatan mungkar dan maksiat yang telah dilakukan. Kemudian memohon keampunan Allah SWT dan berjanji tidak akan mengulangi perbuatan itu kembali. Salhah et al. (2014) menyatakan bahawa proses taubat terdiri daripada dua aspek utama iaitu bimbingan dan taubat. Ia bagi memastikan seseorang telah diberikan panduan yang sempurna sebelum proses taubat dijalankan. Bimbingan meliputi perkara seperti akidah, syariah dan akhlak. Manakala taubat perlu melibatkan beberapa fasa iaitu muhasabah, *mu'aqabah* (menghukum diri atas kesalahan), *mu'atabah* (mencela dan menghina diri atas kesalahan), mujahadah dan istiqamah.

Konsep *istitabah* berada dalam perbincangan mengenai masalah murtad dan sebelum pelaksanaan hukum had kepada golongan ini. Perkataan *istitabah* turut membawa erti lain iaitu satu prosedur rasmi yang digunakan sebelum seseorang itu akan dijatuhkan hukum had *riddah* (Wan Mohd Fazrul et al., 2013). *Istitabah* merupakan satu anjuran atau proses memberi peluang untuk bertaubat bagi mereka yang melakukan kesalahan dari segi syarak. Selain itu, pendekatan *istitabah* yang dijalankan adalah berbentuk rundingan dan khidmat nasihat akidah kepada pemohon untuk kembali menerima Islam sebagai agama dalam hidup (Nor Ashikin et al., 2017).

Menurut jumhur *fuqaha*, *istitabah* ialah meminta orang yang murtad supaya bertaubat kembali kepada ajaran Islam. Orang yang murtad tidak akan dibunuh kecuali selepas disuruh bertaubat. Oleh itu, timbul persoalan di sini apakah hukum *istitabah* (menyuruh bertaubat) terhadap orang yang murtad itu satu kewajipan atau sunat sahaja? Sebahagian besar ulama berpendapat bahawa hukum menyuruh orang yang murtad bertaubat sebelum dibunuh adalah satu kewajipan (Wahbah al-Zuhaili, 1989).

Pendapat pertama, iaitu wajib *istitabah* adalah bersandarkan hadis Nabi Muhammad SAW tentang perempuan yang murtad yang bernama Ummu Marwan. Baginda memerintahkan agar perempuan itu bertaubat, jika dia enggan maka hendaklah dibunuh. Maksudnya, perintah Baginda SAW supaya dibunuh perempuan yang murtad itu adalah selepas dia disuruh bertaubat dan dia enggan berbuat demikian (al-Shawkani, 1995).

Manakala pendapat kedua mengatakan tidak wajib menyuruh orang murtad bertaubat meskipun suruhan demikian digalakkan. Ini adalah *qawl* yang kedua di sisi al-

Syafie, riwayat kedua dari Ahmad dan pendapat Hasan al-Basri. Hujah mereka ialah hadis Nabi Muhammad SAW:

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

[al-Bukhari, *Sabih al-Bukhari, Kitab Hukum al-Murtad wa al-Murtadah wa Istitabatihim, Bab Istitabah al-Murtaddin wa al-Mu'anidin wa Qitalihim*, no. 6411]

Maksudnya:

Sesiapa yang menukar agamanya maka hendaklah kamu bunuh.

Hukuman bunuh yang terkandung dalam hadis tersebut adalah umum tanpa dibatasi tuntutan bertaubat. Begitu juga kisah Mu'az bin Jabal yang menuntut pelaksanaan hukuman bunuh apabila beliau diberitahu tentang seorang Yahudi yang memeluk Islam kemudian murtad dan tidak disebut selain itu. Abu Musa al-Asy'ari telah melaksanakan hukuman tersebut lagipun darah orang murtad tidak lagi terpelihara kerana itu ulama berpendapat mengatakan bahawa tidak dikenakan hukuman bunuh ke atas seseorang yang membunuh orang murtad sebelum dia diminta bertaubat kerana kemurtadannya menyebabkan darahnya menjadi halal (Ibnu Qudamah, 1990). Sebahagian ulama berpendapat bahawa jika orang murtad itu muslim pada asalnya, tidak wajib menyuruhnya bertaubat. Sebaliknya jika dia memeluk Islam kemudian murtad maka hendaklah disuruh dia bertaubat kerana diandaikan dia jahil (Abu Zahrah, t.th.).

Selanjutnya, para ulama juga mempunyai pelbagai pendapat dalam persoalan tempoh *istitabah* ini, ada yang mengatakan tiga hari, ada mengatakan dua puluh hari dan ada yang mengatakan sebulan. Menurut Ibnu Qudamah (1990) perbuatan murtad timbul kerana ada keraguan yang tidak akan hilang dalam tempoh yang singkat, maka wajib ditunggu tempoh orang murtad itu menyedarinya. Dapat disimpulkan bahawa tempoh masa untuk bertaubat itu boleh ditentukan oleh ijihad hakim kerana tidak ada dalil yang sahih menentukannya. Meskipun begitu, berdasarkan pandangan ulama tempoh *istitabah* yang paling singkat ialah tiga hari atau tiga malam dan yang paling lama adalah hingga ke akhir hayat (Wan Mohd Fazrul et al., 2015). Apabila seseorang murtad sedar setelah melalui proses *istitabah* dan mahu bertaubat serta memeluk Islam kembali, taubatnya diterima dengan melalui beberapa perkara iaitu dia perlu mengucap dua kalimah syahadah semula dan dia perlu membuat pengakuan atau ikrar di atas apa yang dia ingkar yang menyebabkan dia menjadi kafir (murtad), dan melepaskan diri daripada segala ajaran yang menyalahi agama Islam (Abdul Qadir Awdah, 1989).

Istitabah sangat penting untuk memastikan seseorang yang terlibat dengan kesalahan akidah dan murtad kembali kepada ajaran Islam yang sebenar. Ini bertepatan dengan kaedah *sadd al-dhara'i`* dalam membanteras gejala *riddah* dan penyelewengan akidah. Ini kerana perbuatan tersebut termasuk dalam penghinaan terhadap agama Islam. Agama Islam adalah sebuah agama yang diredai oleh Allah SWT. Oleh itu, sebarang bentuk atau unsur-unsur yang membawa kepada penghinaan terhadap agama Islam akan menerima akibat daripada Allah SWT. Tambahan pula, *istitabah* bukan sahaja dapat mengelak kesan negatif dari segi moral pesalah bahkan dapat mengelak kesan negatif dari segi keagamaan, kekeluargaan, harta, psikologi dan lain-lain lagi (Wan Mohd Fazrul et al., 2013). Dengan perlaksanaan *istitabah* dapat memberi peluang kepada pesalah untuk diterima semula oleh masyarakat. Malah dapat membanteras gejala ini daripada merebak ke dalam masyarakat yang semakin maju ke hadapan.

Permasalahan Kajian

Gejala kerosakan akidah seperti ajaran salah yang sentiasa berkembang dan menular saban hari perlu dipandang serius dalam usaha memelihara akidah umat. Kes-kes ajaran salah dan doktrin palsu seperti Tarikat Naqsyabandiyah, Ajaran Ayah Pin, Golongan Anti Hadis, Rasul Melayu serta kes-kes murtad seperti Azlina Jailani @ Lina Joy (1997), Kamariah Ali (1999) dan Fatimah Tan (2016) menunjukkan kerosakan akidah sudah menjadi polemik yang membimbangkan dan memberi cabaran besar kepada umat Islam. Lazimnya, fokus kajian tertumpu kepada isu-isu pendakwaan dan penguatkuasaan kesalahan akidah. Ini kerana mereka yang terlibat dengan ajaran salah dan percubaan keluar agama ini boleh didakwa melalui pelbagai peruntukan enakmen jenayah syariah walaupun hukumannya terlalu ringan berbanding dengan kemudaratannya kepada orang Islam.

Umumnya, kesalahan akidah di Malaysia semakin meningkat dari semasa ke semasa, terutamanya kes murtad. Antara tahun 1994 sehingga 1997, 519 permohonan telah dihantar ke Jabatan Pendaftaran Negara (JPN) dengan tujuan untuk tukar nama atas alasan ingin keluar dari Islam (Farahwahida et al., t.th.: 8). Dalam penulisan Pg Ismail et al. (2015: 53) permohonan keluar Islam telah dikemukakan di Mahkamah Syariah sebanyak 686 permohonan dalam tempoh dari tahun 2000 sehingga 2010. Hal ini membuktikan bahawa terdapat peningkatan permohonan murtad atau dengan kata lain fenomena murtad semakin berleluasa di Malaysia dari tahun ke tahun.

Antara kes murtad yang difailkan di mahkamah ialah kes *Siti Fatimah Tan bt Abdullah lwn. Majlis Agama Islam Pulau Pinang dalam Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Pulau Pinang* (2006), *Majlis Agama Islam Selangor lwn. Alamelu a/p Krishnan dan Jabatan Agama Islam Selangor* (2015), *Kamariah Ali & Yang Lain lwn. Kerajaan Negeri Kelantan & Satu Lagi* (2002) dan *Rashidah Moideen lwn. Mahkamah Tinggi Syariah Seremban* (2007).

Kesalahan akidah bermaksud perbuatan, perkataan dan iktikad yang menjadikan keimanan seseorang itu gugur. Ia juga disebut sebagai perkara yang membatalkan iman atau penyelewangan akidah. Antara perkara yang membatalkan akidah ialah tidak beriman dengan salah satu daripada kalimah syahadah, mengingkari keTuhanan Allah SWT, mengingkari keEsaanNya, mencela Rasulullah SAW, mengingkari sebahagian atau semua perkhabaran baginda, reda dengan kekufuran, tidak reda dengan Islam, tidak menghukumkan kafir ke atas orang kafir, musyrik, ateis, membenarkan pegangan orang kafir, menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, menzahirkan sokongan ke atas agama mereka serta memperolok-olokkan ajaran Islam (Muhammad Na'im, t.th.).

Daripada penjelasan ini, dapat disimpulkan bahawa kesalahan akidah adalah semua perkara yang bercanggah dengan enam rukum iman. Maka, melakukan kekufuran dan kesesatan setelah beriman merupakan pelaku kesalahan akidah. Ini menunjukkan murtad dalam Islam merupakan salah satu penyelewangan akidah dan memberi kesan buruk kepada penganut agama Islam yang lain.

Dalam hal ini, Majlis Agama Islam Selangor (2014) menggunakan pendekatan yang berbeza apabila mendepani kelompok ini. Bagi yang murtad dan memerangi Islam, hukumnya adalah bunuh manakala mereka yang murtad tetapi tidak memerangi Islam, mereka perlu diseru untuk bertaubat dan kembali kepada Islam. Realiti di Selangor, antara tanda berlakunya jenayah murtad ini ialah melalui permohonan tukar agama, permohonan tukar nama Melayu-Islam, peminggiran cara hidup Islam oleh saudara baru dan permohonan tukar agama bagi saudara baru.

Hikmah di sebalik hukuman ini ialah untuk menghalang fitnah dari berleluasa dalam masyarakat Islam. Sama ada jenayah ini berlaku di peringkat individu mahupun kelompok, ia tetap memberi kesan dalam merosakkan sistem Islam yang berperanan mengurus hal ehwal kehidupan masyarakat umum. Bagi individu yang menyembunyikan

kemurtadan, dia akan berlaku munafik apabila berada di khalayak. Bagi kelompok yang menzahirkan murtad dan mereka yang memerangi Islam, fitnahnya adalah lebih besar. Bagi mengekang perkara ini dari berleluasa, maka hukuman bunuh adalah penyelesaian terbaik (Siti Norayu dan Azizah, 2014).

Kesalahan akidah atau dalam undang-undang di Malaysia disebut sebagai kesalahan jenayah syariah telah diklasifikasikan oleh setiap negeri-negeri. Peruntukan kesalahan jenayah syariah diselaraskan di bawah enakmen kesalahan jenayah syariah. Kesalahan akidah dalam perundangan Malaysia melibatkan pemujaan salah, doktrin palsu, mengembangkan doktrin agama, dakwaan palsu, menghina dan menuebabkan Islam dipandang hina, mengajar agama tanpa tauliah, pendapat yang bertentangan dengan fatwa, penerbitan yang bertentangan hukum syarak serta kesalahan memutarbelitkan ajaran dan hukum hakam agama Islam (Siti Zubaidah, 2010).

Berdasarkan perundangan di Malaysia, terdapat perbezaan dari aspek prosedur penukaran agama atau permohonan murtad. Antaranya Sabah telah menetapkan dua hukuman untuk kesalahan keluar agama dalam Enakmen Kesalahan Jenayah. Pertama, Seksyen 55 Kesalahan Menghina Agama Islam dan akan dikenakan hukuman penjara atau RM 2000 atau kedua-duanya (Jadual 1). Kedua, Seksyen 63 1995 Percubaan Murtad (Jadual 1) serta telah memperuntukkan prosedur yang perlu dipatuhi bagi orang Islam yang ingin keluar agama (Nor Ashikin et. al., 2016: 149; Mohd Sopiee, 2015: 10). Melaka turut menetapkan hukuman bagi mereka yang murtad pada Seksyen 66 Percubaan Murtad.

Kedua-dua negeri meletakkan kesalahan tersebut sebagai jenayah syariah tetapi mengambil pendekatan yang berbeza iaitu pemohon ditahan di Pusat Bimbingan Islam tidak lebih daripada enam bulan untuk Melaka dan 36 bulan bagi tempoh di Sabah (Nor Ashikin, et. al., 2016: 149; Mohd Sopiee, 2015: 11). Ia bertujuan untuk mendidik mereka kembali kepada Islam dan mengkehendaki mereka untuk bertaubat. Sekiranya pemohon bertaubat daripada kesalahan keluar agama maka mereka akan dibebaskan.

Seterusnya Kelantan yang turut meletakkan hukuman sama dengan Melaka dan Sabah tetapi mempunyai perbezaan dari segi Enakmen Syariah. Bagi undang-undang Negeri Kelantan kesalahan murtad tidak termasuk dalam enakmen jenayah syariah dan tetap dikenakan hukuman bagi mereka yang memohon murtad iaitu pemohon akan ditempatkan di Pusat Pemulihan Islam selama 36 bulan supaya mereka melalui proses runding cara serta dikehendaki untuk bertaubat (Nor Ashikin et. al., 2016: 149). Setelah meneliti hukuman ketiga-tiga negeri ini, ia tidak memperincikan kaedah atau prosedur yang dilaksanakan.

Dalam peruntukan undang-undang Negeri Sembilan telah memperincikan kaedah yang perlu dijalani oleh orang Islam yang berhasrat untuk keluar agama. Terdapat peruntukan undang-undang khusus bagi mereka yang memohon murtad dalam bentuk prosedur dan tatacara untuk keluar Islam. Pemohon perlu membuat permohonan keluar agama Islam di Mahkamah Tinggi Syariah serta ia ditangguhkan dan dirujuk kepada Jabatan Mufti bagi mengendalikan proses taubat. Selepas itu, pemohon perlu menghadiri sesi kaunseling dan nasihat untuk bertaubat dalam tempoh 90 hari. Kes ini akan ditamatkan sekiranya pemohon telah bertaubat dalam tempoh menjalani sesi kaunseling. Namun, jika pemohon tetap dengan pendiriannya untuk murtad maka pihak mahkamah akan memberikan tempoh satu tahun lagi untuk pemohon bertaubat (Nor Ashikin et al., 2016: 150; Helwa & Jasri, 2013: 22; Mohd Sopiee, 2015: 12).

Selain daripada prosedur berkaitan permohonan murtad, terdapat juga kesalahan yang berkait dengan ajaran selain Ahli Sunnah wal Jamaah telah dikenakan hukuman iaitu ditahan di Pusat Bimbingan Akidah. Contohnya kes di Selangor iaitu kes *Pendakwa Syarie Selangor lwn. Abdul Kabir Ahmad* (2014), pesalah berusia 72 tahun yang didapati bersalah atas lima kesalahan berkaitan ajaran salah, telah dihukum penjara selama sepuluh tahun, denda RM16,500 dan enam kali sebatan dan perlu menjalani proses pemulihan selepas

dipenjarakan itu di Pusat Pemurnian Akidah Baitul Iman, Ulu Yam Selangor. Beliau menjalani hukuman penjara terlebih dahulu di bawah kendalian Jabatan Penjara Malaysia dan selepas habis tempoh sepuluh tahun baru menjalani proses pemulihan sebagaimana yang diperintahkan oleh mahkamah syariah (Siti Zubaidah, 2010).

Seterusnya di Kelantan, dalam *kes Mohamed bin Ya dan Lain-Lain bwn Pendakwa Syarie Kelantan*, lima orang tertuduh telah disabitkan atas kesalahan melakukan adat istiadat yang bertentangan dengan agama Islam. Mereka adalah pengikut ajaran Kumpulan Ratib Kuat Ayah Pin, sebuah kumpulan yang telah difatwakan haram di Kelantan ketika itu. Dalam rayuan mereka terhadap hukuman penjara, satu tahun, Mahkamah Rayuan telah mengubah hukuman berkenaan kepada berkelakuan baik selama tempoh tiga hingga lima tahun. Dalam tempoh berkenaan mahkamah telah mengarahkan agar mereka melaporkan diri kepada kadi jajahan tempat tinggal mereka untuk melafazkan taubat. Akan tetapi, disebabkan masalah pengurusan, ketidakselarasan arahan dan ketiadaan garis panduan taubat, maka taubat tersebut dikatakan tidak berjaya direalisasikan (Siti Zubaidah, 2010).

Penulisan Nor Ashikin et al. (2016) dan Siti Zubaidah (2010) menyatakan bahawa tindakan menahan pemohon murtad di Pusat Pemulihan Akidah atau Pusat Bimbingan Islam oleh negeri-negeri tidak dinyatakan garis panduan, prosedur atau modul pemulihan yang digunakan untuk mengesahkan bahawa pemohon adalah disahkan sudah bertaubat. Pengkaji juga berpendapat bahawa bahawa tahanan di Pusat Pemulihan Akidah seharusnya digantikan dengan beberapa siri kaunseling dengan mengambil amalan Negeri Sembilan yang digunakan dalam beberapa sesi kaunseling terhadap pemohon murtad (Nor Ashikin, et al., 2016). Malah terdapat cadangan yang pernah dilontarkan untuk menggubal satu peraturan berkaitan dengan pusat pemulihan akidah harus diteliti kerana ia amat relevan untuk dilaksanakan supaya kaedah ini dapat memelihara keharmonian agama Islam dan akidah umat Islam sendiri.

Maka, berasaskan kepada keperluan ini Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) telah merangka dan membangunkan satu modul khusus dalam melaksanakan proses istitabah kepada mereka yang terlibat dalam kesalahan akidah dan mencemar kesucian Islam di dalam Enakmen Jenayah Syariah Selangor Tahun 1995 (Penguasa PPA 1 November 2017; Modul Istitabah MAIS 2017). Antara ajaran yang difatwakan sebagai menyalahi akidah di Selangor ialah Ajaran dan Fahaman Ilmu Makrifat (Mengenal Allah SWT) dan Ajaran dan Fahaman Mengenal Diri Iaitu Ilmu atau Ajaran Peninggalan Tok Kenali Kelantan oleh Mohd Yusof Che Wook (2018), Ajaran Ilmu Syahadah, Zikir Nafas Dan Lain-Lain Yang Berkaitan Dengan Kedua-duanya Oleh Ismail bin Kassim dari Pertubuhan Rahmatan Lil Alamin (PERAHMAT) (2018), Ajaran Millah Abraham @Ibrahim (2018), Ajaran Juruzon bin Abdul Latif @ Ahmad Walidie (Juruzon) (2012), Ajaran Persatuan Perguruan Budi Suci Sejati (2011), Ajaran Kumpulan Negara Islam Indonesia (N11) (2011), Syiah (2013), Ajaran Azhar Wahab (2004), Ajaran Zamree Ab Wahab (2001), Ajaran Haji Banuar bin Roslan (2001), Ajaran Ahmadiyah/Qadiani (2000) (Jabatan Mufti Negeri Selangor, 2020).

Elemen yang membawa kepada pewartaan fatwa ialah penafian al-Quran, salah tafsir ayat al-Quran, dakwaan sebagai Rasul, penggunaan sihir, pluralisme agama, kemaksuman imam, mengkafirkan mereka yang tidak mengikut ajaran tertentu, mengkafikan para sahabat, berpegang dengan aliran jabariyah, berhujah dengan hadis palsu, menambah syahadah dan mentafsirkan rukun Islam dan Iman dengan takwilan mereka (Jabatan Mufti Negeri Selangor, 2020).

Pengenalan Modul Istitabah MAIS

Modul Istitabah MAIS dibangunkan bagi memulihkan pesalah akidah dan mengekang gejala murtad serta salah laku akidah khususnya di Selangor. Pembangunan modul ini melibatkan para ulama dan pakar bidang dengan menggabungjalinkan pelbagai disiplin

ilmu seperti akidah, fiqh, tasawuf, psikologi, kaunseling syarie dan saintifik (Modul Istitabah MAIS, 2017).

Cadangan penggubalan modul istitabah telah dikemukakan dalam resolusi Sidang Meja Bulat Modul Istitabah anjuran Bahagian Pemulihan Al-Riqab MAIS melalui Pusat Pemurnian Akidah Baitul Iman pada 17-20 Januari 2012 di Port Dickson. Maka, penggubalan modul telah dilaksanakan sepanjang tahun 2012 hingga 2013 oleh jawatankuasa penggubal yang dilantik (Penguasa PPA, 1 November 2017, 2: 30).

Isi kandungan modul ini melibatkan empat peringkat iaitu saringan, rawatan, pemulihan dan pengukuhan serta khidmat sokongan. Draf modul telah dibentangkan kepada ahli MAIS dan Y.A.D Mufti Diraja Negeri Selangor pada 28 Mac 2013 dan diuji cuba ke atas pesalah akidah Abdul Kahar bin Ahmad di Penjara Kajang selama enam bulan. Hasilnya, Jawatankuasa Program Pemulihan Akidah bersetuju bahawa pesalah menunjukkan respons yang positif terhadap modul ini. Selanjutnya, pemurnian modul telah dilakukan pada tahun 2014 dan 2015 sebelum diluluskan pada 27 Ogos 2015 dalam Mesyuarat Jawatankuasa Riqab MAIS (Modul Istitabah MAIS 2017).

Modul ini akan digunapakai terhadap pelatih yang terlibat dengan kesalahan akidah selain daripada kes murtad berdasarkan perintah mahkamah sama ada mereka ditempatkan di penjara atau Pusat Pemurnian Akidah Baitul Iman (Baitul Iman). Manakala bagi pelatih yang berkait dengan Seksyen 61(3)(x) Pengisytiharan bahawa seseorang itu bukan lagi orang Islam, Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Selangor Tahun 2003 akan dipulihkan berdasarkan perintah mahkamah selepas selesai melalui proses penasihat akidah kendalian Jawatankuasa Penasihat Akidah Jabatan Mufti (Modul Istitabah MAIS 2017). Maka, proses pemulihan bermodul ini hanya akan dimulakan selepas mendapat perintah mahkamah untuk pesalah atau pemohon ditempatkan di Baitul Iman atau penjara.

Kaedah Pengendalian Modul Istitabah MAIS

Proses pemulihan bermula dengan sesi saringan, diikuti dengan rawatan dan pemulihan, pemantapan dan pengukuhan dan khidmat sokongan. Tempoh pelatih menjalani proses istitabah adalah selama tiga ke enam bulan bergantung kepada perintah mahkamah (Penguasa PPA, 1 November 2017, 10:07) Sepanjang tempoh ini, perkembangan pelatih perlu dilaporkan setiap bulan kepada Jawatankuasa Penilai (Penguasa PPA, 1 November 2017, 14: 56).

Fasa Saringan

Pelatih yang baru memulakan sesi istitabah akan disaring terlebih dahulu secara klinikal dan rawatan Islam (Penguasa PPA, 1 November, 12:48). Bagi saringan klinikal, pelatih akan dibawa ke hospital untuk menjalani pemeriksaan doktor bagi mendapatkan laporan kesihatan pelatih (Penguasa PPA, 1 November, 15: 27-34). Jika terdapat masalah kesihatan fizikal, maka mereka akan menjalani rawatan sepanjang berada di pusat pemulihan sehingga sembuh. Namun bagi pelatih yang mengalami gangguan mental, maka proses pemulihan tidak diteruskan sehingga mereka sembuh daripada penyakitnya. Manakala pelatih yang mempunyai masalah psikologi, kaunselor syarie akan membantu pelatih untuk pulih seperti sedia kala (Modul Istitabah MAIS, 2017)

Setelah tahap kesihatan pelatih dipastikan sebagai bebas daripada sebarang masalah, mereka akan melalui saringan kerohanian (Penguasa PPA, 1 November 2017, 15: 16-19) dengan menggunakan pendekatan pukulan ranting kayu nona (Penguasa PPA, 1 November 2017, 32: 10-14). Kaedah ini diberi nama Metod Mengesan Syaitan dan Jin (MMSJ). Ini bertujuan untuk memastikan pelatih bebas daripada gangguan sihir atau jin.

Bagi pelatih yang mengalami gangguan, maka mereka akan dirawat terlebih dahulu (Modul Istitabah MAIS, 2017).

Satu lagi saringan ialah saringan sistem kepercayaan (*belief system*) di mana tahap keparahan akidah pelatih akan ditentukan menggunakan alat pengukuran A-test dan AP-Log. Selain daripada fasa saringan, ujian ini akan digunakan juga pada fasa pemulihan dan pengukuhan sebelum pelatih dibebaskan. Pada akhir sesi saringan ini, Jawatankuasa Penilai akan membuat keputusan berkenaan kaedah terbaik dalam memulihkan akidah pelatih (Modul Istitabah MAIS, 2017).

Hasil daripada saringan, faktor terjebaknya pelatih dengan kesalahan akidah dapat dikenal pasti. Antara faktor seseorang itu terlibat dalam masalah akidah ialah kejahilan diri sendiri berkenaan ilmu agama sehingga menyusahkan diri sendiri dalam mempraktikkan kehidupan sebagai seorang Muslim. Ini menyebabkan seseorang itu mudah dimanipulasi oleh pemimpin satu-satu ajaran dalam memenuhi kehendak dirinya sendiri. Faktor kedua yang menyumbang kepada berlakunya penyelewengan akidah ialah kecuaiannya dalam beragama. Seseorang itu boleh jadi terlampau menafikan atau bergantung kepada akal. Sedangkan Islam menganjurkan kesederhanaan antara wahyu dan akal dalam memahami nas. Selain itu juga, kecuaiannya berlaku apabila seseorang itu menganggap tidak perlu bermazhab dan hanya menggunakan tafsiran sendiri untuk memahami nas. Bermudah-mudah dalam mengkafirkan orang dan menganggap semua orang mempunyai kebebasan mutlak dalam memahami Islam juga termasuk dalam aspek kecuaiannya bagi seorang yang terlibat dengan ajaran sesat. Faktor ketiga seseorang terpengaruh dengan ajaran salah ialah keterlaluan sama ada dalam pegangan mahupun amalan. Ia juga bermaksud berlebihan dalam pengamalan dan pelaksanaan hukum-hukum syariat serta mempersulit diri sendiri atau orang lain (Majlis Agama Islam Selangor, 2015).

Fasa Rawatan dan Pemulihan

Terdapat tiga bentuk rawatan yang dijalankan iaitu rawatan fizikal, rawatan spiritual Islam dan kaunseling Syarie. Rawatan fizikal adalah melibatkan masalah kesihatan mental, fizikal, dan psikologi. Bagi rawatan fizikal dan mental, pelatih akan dirujuk kepada pegawai perubatan awam. Manakala bagi rawatan psikologi, pendekatan kaunseling Syarie akan digunakan (Penguasa PPA, 1 November 2017, 45: 40). Pegawai perubatan yang merawat pelatih perlu menyediakan laporan kesihatan pada setiap hujung fasa ini (Modul Istitabah MAIS 2017).

Bagi rawatan spiritual Islam pula pendekatan *Ilaj Syar'i* digunakan oleh perawat rohani ke atas pelatih. Kaedah kerohanian melibatkan zikir, tilawah al-Quran dan solat sunat menjadi asas rawatan bentuk ini (Modul Istitabah MAIS, 2017). Bagi tujuan ini juga, beberapa guru akan hadir ke pusat bagi mengajar pelatih berkenaan asas-asas agama (Penguasa PPA, 1 November 2017, 23: 14). Proses kaunseling dikendalikan oleh Kaunselor Syarie yang bertaualiah pada setiap minggu. Ini bertujuan perkembangan psikologi pelatih dapat dipantau secara berterusan bagi mengelakkan gangguan emosi sepanjang proses pemulihan (Modul Istitabah MAIS, 2017). Ketiga-tiga bentuk rawatan ini berterusan sehingga kepada fasa pasca pemulihan iaitu dalam program khidmat sokongan.

Ilaj Syarie merupakan salah satu komponen dalam kaunseling syarie. Kaunseling bentuk ini merupakan gabungan antara kaunseling dengan pendekatan kerohanian bagi tujuan memberi bantuan dan bimbingan dari aspek fizikal, rohani dan spritual oleh Kaunselor Syarie kepada seorang atau lebih klien yang normal dan sedang menghadapi masalah dalam hidupnya, dengan menggunakan pelbagai kaedah berpandukan al-Quran dan al-Sunnah supaya dapat menyelesaikan masalah, memahami diri dan matlamat hidup ke arah mencapai keredaan Allah SWT (Md Noor, 2019). Elemen yang ada dalam *Ilaj Syarie* termasuk ruqyah syar'iyah, amalan zikir, terapi solat dan terapi mandian. Kesemua

ini diambil berdasarkan ayat al-Quran dan hadis ma'thur yang disusun oleh tokoh dalam bidang pengobatan nabawi (Bashirah, 2020). Justeru, kaunseling yang diaplikasikan dalam modul ini melibatkan hubungan bersemuka antara kaunselor profesional dengan individu yang memerlukan bantuan (klien) sehingga terjadi hubungan-hubungan keinsanan sebagai proses penerokaan potensi diri klien bagi memperkembangkan semula segala sumber dalamannya untuk menerima kebenaran (al-Haq) dan bertanggungjawab kepada diri sendiri ke arah kerediaan Allah SWT (Md Noor, 2019).

Selain daripada modul rawatan, terdapat juga modul pemulihan yang terdiri daripada tiga komponen utama iaitu Modul Pemulihan Umum, Modul Pemulihan Khusus dan Modul Penyesuaian dan Penyelesaian Masalah. Setelah selesai kesemua komponen modul ini, pelatih sekali lagi akan melalui proses penilaian A-test dan AP-log serta MMSJ bagi menentukan kelayakan mereka untuk dipindahkan ke fasa pengukuhan dan pemantapan. Keputusan ini juga akan ditentukan oleh Jawatankuasa Penilai berdasarkan laporan daripada Penguasa Pusat Pemulihan (Modul Istitabah MAIS, 2017).

Sepanjang fasa ini, pelatih ditempatkan dalam satu tempat yang khusus seperti sistem asrama. Namun, bagi kes-kes yang berat mereka akan dikuarantinkan daripada pelatih lain di dalam satu bilik yang dilengkapi dengan tandas dan tempat tidur. Pelatih yang dikuarantin ini hanya boleh berinteraksi dengan pelatih yang bertugas menghantar makanan dan guru yang mengajar (Penguasa PPA, 1 November 2017, 22:29-32). Tujuannya agar pelatih ini tidak mempengaruhi pelatih-pelatih lain yang kebanyakannya terdiri daripada pelatih sosial.

Untuk itu, modul ini sesuai dilaksanakan di Baitul Iman MAIS kerana persekitaran Islami juga berperanan dalam membantu proses pemulihan. Namun, jika ia perlu dilaksanakan di penjara awam maka pihak penjara hendaklah melaksanakan Modul Pesalah Syariah Jabatan Koreksional Malaysia bersama dengan modul ini (Modul Istitabah MAIS, 2017).

Pengasingan pelatih ini menepati konsep uzlah dalam tasawuf yang bertujuan untuk menjauhkan diri daripada perkara-perkara buruk. Faedah daripada uzlah ialah mudah mengingati dosa-dosa yang telah dilakukan, lalu muncul keinginan bertaubat serta sentiasa beribadah dan berzikir. Uzlah juga memberi peluang kepada seseorang untuk bertafakkur lalu mengetahui keburukan-keburukan jiwa yang tersembunyi, kejahatan musuh, dan tipuan dunia, mengenal segala tipu daya supaya dapat menghindarinya dan selamat dari bahaya-bahaya yang ditimbulkannya (M. Quraish, 2018).

Fasa Pengukuhan dan Pemantapan (Pra bebas)

Dalam sesi ini, modul yang dibincangkan melibatkan tasawwur Islam, percintaan dalam Islam dan akidah akhir zaman. Di samping itu, pelatih tetap menjalani rawatan kerohanian dan kaunseling Syarie. Sekali lagi, pelatih akan dinilai berdasarkan ujian A-test, AP-log dan MMSJ bagi menentukan sama ada mereka layak untuk dibebaskan ataupun tidak. Jika layak, mereka akan masuk ke sesi khidmat sokongan dan jika sebaliknya, mereka akan kembali semula ke proses rawatan dan pemulihan (Modul Istitabah MAIS 2017). Pelatih yang dianggap sebagai layak untuk dibebaskan adalah mereka yang membuat pengakuan taubat melalui ucapan kalimah syahadah di hadapan saksi tertentu (Penguasa PPA, 1 November 2017, 52:52-55) dan jika perlu, mereka dengan rela hati akan membacakan teks taubat yang disediakan oleh pihak yang terlibat (Penguasa PPA, 1 November 2017, 53:23-26). Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah, ayat 160:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾

Maksudnya:

kecuali mereka yang telah taubat dan mengadakan perbaikan dan menerangkan (kebenaran), maka terhadap mereka itulah Aku menerima taubatnya dan Akulah Yang Maha Menerima taubat lagi Maha Penyayang.

Hakikatnya pengukuran kejayaan amalan *istitabah* amat berkait rapat dengan hidayah Allah SWT dan sukar untuk diukur secara tepat. Walau bagaimanapun, sekurang-kurangnya ada tindakan yang dilaksanakan oleh pihak berkuasa bagi memulihkan akidah mereka dan membendung gejala yang boleh merosakkan akidah daripada merosakkan umat Islam secara keseluruhannya. Tambahan pula, faktor diri merupakan elemen utama yang mempengaruhi kepatuhan pelatih terhadap proses *istitabah*. Kesediaan mereka untuk bekerjasama akan memudahkan tujuan proses *istitabah* dijalankan. Sebaliknya kedegilan mereka menyukarkan proses tersebut. Justeru, Pengukuran keberkesanan proses *istitabah* amat bergantung kepada penyusunan modul dan penilaian aspek-aspek penting yang menggambarkan tahap akidah seperti mengucap kalimah syahadah, amalan ibadah dan akhlak. Melalui kejayaan dan keberkesanan amalan *Istitabah* ini, ia dapat meningkatkan pengetahuan dan kefahaman akidah dalam kalangan masyarakat dan membuktikan keprihatinan pihak berkuasa dalam aspek perundangan untuk memelihara akidah umat Islam.

Fasa Khidmat Sokongan (Pasca bebas)

Pelatih yang dibebaskan akan dibantu dengan modul sokongan selama tiga hingga enam bulan. Ia meliputi sokongan kerohanian, sosial, psikologi, perkhidmatan, ekonomi dan kemasyarakatan. Ini bertujuan membantu pelatih meneruskan kehidupan seharian secara normal (Modul Istitabah MAIS, 2017). Bagi melicinkan gerak kerja fasa ini, pusat pemulihan akan bekerjasama dengan Bahagian al-Riqab MAIS (Penguasa PPA, 1 November 2017, 47:20-26). Bahagian ini bertindak memberi bantuan dalam pelbagai bentuk termasuk membina hubungan dengan keluarga pelatih (Penguasa PPA, 1 November 2017, 49:15-18), memberikan bantuan kewangan jika perlu di samping menyediakan kelas-kelas pengukuhan agama (Penguasa PPA, 1 November 2017, 49:21-26).

Sokongan sosial begini terbukti menyumbang kepada psikologi seseorang kerana merasakan bahawa ada pihak yang membantu mereka, sekali gus mendorong untuk menunjukkan prestasi yang baik dalam kehidupan. Melalui sokongan sosial juga, individu dapat menetapkan makna hidup sebenar dan bermotivasi dalam memperjuangkannya. Ini kerana konflik akidah yang dihadapi membuatkan mereka sukar mengenal pasti makna hidup yang sebenar. Kekurangan dalam menerima sokongan sosial akan mempengaruhi gaya hidup mereka ke arah yang lebih menyendiri dan mengalami kesunyian (Muhammad Ashraf, et al., 2019). Maka, dalam konteks kajian ini para pelatih telah diberikan gambaran Islam yang sebenar sehingga menjadi matlamat hidup baharu pasca taubat. Sokongan yang diberikan ini membantu mereka juga dalam penstrukturan semula kehidupan ke arah lebih baik dan berbeza berbanding sebelumnya. Jika sebelum ini mereka bergaul dalam kelompok yang mendorong kepada penyelewengan akidah, maka sokongan sosial yang diberikan memberi peluang untuk mereka menambah baik kefahaman akidah melalui pergaulan yang lebih terarah.

Kekangan dalam Pengendalian Istitabah

Sepanjang mengendalikan modul istitabah di pusat pemulihan, terdapat beberapa kekangan yang dikenal pasti. Antaranya ialah kekurangan maklumat khusus berkaitan latar belakang pelatih termasuk latar keluarga, pendidikan mahupun tahap kerosakan akidah yang dialami pelatih (Penguasa PPA, 1 November 2017, 11:00). Keadaan ini mengakibatkan fasa saringan mengambil masa lebih daripada satu bulan seperti yang digariskan dalam modul (Penguasa PPA, 1 November 2017, 13:43). Selain itu, Pusat Pemulihan juga tidak mempunyai doktor khusus menjadikan pelatih perlu dibawa keluar ke hospital berdekatan untuk mengesahkan tahap kesihatan sebelum rawatan dan pemulihan dijalankan (Penguasa PPA, 1 November 2017, 15:41). Kekangan ini antara faktor tempoh istitabah yang dicadangkan selama enam bulan bakal dipinda kepada satu tempoh masa yang lebih panjang (Penguasa PPA, 1 November 2017, 16:24).

Termasuk dalam kekangan bagi pihak pengendali modul istitabah ini juga adalah keengganan pelatih untuk berubah dan membetulkan akidah meskipun mereka melalui kesemua sesi istitabah (Penguasa PPA, 1 November 2017, 19:45). Namun, pengendali modul tetap menjalankan istitabah kerana ia adalah sebahagian daripada usaha sedangkan hidayah adalah milik Allah SWT. Sebagai mukmin, keimanan kepada kurniaan hidayah daripada Allah SWT adalah perkara pokok yang perlu ditanamkan dalam diri. Firman Allah SWT dalam surah al-Qasas, ayat 56:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾

Maksudnya:

Sesungguhnya engkau (Wabai Muhammad) tidak berkuasa memberi hidayah petunjuk kepada sesiapa yang engkau kasibi (supaya ia menerima Islam), tetapi Allah SWT jualah yang berkuasa memberi hidayah petunjuk kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya); dan Dia lah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang (ada persediaan untuk) mendapat hidayah petunjuk (kepada memeluk Islam).

Ayat ini merupakan pujukan kepada Rasulullah SAW yang sedih di atas keengganan bapa saudaranya, Abu Talib untuk memeluk Islam. Allah SWT menegaskan bahawa hidayah adalah milik-Nya dan hanya Dia mengetahui mereka yang benar-benar bersedia untuk menerimanya (al-Baidawi, 1998). Sedangkan usaha baginda adalah sekadar sebagai penyampai dakwah. Maka, selebihnya diserahkan kepada Allah SWT yang Maha Bijaksana (Ibn Kathir, 1999).

Tambahan pula, taubat perlu dilakukan secara berterusan sama ada dosa kecil mahupun dosa besar. Kerana itu juga Imam al-Ghazali menekankan kepentingan pendidikan akidah dalam diri yang menjadi pencetus rasa sensitif terhadap dosa dan pemerhatian Allah SWT. Kesedaran ini akan menimbulkan rasa malu dan takut untuk melakukan serta mengulangi dosa (Salhah et al., 2014). Ini juga berkait dengan tanda kesempurnaan *muraqabatullah* seperti yang dinyatakan oleh al-Muhasibi (2010) iaitu merasa diawasi untuk mentaati Allah SWT, merasa diawasi untuk tidak bermaksiat terhadap-Nya dan merasa diawasi dalam setiap niat dan lintasan fikiran. Hasilnya, seorang mukmin akan menggunakan akal dan memahami apa yang dikehendaki Allah SWT sehingga dia akan melakukan amal yang telah jelas hukumnya dan membersihkan diri daripada perkara syubhat.

Kesimpulan

Kesalahan akidah merupakan perkara yang serius dan tidak boleh dipandang remeh. Penularan ajaran dan pemikiran salah merupakan ancaman kepada masyarakat Islam dari masa ke masa. Tambahan pula, mutakhir ini kebanyakan ajaran salah disebarkan melalui media sosial dengan mensasarkan golongan belia dan mereka yang berhasrat untuk kembali kepada Islam. Golongan ini mudah dipengaruhi kerana kelemahan pegangan agama dan kekurangan sumber yang benar. Di samping itu, keliru dengan kepelbagaian maklumat atas talian juga menjadi punca terjebaknya masyarakat dalam ajaran menyeleweng. Maka, golongan yang tersasar ini perlu diberikan penjelasan dan jawapan kepada persoalan serta kekeliruan mereka. Ini merupakan tujuan utama istitabah dijalankan kepada mereka agar menyediakan diri mereka untuk kembali mengamalkan ajaran Islam sebenar. Justeru, usaha penggubalan Modul Istitabah yang dilakukan oleh Majlis Agama Islam Selangor (MAIS) ini dilihat sebagai langkah awal ke arah pemerkasaan istitabah di Malaysia. Ia wajar dicontohi oleh negeri-negeri lain dengan beberapa penambahbaikan berdasarkan kekangan yang dialami oleh para pengendali serta disesuaikan dengan keadaan semasa negeri terlibat.

Penghargaan

Kajian ini dijalankan menggunakan dana daripada Geran Penyelidikan dan Inovasi Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (GPIK 2016) Fasa 2 (GPM Usahasama) dengan Kolej Islam Sultan Ismail Petra (KIAS) dengan no kod penyelidikan KUIS/PB/2016/GPIK 2/GPM/U02.

Rujukan

- Abdul Qadir Awdah. 1989. *al-Tashri 'al-jina'i Islami*. Jil. 1. Beirut: Muassat al-Risalah.
- Abu Zahrah, Muhammad. t.th. *al-Uqubah*. Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Baidawi, Nasir al-Din Abi al-Khayr 'Abd Allah bin Umar. 1998. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Turath al-'Arabiyy.
- Al-Muhasibi, al-Harith. 2010. *Risalah al-Mustasyidin*. Terj, Abdul Aziz, SS. Jakarta: Qisthi Press.
- Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali. 1995. *Nail al-authar*. Jil. 7. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Bashirah Harun. 2020. Kaedah Pengubatan Islam dalam Merawat Penyakit Mental. dlm. Zainab Ismail, et al. *Prosiding Seminar Antarabangsa Kaunseling Islam 2020*. Bangi: Persatuan Kaunseling Syarie.
- Helwa Mohammad Zainal dan Jasri Jamal. 2013. Kedudukan Murtad dan Penyebaran Agama Bukan Islam Menurut Perspektif Undang-undang di Malaysia: Satu Analisa Isu dan Cabaran. *Jurnal Undang-undang dan Masyarakat* 17: 13-36.
- Ibn Kathir, Ismail bin Umar. 1999. *Tafsir al-Quran al-'Azim*. Riyadh: Dar al-Tayyibah.
- Ibn Qudamah, Abu Muhammed Muffaq al-Din Abd Allah. 1990. *al-Mughni*. Jil. 12. Kaherah: Hajar liltiba'ah.
- Jabatan Mufti Negeri Selangor. 2020 (28 Oktober). Fatwa Selangor. <https://www.muftiselangor.gov.my/perkhidmatan/fatwa-selangor> [30 Oktober 2020]
- M. Quraish Shihab. 2018. Konsep Uzlah Dalam Perspektif Ibn Bajjah. (Latihan Ilmiah Sarjana Muda). Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

- http://digilib.uinsby.ac.id/27760/8/M.%20Quraish%20Shihab_E01214009.pdf [4 November 2020].
- Majlis Agama Islam Selangor. 2015. *Ajaran Sesat: Merungkai Kesesatan dan Kecelaruhan*. Selangor: MAIS.
- Majlis Agama Islam Selangor. 2017. *Modul Istitabah*. Selangor: MAIS.
- Md Noor Saper. 2019. Kaunseling Syarie: Satu keperluan. *International Social Science and Humanities Journal* 2(3), 14-22.
- Mohd Sopiee Shiddeq. 2015. Jenayah Murtad di Malaysia: Permasalahan dari Perspektif Undang-undang Syariah. *Jurnal Undang-undang dan Masyarakat* 19: 9-16.
- Muhammad Ashraf Zakaria, Faudziah Yusof & Suhaya Deraman. 2019. Hubungan sokongan sosial dan pengertian hidup dalam kalangan pelajar di Kolej Kemahiran Tinggi Mara, Masjid Tanah. *Malaysian Journal of Social Science* 4 (1) 2019: 44-53.
- Nor Ashikin Md. Nasir dan Siti Zubaidah Ismail. 2016. Keluar Agama Islam di Malaysia: Permasalahan dari Sudut Undang-undang. *Jurnal Penyelidikan Undang-undang Syariah*. Vol 1(1): 141-154.
- Nor Ashikin Md. Nasir dan Siti Zubaidah Ismail. 2017. Amalan Mahkamah Syariah Mengisytiharkan Status Agama dalam Kes Permohonan Keluar Islam: Kajian Kes di Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Sembilan. *Kanun*, Januari 2017: 1-36.
- Penguasa Pusat Pemulihan Akidah (PPA). Temubual. 1 November 2017.
- Pg Ismail Pg Musa dan Siti Zubaidah Ismail. 2015. Permohonan Keluar Islam: Kajian Kes di Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Sabah. *Jurnal Syariah*, Jil 23, Bil 1: 53-78.
- Salhah Abdullah, Sapora Sipon, Norhayati Rafida A.R, Saedah A. Ghani, Marina Munira Abdul Mutalib & Noratthiah Nordin. 2014. Model Taubat Al-Ghazali (M - TaG). *Ulum Islamiyyah Journal* 13 (Special Edition), 19-37.
- Siti Maizatul Akma Saiman dan Zaini Nasohah. t.th. Tinjauan Literatur Kewajaran Proses Istitabah di Mahkamah Syariah. t.pt: t.pt:158-167.
- Siti Zubaidah Ismail. 2010. Menangani Ajaran Sesat di Kalangan Umat Islam: Perspektif Undang-Undang dan Pentadbiran. *Jurnal Syariah*, Jil. 18, Bil. 2: 247-276.
- Wahbah al-Zuhayliyy. 1409H/1989. *Al-Fiqh Al-Islamiyy Wa Adillatub*. Edisi ketiga. Jil. 3. Dimashq: Dar al-Fikr.
- Wan Mohd Fazrul Azdi, Kamaluddin Nurdin Marjuni, Mohd Rumaizuddin Musa, Azman Abd Rahman, Mohd Zaliridzal Zakaria dan Mohammad Fadzil Mat Yacob. 2015. Istitabah Model for Malaysia: A Preliminary Exposition. *Ulum Islamiyyah Journal*, Vol. 15, Jun 2015, Universiti Sains Islam Malaysia: 111-124.
- Wan Mohd Fazrul Azdi, Mohd Rumaizuddin Musa, Azman Abd Rahman, Mohd Zaliridzal Zakaria dan Mohammad Fadzil Mat Yacob. 2013. Model Istitabah: Cadangan Konsep dan Pelaksanaannya dalam Intervensi Permasalahan Riddah Kontemporari di Malaysia. *Jurnal al-Abqari*, Vol. 3, Universiti Sains Islam Malaysia: 57-71.

BAB 11

PASANGAN DALAM PERKAHWINAN: KEFAHAMAN BERAGAMA DAN PROSES TRANSFORMASI HUBUNGAN

Dini Farhana Baharudin, Suhailiza Md. Hamdani, Marina Munira Abdul Mutalib & Mohd. Zaliridzal Zakaria

Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Pendahuluan

Kekuatan hubungan pasangan suami isteri dalam sesebuah perkahwinan adalah kunci kepada kesejahteraan sesebuah keluarga. Namun, tidak dapat dinafikan bahawa bagi pasangan Islam, pengukuhan keluarga yang sejahtera bertitik tolak daripada kekuatan kefahaman beragama. Kefahaman beragama meliputi pengukuhan iman yang dihayati dan amalan kebaikan oleh suami dan isteri yang sepatutnya menjadi tonggak utama dalam sesebuah keluarga (Surah an-Nisa', 4:1). Walau bagaimanapun, dalam menelusuri perjalanan kehidupan, sesebuah perkahwinan tentunya akan bertemu dengan pelbagai ujian dan cabaran.

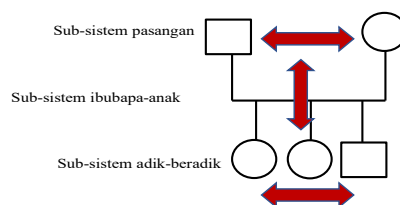
Perkahwinan merupakan salah satu daripada perkara harus dan amat digalakkan dalam agama. Ia selari dengan fitrah kejadian seorang manusia yang cenderung kepada kehidupan berpasangan. Dalam Islam, Al-Quran dan Sunnah telah menyediakan garis panduan tentang perkahwinan dan kehidupan keluarga yang bermula daripada menjadi seseorang dan mencari pasangan yang sesuai, kontrak perkahwinan, peranan dan tanggungjawab suami dan isteri, penjagaan anak-anak, hubungan dengan mertua dan saudara-mara, pengendalian konflik, dan lain-lain. Oleh itu, kedua-duanya suami dan isteri harus mengakui bahawa dalam mengharungi asam garam rumah tangga, masing-masing mempunyai kelebihan dan kelemahan yang tersendiri. Akan tetapi, mereka melengkapi satu sama lain (Surah An-Najm, 53:45) dan bersama-sama, suami dan isteri perlu mencipta satu identiti baru, berusaha untuk menjadikan kehidupan mereka bersatu sebagai satu unit yang sama. Dalam Islam, hubungan suami dan isteri ini dilambangkan seperti pakaian (Surah Al-Baqarah, 2: 187), yang mana suami dan isteri masing-masing adalah pelindung dan pembantu satu sama lain, menjaga kehormatan, demi membentuk perkahwinan menjadi tempat yang aman dan damai.

Bab ini bertujuan membincangkan tentang kefahaman beragama dan proses transformasi dalam perkahwinan pasangan Islam. Adalah diharapkan dengan mengetahui dengan lebih lanjut tentang proses transformasi ini dapat menambahkan pengetahuan dan amalan dalam kalangan para profesional bagi membantu mengekalkan dan mengukuhkan perkahwinan pasangan, khususnya dalam kalangan orang Islam.

Pasangan Berkahwin Dalam Sistem Keluarga

Salah satu daripada teori penting untuk memahami tentang pasangan berkahwin dan keluarga ialah Teori Sistem. Teori Sistem ini diperkenalkan oleh Carter & McGoldrick pada tahun 1989. Teori ini mengemukakan prinsip bahawa sesebuah keluarga adalah dianggap sebagai suatu sistem dan ia merangkumi tiga sub-sistem. Pasangan (suami isteri)

merupakan sub-sistem paling asas dalam keluarga. Ini diikuti dengan sub-sistem ibubapa-anak, dan sub-sistem adik-beradik (Carter & McGoldrick, 1989). Rajah 1 menggambarkan kedudukan kesemua sub-sistem tersebut dalam sistem keluarga.



Rajah 1: Kedudukan sub-sistem pasangan suami isteri dalam sistem keluarga
Sumber: Carter & McGoldrick (1989)

Teori Sistem menekankan kepentingan setiap sub-sistem menjalankan peranan masing-masing bagi memastikan kefungsiian dan kesejahteraan sesebuah keluarga. Sesebuah keluarga perlu menetapkan peraturan, kebiasaan, dan batasan dalam keluarga bagi membantu sub-sistem berfungsi dengan baik. Sistem keluarga akan berjalan lancar secara keseluruhannya sekiranya sub-sistem berfungsi secara optimum.

Sepertimana ditegaskan di awal perbincangan, sub-sistem pasangan (suami isteri) adalah sub-sistem yang paling asas dan paling berperanan dalam menentukan kefungsiian sesebuah keluarga. Oleh yang demikian, pasangan suami isteri tersebut perlu mempunyai matlamat kehidupan yang jelas di samping pengetahuan dan kemahiran tentang ilmu kekeluargaan seperti komunikasi konstruktif, pengurusan dan penyelesaian konflik, serta membuat keputusan yang berkait dengan kualiti sesebuah perkahwinan (Woszidlo & Segrin, 2013). Sesebuah keluarga hanya akan kukuh sekiranya sub-sistem paling asas ini kukuh.

Ujian dan Cabaran dalam Perkahwinan

Kadangkala dalam perkahwinan akan muncul beberapa keadaan atau situasi yang boleh dianggap sebagai ujian dan cabaran. Apabila ini berlaku kepada salah satu sub-sistem, ia boleh mempengaruhi malah menjejaskan sub-sistem yang lain. Misalnya dalam menghadapi ujian dan cabaran, mungkin akan menimbulkan tekanan (*stress*) kepada pasangan suami isteri dan seterusnya, memberi kesan kepada anak-anak dalam keluarga.

Dalam Teori Sistem, ujian atau cabaran ini dipanggil penyebab kepada tekanan (*stressors*). Ia boleh dibahagikan kepada faktor tekanan normatif (*normative stressors*) dan juga faktor tekanan tidak normatif (*non-normative stressors*) (Anderson & Sabatelli, 2011). Faktor tekanan normatif adalah peristiwa-peristiwa dalam kehidupan yang boleh dijangka dan diharapkan berlaku dalam kitaran kehidupan seseorang. Ia melibatkan cabaran perkembangan yang biasanya dihadapi oleh kebanyakan keluarga. Ini termasuk kelahiran, perkahwinan, persaraan, dan kematian. Faktor tekanan tidak normatif pula adalah peristiwa-peristiwa dalam kehidupan yang merupakan kejadian-kejadian di luar jangkauan dan dalam banyak keadaan tidak diingini seperti bencana alam, kemalangan, peperangan, dan sebagainya. Walau bagaimanapun, ia bukanlah semestinya melibatkan sesuatu peristiwa yang negatif sahaja. Ia boleh juga berbentuk peristiwa yang positif seperti menang dalam cabutan undi, menjadi kaya secara tiba-tiba dengan wang hadiah, warisan pusaka, dan sebagainya.

Satu pandangan lain pula menerangkan ujian dan cabaran dalam perkahwinan ini melalui model aliran tekanan (*flow of stress*) dalam keluarga. Ia melibatkan faktor tekanan

melintang (*horizontal*) dan faktor tekanan menegak (*vertical*) yang merentas garis masa kehidupan sesebuah keluarga (Carter & McGoldrick, 1989). Faktor tekanan melintang (*horizontal*) berkait dengan perkara-perkara luaran manakala faktor tekanan menegak (*vertical*) melibatkan dalaman. Ini dapat dilihat dalam Rajah 2 di bawah:

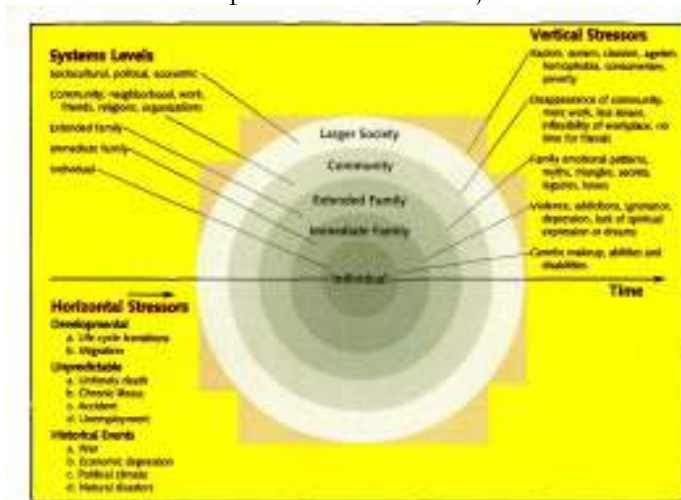


Figure: Carter and McGoldrick's Box of stress through the family. From *The expanded family life cycle: Individual, family, social perspectives* (p. 18), M. Carter & S. McGoldrick, 1999, Boston: Allyn & Bacon. Reprinted with permission.

Rajah 2: Aliran tekanan merentas garis masa kehidupan keluarga
Sumber: Carter & McGoldrick (1989)

Apabila menghadapi ujian dan cabaran kehidupan (yakni faktor-faktor penyebab tekanan), pelbagai reaksi sama ada berbentuk emosi atau tingkah laku akan timbul dalam perkahwinan tersebut. Dalam keadaan ini, pasangan suami isteri sepatutnya saling membantu antara satu sama lain untuk menghadapi situasi yang berlaku. Namun, hal sebaliknya boleh berlaku dan mengakibatkan tekanan berlebihan yang boleh mengganggu keupayaan untuk meminta dan memberikan sokongan kepada pasangan (Cohan, 2010). Tekanan yang dihadapi dari hari ke hari akan melemahkan rasa kebersamaan pasangan, mengurangkan perkongsian emosi, dan menjejaskan komunikasi antara pasangan. Sekiranya sub-sistem pasangan (suami isteri) tidak mampu bertahan, akhirnya boleh menyebabkan keruntuhan rumah tangga.

Jelaslah bahawa pasangan suami isterilah tunjang yang merupakan asas paling utama dalam sesebuah keluarga. Hubungan pasangan suami isteri tersebut perlu terlebih dahulu kukuh, barulah mereka dapat membina hubungan yang baik sebagai pasangan dan seterusnya, menjadi ibubapa dengan interaksi yang baik bersama anak-anak. Hanya dengan ilmu dan kemahiran yang disandarkan kepada agama sebagai tonggak perkahwinan akan dapat memastikan kelangsungan perkahwinan dan kesejahteraan institusi keluarga.

Kefahaman Beragama Dalam Perkahwinan

Sebagai orang Islam, agama merupakan tonggak dalam perkahwinan yang menjadi kriteria penting dalam membantu memastikan keutuhan hubungan dengan pasangan. Perkahwinan merupakan salah satu daripada perkara harus dan amat digalakkan dalam agama. Ia selari dengan fitrah kejadian seorang manusia yang cenderung kepada kehidupan berpasangan. Kefahaman beragama iaitu kepercayaan dan amalan Islam adalah berkait dengan pengekalan hubungan pasangan dalam perkahwinan. Matlamat perkahwinan yang sakeenah bagi mencapai kedamaian, ketenangan, dan kebahagiaan dalam keluarga jelas selari dengan matlamat utama kehidupan iaitu untuk mendapatkan keredaan Allah SWT. Untuk tujuan itu, iman menjadi asas teras bagi mencapainya.

Iman bermaksud percaya terhadap keesaan Allah SWT. Pencarian makna, tujuan dan kebahagiaan dalam kehidupan duniawi dan akhirat hanya boleh dicapai melalui

keyakinan terhadap keesaan Allah SWT tanpa sebarang paksaan, dengan pemahaman dan penerapan amalan melalui bimbingan al-Quran. Ia dianggap perkara paling asas dalam Islam kerana ia juga merupakan rukun pertama dalam enam Rukun Iman (Rassool, 2016). Tauhid bermaksud menyedari dan memelihara kurniaan Allah SWT dalam semua tindakan manusia yang secara langsung atau tidak langsung berkaitan dengan-Nya. Jika seseorang mengaku beriman namun tidak berakhlak baik, maka keIslamannya akan turut terkesan.

Umat Islam percaya bahawa kehidupan dunia hanya bersifat sementara dan ia adalah satu perjalanan. Destinasi sebenar rumah asal manusia yakni Jannah. Dan untuk mendapatkan Jannah adalah melalui keredhaan daripada Allah SWT, yakni matlamat utama dalam kehidupan seorang Islam. Walau bagaimanapun, dalam mengharungi perjalanan kehidupan terdapat ujian dan penderitaan yang perlu ditempuhi. Dengan kata lain, proses menjalani kehidupan yang ada pasang surut ini telah ditentukan oleh Allah SWT. Inilah yang dipegang oleh orang Islam iaitu keimanan kepada *qada'* dan *qadar*. Allah SWT telah menyatakan dalam Al-Quran bahawa Dia akan menguji manusia dengan ujian dan kesukaran untuk menentukan keimanan umat manusia dalam menunjukkan syukur kepada-Nya (Al-Baqarah, 2: 155). Namun begitu, Allah SWT juga berjanji bahawa di sebalik kesukaran itu akan diiringi dengan kemudahan (Al-Sharh, 94: 6). Ini bermakna bahawa kesenangan dan kesukaran dalam kehidupan adalah bersifat sementara.

Apabila seseorang itu berkahwin, kehidupan berkeluarga yang dibentuk itu turut menjadi sebahagian daripada perjalanan kehidupan. Oleh itu, tentulah akan ada ujian dan cabarannya. Walau bagaimanapun, pasangan Islam akan dapat menjalani kehidupan mereka dengan optimistik apabila mempunyai kefahaman beragama melalui kepercayaan yang dipegang bahawa segala-galanya telah ditentukan oleh Allah SWT dan kehidupan bukanlah sesuatu yang kekal.

Kitaran Hidup Keluarga dan Konsep *Mawaddah, Rahmah, Sakeenah*

Banyak ayat al-Quran dan petikan daripada hadith memberikan panduan yang menyeluruh berkaitan perkahwinan dan kehidupan berkeluarga. Ia meliputi pencarian pasangan yang sesuai, pertunangan, akad perkahwinan, hak dan tanggungjawab suami dan isteri, penjagaan anak-anak, hubungan dengan mertua dan saudara-mara, pengendalian konflik, dan lain-lain.

Panduan dalam Islam ini dibuktikan selari dengan enam peringkat perkembangan dalam Kitaran Hidup Keluarga (Carter & McGoldrick, 1989). Enam peringkat perkembangan bermula dengan peringkat seorang dewasa muda, peringkat pasangan yang baru berkahwin, peringkat keluarga dengan anak-anak kecil, peringkat keluarga dengan anak remaja, peringkat melepaskan anak-anak (belajar/bekerja/berkahwin), dan peringkat keluarga tua. Setiap peringkat ini melibatkan tugas-tugas perkembangan yang memerlukan ahli keluarga untuk menyesuaikan diri dengan baik. Setiap peringkat membolehkan seseorang mempertingkatkan diri dan memperoleh kemahiran baru dalam kekeluargaan. Sekiranya pada peringkat tertentu, tugas perkembangan tidak dapat dikuasai maka walaupun seseorang masih boleh bergerak ke peringkat seterusnya, mereka lebih cenderung untuk mengalami kesulitan dalam hubungan dan peralihan pada masa hadapan (Carter & McGoldrick, 1989).

Konsep mawaddah, rahmah, dan sakeenah dalam Islam sepertimana dinyatakan dalam surah An-Nahl (16: 97) amat relevan kepada setiap peringkat dalam Kitaran Hidup Keluarga tersebut. Jika diteliti, tugas-tugas perkembangan bagi setiap peringkat Kitaran berkait rapat dengan hak dan tanggungjawab ahli-ahli dalam sesebuah keluarga. Maka, dengan melaksanakan tugas perkembangan tersebut dengan sebaiknya ia boleh diterjemahkan sebagai menunaikan ibadah dan amanah yang telah dipertanggungjawabkan

oleh Allah SWT kepada setiap ahli dalam keluarga. Inilah yang akan dirasakan oleh orang yang mempunyai kefahaman beragama yang jelas.

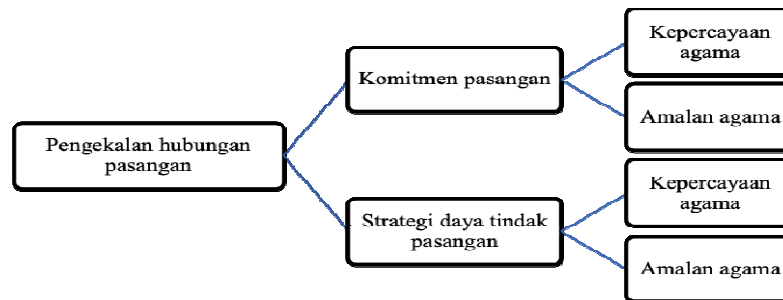
‘Mawaddah’ adalah berkait dengan rasa cinta dan sayang. Perasaan cinta dan sayang yang mendalam mewujudkan keinginan untuk yang terbaik daripada dan kepada pasangan, samada dari segi komunikasi mahupun layanan. Manakala ‘rahmah’ merujuk kepada kasihan belas dan tolak-ansur. Sakeenah adalah ketenangan yang diperolehi hasil daripada hubungan baik pasangan dan ahli keluarga. Dengan kesedaran tentang konsep-konsep tersebut, pasangan akan dapat memenuhi hak dan tanggungjawab sebagai suami dan isteri, seterusnya mencapai matlamat utama dalam kehidupan menerusi perkahwinan iaitu keredaan Allah SWT.

Kefahaman Beragama dan Proses Transformasi Hubungan Pasangan

Aspek-aspek keagamaan mempunyai perkaitan yang kuat dengan pengekalan hubungan pasangan berkahwin dalam kajian-kajian lepas (Mahoney, 2010, Manoney, Pargament, dan Murray-Swank, 2003). Perkaitan antara agama dan perkahwinan ini diperluaskan dengan konsep ‘proses transformasi’ hubungan dalam perkahwinan (Fincham, Stanley, dan Beach, 2007). Proses transformasi merujuk kepada proses-proses yang berlaku dalam hubungan perkahwinan yang tidak memerlukan intervensi secara professional daripada luar, misalnya apabila berlakunya isu atau konflik dalam perkahwinan. Menurut Fincham et al. (2007: 278), kemampuan untuk mengubah hubungan perkahwinan melalui penyesuaian dalaman, adalah merupakan sesuatu yang normal dalam pengaturan sendiri sesebuah perkahwinan dan merupakan asas kepada proses transformasi dalam perkahwinan. Antara contoh proses transformasi yang didasari agama termasuk komitmen, kemaafan, dan pengorbanan.

Pasangan berkahwin sering menggunakan proses-proses ini bagi mentransformasikan ujian, cabaran, mahupun situasi negatif yang dihadapi dalam perkahwinan mereka kepada peluang untuk berkembang. Ini membantu mereka mengekalkan serta mengukuhkan perkahwinan (Fincham et al., 2007). Pasangan mungkin berhadapan dengan kemungkinan perceraian sekiranya mereka tidak dapat membuat pengaturan sendiri dan menyelesaikan isu yang dihadapi. Sepertimana dinyatakan di atas, panduan perkahwinan dan keluarga telah disediakan dalam agama Islam yang syumul bermula daripada proses mencari jodoh sehinggalah proses selepas perceraian. Islam juga memberi panduan berkeluarga menuju kepada pembentukan keluarga sejahtera (Surah al-Rum: 21; Surah an-Nisa’: 34) serta memberikan jalan keluar dalam menangani konflik (Surah an-Nisa’: 4; Surah an-Nisa’: 34, 35, 128).

Satu kajian telah dijalankan oleh penulis (Dini Farhana Baharudin et al., 2018) bagi meneroka tentang pengekalan hubungan pasangan berkahwin melalui proses transformasi dalam perkahwinan dan kefahaman beragama. Kajian ini dijalankan dengan peserta yang usia perkahwinan mereka melebihi sepuluh tahun. Kajian mendapati proses transformasi perkahwinan adalah melibatkan komitmen dan strategi daya tindak pasangan yang dipengaruhi oleh kefahaman beragama merangkumi kepercayaan dan amalan agama mereka. Rajah 3 boleh dirujuk untuk memahami dengan lebih lanjut tentang kepentingan kefahaman beragama dan proses transformasi pasangan bagi mengekalkan perkahwinan.



Rajah 3: Proses transformasi pasangan dengan kefahaman beragama
 Sumber: Dini Farhana Baharudin et al. (2018)

Dapatan menunjukkan kefahaman agama yang merangkumi kepercayaan agama dan amalan agama pasangan mempengaruhi proses transformasi perkahwinan iaitu komitmen dan strategi daya tindak pasangan Islam yang berkahwin. Dengan kepercayaan agama dan amalan agama tersebut pasangan dapat membuat transformasi/penyesuaian dalaman bagi pengaturan sendiri perkahwinan mereka untuk menempuhi transisi/cabaran yang dihadapi mereka. Transformasi/penyesuaian yang dilakukan tertumpu kepada kefahaman beragama yang mempengaruhi komitmen dan strategi daya tindak pasangan. Kefahaman beragama tersebut dibahagikan kepada dua iaitu kepercayaan agama dan amalan agama. Dapatan ini menyokong Fincham et al. (2007) yang menyatakan bahawa pasangan berkahwin sering menggunakan proses-proses ini bagi mentransformasikan cabaran dan situasi negatif yang dihadapi dalam hubungan perkahwinan mereka kepada peluang untuk berkembang dan ia membantu mereka mengukuhkan perkahwinan.

Komitmen Pasangan Dan Kepercayaan Agama

Hasil kajian mendapati kepentingan agama dalam kehidupan pasangan berkahwin. Kepercayaan yang dipegang memberi kesan kepada komitmen pasangan dalam perkahwinan. Kesemua peserta kajian mempercayai bahawa perkahwinan mempunyai kaitan dengan elemen atau kualiti kerohanian. Komitmen terhadap perkahwinan digambarkan dengan kepercayaan bahawa (1) perkahwinan berkait dengan ibadah, dan (2) melibatkan hubungan jangka masa panjang.

Perkahwinan berkait dengan ibadah

Salah satu daripada kepercayaan yang asas ialah bahawa perkahwinan suatu hubungan yang berkait dengan ibadah. Ini dapat dilihat daripada maklumbalas peserta seperti berikut:

“Fitrah manusia Allah SWT jadikan adalah untuk hidup berpasang-pasangan. Ia adalah pelengkap kepada kehidupan dari sudut jasmani dan rohani. Dalam Islam perkahwinan adalah sesuatu yang suci. Tujuan berkahwin ialah untuk menjaga maruah dan memastikan masyarakat terpelihara. Sebab itulah hubungan di luar perkahwinan tidak dibenarkan.” (P1)

“Allah SWT telah memberikan amanah kepada saya untuk menjalankan tanggungjawab sebagai isteri. Jadi bila buat tu, tentulah kita mengharapkan pahala dan keredhaan daripada Allah SWT.” (P4)

“Nak ikut sunnah Nabi. Bila kahwin kan dah selesai sebahagian daripada agama dan mestilah kita cuba kekalkan [perkahwinan].” (P5)

Oleh kerana perspektif peserta terhadap perkahwinan adalah ia berkait dengan ibadah, maka, sedikit sebanyak ia mempengaruhi komitmen yang diberikan oleh mereka kepada perkahwinan.

Melibatkan hubungan jangka masa panjang

Peserta kajian turut menyatakan mereka percaya bahawa perkahwinan adalah hubungan jangka masa panjang yang patut cuba dikekalkan selama-lamanya. Antara petikan daripada peserta termasuk:

“Bila decide nak kahwin tu, kena fikir panjang. Sebab bukan kita boleh suka hati hari ni kahwin esok cerai. Sikit-sikit hal langsung cerai. Tak boleh lah macam tu.” (P2)

“Kita mesti ingat bahawa kita berkahwin nak sampai syurga. Kalau itu yang kita harapkan, kita pegang, Insha Allah SWT kita akan cuba sedaya-upaya bawa keluarga kita ke arah tu. Jadi kalau ada perselisihan tu, tak perlulah perbesarkan.” (P4)

“Perkahwinan adalah satu komitmen sepanjang hayat. Kita kahwin dengan seseorang dan kita harap hubungan kita kekal selamanya.” (P5)

Kepercayaan bahawa perkahwinan patut kekal dalam kalangan peserta kajian berkait dengan kepercayaan mereka bahawa perkahwinan adalah ibadah. Walaupun dalam Islam perkahwinan boleh dibubarkan atas sebab-sebab tertentu, peserta nampaknya memberikan pandangan bahawa pembubaran perkahwinan bukanlah suatu penyelesaian kepada masalah, khususnya yang berkaitan dengan isu-isu yang kecil. Disebabkan oleh kepercayaan ini, ia mempengaruhi sikap dan cara peserta menangani masalah dalam perkahwinan mereka.

Komitmen Pasangan Dan Amalan Agama

Amalan agama yang peserta nyatakan mempengaruhi komitmen mereka kepada perkahwinan ialah (1) menunaikan hak dan tanggungjawab dan (2) penglibatan bersama dalam aktiviti keagamaan.

Menunaikan hak dan tanggungjawab

Aspek amalan agama dikaitkan oleh peserta kajian ini dengan kepentingan menunaikan hak dan tanggungjawab sebagai suami dan isteri dalam perkahwinan mereka. Ini dapat dilihat dalam petikan temubual:

“Lagi kita rasakan bahawa perkahwinan kita tu ladang pahala, kita masak dapat pahala, kita lipat baju dapat pahala, semuanya dapat pahala lagi lah kita lebih bersemangat untuk mengekalkan hubungan kita.” (P1)

“Kita anggap apa yang kita buat untuk keluarga kita sebagai ibadah. Saya tinggal berjauhan dengan isteri selama tujuh tahun dan berkorban kerjaya untuk menjaga anak sendiri. Agama mengajar sikap bertolak ansur dan bantu-membantu. Inilah yang mengukuhkan komitmen saya dalam hubungan perkahwinan kami.” (P3)

“Saya dapat rasakan kebersamaan apabila kami menunaikan tanggungjawab masing-masing. Saya tahu dia [suami] akan cover saya contohnya masa saya sakit dia yang akan tolong masak... Jadi, saya lebih komited kepada hubungan perkahwinan kami.” (P5)

Menunaikan hak dan tanggungjawab diterjemahkan sebagai ibadah. Dengan kesedaran tersebut, pasangan suami isteri akan dapat mengekalkan keharmonian keluarga. Akhirnya mereka akan dapat mencapai matlamat utama dalam kehidupan menerusi perkahwinan iaitu keredhaan Allah SWT.

Penglibatan bersama dalam aktiviti keagamaan

Penglibatan bersama dalam aktiviti keagamaan juga dilihat sebagai salah satu cara untuk memperkukuhkan komitmen antara pasangan. Ini dapat dilihat dalam petikan temubual:

“Kami rasa memang penting untuk solat jemaah bersama-sama sebagai satu keluarga. Ia membantu memastikan hubungan kami kukuh.” (P1)

“Walaupun banyak masalah atau perkara-perkara tidak dijangka berlaku dalam kehidupan berkeluarga, namun, bila kita betul-betul yakin dengan Allah SWT dan ditambah dengan sama-sama beramal ibadat dan berdoa, perkara-perkara tersebut boleh berubah. Perspektif kita terhadap masalah tu berubah... bukan hanya bagaimana untuk keluar daripada masalah tetapi untuk menempuhi masalah tersebut bersama-sama.” (P4)

“Kadangkala kalau hujung minggu tu, dia [suami] akan ajak ke masjid untuk mendengar ceramah. Lepas ceramah kami akan makan luar bersama. Bagi saya, aktiviti ni mengeratkan lagi hubungan kami suami isteri.” (P5)

Kesemua ini menunjukkan kepentingan melakukan aktiviti yang berkaitan dengan agama bersama dengan pasangan bagi mengukuhkan lagi hubungan dalam perkahwinan. Dapat disimpulkan daripada perbincangan di atas bahawa kepercayaan dan amalan agama dapat membantu pasangan menguatkan komitmen terhadap perkahwinan dari segi kepentingan agama sebagai asas kepada hubungan sesuatu perkahwinan. Penghayatan Islam membawa maksud melaksanakan dalam bentuk amali ajaran Islam dengan segala cakupan yang ada padanya secara komprehensif dan ianya haruslah berakar umbi kepada pengetahuan, kefahaman dan pengamalan (Nor Salimah, 2006). Penjelasan ini berkait dengan hakikat bahawa Islam memberikan keutamaan kepada penjagaan maruah sebagai salah satu daripada elemen utama maqasid syar’iyyah. Elemen matlamat berkahwin turut penting untuk diberikan perhatian. Islam telah menggariskan bahawa antara matlamat utama perkahwinan adalah kerana ia adalah fitrah semula jadi manusia dan satu proses hidup yang sihat dan wajar. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Rasulullah SAW di dalam hadithnya yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi daripada Abu Hurairah:

من أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلَيْسَتْ سُنَّةِي وَمِنْ سُنَّةِ النَّكَاحِ

Maksudnya:

“Sesiapa yang suka kepada fitrahku maka hendaklah ia melakukan sunnahku dan sebahagian daripada sunnahku ialah nikah.

Sekiranya pasangan jelas tentang matlamat berkahwin didasari apa yang dituntut dalam agama Islam, maka, apa pun cabaran dalam kehidupan dalam perkahwinan akan dapat dihadapi dengan keyakinan tersebut.

Hasil temubual dengan peserta dalam kajian ini mendapati transisi atau cabaran dalam perkahwinan diterima sebagai asam garam dalam kehidupan yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Hal ini adalah selari dengan kepercayaan orang Islam bahawa perjalanan kehidupan manusia di dunia ini adalah sebagai ujian yang bersifat sementara. Mereka percaya bahawa Allah SWT adalah Tuhan yang menciptakan kehidupan dan menguji manusia bagi mengetahui siapakah antara mereka yang lebih bertakwa. Di dalam hal ini, Allah SWT telah berfirman yang bermaksud: “*Apakah manusia mengira bahawa mereka akan dibiarkan mengatakan kami telah beriman, sedang mereka belum diuji?*” (Surah Al-Ankabut: 2-3).

Ayat ini menjelaskan bahawa Allah SWT akan sentiasa menguji hambanya termasuk para Nabi dan Rasul dan setiap ujian yang diberi itu hakikatnya adalah berdasarkan kemampuan mereka yang diuji (Ibn Kathir, 1986). Mereka juga percaya kepada hari pembalasan (akhirat) dan *qada'* dan *qadar* yakni sebahagian daripada rukun iman. Kepercayaan terhadap *qada'* dan *qadar* tersebut adalah bersandarkan hadith Nabi SAW:

“كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء”

Maksudnya:

“Allah SWT telah menulis takdir makhluk sebelum Dia mencipta langit-langit dan bumi dalam jarak 50 ribu tahun dan Arasy-Nya berada di atas air”. (HR Muslim).

Jelas di sini bahawa iman yakni elemen kerohanian adalah amat penting bukan sahaja kepada diri seseorang individu malah turut menjamin kesejahteraan kehidupan berumahtangga. Ia juga merupakan elemen yang akan dinilai oleh Allah SWT di akhirat kelak (Suriani Sudi, Fariza Md Sham, dan Phayilah Yama, 2017).

Strategi daya tindak pasangan dan kepercayaan agama

Dapatan seterusnya menunjukkan bagaimana kepercayaan agama digunakan sebagai strategi daya tindak terhadap sesuatu isu yang dihadapi dalam keluarga. Isu-isu yang dihadapi meliputi isu-isu seperti kematian, kesihatan, kewangan, dan sebagainya yang merupakan cabaran-cabaran yang boleh muncul dalam Kitaran Hidup Keluarga.

Kepercayaan agama dilihat sebagai sesuatu yang asas dalam perspektif peserta kajian untuk menghadapi isu atau cabaran kehidupan berumahtangga. Ia dibahagikan kepada tiga yakni (1) berpegang kepada matlamat yang sama, (2) isu dan cabaran sebagai sebahagian daripada kehidupan, dan (3) melihat masa hadapan.

Berpegang kepada matlamat yang sama

Penekanan kepada matlamat yang dipegang bersama dapat dilihat daripada temubual dengan peserta kajian. Apabila kedua-dua suami dan isteri jelas tentang matlamat yang hendak dicapai dalam perkahwinan mereka, sistem kepercayaan dan nilai mereka juga selari. Maka, sekiranya timbul isu atau masalah dalam perkahwinan, mereka dapat menghadapi kesukaran tersebut secara bersama. Misalnya, peserta menyatakan seperti berikut:

“Saya dapat merasakan adanya kesatuan dalam hubungan kami. Bila kami ingin mencapai matlamat yang sama iaitu keredhaan Allah SWT, maka, pegangan dan nilai yang kami bawa dalam keluarga adalah sama. Kebanyakan perkara yang kami buat semuanya berjalan dengan lebih lancar walaupun terpaksa menghadapi kesukaran.” (P1)

“Kami sama dari segi pegangan dan nilai. Itulah yang menjadi kekuatan kami. Kalaupun ada konflik dalam keluarga, kita ingat balik apa yang Islam kata dan konflik dapat diselesaikan dengan lebih baik.” (P4)

Jelas di sini bahawa dapatan menunjukkan pasangan dengan pegangan, nilai dan matlamat yang sama membantu mereka menghadapi isu atau cabaran yang berlaku dalam kehidupan seharian.

Isu dan cabaran sebagai sebahagian daripada kehidupan

Peserta juga percaya bahawa isu dan cabaran adalah sebahagian daripada kehidupan yang dapat mendekatkan diri mereka kepada Allah SWT dan satu sama lain. Di samping itu, mereka juga percaya bahawa isu atau cabaran yang berlaku adalah datangnya daripada Allah SWT. Antara contoh petikan daripada temubual adalah:

“Masalah dalam hidup ni biasalah... Semua orang pun akan ditimpa ujian. Kita mesti percaya bahawa ujian tu datang daripada Allah SWT... Yang penting jangan hilang harap. Mesti ingat, sebaik-baik pertolongan adalah daripada Allah SWT. Kita manusia ni makhluk yang lemah.” (P1)

“Hidup ni memang ada turun naik dia. Orang kata asam garam kehidupan. Mesti kita tempuh sebab benda ni lah yang akan bagi kekuatan kepada kita. Contohnya masa anak saya tiba-tiba sakit, menyebabkan kami suami isteri lebih ingat kepada Allah SWT, lebih rapat dan menghargai satu sama lain. Kalau tak masing-masing sibuk dengan hal masing-masing.” (P5)

“Kadang-kadang Allah SWT bagi ujian, kesusahan kat kita sebab kita dah lari jauh. Allah SWT jentik kita, nak kita balik pada dia, ingat bahawa Dia-lah Tuhan tempat kita memohon pertolongan. Tu tandanya Allah SWT masih sayang pada kita.” (P4)

Dapatan ini menunjukkan bahawa isu dan cabaran dalam kehidupan dilihat sebagai ujian yang perlu mereka tempuhi. Mereka percaya bahawa apa yang berlaku adalah sepertimana yang telah ditakdirkan oleh Allah SWT dan hanya kepada Allah SWT sahaja kebergantungan mereka untuk menyelesaikan isu atau masalah yang dihadapi. Selain itu isu atau masalah yang timbul turut memperkukuhkan hubungan mereka dengan Allah SWT dan dengan pasangan.

Melihat masa hadapan

Peserta melihat isu dan masalah dalam kehidupan adalah bersifat sementara dan masih terdapat kehidupan yang lebih bermakna pada masa hadapan. Antara contoh petikan daripada temubual adalah:

“Macam yang saya kata tadi, hidup ni ada naik turunnya. Bukannya kalau bermasalah tu selamanya macam tu. Kita cari penyelesaian. Usaha. Lepas tu doa tawakkal kepada Allah SWT. Masa depan kita tak tahu tapi kita kenalah yakin bahawa mesti ada hikmah di sebalik masalah yang timbul tu, kan?” (P3)

“Tak payah rasa sedih sangat kalau ada masalah. Masalah memang akan datang dan pergi. Yang penting macam mana kita hadapi? Jauh lagi perjalanan hidup kita. Walau apapun, Allah SWT ada untuk bantu kita.” (P4)

“Bila kami gaduh biasanya tak lama lepas tu kami baik semula. Buat apa gaduh lama-lama? Kan lebih baik bawa berbincang. Kita nak hidup bersama dengan pasangan kita lama lagi.” (P5)

Penjelasan peserta menunjukkan mereka percaya bahawa kehidupan perlu diteruskan untuk masa hadapan dan bagaimana mereka merasakan besarnya pengaruh keyakinan kepada Allah SWT dalam membantu mereka menghadapi isu dan masalah dalam kehidupan. Ini memberikan mereka harapan untuk menghadapi kehidupan berumahtangga dengan lebih cekal.

Strategi Daya Tindak Pasangan Dan Amalan Agama

Selain strategi daya tindak yang berasaskan kepercayaan agama, peserta kajian turut menyatakan beberapa amalan agama yang merupakan strategi daya tindak mereka apabila menghadapi isu atau masalah dalam perkahwinan. Ini termasuk amalan: (1) ibadah wajib, (2) ibadah sunat, dan (3) nilai-nilai akhlak.

Ibadah wajib

Amalan yang paling kerap dinyatakan oleh peserta kajian ini sebagai strategi daya tindak mereka apabila timbulnya sesuatu isu atau masalah adalah dengan menunaikan solat secara berjemaah dan berdoa. Misalnya, peserta menyatakan seperti berikut:

“Antara cabaran paling besar dalam perkahwinan saya adalah untuk membesarkan dan mendidik anak agar patuh pada ajaran agama. Jadi, saya sentiasa berdoa sama ada dalam solat wajib atau sunat dan juga waktu-waktu lain... Kami juga sentiasa solat berjemaah bersama.” (P1)

“Pada situasi konflik rumah tangga seperti selisih faham dan pergaduhan suami isteri, saya kerap menggunakan kaedah solat berjemaah bersama isteri untuk meredakan dan memulakan langkah perdamaian serta proses luahan rasa yang akhirnya akan membawa kepada proses bermaaf-maafan. Alhamdulillah, sehingga kini, kaedah ini masih relevan.” (P2)

“Kami akan solat berjemaah di rumah dan masjid serta saya juga banyak berdoa.” (P3)

Dapat dilihat bahawa peserta kajian mengamalkan ibadah wajib dengan cara solat secara berjemaah dan berdoa sebagai strategi daya tindak apabila menghadapi isu atau masalah dalam perkahwinan.

Ibadah sunat

Terdapat juga amalan-amalan sunat yang dipraktikkan oleh peserta kajian sebagai strategi daya tindak mereka. Antara lain yang kerap dinyatakan oleh peserta adalah dalam bentuk mendirikan solat sunat, membaca al-Quran, dan berzikir. Antara contoh petikan temubual adalah seperti berikut:

“Selain itu, saya melaksanakan solat sunat, membaca al-Quran, dan juga mengamalkan zikir-zikir harian. Semuanya untuk membolehkan saya ingat semula kepada Allah SWT.” (P1)

“Amalan lain macam contohnya kami akan makan bersama, mengaji bersama, dan berzikir. Bila buat perkara-perkara ni, akan rasa lebih tenang dan lebih mudah untuk berbincang.” (P2)

“Banyak juga yang kami buat. Membaca, menghafal, serta mengajar al-Quran, bertahajjud, mendengar ceramah agama, dan mengamalkan sedikit sebanyak sunnah nabi.” (P3)

Amalan-amalan sunat yang dilakukan oleh peserta dalam kajian ini boleh disimpulkan sebagai amalan-amalan yang merupakan strategi daya tindak. Amalan-amalan tersebut telah membantu mereka lebih mendekati diri dengan Allah SWT mendapatkan ketenangan dalam usaha menangani isu atau masalah yang dihadapi dalam rumah tangga.

Nilai-nilai akhlak

Terdapat beberapa nilai-nilai akhlak yang diperolehi daripada analisis data yang seringkali dikemukakan oleh peserta kajian bagi menghadapi isu atau masalah dalam perkahwinan. Nilai-nilai akhlak tersebut ialah taubat dan kemaafan, sabar, serta tawakkal. Misalnya, peserta menyatakan seperti berikut:

“Saya amat pentingkan bertaubat. Kita mesti ingat bahawa walaupun masing-masing ada kelemahan, namun sentiasalah cuba untuk diperbaiki dari semasa ke semasa.” (P1)

“Pada situasi konflik rumah tangga seperti selisih faham dan pergaduhan suami isteri, saya kerap menggunakan kaedah solat berjemaah bersama isteri untuk meredakan dan memulakan langkah perdamaian serta proses luahan rasa yang akhirnya akan membawa kepada proses bermaaf-maafan. Alhamdulillah, sehingga kini, kaedah ini masih relevan. Selain itu sabar dan beristiqomah juga adalah penting dalam rumah tangga.” (P2)

“Sentiasa perlu adanya tawakkal, bersabar, saling bantu-membantu, bersangka baik, bertolak ansur, menziarahi dan membantu ibu bapa, serta berbakti pada masyarakat. Perkara-perkara inilah yang dapat membantu proses pemulihan dalam menangani konflik.” (P3)

Peserta menekankan nilai-nilai akhlak yang baik bagi menjaga hubungan dalam rumah tangga serta dalam situasi menghadapi isu atau masalah yang berlaku dalam kehidupan. Taubat dan kemaafan, sabar, dan tawakkal bukanlah sesuatu yang mudah

untuk dilaksanakan namun apabila nilai-nilai tersebut berjaya dilakukan nampaknya memberikan hasil yang bermanfaat kepada hubungan pasangan dalam perkahwinan.

Di sini, satu kesimpulan yang dapat dibuat berdasarkan penerangan di atas ialah pasangan berkahwin menggunakan strategi daya tindak yang berasaskan agama apabila menghadapi cabaran atau isu dalam perkahwinan. Ini termasuk memahami bahawa manusia adalah makhluk yang lemah dan hamba ciptaan Allah SWT perlu meletakkan kebergantungan kepada Allah SWT iaitu yakin kepada pertolongan Allah SWT yang berkuasa memberi ujian dan berkuasa memberi pertolongan sebagaimana firmanNya yang bermaksud: *“Dan kami akan uji kalian dengan keburukan dan kebaikan sebagai cubaan dan kepada Kamilah kamu akan kembali.”* (Surah al-Anbiya’: 35). Oleh itu kebergantungan yang tinggi kepada Allah SWT dalam menghadapi ujian kehidupan sangat dituntut kerana ia pasti mengandungi hikmah dan kebaikan kepada manusia. Ini amat bertepatan dengan firman Allah SWT yang bermaksud: *“Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah SWT mengetahui, sedang kamu tidak mengetahuinya”* (Surah Al-Baqarah: 216).

Strategi daya tindak pasangan Islam adalah melalui ibadat wajib (solat berjemaah, berdo’a). Sepertimana yang diketahui, solat adalah tiang agama manakala do’a adalah senjata mukmin sebagaimana dalam Surah Al-Mu’minun ayat 9 yakni Allah SWT menjelaskan: *“Sesungguhnya telah berjajalah orang-orang yang beriman. (Iaitu) mereka yang khusyuk dalam solat mereka... dan mereka yang memelihara solat-solat mereka”*. Ini ditambah dengan ibadat sunnah sebagai pelengkap dan nilai-nilai akhlak yang merupakan sunnah nabi sebagaimana yang digambarkan nabi sendiri dengan isteri-isteri dan keluarga baginda.

Sebagai contoh saling memberi hadiah atau saling memuji sebagaimana sabda Nabi SAW: *“Hendaklah kamu saling memberi hadiah, nescaya kamu akan saling mencintai”* (HR Al-Bukhari). Begitu juga digalakkan meraikan dan melayan kehendak pasangan sebagaimana yang diriwayatkan daripada Aisyah r.a, katanya: *“Aku pernah melihat baginda Rasul SAW menaungi aku dari terik matahari dengan kain serban baginda sendiri, kerana pada ketika itu aku sedang asyik menonton orang-orang Habsyah sedang membuat pertunjukan di masjid, akhirnya aku merasa jemu melihat permainan tersebut”* (HR. al-Bukhari dan Muslim).

Pasangan juga disarankan agar memperuntukkan masa yang khas bersama seperti yang ditunjukkan baginda Rasulullah SAW di dalam satu riwayat yang menceritakan bahawa Aisyah pernah memberitahu: *“Tiba-tiba muncul beberapa orang berkulit hitam dan membuat pertunjukan di hadapan baginda Rasul SAW pada hari raya. Lalu baginda Rasul SAW mengajak aku pergi menonton pertunjukkan itu. Maka aku dibiarkan baginda Rasul menonton dari atas bahunya sehingga aku merasa puas”* (HR. al-Bukhari dan Muslim).

Perbincangan

Seterusnya, kajian ini secara tidak langsung menguatkan lagi dapatan dalam kajian terdahulu (Dini Farhana Baharudin et al., 2017) bahawa isu-isu yang berlaku dalam perkahwinan dan kehidupan berkeluarga dalam konteks Melayu Islam adalah berkait dengan Kitaran Hidup Keluarga (Carter dan McGoldrick, 1989). Islam menggariskan panduan bahawa perkahwinan adalah sebahagian daripada perjalanan kehidupan di dunia ini. Perkahwinan sebagai salah satu daripada proses perkembangan individu (Erikson, 1998) memerlukan suami dan isteri menyesuaikan diri daripada kehidupan bujang kepada kehidupan berpasangan dan seterusnya kehidupan berkeluarga apabila mendapat anak (Carter dan McGoldrick, 1989). Akan sentiasa adanya transisi atau cabaran sepanjang perjalanan kehidupan pasangan misalnya mendapat anak, diberhentikan kerja, sakit kronik dan sebagainya yang memerlukan mereka untuk membuat transformasi atau penyesuaian (Carter dan McGoldrick, 1989). Transisi atau cabaran ini dapat dilihat ditempuhi oleh pasangan yang usia perkahwinan mereka telah melebihi sepuluh tahun.

Pasangan dalam kajian ini dilihat membuat transformasi/penyesuaian untuk menempuhi proses transisi/cabaran yang dihadapi mereka. Kedua-dua elemen ini boleh dianggap kekuatan dalaman yang ada pada kelompok orang Islam dan merupakan medium atau sarana yang positif yang dapat dijadikan pedoman apabila membantu pasangan Islam dalam perkhidmatan kaunseling dan rundingcara.

Penelitian lebih mendalam memperlihatkan wujudnya saling-interaksi antara aspek iman, ibadah dan akhlak dalam pengekalan/pengukuhan sesuatu hubungan perkahwinan pasangan Islam. Ajaran Islam perlu diamalkan dalam seluruh aspek kehidupan manusia terutamanya dalam institusi kekeluargaan. Untuk mencapai kebahagiaan rumah tangga memerlukan tiga unsur penting iaitu ketenangan jiwa (sakinah), cinta mencintai (mawaddah) dan kasih sayang (rahmah) (al-Ghazali,1995). Ketiga-tiga unsur ini hanya dapat dirasai melalui iman yang jitu dan amalan yang soleh (Nur Zahidah Jaapar & Raihanah Azahari, 2011). Jika seorang Muslim menunaikan atau melakukan suatu ibadah dengan bersungguh-sungguh, sudah pasti hal itu akan memberi kesan pada peningkatan keimanan yang ada di dalam dirinya. Para ulama sepakat mengatakan bahawa iman mengalami turun naik, kuat dan lemah, pasang dan surut. Ia akan menjadi kuat dengan amal soleh atau ketaatan dan menurun dengan maksiat. Allah SWT telah berfirman:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

Maksudnya:

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman ialah mereka yang bila disebut nama Allah SWT gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya, bertambahlah iman mereka (karenanya), dan hanya kepada Tuhanlah mereka bertawakal.” (Surah Al-Anfaal: 2)

Untuk sesebuah perkahwinan mempunyai ikatan yang kuat memerlukan pasangan beriman bahawa Allah SWT adalah Tuhan yang menurunkan ujian dalam kehidupan, percaya bahawa ujian tersebut merupakan ketentuan *qada'* dan *qadar*, jelas dengan matlamat berkahwin adalah untuk meraih keredhaan Allah SWT dan pembalasan baik di syurga, mengetahui bahawa hak dan tanggungjawab yang mereka laksanakan dalam perkahwinan adalah sebahagian daripada ibadah yang akan diberikan balasan di akhirat, serta menempuhi perjalanan kehidupan berpasangan dengan akhlak yang baik. Maka, dapat dirumuskan di sini bahawa bagi pasangan Islam menjalani kehidupan berkeluarga yang lebih sejahtera, aspek keagamaan yang merangkumi gabungan iman, ibadah, dan akhlak adalah penting.

Kesimpulan

Keluarga merupakan tunjang kepada pembinaan sesebuah masyarakat dan ia bergantung kepada pasangan suami isteri dalam sesebuah perkahwinan. Pasangan suami isteri yang mempunyai kefahaman beragama yang jelas tentu sekali dapat mengekalkan kesejahteraan sesebuah keluarga. Ia adalah unit asas yang membentuk komuniti dan akhirnya mewujudkan masyarakat. Bab ini telah mengemukakan suatu perbincangan yang meneroka proses transformasi yakni bagaimana kefahaman agama iaitu kepercayaan agama dan amalan agama mempengaruhi komitmen dan strategi daya tindak dalam perkahwinan pasangan Islam. Perbincangan berkaitan dengan proses transformasi dalam perkahwinan di atas dapat memberikan manfaat kepada golongan profesional yang membantu pasangan Islam yang berkahwin dengan memberikan maklumat tentang cara tertentu yang mana kepercayaan agama dan amalan agama dapat membantu transformasi/penyesuaian dalam kalangan pasangan, khasnya apabila menghadapi cabaran

atau isu dalam perkahwinan (Weatherhead dan Daiches, 2015). Seterusnya, ia turut menekankan kepentingan intervensi kaunseling perkahwinan yang mengintegrasikan ilmu *naqli* dan *'aqli* yang dapat membantu menyokong keperluan klien dalam konteks Islam. Pengintegrasian seperti ini dirasakan dapat memberikan perkhidmatan lebih berkesan bagi membantu memperkukuhkan institusi kekeluargaan dan masyarakat.

Penghargaan

Bab ini adalah sebahagian daripada hasil penyelidikan yang dibiayai oleh geran penyelidikan Kementerian Pendidikan Tinggi Malaysia iaitu Skim Geran Penyelidikan Fundamental, kod penyelidikan: FRGS/1/2016/SS05/USIM/03/1.

Rujukan

- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. 1995. *Ihya' 'Ulum al Din*, juz I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Anderson, S.A. & Sabatelli, R.M. 2011. *Family interaction: A multigenerational developmental perspective*. (Edisi ke-5). London: Pearson.
- Carter, E.A. dan McGoldrick, M. 1989. *Changing Family Life Cycle: Framework for family therapy*. (Edisi ke-3). London: Allyn & Bacon.
- Cohan, C. L. 2010. Family transitions following natural and terrorist disaster: Hurricane Hugo and the September 11 terrorist attack. Dalam T. W. Miller (pnyt.), *Handbook of stressful transitions across the lifespan* (ms. 149 –164). New York, NY: Springer
- Dini Farhana Baharudin, Melati Sumari, Mohd Zaliridzal Zakaria, Suhailiza Md Hamdani, Marina Munira Abdul Mutalib, dan Zuria Mahmud. 2017. Counselling Muslim couples and families: Practitioners' experiences. *Man in India*, 97(19), 241-249.
- Dini Farhana Baharudin, Suhailiza Md. Hamdani, Marina Munira Abdul Mutalib, dan Mohd. Zaliridzal Zakaria. 2018. Kefahaman beragama dan proses transformasi hubungan pasangan dalam perkahwinan. *Al-Iryad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 3(2), 75-91.
- Erikson E. H. (1998). *The life cycle completed*. New York, NY: W.W. Norton & Company.
- Fincham, F. D., Stanley, S. M., dan Beach, S. R. 2007. Transformative processes in marriage: An analysis of emerging trends. *Journal of Marriage and Family*, 69, 275–557.
- Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kathir. 1986. *Tafsir al- Qur'an al- 'Azim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2018. Koleksi Hadith. [online]. Daripada <http://www.islam.gov.my/e-hadith>. (diakses pada 14 Disember 2018).
- Mahoney, A. 2010. Religion in families, 1999-2009: A relational spirituality framework. *Journal of Marriage and Family*, 72, 805-827.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Murray-Swank, A., dan Murray-Swank, N. 2003. Religion and the sanctification of family relationships. *Review of Religious Research*, 44, 220-236.
- Nor Salimah Abu Mansor. 2016. Penghayatan Agama Sebagai Wahana Memperkasa Nilai Insan: Kajian Konsep Berdasarkan Pandangan Sarjana Islam. Makalah, Seminar Kebangsaan Pengajian Umum, Jabatan Pembangunan Sumber Manusia, Fakulti Pengurusan dan Pembangunan Sumber Manusia, Universiti Teknologi Malaysia, 13-14 Jun 2006
- Nur Zahidah Jaapar & Raihanah Azahari. 2011. Model Keluarga Bahagia Menurut Islam. *Jurnal Fiqh*, 8, 25-44.
- Suriani Sudi, Fariza Md Sham, dan Phayilah Yama. 2017. Spiritual di dalam al-Quran: Konsep dan Konstruk. *Al-Iryad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 2(1), 59-72.

- Weatherhead, S. dan Daiches, A. 2015. Key issues to consider in therapy with Muslim families. *Journal of Religion and Health*, 54(6), 2398-2411.
- Woszidlo, A., & Segrin, C. 2013. Direct and indirect effects of newlywed couples' neuroticism and stressful events on marital satisfaction through mutual problem solving. *Marriage & Family Review*, 49, 520-545.
<http://dx.doi.org/10.1080/01494929.2013.772933>.

BAB 12

TAHAP PENGETAHUAN DAN PENGAMALAN MASYARAKAT TERHADAP IBADAH AKIKAH MENURUT HADIS-HADIS DALAM KITAB SAHIH AL-BUKHARI

Mohd Norzi Nasir, Mohd Nasiruddin Mohd Asri & Mohd Ikram Mohd Nawi

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Pendahuluan

Islam sememangnya menitikberatkan amalan yang mulia dan agama yang syumul, sesuai dengan amalan dan 'uruf manusia. Pengamalan terhadap semua yang diucapkan dan dilakukan oleh baginda SAW melalui hadis-hadis yang sahih sewajarnya difahami oleh umat Islam agar kehidupan muslim sepanjang zaman dapat dibina melalui acuan dan pengamalan hidup yang berpaksikan al-Quran dan al-Sunnah. Begitu juga dengan ibadah akikah. Meskipun akikah merupakan salah satu lambang syiar Islam lantaran ia seolah-olah menjadi suatu amalan yang dilupakan oleh sebahagian umat Islam yang tidak cakna dengan pensyariatan ibadah ini. Semoga perbincangan artikel ini dapat memberi manfaat dan tambahan maklumat serta diharapkan agar tuntutan ibadah yang disyariatkan ini dapat diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam secara keseluruhannya seterusnya menyuntik semangat dalam diri setiap muslim untuk lebih mempelajari dan memaknai hadis dan sunnah warisan baginda SAW melalui kitab-kitab turath hadis karya ulama hadis tersohor sepanjang zaman.

Akikah Menurut Perspektif Islam

Perkataan akikah itu berasal daripada *'aqqu-'uqqun-wa'uquqan* yang bermaksud memutus, mengoyak dan membelah (Misbakhul Arifin, 2014). Dari segi bahasa, akikah berasal daripada perkataan al-'Aqqu yang bermaksud potong. Menurut Abdullah Nasih Ulwan (2015), antara contoh penggunaan kalimah tersebut adalah *'aqqa walidaibi* iaitu menderhakai ibubapa. Menderhakai ibubapa bermaksud memotong hubungan dengan mereka berdua. Seorang penyair menggunakan perkataan ini dengan maksud memotong, seperti berikut:

*Negeri di mana pemudanya memotong tangkal-tangkalku,
Bumi yang pertama kulitku bersentuhan dengan tanahnya.*

Manakala menurut Nafilatul Ilmiyyah (2016), definisi akikah ialah haiwan sembelihan untuk anak yang baru lahir. Perkataan akikah berasal dari bahasa Arab iaitu al-aqiqah yang bermaksud rambut yang tumbuh di atas kepala bayi sejak dalam perut ibunya hingga pada saat dilahirkan. Menurut al-Zamakhsyari, perkataan tersebut merupakan istilah yang diambil dari makna asal 'rambut si bayi' (*Nafilatul Ilmiyyah*, 2016).

Bagi definisi akikah menurut istilah pula, Abdullah Nasih Ulwan (2015) mendefinisikan akikah menurut istilah dengan menyembelih kambing untuk anak yang dilahirkan pada hari ketujuh daripada hari kelahirannya. Definisi yang didatangkan oleh beliau ini adalah seiring dengan definisi yang didatangkan oleh Sulaiman Rasyid (1991)

cuma ditambahkan beberapa ayat daripada yang asal iaitu “baik yang lelaki dan perempuan”. Dr. Wahbah al-Zuhaili telah mendefinisikan akikah dalam kitabnya, *Fiqh al-Islam wa Adillatubir*:

والعقيقة : الذبيحة التي تذبح عن المولود، يوم أسبوعه. والأصل في معناها اللغوي : أنها الشعر الذي على المولود، ثم أسمت العرب الذبيحة عند حلق شعر المولود عقيقة، على عادتهم في تسمية الشيء باسم سببه، أو ما يجاوره.

Maksudnya:

Dan akikah bermaksud: haiwan sembelihan yang disembelih untuk bayi yang baru lahir, pada hari ketujuh selepas kelahirannya. Dan asal dari makna bahasa akikah: Sesungguhnya ia adalah rambut yang ada pada bayi, maka orang-orang Arab menamakan pada haiwan yang disembelih ketika mencukur rambut pada bayi yang baru lahir itu dengan nama akikah, menurut kebiasaan penamaan sesuatu dilihat dari penyebabnya, atau sesuatu yang menyamainya.

Terdapat pendapat lain yang mengatakan, akikah adalah binatang yang disembelih untuk bayi yang baru lahir sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT, melalui niat dan syarat yang tertentu (Misbakhul Arifin. 2014). Jika diteliti dalam kitab terjemahan al-Fiqh al-Manhaji, yang dikarang oleh Dr. Zulkifli al-Bakri, akikah dari segi syara' ialah binatang yang disembelih sempena rambut bayi dicukur. Sembelihan tersebut dinamakan akikah kerana ia dipotong dan dilapah. Justeru, perkataan akikah itu sunat disebut ibadah akikah atau sembelihan akikah. Hal ini berdasarkan hadis, Nabi SAW ketika ditanya tentang perkataan akikah:

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْعُقُوقَ

[*Abu Dawud, Sulaiman al-Sijistani, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Dahaya, Bab fi al-Akikah, no. hadis 2842*]

Maksudnya:

“Allah SWT tidak suka perkataan al-'Uquq yang bermaksud derbaka.”

Hukum Melaksanakan Akikah

Menurut al-Syaukani (t.th.), sebahagian ulama telah menetapkan pelaksanaan akikah itu merupakan suatu keharusan yang tidak boleh ditinggalkan, dengan alasan bahawa bayi yang dilahirkan itu statusnya masih perlu digadaikan dengan akikah. Ini bermaksud bayi tersebut tidak boleh diberi nama dan tidak boleh dicukur bersih rambutnya sebelum dilakukan majlis akikah dengan menyembelih haiwan untuk diakikah. Oleh kerana itu, Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat bahawa bayi yang meninggal terlebih dahulu sebelum dilaksanakan padanya akikah, maka bayi tersebut tidak dapat memberi syafa'at kepada kedua ibubapanya. Menurut Arfah Ibrahim (2015), pendapat tersebut dikuatkan lagi dengan pendapat golongan Zahiriyah yang telah menetapkan kewajipan untuk segera melaksanakan akikah.

Selain daripada itu, Zulkifli Mohamad al-Bakri (2015) ada menyatakan dalam kitab terjemahan bagi al-Fiqh al-Manhaji bahawa hukum akikah ialah sunat muakkad. Oleh kerana itu, wali yang menanggung bayi tersebut dituntut melakukannya kerana mengikut perbuatan Rasulullah SAW dan para sahabat baginda. Hal ini berdasarkan hadis

daripada Salman bin Amir al-Dhabbi RA katanya, beliau mendengar Rasulullah SAW bersabda:

مَعَ الْغُلَامِ عَقِيْقَةً ، فَأَهْرِيْقُوا عَنْهُ دَمًا ، وَأَمِيْطُوا عَنْهُ الْأَذَى

[Al-Bukhari, Abu Abdullah, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Akikah, Bab Imatah al-Aza 'An al-Sabiy fi al-Akikah, no. hadis 5176]

Maksudnya:

“Bersama-sama kelahiran bayi, ada akikahnya. Oleh itu, tumpahkanlah darah akikah bagi pibaknya dan buanglah kekotoran dan najis daripadanya”.

Ulama tidak mengatakan hukum akikah itu wajib, kerana pertumpahan darah akikah adalah sebagaimana ibadah qurban, Menurut Abdullah Nasih Ulwan (2015), beliau menyatakan bahawa para fuqaha dan imam-imam mujtahidin terbahagi kepada tiga pendapat dalam menjelaskan bentuk penyariatan akikah:

Sunat

Mereka adalah Imam Malik, penduduk Madinah, Imam as-Syafi'e dan pengikut-pengikutnya, Imam Ahmad, Ishaq, Abu Thur dan sekumpulan besar bilangannya daripada kalangan ahli ilmu fiqh dan ijtihad. Hujah mereka adalah hadis-hadis yang disebutkan sebelum ini. Mereka juga menolak hujah yang mengatakan akikah hukumnya wajib dengan kenyataan bahawa Al-Quran dengan jelas menjelaskan anak dibinkan kepada bapanya dan bukan kepada ibunya. Di mana Allah SWT menerangkan dalam surah al-Ahzab, ayat 5:

أَدْعُوْهُمْ لِأَبَائِهِمْ

Maksudnya:

“Panggillah anak-anak angkat itu dengan nama bapa-bapa mereka sendiri...”

Sekiranya hukumnya adalah wajib, sudah pasti kewajipannya diketahui dalam agama. Ibadah yang wajib adalah keperluan dan tidak dapat dielakkan oleh sesiapa. Oleh itu sudah pasti Rasulullah SAW menjelaskan kewajipannya kepada umatnya secara umum dan mencukupi sehingga dapat ditegakkan hujah dan tidak diterima sebarang kezuran. Rasulullah SAW menjelaskan perintah akikah adalah berdasarkan kesukaan ataupun kehendak pelakunya, baginda SAW menjelaskan, *“Sesiapa dikurniakan anak dan suka mengakikahkannya, hendaklah dia melakukannya”.* Cara Rasulullah SAW melakukannya tidak menunjukkan ia wajib bahkan hanya sunat.

Wajib

Mereka adalah Imam Hasan al-Basri, al-Laith bin Saad, dan lain-lain. Hujah mereka berdasarkan hadis yang direkodkan oleh Buraidah dan Ishak bin Rahawih:

“Pada hari kiamat, manusia akan ditayangkan dengan akikah seperti mana mereka ditayangkan solat lima waktu.”

Mereka turut beristidlal dengan hadis al-Hasan bin Samurah RA, daripada Nabi Muhammad SAW yang menjelaskan:

“Setiap kanak-kanak tergadai dengan akikahnya.”

Bentuk istidlalnya adalah anak-anak tidak dibenarkan memberi syafaat kepada kedua-dua ibubapanya sehinggalah dia diakikahkan. Ini menunjukkan kewajipan akikah.

Menafikan pensyariatannya

Mereka adalah para fuqaha mazhab Hanafi. Hujah mereka adalah berdasarkan hadis yang direkodkan oleh Imam al-Baihaqi, daripada Amru bin Syuaib, daripada ayahnya, daripada datuknya, Rasulullah SAW pernah ditanya tentang akikah, lalu baginda SAW menjawab, “Saya tidak menyukai u’quq”. Selain itu, mereka juga berhujah dengan hadis yang direkodkan oleh Imam Ahmad daripada hadis Abu Rafi’ RA dimana ibu Hasan bin Ali RA iaitu Fatimah RA ingin mengakikahkannya dua ekor biri-biri jantan, lalu Rasulullah SAW berkata, “*Jangan kamu mengakikahkan tetapi cukurlah rambutnya, dan dermakanlah perak mengikut berat rambut*”. Kemudian Husain dilahirkan, dan Fatimah RA melakukan seperti begitu.

Kesimpulannya, mengakikahkan anak adalah amalan sunat mengikut pendapat jumhur imam dan fuqaha. Maka seorang bapa yang dikurniakan anak dan berkemampuan, harus menghidupkan sunnah Rasulullah SAW dengan harapan memperoleh fadhilat dan keutamaan di sisi Allah SWT. Semoga dengan menjayakan sunnah akikah ini, Allah SWT menambahkan lagi kemesraan, kasih sayang, dan mengukuhkan lagi pertalian antara keluarga, sanak saudara, jiran tetangga dan rakan-rakan, iaitu ketika menghadiri majlis kenduri akikah sambil berkongsi kegembiraan kedatangan insan baru di dunia ini. Ini juga dapat membantu meningkatkan semangat bantu-membantu sesama masyarakat yang mana sembelihan akikah ini dapat dikongsi bersama mereka, juga kepada golongan fakir miskin, dan sebagainya.

Hikmah Pensyariatan Akikah

Menurut Zulkifli Mohd al-Bakri (2015), pensyariatan akikah mengandungi beberapa rahsia yang istimewa, banyak kebaikan dan faedahnya. Antaranya ialah:

- i. Menyatakan rasa gembira ibubapa yang dikurniakan anak, yang dimudahkan kelahirannya oleh Allah SWT. Anak ialah kesayangan ibubapa. Sepatutnya, mereka bersyukur kepada Allah SWT yang mengurniakan nikmat tersebut. Ini berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah al-Zumar ayat 7:

وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ

Maksudnya:

“Dan jika kamu bersyukur, ia meredhainya menjadi sifat dan amalan kamu...”

- ii. Menyebarkan berita tentang keturunan anak yang dilahirkan secara terang-terangan supaya tidak timbul prasangka. Oleh itu, penyembelihan akikah adalah cara terbaik untuk tujuan tersebut.
- iii. Menyuburkan sifat pemurah dan baik hati di kalangan manusia serta tindak tanduk kepada nafsu yang mengajak kepada sifat bakhil. Ini adalah berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah al-Nisa’ ayat 128:

وَأَخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ

Maksudnya:

“Sedang sifat bakhil kedekut (tidak suka memberi atau bertolak ansur), itu memang tabiat semula jadi yang ada pada manusia...”

- iv. Menggembirakan hati keluarga, kaum kerabat, sahabat handai dan orang fakir kerana mereka dijemput ke majlis jamuan makan. Pertemuan di majlis tersebut sudah tentu menimbulkan rasa kasih sayang dan mesra yang dituntut oleh Islam.

Waktu Melaksanakan Akikah

Waktu harus melaksanakan akikah untuk bayi bermula setelah kesemua tubuh bayi itu keluar daripada perut ibunya. Jika binatang yang sudah ingin diniatkan oleh bapa untuk disembelih, sudah disembelih sebelum tubuh bayi habis keluar daripada perut ibunya, maka sembelihan itu tidak dinamakan akikah dan ia dianggap sembelihan biasa (Zulkifli Mohamad Al-Bakri, 2015). Hukum sunat akikah itu berterusan sehingga bayi itu baligh. Setelah dia baligh, gugurlah tuntutan ke atas walinya untuk dilaksanakan akikah. Malah, lebih baik dia sendiri melakukan akikah yang tertinggal itu. Walau bagaimanapun, penyembelihan akikah adalah sunat dilakukan pada hari ketujuh kelahiran bayi itu. Ini berdasarkan hadis daripada Samurah RA, Nabi SAW bersabda:

الْغُلَامُ مَرْحَنٌ بِعَقِيْقَتِهِ، يُذْبِحُ عَنْهُ يَوْمَ السَّابِعِ، وَيُسَمَّى وَيُحَلَّقُ رَأْسَهُ

[*al-Sijistani, Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, Kitab al-Dahaya, Bab fi al-Akikah, no. hadis 2499*]

Maksudnya:

“Bayi itu tertebus dengan akikahnya, disembelih akikah pada hari yang ketujuh kelahirannya, diberikan nama dan dicukur rambutnya.”

Maksud tertebus dengan akikahnya ialah tumbesarannya yang baik dan pemeliharaannya yang sempurna, bergantung kepada sembelihan akikahnya. Abdullah Nasih Ulwan (2015) juga menyatakan bahawa akikah sunat dilakukan pada hari ketujuh bersandarkan hadis seperti di atas. Perkara ini disokong hujahnya dengan hadis Abdullah bin Wahab, daripada Saidatina Aisyah RA, beliau berkata:

“Rasulullah SAW mengakikahkan Hasan dan Husain pada hari ketujuh, memberi nama dan menyuruh supaya mencukur rambut mereka.”

Kesimpulannya, seandainya para bapa mempunyai kemampuan untuk melakukan akikah pada hari ketujuh, lakukanlah kerana ia lebih afdal. Ini adalah disebabkan Rasulullah SAW sendiri melakukannya pada hari ketujuh. Namun, sekiranya tidak berkemampuan untuk dilaksanakan akikah pada hari ketujuh, lakukanlah pada bila-bila masa sepertimana yang diperjelaskan oleh Imam Malik. Berusaha untuk laksanakan akikah walau apa jua cara sekalipun, kerana ia adalah sunnah Rasulullah SAW yang besar manfaatnya untuk anak yang baru dilahirkan.

Hadis-Hadis Berkaitan Akikah Dalam *Sahih al-Bukhari*

Pengkaji menggunakan kitab Sahih Bukhari yang dicetak oleh Maktabah Fayyadh, dimana penomboran hadis-hadis dalam Sahih Bukhari dilakukan oleh Muhammad Fuad Abdul Baqi. Kitab ini dijadikan rujukan bagi pengkaji untuk membuat analisa terhadap sanad dan matan mengikut nombor hadis yang tersedia supaya rujukan dalam penomboran hadis adalah selaras dan tersusun.

Setelah diperhatikan, hadis-hadis berkaitan akikah yang terkandung di dalam Sahih Bukhari adalah sebanyak lapan hadis. Mempunyai empat bab di bawah kitabnya dimana empat hadis dalam bab yang pertama, dua hadis dalam bab yang kedua, satu hadis dalam bab yang ketiga dan satu hadis dalam bab yang keempat.

Lapan hadis yang berkaitan dengan akikah yang terdapat dalam *Sahih al-Bukhari* tersebut beserta sanadnya ialah:

i. Hadis daripada Abu Musa RA

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ : حَدَّثَنِي بُرَيْدٌ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ وُلِدَ لِي غُلَامٌ ، فَأَتَيْتُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَمَّاهُ إِبْرَاهِيمَ ، فَحَنَنْكُهُ بِتَمْرَةٍ ، وَدَعَا لَهُ بِالْبِرْكَةِ وَدَفَعَهُ إِلَيَّ ، وَكَانَ أَكْبَرَ وَلَدِ أَبِي مُوسَى

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Adab, Bab Istihbab Tabnik al-Mawlad Ind wiladatibi..., no. hadis 4114]

Maksudnya:

Isbaq bin Nasr telah berkata kepadaku, Abu Usamah telah berkata kepada kami katanya: Buraid telah berkata kepadaku daripada Abu Burdah daripada Abu Musa RA katanya "aku dikurniakan seorang anak lelaki, dan aku membawanya menemui Nabi SAW maka baginda menamakannya Ibrahim, kemudian baginda mentabniknya dengan tamar, dan mendoakan untuknya keberkatan dan menyerahkannya kembali padaku, dan sesungguhnya ia adalah anak sulung Abu Musa."

ii. Hadis daripada Aisyah RA

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَبِيِّ يُحْنِكُهُ ، فَبَالَ عَلَيْهِ ، فَأَتْبَعَهُ الْمَاءَ

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Adab, Bab Wada'a al-Sabiy fi al-Hajar, no. hadis 5656]

Maksudnya:

Musaddad telah berkata kepada kami, Yahya telah berkata kepada kami daripada Hisham daripada ayahnya daripada Aisyah RA katanya "didatangkan kepada Nabi SAW seorang bayi untuk ditabnikkan, ketika bayi itu kencing, beliau memercikannya dengan air."

iii. Hadis daripada Asma' Binti Abu Bakar

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَسْمَاءِ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهَا حَمَلَتْ بِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ بِمَكَّةَ قَالَتْ فَخَرَجْتُ وَأَنَا مُتِمَّةٌ ، فَأَتَيْتُ الْمَدِينَةَ فَنَزَلْتُ قُبَاءً فَوَلَدْتُ بِقُبَاءٍ ، ثُمَّ أَتَيْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعْتُهُ فِي حَجْرِهِ ، ثُمَّ دَعَا بِتَمْرَةٍ فَمَضَعَهَا ، ثُمَّ نَقَلَ فِي فِيهِ فَكَانَ أَوَّلَ شَيْءٍ دَخَلَ جَوْفَهُ رَيْثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ حَنَّكَهُ بِالتَّمْرَةِ ، ثُمَّ دَعَا لَهُ فَبَرَكَ عَلَيْهِ ، وَكَانَ أَوَّلَ مَوْلُودٍ وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ ، فَفَرِحُوا بِهِ فَرَحًا شَدِيدًا ، لِأَنَّهُمْ قِيلَ لَهُمْ إِنَّ الْيَهُودَ قَدْ سَحَرْتُمْكُمْ فَلَا يُوَلَدُ لَكُمْ .

[Al-Bukhari, *Sahib al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab Istibbab Tabnik al-Mawlad Ind wiladatibi...*, no. hadis 4116]

Maksudnya:

Ishaq bin Nasr telah berkata kepada kami, Abu Usamah telah berkata kepada kami, Hisham bin Urwah telah berkata kepada kami daripada ayahnya daripada Asma' binti Abu Bakar r.anhuma bahawasanya beliau hamil (hasil hubungan) dengan Abdullah bin Zubair di Mekah katanya "Maka aku keluar, menuju ke Madinah dan singgah di Quba' dan aku beranak (bersalin) di Quba', kemudian aku bawakan ia (anakku) pada Rasulullah SAW maka diletakkan ia ke atas pangkuan Nabi, kemudian Nabi meminta diambilkan buah kurma lalu mengunyahnya, kemudian memasukkan ia ke dalam mulut bayiku maka pertama kali yang masuk ke dalam perutnya adalah air liur Rasulullah SAW kemudian ditabnikkannya dengan buah tamar, kemudian mendoakan keberkatan ke atasnya, dan adalah ia anak yang pertama lahir dalam Islam, maka bergembiralah mereka (dengan kelahiran anak tersebut) dengan perasaan gembira yang teramat sangat, ini kerana telah dikatakan pada mereka 'Sesungguhnya orang-orang Yahudi telah menyihir kalian sehingga kalian tidak akan mendapat anak'."

iv. Hadis daripada Anas Bin Malik RA

عَنْ أَنَسِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ ابْنُ أَبِي طَلْحَةَ يَشْتَكِي ، فَخَرَجَ أَبُو طَلْحَةَ ، فَفِيضَ الصَّبِيِّ فَلَمَّا رَجَعَ أَبُو طَلْحَةَ قَالَ مَا فَعَلَ ابْنِي قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ هُوَ أَسْكَنُ مَا كَانَ . فَفَرَّغْتُ إِلَيْهِ الْعِشَاءَ فَتَعَشَّى ، ثُمَّ أَصَابَ مِنْهَا ، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَتْ وَارِ الصَّبِيَّ . فَلَمَّا أَصْبَحَ أَبُو طَلْحَةَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ : « أَعْرَسْتُمُ اللَّيْلَةَ ؟ » . قَالَ نَعَمْ . قَالَ : « اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهَا » . فَوَلَدَتْ غُلَامًا قَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ أَحْفَظْهُ حَتَّى تَأْتِيَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَرْسَلَتْ مَعَهُ بِتَمْرَاتٍ ، فَأَخَذَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَضَعَهَا ، ثُمَّ أَخَذَ مِنْ فِيهَا فَجَعَلَهَا فِي فِي الصَّبِيِّ ، وَحَنَّكَهُ بِهِ ، وَسَمَّاهُ عَبْدَ اللَّهِ . حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ سَاقٍ الْحَدِيثِ .

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Akikah, Bab Tasmiyat al-Mawlad Ghadata Yulad li man lam ya'q anhu*, no. hadis 5175]

Maksudnya:

Daripada Anas bin Malik RA katanya adalah anak Abu Talbah sedang sakit, Maka Abu Talbah pergi ke luar, anaknya meninggal. Dan ketika Abu Talbah kembali ia bertanya, "Bagaimana keadaan anakku?", Ummu Sulaim menjawab, "Dia lebih tenang dari sebelumnya". Kemudian Ummu Sulaim menyediakan makan malam, maka Abu Talbah pun makan malam kemudian bersetubuh dengannya (Ummu Sulaim). Setelah selesai (dari jima) Ummu Sulaim berkata, "Anakmu telah dikuburkan". Maka diwaktu pagi, Abu Talbah mendatangi Rasulullah SAW dan memberitahu kejadian tersebut. Baginda bertanya, "Pada malam semalam kalian menjadi pengantin?", Abu Talbah menjawab, "Ya". Baginda pun berdoa: "Wahai Tuhanku, berkatilah mereka berdua". Maka Ummu Sulaim dikurniakan anak, berkata kepada Abu Talbah, "Jagalah ia sehingga engkau bawa ia kepada Nabi SAW", maka bayi tersebut dibawakan kepada Nabi SAW dan bersama-sama dengannya buah tamar, maka Nabi SAW mengambil bayi tersebut dan berkata: "Apakah terdapat apa-apa bersama ia?". Mereka berkata ya, beberapa butir kurma. Maka Nabi SAW mengambil buah tamar tersebut dan mengunyahnya, kemudian dikeluarkan daripada mulutnya dan memasukkan ia ke dalam mulut bayi tersebut, dan mentahnikannya, dan menamakan bayi tersebut Abdullah." Muhammad bin al-Muthanna telah berkata kepada kami, Ibnu Abu Ady telah berkata kepada kami daripada Ibnu 'Aun daripada Muhammad daripada Anas lalu beliau menyebutkan hadis tersebut.

v. Hadis daripada Salman Bin 'Amir.

حَدَّثَنَا أَبُو التُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ سَلْمَانَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ مَعَ الْغُلَامِ عَقِيْقَةٌ. وَقَالَ حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ وَقَتَادَةُ وَهَشَامٌ وَحَبِيبٌ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ سَلْمَانَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَقَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ عَاصِمٍ وَهَشَامٍ عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ عَنِ الرَّبَابِ عَنْ سَلْمَانَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَرَوَاهُ يَزِيدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ سَلْمَانَ قَوْلَهُ. وَقَالَ أَصْبَغُ أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ حَدَّثَنَا سَلْمَانُ بْنُ عَامِرٍ الضَّيِّقِيُّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: « مَعَ الْغُلَامِ عَقِيْقَةٌ ، فَأَهْرِيغُوا عَنْهُ دَمًا وَأَمِيْطُوا عَنْهُ الْأَذَى »

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Akikah, Bab Imatab al-Aza 'An al-Sabiy fi al-Akikah*, no. hadis 5176]

Maksudnya:

Abu Nu'man telah berkata kepada kami, Hammad bin Zaid telah berkata kepada kami daripada Ayyub daripada Muhammad daripada Salman bin 'Amir katanya bersama-sama kelahiran bayi ada aqiqah. Dan berkata Hajjaj, Hammad telah berkata kepada kami, Ayyub dan Qatadah dan Hisbam dan Habib telah mengkhabarkan kepada kami daripada Ibnu Sirin daripada Salman daripada Nabi SAW Dan telah berkata ramai perawi daripada 'Asim dan Hisham daripada Hafshah binti Sirin daripada al-Rabab daripada Salman daripada Nabi SAW Dan Yazid bin Ibrahim meriwayatkan daripada Ibnu Sirin daripada Salman katanya. Dan Asbaghu berkata, Ibnu Wabb telah mengkhabarkan kepadaku, daripada Jarir bin Hazim, daripada Ayyub as-Syakhtiyani

daripada Muhammad bin Sirin, Salman bin Amir ad-Dhabbi telah berkata kepada kami katanya aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Bersama-sama kelahiran bayi, ada akikahnya. Oleh itu, tumpahkanlah darah akikah bagi pihaknya dan buanglah kekotoran dan najis daripadanya.”

vi. Hadis daripada Habib Bin as-Syahid

عَنْ حَبِيبِ بْنِ الشَّهِيدِ قَالَ أَمَرَنِي ابْنُ سِيرِينَ أَنْ أَسْأَلَ الْحَسَنَ مِمَّنْ سَمِعَ حَدِيثَ الْعَقِيمَةِ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ مِنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Akikah, Bab Imatah al-Aza ‘An al-Sabiy fi al-Akikah*, no. hadis 5177]

Maksudnya:

Abdullah bin Abu al-Aswad telah berkata kepadaku, Quraishy bin Anas telah berkata kepada kami daripada Habib bin as-Syahid katanya “Ibnu Sirin telah menyuruhku untuk bertanyakan soalan pada al-Hasan berkenaan dari siapa ia mendengar tentang hadis akikah, maka aku pun bertanya kepadanya, maka beliau menjawab “dari Samurah bin Jundub”.

vii. Hadis daripada Abu Hurairah RA

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « لَا فَرَعٌ وَلَا عَتِيرَةٌ ». وَالْفَرَعُ أَوَّلُ النَّتَاجِ، كَانُوا يَذْبَحُونَهُ لَطَوَاعِيَّتِهِمْ، وَالْعَتِيرَةُ فِي رَجَبٍ.

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Akikah, Bab al-Atirah*, no. hadis 5178]

Maksudnya:

‘Abdan telah berkata kepada kami, Abdullah telah berkata kepada kami, Ma’mar telah mengkhabarkan kepada kami, az-Zuhri telah mengkhabarkan kepada kami daripada Ibnu al-Musayyab daripada Abu Hurairah RA daripada Nabi SAW katanya: “Tiada fara’ dan tiada ‘atirah”. Fara’ adalah anak pertama seekor unta, dimana disembelihnya untuk sembahhan mereka, dan ‘atirah adalah haiwan (kambing) yang disembelih pada bulan Rejab.

viii. Hadis daripada Abu Hurairah RA

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنَا عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « لَا فَرَعٌ وَلَا عَتِيرَةٌ ». قَالَ وَالْفَرَعُ أَوَّلُ نِتَاجٍ كَانَ يُنْتَجُ هُمْ ، كَانُوا يَذْبَحُونَهُ لَطَوَاعِيَّتِهِمْ ، وَالْعَتِيرَةُ فِي رَجَبٍ

[Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Akikah, Bab al-Atirah*, no. hadis 5179]

Maksudnya:

'Ali bin Abdullah telah berkata kepada kami, Sufyan telah berkata kepada kami katanya az-Zubri telah berkata kepada kami daripada Sa'id bin al-Musayyab daripada Abu Hurairah daripada Nabi SAW katanya: "Tidak ada fara' dan tidak ada 'atirah". Beliau menjelaskan fara' ialah anak pertama seekor unta yang mereka sembelih untuk sembahannya mereka, dan 'atirah adalah haiwan sembelihan (kambing) yang disembelih dalam bulan Rejab.

Analisa Pengetahuan Dan Pengamalan Masyarakat Terhadap Akikah Menurut Hadis Hadis Dalam Kitab *Sahih al-Bukhari*

Pengkaji telah melaksanakan beberapa temubual dengan beberapa informen bagi mengkaji dan menganalisa pengetahuan dan pengamalan masyarakat terhadap sunnah akikah menurut perspektif hadis-hadis dalam kitab Sahih Bukhari. Maklumat yang diperolehi melalui temubual dengan informen dikumpul dan dianalisis. Berikut merupakan hasil dapatan kajian berdasarkan soalan-soalan yang dikemukakan kepada semua informen iaitu:

i. Pemahaman Informen Terhadap Maksud Akikah

Hasil analisis temubual mendapati bahawa informen 2 dan informen 3 kurang mengetahui secara umum berkaitan dengan maksud akikah. Manakala informen 1 dan informen 4 dapat menjelaskan secara jelas berkenaan dengan maksud akikah iaitu penyembelihan binatang ternakan yang digadaikan untuk bayi yang baru lahir. Didapati bahawa informen 2 hanya perlu diperbetulkan dari segi pendapat beliau mengenai hukum melaksanakan akikah.¹²

ii. Hukum Melaksanakan Akikah Terhadap Anak

Menurut jawapan-jawapan yang diberikan oleh para informen, menunjukkan bahawa masyarakat masih mengetahui hukum yang rajih terhadap pelaksanaan ibadah akikah, iaitu sunat muakkad. Walaubagaimanapun, terdapat sebilangan masyarakat yang menganggap bahawa hukum melaksanakan ibadah akikah ini adalah wajib. Perkara ini berpandukan jawapan yang diberikan oleh informen 2.¹³

iii. Mencukur Rambut Bayi Semasa Majlis Akikah

Berpandukan jawapan yang diberikan oleh informen 1 dan informen 4, secara jelas menunjukkan bahawa mereka mengetahui galakan mencukur rambut bayi yang baru lahir secara sempurna. Bukan sekadar cukur sedikit sahaja, kemudian rambut yang tidak dicukur dibiarkan begitu sahaja. Walaubagaimanapun, jawapan kepada informen 2 dan informen 3 kurang jelas menunjukkan bahawa mereka mencukur rambut anak-anak mereka secara sempurna. Dengan itu, tidak dapat dipastikan bahawa informen 2 dan informen 3 menyebutnya dengan jawapan bahawa mencukur sepenuhnya atau sekadar sedikit sahaja cukur.¹⁴

¹² Temubual yang dijalankan bersama informen pada tarikh 13 April 2018, jam 2130, 14 April 2018, jam 1415, 14 April 2018, jam 1430, 14 April 2018, jam 1445.

¹³ Temubual yang dijalankan bersama informen pada tarikh 13 April 2018, jam 2130, 14 April 2018, jam 1415, 14 April 2018, jam 1430, 14 April 2018, jam 1445.

¹⁴ Temubual yang dijalankan bersama informen pada tarikh 13 April 2018, jam 2130, 14 April 2018, jam 1415, 14 April 2018, jam 1430, 14 April 2018, jam 1445.

iv. **Penamaan Terhadap Anak Sebelum Majlis Akikah Atau Selepas Majlis Akikah**

Hasil analisis temubual terhadap jawapan-jawapan informen untuk soalan ini menunjukkan bahawa masyarakat yang berbangsa Melayu sudah biasa dalam menamakan anak secara pasti walaupun sebelum hari yang ketujuh. Menurut informen 4, perkara ini sudah menjadi adat kebiasaan bagi orang Melayu, dimana mereka sudah menyiapkan nama yang sudah difikirkan untuk diisytiharkan selepas sahaja kelahiran anak. Walaubagaimanapun, perbuatan ini tidaklah menyalahi syari'at Allah SWT kerana ia tidak berkait dengan akidah beriman kepada Allah SWT.¹⁵

v. **Siapa Yang Mentahnikkan Bayi Dan Apa Makanan Yang Disuapkan**

Jika diteliti dan dianalisis pada jawapan-jawapan yang diberikan oleh informen, menunjukkan mereka mengetahui maksud dan konsep bagaimana tahnik itu dijalankan. Cuma masing-masing mempunyai pengalaman yang berbeza. Sebahagian besar informen tidak melaksanakannya terhadap kesemua anak-anak mereka. Informen 3 hanya mentahnikkan seorang sahaja anak beliau, manakala informen 1 tidak mentahnikkan seorang daripada lima anak-anak beliau. Tetapi informen 2 dan informen 4 melaksanakan proses mentahnik kepada setiap anak-anak mereka.¹⁶ Kurma menjadi pilihan semua informen dalam mentahnik bayi yang dilahirkan.

Kesimpulan

Peranan ibubapa dalam menjaga kewibawaan anak yang baru dilahirkan bermula dari sekecil-kecil perkara hinggalah sebesar-besar perkara. Para ibubapa perlu mempersiapkan diri sepenuhnya dengan bermacam-macam perkara terutamanya perkara yang berkaitan dengan ilmu mensyukuri nikmat rezeki anak yang Allah SWT kurniakan.

Kita juga dapat melihat betapa besarnya tuntutan melaksanakan akikah dalam agama Islam. Ia bukan hanya sekadar hukum sunat, bahkan ia sunat muakkad, iaitu sunat yang dituntut pada setiap orang Muslim. Perlaksanaan ini bukan hanya sekadar untuk menggadaikan anak dengan akikahnya, bahkan tujuan sebenar melaksanakan akikah adalah sebagai satu perbuatan bagi ibubapa untuk menyatakan rasa syukur terhadap nikmat kurniaan anak yang Allah SWT beri. Walau bagaimanapun, perlaksanaan ibadah akikah tidak boleh dilaksanakan tanpa mengikut panduan-panduan yang diajar dalam agama Islam. Masyarakat tidak boleh sewenang-wenangnya melaksanakan akikah berpandukan akal logic mereka sendiri. Mereka perlu berusaha untuk mempelajari selok-belok syarat-syarat dalam melaksanakan akikah. Dengan itu, masyarakat Islam akan dapat melaksanakan ibadah akikah secara sempurna dan teratur.

Secara kesimpulan, hadis-hadis yang berkaitan dengan akikah yang terkandung di dalam Sahih Bukhari merupakan hadis-hadis yang berautoriti dan sesuai untuk diamalkan. Dengan mengenali dan mengetahui hadis-hadis tersebut, masyarakat akan mudah melaksanakan majlis akikah cukup sekadarnya yang diterima Allah SWT dan Nabi

¹⁵ Temubual yang dijalankan bersama informen di kediamannya pada tarikh 13 April 2018, jam 2130, 14 April 2018, jam 1415, 14 April 2018, jam 1430, 14 April 2018, jam 1445.

¹⁶ Temubual yang dijalankan bersama informen di kediamannya pada tarikh 13 April 2018, jam 2130, 14 April 2018, jam 1415, 14 April 2018, jam 1430, 14 April 2018, jam 1445.

Muhammad SAW Walaupun begitu, perlu juga untuk kita mengetahui apakah penjelasan atau syarah daripada hadis-hadis tersebut. Ini kerana ia akan meningkatkan tahap kefahaman terhadap hadis-hadis berkaitan akikah tersebut. Dapatan kajian adalah seperti berikut:

- a. Akikah merupakan amalan yang paling digalakkan untuk dilaksanakan dalam agama Islam. Dengan amalan akikah, bayi yang baru lahir diharap agar diberkati Allah SWT dan dikurniakan rahmat Allah SWT yang Maha Luas.
- b. Amalan akikah dilaksanakan secara konsisten oleh masyarakat Islam. Tetapi mereka tidaklah melaksanakan dalam waktu yang dituntut untuk dilaksanakan akikah. Masyarakat hanya akan melaksanakan akikah secara afdal (selepas tujuh hari) apabila mereka mempunyai kewangan yang secukupnya. Jika tiada kewangan yang secukupnya pada waktu tersebut, mereka akan tangguhkan majlis akikah untuk anak dalam hari kesepuluh, atau hari ke seterusnya.
- c. Hadis-hadis berkaitan akikah dalam Sahih Bukhari telah menunjukkan beberapa amalan yang seiring dengan pengakikahan. Antaranya ialah memberi nama anak, mentahnik anak dan lain-lain.
- d. Amalan tahnik ialah amalan yang seiring dengan amalan ibadah akikah. Ia merupakan perbuatan memasukkan manisan ke dalam mulut bayi oleh orang-orang soleh. Dalam konteks hadis-hadis berkaitan akikah dalam Sahih Bukhari, Nabi Muhammad SAW telah mentahnikkan anak-anak yang lahir pada zaman Rasulullah masih hidup. Menurut dapatan kajian, didapati majoriti masyarakat Islam masih mengamalkan amalan tahnik. Cuma ia berbeza dari segi siapa yang mentahnikkan. Ada yang meminta orang-orang soleh mentahnikkan anak-anak mereka, dan ada yang mentahnikkan anak mereka sendiri. Namun, terdapat masyarakat Islam yang masih tidak mengetahui tentang amalan tahnik ini.
- e. Penamaan anak yang baru lahir merupakan sunnah Rasulullah SAW berdasarkan hadis Abu Musa al-Ash'ari RA. Dinamakan anak tersebut selepas anak tersebut lahir ke atas muka bumi ini. Namun, didapati informen-informen telah siap-siap menamakan anak sebelum lahirnya mereka. Walaupun begitu, perkara ini tidaklah menyalahi syariat.
- f. Mencukur rambut bayi yang baru lahir juga merupakan satu amalan sunat yang dituntut untuk dilaksanakan seiring dengan perlaksanaan ibadah akikah terhadap anak yang baru lahir. Ia bukanlah setakat cukur sebahagian rambut di atas kepala, bahkan disunat untuk dicukurkan kesemua rambut yang ada pada bayi yang baru lahir. Kajian mendapati bahawa kesemua informen yang ditemubual melaksanakan cukur rambut terhadap bayi secara sepenuhnya.
- g. Dapatan temubual bersama beberapa informen mendapati bahawa mereka mengakui masyarakat setempat mengetahui hukum yang rajih terhadap perlaksanaan ibadah akikah, iaitu sunat muakkad. Namun begitu, terdapat sebahagian masyarakat yang masih menganggap bahawa hukum melaksanakan akikah ini adalah wajib.

Pencerahan maklumat tentang ibadah akidah kepada masyarakat muslim amat penting untuk mendidik setiap diri muslim agar menjadi hamba yang sentiasa dekat

dengan Allah SWT. Selain itu dapat memperlihatkan kepada muslim tentang tujuan dan manfaat ibadah akikah yang merupakan salah satu tanda syukur seorang hamba kepada Allah SWT.

RUJUKAN

- Abdullah Nasih Ulwan. 2015. *Tarbiyatul Awwalad Fil Islam, Mencorak Peribadi Awal Anak*. Jilid 1. Batu Caves: PTS Publishing House Sdn. Bhd.
- Abu Muhammad. 2007. Imam Al Bukhari. *Assalaam*. Januari.
- Ahamad Asmadi Sakat, Latifah Abdul Majid & Mohammad Fattah. 2013. Menyingkap Khazanah Sunnah Rasulullah SAW Menerusi Metodologi Takhrij Hadis & Pemahaman Mukhtalif Hadis. *Jurnal Ilmiah Berimpak*. 3: 5, pp. 7–24.
- Anon. 2015. *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Arfah Ibrahim. 2015. ‘Aqiqah Dalam Perspektif Hadis Nabi SAW. *Jurnal Al-Mu’ashirah*. 12, 1, pp: 88–102.
- Awangku Haizam Awangku Fazlee, Muhammad Zulfadhli Amir & Rabiatal Adawiyah Umar Syarifudin. 2013. *Siri Tokoh Hadis*. Johor Bahru. Perniagaan Jahabersa.
- Fauzi Deraman. 2001. Ilmu Takhrij Al-Hadis: Pengertian, Sejarah dan Kepentingannya. *Jurnal Ushuluddin*. 14: 55–64.
- Hamdani. 1990. *Nilai Hadis-Hadis Tentang Aqiqah Dalam Kutubus-Sittah*. (Disertasi Sarjana). Fakultas Syari’ah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN).
- Haziyah Hussin, Mohd Arif Nazri & Muhammad Faiz Fathi Asmori. 2017. Teknik Pencarian Hadis Dalam Kajian: Analisis Hadis Dalam Buku-Buku Motivasi Di Malaysia. *TAPIS*. 1 (2): 17 –198.
- Iwan Najib. 2016. *Aqiqah Dalam Perspektif Fiqh Empat Mazhab*. (Disertasi Sarjana Muda). Fakultas Syari’ah dan Ilmu Hukum, Institut Agama Islam Negeri (IAIN).
- Jon Pamil. 2012. Takhrij Hadist: Langkah Awal Penelitian Hadist. *Jurnal Pemikiran Islam*. 37 (1): 52 –72.
- Kholimatus Sardiyah. 2014. *Pelaksanaan Aqiqah setelah Tujub Hari (Studi Komparasi Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtul Masail Nahdhatul Ulama)*. Fakultas Syari’ah dan Hukum, Universiti Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Makmun. 2011. *Hadits Al-Bukhari Tentang Aqiqah Dalam Kitab Al-Jami’ Al-Shabih (Kajian Sanad dan Matan)*. (Disertasi Sarjana). Jurusan Ushuluddin, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri.
- Misbakhul Arifin. 2014. *Hadits-Hadits Tentang Aqiqah: Tela’ah Ma’anil Hadits*. (Disertasi Sarjana). Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN).
- Mohd Farid Ravi Abdullah & Mohd Norzi Nasir. 2010. *Hadis Empat Puluh An-Navawi Dan Pengajarannya*. Bandar Seri Putra: Institut Kajian Hadis (INHAD).
- Muhammad Bin Ismail. 2011. *Sahih al-Bukhari*. al-Mansurah: Maktabah Fayyadh.
- Muhammad Fitriador. 2015. Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Pelaksanaan Akikah dan Tasmiah Di Kel.Baamang Hulu Kec. Baamang Kab. Kotim. *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*. 11 (1): 23–27.
- Mujib Abdurrahman. 2013. Imam al-Bukhari dan Lafal al-Quran. *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. 11: 11–131.
- Nafilatul Ilmiyyah. 2016. *Pemahaman Dan Implementasi Hadits-Hadits Aqiqah Pada Masyarakat Desa Kauman Kota Kudus*. (Disertasi Sarjana). Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Walisongo.
- Norwariza Mohd Hed. 2014. *Panduan Menyambut Cabaya Mata Dalam Islam*. t.tp.: Al-Ameen Serve Holdings Sdn. Bhd.

- Siti Suaibah. 1997. *Nilai Hadits-Hadits Aqiqah Dalam Sunan An-Nasa'i*. (Disertasi Sarjana). Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri (IAIN).
- Taqiyuddin an-Nadawi al-Madhahiri. 2010. *Sobih Bukhari, Penyusunan, Kedudukan, Kelebihan dan Keistimewanya*. Johor Bahru. Majlis Agama Islam Negeri Johor.
- Wisnawati Loeis. 2008. Imam Bukhari dan Metode Seleksi Hadits. *TURATS*. 4 (1): 30–39.
- Zulkifli Mohamad Al-Bakri. 2015. *Al-Fiqh Al-Manhaji, Ibadat Dalam Fiqh Al-Syafi'i*. Bandar Baru Bangi: Darul Syakir Enterprise.