

## BAB 1 : PENDAHULUAN

### 1.1 Latar belakang kajian

Iman diumpamakan oleh al-Quran sebagai tanah yang subur. Sedangkan kekufuran dan kesyirikan adalah tanah yang gersang. Di atas tanah yang subur inilah lahirnya tamadun yang kukuh dan teguh bagi mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat dengan syarat ia dibina atas keimanan, ketakwaan dan amal soleh<sup>1</sup>. Allah S.W.T berfirman :

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۗ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا ۗ كَذَٰلِكَ  
نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴿٥٨﴾

Terjemahan :

“Dan negeri yang baik (tanahnya), tanaman-tanamannya tumbuh (subur) dengan izin Allah; dan negeri yang tidak baik (tanahnya) tidak tumbuh tanamannya melainkan dengan keadaan bantut. Demikianlah Kami menerangkan tanda-tanda (kemurahan dan kekuasaan) Kami dengan berbagai cara bagi orang-orang yang (mahu) bersyukur”<sup>2</sup>.

Surah al-A‘rāf(7) : 58

Hakikatnya kejayaan, keruntuhan, kemajuan dan kemunduran sesuatu tamadun itu bergantung kepada faktor keimanan. Semakin utuh keimanan sesuatu bangsa itu, maka sesuatu tamadun itu akan semakin maju menuju kegemilangan di dunia dan akhirat. Sebaliknya sesuatu tamadun itu akan menuju lembah kehancuran apabila keimanan sesuatu bangsa itu semakin luntur akibat diliputi oleh kemaksiatan dan kekufuran.

---

<sup>1</sup> Hamka, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1984), *Tafsir al-Azhar*, j.8, Jakarta : Yayasan Nur Islam, h. 314-315.

<sup>2</sup> Semua terjemahan al-Quran dalam disertasi ini adalah merujuk kepada Tafsir Pimpinan al-Rahman terbitan Bahagian Agama Jabatan Perdana Menteri. Lihat Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran*, Kuala Lumpur : Bahagian Agama Jabatan Perdana Menteri.

Al-Quran juga mengumpamakan iman sebagai pohon yang rendah, subur, sihat baik dan berfaedah. Pohon itu semestinya mempunyai akar tunjang yang panjang dan mencengkam bumi dengan kukuhnya. Ia tegak berdiri. Pucuknya menjulang tinggi ke langit. Dahannya besar, rantingnya banyak memberi faedah bukan sahaja kepada manusia malahan juga haiwan. Jasanya pula berpanjangan<sup>1</sup>. Hal ini dijelaskan oleh Allah S.W.T dalam ayat :

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾  
 تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾



Terjemahan :

“Tidakkah engkau melihat (wahai Muhammad) bagaimana Allah mengemukakan satu perbandingan, iaitu: kalimah yang baik adalah sebagai sebatang pohon yang baik, yang pangkalnya (akar tunjangnya) tetap teguh, dan cabang pucuknya menjulang ke langit. Dia mengeluarkan buahnya pada tiap-tiap masa dengan izin Tuhannya. dan Allah mengemukakan perbandingan-perbandingan itu untuk manusia, supaya mereka beringat (mendapat pelajaran)”.

Surah Ibrāhīm(14) : 24-25

Ibarat al-Quran ini diperkukuh lagi oleh hadith Rasulullah S.A.W daripada Anas bin Malik :

إن مثل الإيمان كمثل شجرة ثابتة الإيمان عروقتها والصلاة أصلها والزكاة فروعها والصيام أغصانها والتأذي في الله نباتها وحسن الخلق ورقها والكف عن محارم الله ثمرتها

Maksudnya :

“Perumpamaan iman itu ialah laksana pohon kayu yang tumbuh dengan teguh tetap. Iman adalah akar-akarnya, solat adalah urat-uratnya dan zakat adalah ranting-rantingnya, puasa adalah dahan-dahannya, bersakit-sakit menegakkan agama Allah adalah tumbuh-tumbuhannya, budi pekerti yang luhur sebagai

<sup>1</sup> *Ibid.*, j.13, h. 138.

daun-daunnya dan menahan diri daripada segala yang diharamkan Allah adalah buahnya”<sup>1</sup>.

Kesimpulan awal daripada ayat dan hadith di atas ialah iman itu terdiri daripada tiga unsur iaitu ikrar dengan lidah (*shahādah*), membenaran dengan hati (*taṣdīq*) dan beramal dengan anggota badan. Ketiga-tiga unsur ini diibaratkan oleh Allah S.W.T sebagai bumi, kebun dan pohon.

Justeru itu, perumpamaan al-Quran iaitu iman sebagai bumi, kebun dan pohon itu mengandungi pengajaran akidah yang murni dan luhur. Iman dalam erti kata yang lain mestilah menjadi asas pembinaan hidup insan, pembinaan tamadun, asas segala bidang kehidupan manusia dan asas segala gerak laku dan tindakan. Ia merupakan kunci kebahagiaan dan kejayaan hidup di dunia dan di akhirat. Iman melatih manusia menjadi hamba Allah yang tinggi peribadinya, rajin beribadat, gigih melaksanakan titah perintahnya dan tinggi semangat pengorbanan serta jihadnya<sup>2</sup>.

Dalam erti kata lain, iman merupakan asas kemakmuran dan kebahagiaan yang hakiki yang dicapai daripada sesuatu tamadun yang diusahakan oleh manusia. Ia menjamin kebahagiaan di dunia dan di akhirat, sebaliknya sesiapa yang meninggalkan akidah atau luntur imannya, ia berada di pinggir kehancuran<sup>3</sup>.

Dari sini timbul kepentingan agar umat Islam memiliki kefahaman yang benar dan tepat mengeni hakikat iman. Kefahaman yang salah akan membuahkan hasil yang

---

<sup>1</sup> Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad (t.t), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, j. 9. Kaherah : Dār al-Sha‘b, h. 359.

<sup>2</sup> Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1987), *Iman, Revolusi dan Reformasi Kehidupan (al-Īmān wa al-Ḥayāh)*, Anwar Wahdi Hasi H.M (terj.), Singapura : Pustaka Nasional, h. 68.

<sup>3</sup> Al-Ghazālī, Muḥammad (1989), *Aqidah Muslim*, Kuala Lumpur : Thinker’s Library, hal. 187.

bertentangan dengan kehendak Allah S.W.T dan Rasul-Nya. Menurut Sulaiman Yasin, iman bukan semata-mata perasaan atau sesuatu yang hanya tersembunyi di dalam jiwa sahaja. Tetapi iman adalah hakikat yang tidak terpisah dengan semua kegiatan dan keceriaan hidup. Iman adalah hakikat yang mesti terjelma, tergambar dalam semua lapangan dan bidang. Iman yang hanya terpendam dalam jiwa lebih merupakan dakwaan yang tidak terbukti. Ini adalah kerana sesuatu hakikat yang telah terukir dalam diri sudah pasti akan mencorakkan gerak laku amali dalam hidup<sup>1</sup>.

Bagaimanapun mutakhir ini, timbul fenomena yang membawa kepada salah faham terhadap pengertian iman yang sebenar. Iman tidak lagi dianggap sebagai gabungan daripada tiga unsur yang tidak boleh berpisah iaitu membenaran di dalam hati, ikrar dengan lisan dan pembuktian dengan amal perbuatan. Tetapi iman hanya difahami sebagai ikrar lisan dan membenaran di dalam hati tanpa menjadikan amal perbuatan sebagai asas pembuktian iman. Fenomena ini dilihat langsung tidak berbeza dengan satu bentuk pemikiran yang pernah wujud pada zaman perkembangan mazhab teologi Islam. Pemikiran tersebut dikenali sebagai pemikiran *irjā'*.

Justeru, kajian ini akan cuba meneliti asas-asas pemikiran ini dan meneliti sejauh mana ia bercanggah dengan fahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah<sup>2</sup>. Kajian ini juga dibuat

---

<sup>1</sup> Mohd Sulaiman Yasin (1980), *Pengantar Akidah*, Bangi : Jabatan Usuluddin dan Falsafah UKM, h. 259.

<sup>2</sup> Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menurut al-Baghdādī adalah, "Terdiri daripada kumpulan *ahl al-ra'y* dan *ahl al-ḥadīth* yang berpegang dengan asas yang sama (al-Quran dan al-Sunnah), menyalahi mereka golongan pengikut hawa nafsu yang sesat seperti *Qadariyyah*, *Khawārij*, *Rawāfiḍ*, *Najjāriyyah*, *Jahmiyyah*, *Mujassimah*, *Mushabbihah* dan sesiapa yang mengikut mana-mana kumpulan yang sesat...". Lihat al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir (1977), *al-Farq Bayn al-Firaq*, c.2. Beirut : Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 7; Menurut al-'Adawī, "Ahl al-Sunnah adalah al-Ashā'irah dan al-Māturīdiyyah, atau maksudnya mereka adalah orang-orang yang berada di atas sunnah Rasulullah S.A.W, maka mencakup orang-orang yang hidup sebelum munculnya dua orang syaikh tersebut, iaitu Abū al-Ḥasan al-Ash'arī dan Abū Maṣṣūr al-Māturīdī". Lihat al-'Adawī, 'Alī al-Sa'idī (1412H), *Hāshiyah al-'Adawī 'alā Sharḥ Kifāyah al-Ṭālib al-Rabbānī*, j.1. Beirut : Dār al-Fikr, h. 151; Menurut al-Safārīnī, "Ahl al-Sunnah wal-Jamā'ah itu tiga kumpulan, *al-Athariyyah*, imam mereka ialah Ahmad bin Ḥanbal, *al-Ash'ariyyah*, imam mereka Abū al-Ḥasan al-Ash'arī dan *al-*

untuk meneliti beberapa bentuk fenomena *irjā'* dalam pemikiran umat Islam di Malaysia. Tiga aspek yang cuba dijadikan ukuran adalah; pertama, fenomena *irjā'* yang berlaku dalam aspek penghayatan akidah seperti pendirian terhadap kebebasan bertukar agama, isu kesamarataan agama dan merayakan agama lain; kedua, fenomena *irjā'* dalam menghayati syariah seperti penerimaan terhadap pelaksanaan undang-undang Islam dan ketiga; fenomena *irjā'* dalam aspek akhlak iaitu melihat sejauh mana nilai akhlak Islam diterima atau ditolak dalam penggubalan dasar kerajaan, penghormatan kepada institusi fatwa, di samping fenomena *irjā'* dalam kalangan akhlak golongan artis.

Perbincangan tentang iman dan kufur ini berkait rapat dengan faktor-faktor sejarah. Ia timbul pada masa pemerintahan 'Alī bin Abī Ṭālib. Pada waktu itu terjadi pertempuran antara 'Alī dengan Mu'āwiyah bin Abī Sufyān. Mu'āwiyah adalah gabenor Damsyiq yang tidak setuju dengan pemerintahan 'Alī. Pertempuran ini terkenal dengan peperangan *Ṣiffīn* (37H). Ketika pasukan 'Alī hampir memenangi pertempuran tersebut, pembantu kanan Mu'āwiyah, 'Amr bin al-'Aṣ yang terkenal sebagai orang yang licik, meminta berdamai dengan mengangkat al-Quran ke atas. *Qurrā'* yang ada di pihak 'Alī mendesak 'Alī supaya menerima tawaran itu, dan dengan demikian dicarilah perdamaian dengan mengadakan majlis *taḥkīm* (*arbitrasi*). Sebagai pengantara dilantik dua orang, iaitu: 'Amr bin al-'Aṣ di pihak Mu'āwiyah dan Abū Mūsā al-Ash'arī di pihak 'Alī. Majlis *taḥkīm* tersebut merugikan pihak 'Alī dan menguntungkan pihak Mu'āwiyah, lalu Mu'āwiyah dengan sendirinya dianggap menjadi khalifah tidak rasmi<sup>1</sup>.

---

*Māturīdiyyah*, imam mereka Abū Manṣūr al-Māturīdī". Lihat al-Safārīnī, Muḥammad bin Aḥmad (1982), *Lawāmi 'al-Anwār al-Bahiyah wa Sawāṭi' al-Asrār al-Athariyyah*, j.1. Damsyiq : Mu'assasah al-Khāfiqīm, h. 73.

<sup>1</sup> Ibn Khayyāt, Khalīfah (1397H), *Tārīkh Khalīfah bin Khayyāt*, c.2, Beirut : Mu'assasah al-Risālah, h. 191-192; Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī (1358H), *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, j.5. Beirut : Dār Ṣādir, h. 117-123; al-Shaybānī, 'Alī bin Muḥammad (1415H) *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, j.3, c.2. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 172-175.

Sebahagian dari pengikut ‘Alī tidak setuju dengan majlis *taḥkīm* tersebut, dan kerana itu mereka meninggalkan barisan ‘Alī. Golongan mereka inilah dalam sejarah Islam terkenal dengan nama Khawārij<sup>1</sup>. Dengan demikian, gambaran dari persoalan-persoalan politik inilah akhirnya membawa kepada timbulnya persoalan teologi. Golongan Khawārij memandang bahawa ‘Alī, Mu‘āwiyah, ‘Amr bin al-‘Aṣ, Abū Mūsā al-Ash‘arī dan lain-lain yang menerima majlis *taḥkīm* itu adalah kafir, kerana mereka semuanya tidak kembali menetapkan hukum kepada al-Quran seperti yang dimaksudkan oleh firman Allah :

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٥٤﴾

Terejemahan :

Dan sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah (kerana mengingkarinya), maka mereka itulah orang-orang kafir.

Surah al-Mā'idah(5) : 44

Daripada ayat ini mereka mengambil semboyan *lā ḥukma illa li Allāh* kerana keempat-empat pemuka Islam di atas telah dipandang kafir dalam erti bahawa mereka telah keluar daripada Islam, iaitu murtad. Mereka mesti dibunuh kerana telah melakukan dosa besar, iaitu *murtakib al-kabā'ir*<sup>2</sup>. Persoalannya ialah, masihkah dia mukmin atautkah dia menjadi kafir, kerana melakukan dosa besar? Dengan demikian, daripada persoalan ini akhirnya melahirkan aliran-aliran baru selain daripada Khawārij iaitu Murji'ah, Mu'tazilah, al-Ash'ariyyah dan al-Māturīdiyyah.

Maka di sinilah timbulnya isu tentang hukum pembuat dosa besar dan kedudukan amalan dalam konteks pengertian iman. Kemudian timbul pula satu kumpulan yang

<sup>1</sup> Al-Daynūrī, Aḥmad bin Dāwūd (2001), *al-Akḥbār al-Ṭiwāl*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 299; al-Ya‘qubi, Ahmad bin Abi Ya‘qub (t.t), *Tārīkh al-Ya‘qūbī*, j.2. Beirut : Dār Ṣādir, h. 190-191.

<sup>2</sup> *Ibid.*

mempertahankan konsep *irjā'* sehingga ke tahap yang melampau dan tercela. Dari situ *irjā'* telah mula berubah sedikit demi sedikit menjadi mazhab yang dianuti dan mempunyai doktrin tersendiri. Antaranya mereka berfahaman bahawa pembuat dosa besar adalah sempurna imannya dan ia berdasarkan prinsip “kemaksiatan tidak menggugat dengan keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran”, dan bahawa iman itu kedudukannya di dalam hati<sup>1</sup>. Berlandaskan fahaman ini maka kemaksiatan seseorang tidak sekali-kali akan menggugat keimanannya dan ia tetap kekal dengan sempurna di dalam hatinya walaupun dia mengucapkan kenyataan-kenyataan yang boleh membawa kepada kekufuran yang terkeluar daripada Islam atau segala perbuatan yang melampaui batas-batas iman.

Golongan Murji'ah yang sampai kepada pemikiran seperti ini tergolong dalam kalangan mereka yang dicela oleh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah memandangkan pemikiran ini boleh menjurus kepada fahaman *al-ibāḥiyyah* iaitu suatu fahaman yang menganggap bahawa segala perlakuan termasuk yang ditegah oleh syarak adalah harus dilakukan<sup>2</sup>. Ia juga cenderung kepada menjadikan seseorang itu malas untuk mengerjakan syariat di samping berpandangan bahawa setiap manusia adalah berhak mendapat keampunan daripada Allah S.W.T maka tiada keperluan untuk mensyaratkan amal dalam memohon keampunan tetapi hanya hati yang berprasangka baik sudah

---

<sup>1</sup> Al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl (t.t), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, c.3, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, h. 47; Ibn Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad (t.t), *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, Mesir : Maktabah al-Khānjī, j.4, h. 155; al-Rāzi, Muḥammad bin 'Umar (1402H), *I'tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, Beirut : Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, h. 70; al-Ījī, 'Aḍu al-Dīn bin 'Abd al-Raḥmān (1997), *al-Mawāqif*, j.3. Beirut : Dār al-Jīl, h. 705.

<sup>2</sup> *Al-Ibāḥiyyah* adalah satu kumpulan yang membatalkan syariah, mereka mengatakan manusia tiada kekuatan untuk mencegah larangan dan melakukan perintah, malah tiada seorang pun di alam ini yang *milik raqabah* mahupun *milik yad* sebaliknya semua mereka berkongsi pada hartanya dan pasangannya. Lihat al-Barkati, Muḥammad 'Amīm al-Iḥsān al-Mujaddidī (1986), *Qawā'id al-Fiqh*, Karachi : al-Ṣādf Babalsaryz, h. 156.

mencukupi. Hakikatnya ini jelas merupakan suatu doktrin yang jelas menyalahi maksud syariat Islam itu sendiri.

Pada asasnya telah berlaku konflik antara Ahl al-Sunnah, Khawārij dan Mu‘tazilah pada satu pihak, manakala Murji’ah pula pada satu pihak yang lain dalam masalah memasukkan segala amalan zahir dalam pengertian iman. Impak kepada perselisihan ini amat jelas apabila membincangkan isu hukum pelaku dosa besar, persoalan yang timbul adakah pelaku tersebut dianggap sebagai seorang yang beriman dan menjadi fasiq dengan perlakuan dosa besar manakala urusannya di akhirat nanti adalah terserah kepada kehendak Allah S.W.T sebagaimana yang difahami oleh Ahl al-Sunnah<sup>1</sup>. Atau adakah pembuat tersebut dianggap terkeluar daripada Islam dan kekal di dalam neraka sekiranya meninggal dunia tanpa bertaubat sebagaimana yang diperkatakan oleh puak Khawārij<sup>2</sup>. Atau pembuat tersebut dianggap sebagai tergantung-gantung antara menjadi seorang mukmin atau seorang kafir, manakala di akhirat nanti ia kekal di dalam neraka selama-lamanya sebagaimana difahami oleh puak Mu‘tazilah<sup>3</sup>.

Atau golongan ini dikira mukmin yang sempurna imannya sehingga sedikit pun perbuatan dosa besarnya tidak menggugat keimanannya sebagaimana yang dikatakan oleh puak Murji’ah, ini kerana iman adalah membenarkan di dalam hati maka tiada sebab untuk imannya tergugat. Oleh itu sekiranya diteliti fahaman ini sebenarnya ingin menyatakan bahawa iman itu tidak bertambah dan berkurang sebaliknya ia kekal sempurna andainya pembenaran itu wujud di dalam hati seseorang<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Abū Zahrah, Muḥammad (1987), *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, j.1. Beirut: Dār al-Fikr, h. 167.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 65-66.

<sup>3</sup> *Ibid.*, j.1, h. 128.

<sup>4</sup> Ibn Abī al-‘Izz, ‘Alī (1987), *Sharḥ Uṣūl al-‘Aqāidah al-Islāmiyyah li Abī Ja‘far al-Ṭaḥawī*, Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, h. 129-130.



Walaupun kumpulan Murji'ah dan tokoh-tokohnya telah luput ditelan zaman, namun fenomena *irjā'* tidak pernah luntur malah berkembang dan berleluasa dengan peredaran masa dan percambahan ideologi baru. Walaupun individu-individu terlibat tidak pernah sedar bahawa apa yang difahami dan dipegangnya adalah bibit pemikiran Murji'ah yang disebut sebagai fenomena *irjā'*, fenomena ini perlu terus dikaji dan diteliti kerana kewujudan senario yang sama di dalam situasi umat Islam kini berkemungkinan mempunyai kaitan dengan pemahaman mereka terhadap persoalan iman. Malah penerimaan umat Islam terhadap pelbagai ideologi, pemikiran dan budaya baru yang datang daripada Barat seumpama sekularisme, kapitalisme, hedonisme dan lain-lain dibimbangi menjadi pemangkin kepada kemunculan semula fenomena *irjā'* masa kini.

Dalam hal ini, Prof. Dr. Hamka pernah menyebut bagaimana kesan daripada penjajahan ideologi yang dilakukan oleh Barat menerusi sistem pendidikan telah mengubah jati diri seseorang muslim. Bahkan muslim hanya tinggal nama semata-mata. Beliau berkata:

“Kalau ditanya kadang-kadang ada juga mereka mengatakan bahawa mereka adalah orang Islam juga. Sebab ayah bonda mereka adalah orang Islam! Dan nama mereka pun adalah nama Islam! Mereka mengakui orang Islam tetapi babi dimakannya juga, kodok enak sekali! Minum tuak dan khamar dan brandy sudah menjadi kebiasaan yang tidak dapat dilepaskan. Apa yang dinamakan masyarakat Islam selama ini dengan zina dan sangat dibenci atau ditakuti, bagi mereka bukan soal! Itu adalah urusan peribadi. Apatah lagi kalau suka sama suka, siapa yang berhak menghalangnya?”<sup>1</sup>.

Selanjutnya Hamka menyimpulkan seperti berikut:

“Di sinilah pangkalnya pandangan yang mengatakan bahawa asalkan sudah jadi orang Islam, asalkan sudah mengakui percaya kepada Allah, tidak perlu

---

<sup>1</sup> Hamka, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (2010), *Kesepaduan Iman dan Amal Salih*, Shah Alam : Pustaka Dini, h. 12.

pada amalannya lagi. Hubungannya dengan Islam hanya kelihatan pada ketika dia disunatrasulkan, atau pada ketika dikahwinkan di hadapan kadi, atau ketika dia kematian atau ketika dia sendiri mati; dikuburkan juga pada perkuburan orang Islam”<sup>1</sup>.

Oleh itu, penulis berpandangan adalah amat wajar satu kajian dilakukan bagi melihat sejauhmana kewujudan fenomena *irjā'* dalam masyarakat Islam masakini serta implikasinya kepada ummah.

## 1.2 Objektif kajian

- a) Mengenalpasti sejauh mana wujud hubungan antara kefahaman terhadap definisi iman dengan kemunculan fenomena *irjā'*.
- b) Mengkaji sejauh mana pemikiran *irjā'* tentang pengertian iman bercanggah dengan pandangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.
- c) Mengkaji bentuk-bentuk fenomena *irjā'* dalam kalangan umat Islam masakini di Malaysia.
- d) Mengkaji implikasi-implikasi yang timbul natijah daripada fenomena *irjā'* yang wujud dalam kehidupan umat Islam masakini.

## 1.3 Pengertian tajuk

Disertasi ini bertajuk *Beberapa Fenomena Irjā' Dalam Pemikiran Umat Islam dan Implikasinya di Malaysia*. Penulis akan menjelaskan setiap istilah yang difikirkan perlu bagi memudahkan kefahaman terhadap tajuk kajian. Walau bagaimana pun penulis tidak

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, hal. 14.

akan menghuraikan secara panjang lebar istilah utama yang terdapat dalam tajuk kajian ini memandangkan ia akan dibentangkan dalam bab-bab seterusnya.

**Beberapa** - Bermaksud jumlah yang tidak tentu banyaknya (lebih daripada dua tetapi tidak terlalu banyak)<sup>1</sup>. Dalam tajuk ini, penulis akan bawakan tiga bentuk fenomena *irjā'* yang utama dan bersesuaian walaupun mungkin terdapat pelbagai bentuk fenomena *irjā'* yang lain. Bentuk menurut *Kamus Dewan* bermaksud cara, gaya, corak dan susunan<sup>2</sup>. Dalam tajuk ini, 'bentuk' bererti 'corak' fenomena *irja'* yang ingin dikaji oleh penulis yang boleh dibahagikan kepada kategori-kategori tertentu.

**Fenomena** - Fenomena adalah sesuatu kenyataan atau kejadian yang dapat diperhatikan; atau sesuatu kenyataan atau kejadian yang dapat diberikan dan dijelaskan secara saintifik<sup>3</sup>. Perkataan *phenomenon* bererti *fact, occurrence, etc that exists and can be perceived by the senses*, fenomena: *the eclipse of the moon is a natural ~*, gerhana bulan ialah satu fenomena alam semula jadi; *hijacking is a disturbing ~ of our times*, rampasan kapal terbang ialah satu fenomena yang membimbangkan pada zaman ini<sup>4</sup>. Manakala dalam bahasa Arab, fenomena disebut *al-zāhirah* bererti *wāqi'ah aw ḥādithah yumkin mulāḥazatuhā* atau *wāqi'ah aw ḥādithah qābilah li al-waṣfi wa al-tafsīr al-'ilmiyyīn*<sup>5</sup>. Dalam tajuk ini penulis akan mengkaji pemikiran *irja'* sebagai satu fenomena yang berlaku dalam masyarakat Islam di Malaysia. Ini bermakna segala fakta berkaitan tindakan,

---

<sup>1</sup> Pusat Rujukan Persuratan Melayu, Dewan Bahasa dan Pustaka, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=beberapa>, 22 Mei 2011.

<sup>2</sup> Noesah Baharom, *et al.* (2010), *Kamus Dewan*, Edisi Keempat, c.3, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 165.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 409.

<sup>4</sup> *Op.cit.*, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=phenomenon>, 22 Mei 2011.

<sup>5</sup> Munīr Ba'albakī (1994), *al-Mawrid, Qāmūs Injilī Fī 'Arabī*, Beirut : Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, h. 680.

perlakuan dan percakapan yang ditunjukkan akan diukur kesesuaian dan konsistensinya dengan pemikiran *irjā'* walaupun ia berlaku tanpa disedari dan difahami.

***Irjā'*** - Definisi *irjā'* akan dibincangkan secara terperinci dalam bab-bab berikutnya. Bagaimanapun, secara ringkas *irjā'* yang dimaksudkan adalah suatu pemikiran yang berpegang kepada prinsip “*kemaksiatan tidak menggugat keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan adanya kekufuran*”<sup>1</sup>.

**Pemikiran** - Pemikiran bermaksud cara atau hal memikirkan sesuatu<sup>2</sup>. Dalam bahasa Inggeris ia disebut *thought* memberi maksud *idea, opinion, intention, formed by thinking* iaitu idea, pendapat dan niat yang terbentuk melalui berfikir<sup>3</sup>. Manakala dalam bahasa Arab pula disebut *al-fikr* iaitu *i‘māl al-khāṭir fī al-shay’* bererti menggunakan akal untuk memikirkan sesuatu<sup>4</sup>. Dalam tajuk ini, penulis memaksudkan pemikiran sebagai setiap tindakan, perlakuan dan percakapan yang ditonjolkan hasil daripada aktiviti berfikir yang rutin berdasarkan persekitaran. Ia tidak bermaksud suatu bentuk pemikiran yang terasas daripada dasar tertentu seperti pemikiran Islam, pemikiran falsafah dan lain-lain.

**Umat Islam** – Umat Islam yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah penganut agama Islam yang menjadi tumpuan, perhatian dan ikutan masyarakat Islam di Malaysia seperti tokoh pemerintah, ahli politik, golongan intelektual, golongan profesional, ahli pertubuhan bukan kerajaan berasaskan Islam dan golongan artis. Golongan yang disebutkan

---

<sup>1</sup> Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl (t.t), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, c.3, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 47.

<sup>2</sup> *Op.cit.*, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=pemikiran>. 22 Mei 2011.

<sup>3</sup> As Hornby (1985), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, c.22, Great Britain: Oxford University Press, p.899.

<sup>4</sup> Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram al-Anṣārī (t.t), *Lisān al-‘Arab*, j.5. Beirut : Dār Ṣādir, h. 65.

ini dijadikan petunjuk bagi menentukan persekitaran masyarakat Islam di Malaysia berdasarkan kedudukan mereka sebagai penggubal dasar, pihak yang berkuasa, menjadi rujukan intelektual, memiliki pengaruh politik, mempunyai populariti dalam kalangan masyarakat dan sentiasa mendapat liputan pihak media massa.

**Implikasi** - Menurut *Kamus Dewan*, ia mempunyai beberapa maksud seperti berikut; 1. sesuatu (maksud, tujuan, dan sebagainya) yang disindirkan atau dibayangkan, tetapi tidak dinyatakan secara terus terang; 2. kiasan, bayangan (tidak terus terang); 3. kesan (kemungkinan dan sebagainya) yang terbit atau dapat ditakrif daripada sesuatu<sup>1</sup>. Dalam bahasa Inggeris *implication* iaitu *what is implied; something hinted at or suggested, but not expressed: What are the ~s of this statement? What is implied by it?*<sup>2</sup>. Implikasi yang dimaksudkan dalam tajuk ini adalah kesan-kesan tidak langsung dan tersembunyi yang dijangka akan berlaku hasil daripada analisis terhadap bentuk-bentuk fenomena *irjā'* yang berlaku dalam masyarakat Islam di Malaysia.

Berdasarkan pengertian tajuk ini, dapat disimpulkan bahawa kajian akan meneliti sejauh mana wujudnya bentuk-bentuk fenomena *irjā'* dalam masyarakat Islam di Malaysia iaitu fenomena yang menganggap maksiat, perlakuan atau amalan-amalan zahir yang bercanggah dengan syahadah tidak boleh menjejaskan keimanan seseorang, sebagaimana ketaatan tidak boleh memberi apa-apa manfaat kepada kekufuran seseorang. Ia akan diselidiki berdasarkan aspek-aspek akidah, syariah dan akhlak dan apakah implikasi wujudnya fenomena-fenomena ini kepada umat Islam di Malaysia.

---

<sup>1</sup> Noresah Baharom, *et al.* (2010), *op.cit.*, h. 571.

<sup>2</sup> As Hornby (1985), *op.cit.*, p. 426.

## 1.4 Sorotan kajian lepas

Para ulama Islam terdahulu telah banyak menghasilkan pelbagai karya *turath* yang berkaitan dengan sejarah akidah dan teologi aliran-aliran Islam (*al-firaq al-Islāmiyyah*). Termasuk dalam senarai perbincangan mereka adalah berkenaan aliran Murji'ah yang lengkap dengan huraian tentang latar belakang kemunculan tokoh-tokoh terbabit, kumpulan-kumpulan pecahan, aspek teologi dan sebagainya. Antara ulama tersebut adalah Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (m. 330h)<sup>1</sup>, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Baghdādī (m. 429h)<sup>2</sup>, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Ḥazm al-Zāhirī (m. 456h)<sup>3</sup>, Abū al-Faṭḥ ‘Abd al-Karīm bin Abī Bakr Aḥmad al-Shahrastānī (m. 548h)<sup>4</sup>, Abū al-‘Abbās Taqiyy al-Dīn Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah (m. 728h)<sup>5</sup>, ‘Alī bin Abī al-‘Izz bin al-Adhra‘i (m. 792h)<sup>6</sup> dan Muḥammad Abu Zahrah (m. 1394h)<sup>7</sup>. Walau bagaimana pun karya-karya ulung tersebut lebih cenderung membahaskan *irjā’* dari sudut kajian sejarah dan teologi semata-mata.

Dalam kalangan para ulama mutakhir, terdapat kajian-kajian ilmiah yang dilakukan bagi menganalisis Murji'ah sebagai salah satu cabang dalam aliran pemikiran Islam melalui gaya penulisan moden. Antara yang terkini dapat dikemukakan adalah seperti berikut :

---

<sup>1</sup> Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan al-(t.t), *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, c.3. Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

<sup>2</sup> Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir (1977), *op.cit.*

<sup>3</sup> Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad (t.t), *al-Faṣl fi al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, Kaherah : Maktabah al-Khānjī.

<sup>4</sup> Al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm bi Abī Bakr Aḥmad (1404H), *al-Milal wa al-Niḥal*, Beirut : Dār al-Ma‘rifah.

<sup>5</sup> Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm (t.t), *Majmū’ Fatāwā*, c.2. T.T.P : Maktabah Ibn Taymiyyah.

<sup>6</sup> Ibn Abī al-‘Izz, ‘Alī al-(1391H), *Sharḥ al-‘Aqḍah al-Ṭaḥāwiyyah*, c.4. Beirut : al-Maktab al-Islāmī.

<sup>7</sup> Abū Zahrah, Muḥammad (1987), *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, Beirut : Dār al-Fikr.

a) Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī dalam kitabnya, “*al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mu‘āṣirah*”<sup>1</sup>. Dalam kitab ini beliau membincangkan secara ringkas berkenaan aliran Murji’ah. Al-Būṭī mengemukakan pandangan bahawa Murji’ah muncul hasil daripada tindak balas terhadap pemikiran kumpulan Khawārij yang mengkafirkan pelaku dosa besar dan ia bukan sekali-kali sebuah kumpulan politik. Ringkasnya, al-Būṭī menyimpulkan *irjā’* benar-benar satu aliran teologi yang melampau sehingga mengatakan iman tidak sekali-kali mudarat dengan apa jua maksiat yang dilakukan. Ia suatu bentuk fenomena akidah yang berlaku pada awal kemunculan Murji’ah dan bukan hasil daripada pendirian politik seperti yang didakwa oleh golongan orientalis. Bagaimanapun faktor kemunculan *irjā’* seperti yang disebut oleh al-Būṭī adalah terhad kepada zaman awal kemunculan *irjā’*, penulis berpandangan faktor-faktor kelahiran *irjā’* perlu dikembangkan sesuai dengan fenomena *irjā’* masakini. Bererti faktor-faktor *irjā’* tidak terbatas kepada sebab awal kemunculannya sahaja, tetapi faktor-faktor semasa juga perlu dikaji dan diambil kira seperti peranan orientalis dan pengaruh pemikiran Barat.

b) Ghālib bin ‘Alī ‘Awājī dalam kitabnya, “*Firaq Mu‘āṣirah Tantasib ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām minhā*”<sup>2</sup>. Pengarang menyebut Murji’ah sebagai salah sebuah kumpulan yang disandarkan kepada Islam. Bagaimanapun pengarang tidak menyebutkan secara khusus siapakah kumpulan Murji’ah yang dimaksudkan kecuali dengan menyebutkan ciri-cirinya iaitu sebagai golongan *fuqahā’* yang juga merupakan ahli ibadah. *Irjā’* dianggap satu fenomena yang melanda golongan ini

---

<sup>1</sup> Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān (2008), *al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mu‘āṣirah*, Damsyiq : Dār al-Fikr.

<sup>2</sup> Al-‘Awājī, Ghālib bin ‘Alī (2001), *Firaq Mu‘āṣirah Tantasib ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām minhā*, c.4, Jeddah : al-Maktabah al-Āṣriyyah al-Dhahabiyyah.

apabila mereka tidak memasukkan amal perbuatan di dalam hakikat iman. Walaupun begitu *irjā'* golongan ini berbeza dengan pelampau Murji'ah seperti Jahmiyyah yang terang-terangan menolak amal perbuatan dari segi teori dan amali. Dalam hal ini, pengarang dilihat cuba menyempitkan fenomena *irjā'* hanya berlaku kepada golongan tertentu yang berbeza dengannya dalam pemikiran Islam. Penulis berpandangan fenomena *irjā'* perlu dilihat dalam konteks yang lebih luas dan bukan hanya tertakluk kepada bentuk pemikiran sahaja sebaliknya mencakupi seluruh aspek kehidupan masyarakat Islam.

- c) Muḥammad 'Imārah dalam kitabnya, "*Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī*"<sup>1</sup>. Pengarang telah membincangkan tentang kumpulan Murji'ah sebagai salah satu aliran pemikiran yang berubah menjadi pegangan politik pada zaman Bani Umayyah. Para khalifah Bani Umayyah dilihat mengeksploitasi pemikiran *irjā'* bagi mempertahankan kuasa walaupun pemerintahan mereka dipenuhi dengan kezaliman dan penindasan. Dalam masa yang sama mereka melarang pemikiran *irjā'* dalam kalangan rakyat yang memberontak hasil daripada penindasan yang dilakukan. Pemerintah menganggap rakyat yang memeluk Islam hasil daripada perluasan wilayah tidak sebenarnya Islam dan masih perlu membayar cukai *jizyah* kepada pemerintah. Kesimpulannya berlaku dua fenomena *irjā'* dalam konteks politik pada zaman Bani Umayyah. Pertama, *irjā'* golongan pemerintah bagi mengekalkan kuasa dan menghalalkan segala tindakan zalim dan penindasan terhadap rakyat. Kedua, *irjā'* golongan pemberontak yang mahu mengelakkan diri daripada membayar *jizyah* atas tuduhan pemerintah yang mengatakan mereka belum Islam sepenuhnya. Bagaimanapun kedua-dua fenomena ini masih berkait rapat dengan *irjā'* sebagai

---

<sup>1</sup> Muḥammad 'Imārah (1997), *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī*, c.2. Kaherah : Dār al-Shurūq.



sebuah aliran teologi kerana pemain utama fenomena *irjā'* pada zaman tersebut adalah Jahm bin Ṣafwān yang merupakan tokoh utama kumpulan Murji'ah.

- d) Safar bin 'Abd al-Raḥmān al-Ḥawālī dalam kitabnya, "*Zāhirah al-Irjā' fi al-Fikr al-Islāmī*"<sup>1</sup>. Ini adalah sebuah tesis kedoktoran yang diselia oleh Dr. Muḥammad Quṭb dari Universiti Umm al-Qurā, Makkah. Tesis ini membentangkan fenomena *irjā'* yang berlaku dalam pemikiran Islam khususnya kepada golongan *fuqahā'* dan *mutakallimīn*. Pengarang menyimpulkan fenomena *irjā'* berlaku hasil daripada terkesan dengan manhaj falsafah dan mantik yang digunakan oleh golongan mutakallimin<sup>2</sup>. Fenomena yang paling besar adalah penafian amal perbuatan sebagai sebahagian daripada definisi iman seperti yang dipegang oleh Imam Abu Ḥanīfah serta mazhab al-Ashā'irah dan al-Māturidīyyah<sup>3</sup>. Penulis berpandangan isu yang dikatakan fenomena *irjā'* oleh pengarang ini bukan perkara yang muktamad kerana

---

<sup>1</sup> Al-Ḥawālī, Safar bin 'Abd al-Raḥmān (1406H), *Zāhirah al-Irjā' fi al-Fikr al-Islāmī*, Makkah : Jāmi'ah Umm al-Qurā.

<sup>2</sup> Menurut al-Ḥawālī, mazhab al-Ashā'irah dan al-Māturidīyyah telah menjadikan perbahasan iman sebagai isu '*aqliyyah* semata-mata akibat terbawa-bawa dengan pandangan Jahm bin Ṣafwān yang mengatakan iman itu makrifat di dalam hati. Hasilnya, golongan mutakallimin seperti al-Ashā'irah cuba menolak pandangan Jahm dengan mengatakan bahawa iman itu *taṣdīq* (pembenaran) di dalam hati. Al-Ḥawālī mendakwa kedua-dua pandangan sama ada Jahm dan al-Ashā'irah tiada bezanya kerana kedua-duanya sepakat mengeluarkan amalan hati dan amal perbuatan zahir daripada definisi iman. Di samping itu al-Ḥawālī menukulkan pandangan Ibn Taymiyyah yang mengatakan kemustahilan untuk membezakan antara makrifat dan *taṣdīq* dari sudut akalunya. Penulis akan cuba menjelaskan persoalan ini dalam Bab 3 disertasi ini. Lihat al-Hawali (1406H), *op.cit.*, j. 2, h. 553-556.

<sup>3</sup> Khilaf yang berlaku antara Abu Ḥanīfah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah hanya khilaf *lafzī* dan *suwarī* kerana Abu Ḥanīfah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bersepakat mengatakan pelaku dosa besar sama ada akan diazab atau diampunkan oleh Allah S.W.T di akhirat kelak. Ini bermakna Abu Ḥanīfah juga mengakui amal perbuatan boleh memberi kesan kepada iman. Malah al-Āmidī menganggap penyandaran *irjā'* kepada Abu Ḥanīfah adalah satu salah faham kerana beliau terkenal sebagai seorang imam yang amat memberi penekanan dan bersungguh-sungguh terhadap aspek amalan. Begitu juga tuduhan *irjā'* terhadap mazhab al-Ashā'irah dan al-Māturīdiyyah adalah keterlaluhan kerana tujuan kedua-dua mazhab ini tidak memasukkan amalan ke dalam definisi iman supaya jika seseorang itu merosakkan amal perbuatannya dengan melakukan maksiat, ia tidak akan mencabut keimanannya secara keseluruhan sebaliknya imannya dianggap berkurang. Kesimpulannya pandangan Abu Ḥanīfah serta mazhab al-Ashā'irah dan al-Māturīdiyyah tidak sekali-kali sama dengan pandangan Murji'ah yang mengatakan maksiat itu tidak memudaratkan iman sebagaimana ketaatan tidak memanfaatkan dengan kekufuran. Perbahasan lanjut akan disebut oleh penulis dalam Bab 2 dan Bab 3 disertasi ini. Lihat Ibn Abī al-Izz, 'Alī (1391H), *Sharh al-'Aqidah al-Tahawīyyah*, c.4. Beirut : al-Maktab al-Islami, h. 374; al-Ījī, 'Aḍu al-Din bin 'Abd al-Raḥmān (1997), *al-Mawāqif*, j. 3. Beirut : Dār al-Jīl, h. 708; al-Baqillānī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib (1986), *al-Inṣāf fī mā Yajib I'tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahlu bihi*, Beirut : 'Ālam al-Kutub, j.1, h. 84-85.

ia masih tertakluk kepada khilaf *ṣuwarī* dan *lafzī* dalam kalangan para ulama yang memberikan definisi iman. Justeru, suatu takrifan *irjā'* yang disepakati penolakannya oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jama'āh perlu diteliti, sebelum dapat dikemukakan kajian fenomena dan implikasinya kepada umat Islam masakini.

- e) Hādī bin Aḥmad 'Alī dalam karangannya bertajuk, “*Ṭawā'if al-Murji'ah wa Mawqif Ahl al-Sunnah minhum*”<sup>1</sup>. Tulisan ini adalah sebuah tesis kedoktoran yang diselia oleh Dr. Ḥammād bin Muḥammad al-Anṣārī di Universiti Islam Madinah. Tesis ini membentangkan perbincangan berkenaan kumpulan Murji'ah dari sudut sejarah dan teologi. Kajian ini cuba membentangkan beberapa teori sejarah kelahiran *irjā'* dan bentuk-bentuknya secara teologi. Seterusnya pengarang menyimpulkan *irjā'* yang benar-benar disepakati penolakannya oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Kesimpulannya kajian pengarang terhenti setakat perbincangan sejarah dan teologi tanpa membuat kajian secara empirik sesuai dengan realiti masakini. Penulis berpandangan kajian ini perlu diperluaskan dan bukan sekadar melihat Murji'ah sebagai sebuah aliran klasik yang telah berlalu.
- f) Ḥusayn 'Uṭwān dalam kitabnya, “*al-Murji'ah wa al-Jahmiyyah bi Khurāṣān fi al-'Aṣr al-Umawī*”<sup>2</sup>. Dalam kitab ini pengarang memberi fokus terhadap perkembangan Murji'ah di Khurasan pada zaman Bani Umayyah. Pemikiran Murji'ah yang bercampur dengan fahaman Jabariyyah dikatakan telah menjadi satu fenomena dalam pemerintahan para khalifah Bani Umayyah. Kedua-dua pemikiran ini dieksploitasi oleh para khalifah untuk menjustifikasikan kuasa mereka dan

---

<sup>1</sup> 'Alī, Hādī bin Aḥmad (1405H), *Ṭawā'if al-Murji'ah wa Mawqif Ahl al-Sunnah minhum*, Madinah : al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah.

<sup>2</sup> 'Uṭwān, Ḥusayn (1993), *al-Murji'ah wa al-Jahmiyyah bi Khurāṣān fi al-'Aṣr al-Umawī*, Beirut : Dār al-Jīl.

meredakan golongan pemberontak. Melalui akidah *irjā'*, rakyat akan berhenti daripada mempertikaikan mereka sebagai khalifah sebaliknya menyerahkan segala urusan mereka kepada Allah S.W.T di akhirat kelak. Manakala dengan akidah *jabr*, rakyat akan akur atas pelantikan mereka sebagai khalifah kerana segala-gala yang berlaku adalah dengan ketentuan dan kehendak Allah S.W.T dan tiada kena mengena dengan kehendak dan perbuatan manusia. Namun perbincangan pengarang lebih kepada pemikiran dan gerakan yang dilakukan oleh pemerintah Bani Umayyah yang memaksakan fahaman *irjā'* untuk tujuan politik bagi mengekalkan kuasa. Hal ini berbeza dengan kajian penulis yang memberi fokus terhadap fenomena *irjā'* yang berlaku dalam masyarakat Islam masakini tanpa disedari oleh mereka dan mereka juga tidak memahami hakikat *irjā'* itu sendiri.

Berdasarkan sorotan di atas, dapat disimpulkan bahawa dalam karangan-karangan terdahulu, perbincangan berkenaan *irjā'* dibentangkan sama ada secara umum atau secara khusus. Secara umum, *irjā'* akan dibincangkan sebagai salah satu daripada cabang pemikiran Islam di samping cabang-cabang pemikiran yang lain. Manakala secara khusus, lebih menjurus kepada perbincangan *irjā'* sebagai satu aliran pada zaman tertentu atau pada kumpulan tertentu. Justeru, penulis tidak menemui sebarang tulisan atau karangan yang menjurus kepada tajuk ini secara khusus, sebaliknya tulisan dan karangan tersebut terhenti pada membincangkan persoalan sejarah dan teologi aliran Murji'ah. Perbahasan berkaitan bentuk fenomena *irjā'* masa kini, faktor-faktor dan implikasinya belum pernah dibincangkan oleh mana-mana pengkaji setakat yang diketahui oleh penulis.

## 1.5 Skop kajian

Dalam tajuk ‘Beberapa fenomena *irjā*’ dalam pemikiran umat Islam dan implikasinya di Malaysia’ ini, penulis akan memfokuskan kajian terhadap hubungan antara kefahaman berkenaan konsep iman dengan kemunculan fenomena *irjā*’. Penulis akan menghuraikan apakah bentuk-bentuk fenomena *irjā*’ dalam kalangan umat Islam di Malaysia dan menganalisis bagaimanakah pemikiran *irjā*’ boleh menjadi satu fenomena. Penulis turut mengkaji faktor-faktor yang menyumbang kepada kelangsungan pemikiran *irjā*’ iaitu melalui beberapa faktor utama.

Seterusnya penulis akan mengenalpasti apakah implikasi-implikasi yang boleh memberi kesan terhadap pegangan akidah dan kepercayaan umat Islam hasil daripada fenomena *irjā*’ tersebut. Penulis akan membincangkan persoalan ini dengan menyebut lima implikasi penting yang memberi kesan terhadap umat Islam akibat pengaruh fenomena *irjā*’ sama ada secara langsung atau tidak langsung.

## 1.6 Persoalan kajian

Dalam tajuk ‘Beberapa Fenomena *Irjā*’ Dalam Pemikiran Umat Islam dan Implikasinya di Malaysia’ ini, penulis akan merumuskan beberapa persoalan seperti berikut;

1. Apakah maksud *irjā*’ dan perkaitannya dengan Murji’ah?

Penulis akan membahaskan takrifan *irjā*’ dari sudut bahasa dan istilah dengan membawakan dalil-dalil al-Quran, al-Sunnah dan pandangan para ulama mengenainya.

2. Bagaimanakah sejarah kemunculan Murji’ah dan perkembangannya?

Penulis akan mengkaji suasana politik ketika kemunculan Murji’ah, perkembangannya daripada satu pendirian politik menjadi sebuah aliran pemikiran dan tokoh-tokoh terawal yang terlibat dan dikaitkan dengan pemikiran *irjā*’.

3. Apakah aliran-aliran yang wujud dalam kumpulan Murji’ah?

Penulis akan menghuraikan pembahagian Murji’ah kepada beberapa kumpulan, tokoh-tokoh setiap kumpulan dan doktrin pegangan setiap kumpulan.

4. Apakah definisi iman menurut pemikiran *irjā*’?

Penulis akan mengkaji asas-asas pemikiran *irjā*’ dalam memahami iman, dalil-dalil yang digunakan oleh Murji’ah dan jawapan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah terhadapnya.

5. Apakah pendirian Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah mengenai iman?

Penulis akan membentangkan definisi iman menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dengan membawakan beberapa pandangan daripada kalangan ulama salaf dan khalaf serta menghuraikan persamaan dan perbezaan antara kedua-dua aliran. Turut ditekankan kedudukan amal perbuatan dalam definisi iman menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

6. Apakah kedudukan pemikiran *irjā’* dan kumpulan Murji’ah menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah?

Penulis akan membawakan beberapa riwayat yang menunjukkan celaan dan kutukan terhadap bahaya penyelewengan pemikiran *irjā’* dan kumpulan Murji’ah serta pandangan beberapa ulama Ahl al-Sunnah berkaitan dengannya.

8. Apakah bentuk-bentuk fenomena *irjā’* yang wujud dalam kehidupan umat Islam di Malaysia pada masa kini?

Persoalan ini akan dibincangkan oleh penulis dengan mengambil beberapa contoh apa yang berlaku kepada masyarakat Islam di Malaysia. Ia akan dihuraikan berdasarkan tiga aspek utama iaitu fenomena *irjā’* pada akidah, syariah dan akhlak. Di samping itu penulis akan turut menyorot kembali penghayatan iman dan Islam umat Melayu sebelum era penjajahan sebagai perbandingan antara masa kini dan masa lalu.

9. Apakah implikasi pemikiran *irjā’* terhadap umat Islam masa kini?

Penulis akan membincangkan persoalan ini dengan menyebut lima implikasi penting yang boleh memberi kesan terhadap umat Islam akibat fenomena *irjā’* samada secara langsung atau tidak langsung.

## 1.7 Metodologi kajian

Perkataan ‘metodologi’ memberi maksud ilmu yang membicarakan tentang tatacara melakukan penelitian<sup>1</sup>. Perkataan ini berasal daripada kata Yunani yang digabungkan iaitu ‘metodos’ yang bererti cara dan ‘logo’ yang bererti ilmu<sup>2</sup>.

Di dalam penyelidikan ini, penulis akan menggunakan beberapa metode untuk memperolehi data-data dan maklumat yang diperlukan iaitu :

- Metode pengumpulan data
- Metode analisis data

### 1.7.1 Metode Pengumpulan Data

Metode ini adalah merupakan satu usaha yang dilakukan dengan cara mengumpulkan data dan penafsiran terhadap data yang terkumpul<sup>3</sup>. Dalam proses mengumpulkan data bagi kajian ini, penulis akan menggunakan beberapa metode yang terdapat dalam metode kajian perpustakaan dan kajian lapangan. Metode tersebut ialah :

a) Metode deskriptif :

---

<sup>1</sup> Imam Barnadib (1982), *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, Yogyakarta : Yayasan Penerbitan FIB-IKIP, h. 51.

<sup>2</sup> Koentjaraningrat(ed.)(1977), *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta : P.T, Gramedia, h. 16.

<sup>3</sup> Abdul Halim Mat Diah (1986), *Falsafah Pendidikan Islam di Institut Pengajian Tinggi di Malaysia* (Disertasi PHD), Yogyakarta : Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Sunan Kalijogo, h. 111.

Metode deskriptif adalah metode gambaran mengenai sesuatu kajian. Metode ini digunakan oleh penulis bagi mendapatkan gambaran sebenar definisi iman menurut aliran-aliran pemikiran yang wujud di dalam kumpulan-kumpulan Murji'ah dan asas-asas pemikiran tersebut serta pertentangannya dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Bagi mendapatkan gambaran ini penulis merujuk kepada kitab-kitab berkaitan disiplin ilmu teologi Islam atau *Uṣūl al-Dīn*, di samping melihat pandangan para ulama di dalam kitab-kitab tafsir al-Quran dan syarah hadith. Secara khususnya metode ini digunakan dalam bab tiga kajian ini.

b) Metod dokumentasi :

Metode dokumentasi adalah satu cara pengumpulan data dengan melakukan kajian dan pembacaan terhadap dokumen-dokumen yang ada hubungan dengan masalah yang diteliti<sup>1</sup>. Dokumen pula ialah bahan bertulis yang dapat memberikan berbagai jenis keterangan<sup>2</sup>. Dokumen terdiri daripada gambar, potret, kumpulan hukum-hukum, keputusan penyelidikan dan sebagainya<sup>3</sup>. Ia juga meliputi autobiografi, surat-surat peribadi, buku-buku atau catatan harian, memoir, surat khabar, cerita roman serta cerita rakyat<sup>4</sup>. Penulis menggunakan metode ini bagi mendapatkan realiti sebenar kewujudan fenomena pemikiran *irjā'* dalam masyarakat Islam masakini. Penulis akan merujuk kepada kertas-kertas kerja berkaitan isu-isu semasa, risalah-risalah rasmi kerajaan, laporan-laporan kajian, akhbar-akhbar, memorandum, minit mesyuarat dan lain-lain samada berbentuk bahan bercetak,

---

<sup>1</sup> Charles Issawi (1962), *Filsafat Islam Tentang Sejarah* (terj.), Jakarta : Tinta Emas, h. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Imam Barnadib (1982), *op.cit.*, h. 55.

<sup>4</sup> Koentjaraningrat (1977), *op.cit.*, h. 10.



tidak bercetak atau melalui internet. Secara khususnya metode ini digunakan pada bab empat.

c) Metode soal selidik :

Soal selidik merupakan satu set soalan atau item dalam bentuk tulisan. Ia merupakan satu alat yang dibentuk secara khusus untuk mengumpul maklumat bagi tujuan analisis yang dapat menjawab persoalan kajian. Dalam kajian ini, penulis akan menyediakan beberapa soalan dan mengirimkannya menerusi emel dan ruang mesej peribadi *facebook* kepada responden yang berkenaan. Soalan-soalan disediakan beserta jawapan aneka pilihan di samping membuka ruang untuk menjawab secara subjektif sekiranya tiada jawapan yang difikirkan sesuai oleh responden. Kesemua maklum balas yang diperolehi daripada responden akan dianalisis sebagai sumber primer dalam kajian ini.

### **1.7.2 Metode analisis data**

Setelah data-data yang diperlukan diperolehi dan terkumpul penulis akan menjalankan proses analisis data untuk mendapatkan kesimpulan atau hasil pengkajian. Data yang dianalisis berasaskan dua sumber iaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primari dalam kajian ini ialah sumber yang ada kaitan langsung dengan keadaan dikaji seperti dokumen rasmi kerajaan dan bukan kerajaan seperti laporan rasmi, risalah khas, buletin, memorandum dan laman web rasmi. Sumber sekunder pula ialah sumber yang ada perantaraan di antara keadaan atau pengalaman yang dikaji<sup>1</sup> seperti laporan

---

<sup>1</sup> Idris Awang (2001), *op.cit.*, h. 75.

akhbar, majalah, jurnal, kertas kerja, ensiklopedia, laman-laman sesawang peribadi dan tidak rasmi serta buku-buku. Dalam proses analisis data, penyelidik akan menggunakan metode-metode berikut :

(a) Metode induktif

Metode ini juga dikenali sebagai induktif-generatif. Dalam metode induktif, penulis menjana atau mengumpulkan maklumat secara berterusan bagi menjelaskan masalah yang dikaji. Penulis seterusnya mencari hubungan antara fakta-fakta atau keterangan yang terkumpul untuk membentuk satu gagasan fikiran<sup>1</sup>.

Di dalam kajian ini, penulis akan menggunakan metode ini dengan menghuraikan asal-usul pemikiran *irjā'*, sejarah perkembangannya, pembahagiannya kepada beberapa kumpulan, asas-asas pemikiran *irjā'* dalam memahami iman dan pertentangannya dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Penulis akan menggunakan metode ini sedalam-dalamnya bagi mengenalpasti punca kesilapan pemikiran *irjā'* dalam memahami iman dan perbezaannya yang mendasar dengan golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

b) Metode deduktif

Metode deduktif berbeza dengan metode induktif dengan pengkaji menggunakan teori atau gagasan fikiran yang ada untuk melihat fenomena yang berlaku<sup>2</sup>. Penulis

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 82.

<sup>2</sup> *Ibid.*

menggunakan metode ini dalam mengenalpasti faktor-faktor yang boleh menyumbang kepada penjanaan semula pemikiran *irjā'*, fenomena-fenomenanya yang terlihat dalam masyarakat Islam masakini dan implikasinya kepada ummah secara keseluruhan.

### **1.8 Kepentingan kajian**

Dalam menjalankan kajian ini, penulis turut mengambil kira kepentingan kajian. Berikut dinyatakan beberapa kepentingan daripada kajian ini :

- a) Kajian ini penting bagi meluaskan sempadan ilmu berkaitan pemikiran kumpulan-kumpulan pecahan Islam seperti Khawarij, Mu'tazilah dan Murji'ah yang telah selesai dikaji oleh para ulama terdahulu di dalam kitab-kitab *turath* Islam dari sudut sejarah dan teologi.
- b) Kajian ini penting dalam membongkar bentuk-bentuk fenomena *irjā'* yang tidak pernah diketahui dan disedari oleh masyarakat Islam di Malaysia dan perkaitannya dengan penghayatan iman dalam kehidupan masakini.
- c) Kajian ini boleh dijadikan sebagai asas rujukan bagi merancang tindakan-tindakan yang sewajarnya oleh institusi berkaitan dalam memurni dan memantapkan akidah umat Islam terhadap pengertian iman dan penghayatannya dalam seluruh aspek kehidupan.

## 1.9 Susunan penulisan

Permulaan bab satu kajian adalah gambaran awal kepada kajian yang ingin dilakukan. Ianya berkisar mengenai latar belakang kajian, objektif kajian, pengertian tajuk, sorotan kajian lepas, skop kajian, kepentingan kajian, metodologi kajian, kepentingan kajian dan susunan penulisan.

Seterusnya bab dua yang membahaskan secara terperinci mengenai takrifan *irjā'* dan Murji'ah dari sudut bahasa dan istilah, sejarah kemunculan Murji'ah dan perkembangannya yang menyentuh secara terperinci bibit-bibit awal kemunculan Murji'ah dan perkembangannya sehingga menjadi satu aliran pemikiran. Penulis turut membawakan beberapa teori golongan orientalis berkenaan kemunculan dan perkembangan pemikiran *irjā'*. Seterusnya bab ini menyentuh tokoh-tokoh *irjā'* sama ada yang terdahulu dan terkemudian serta pembahagian kumpulan Murji'ah.

Di dalam bab tiga, penulis memberi fokus kepada persoalan iman menurut pemikiran *irjā'* dan pandangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah terhadapnya. Terlebih dahulu penulis akan membentangkan definisi iman menurut kumpulan-kumpulan utama Murji'ah sebelum dirumuskan asas-asas pentakrifan iman menurut semua kumpulan tersebut berserta dalil dan hujah mereka. Kemudian penulis membentangkan definisi iman menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berdasarkan fahaman ulama salaf dan khalaf, di samping memberi penekanan tentang perkaitan antara amal perbuatan zahir dengan definisi iman. Seterusnya penulis akan bawakan pandangan golongan *al-salaf al-ṣāliḥ* dan beberapa *athār* yang menjadi dalil dan hujah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bagi menolak pemikiran *irjā'*.

Seterusnya di dalam bab empat, penulis meneruskan kajiannya tentang beberapa fenomena *irjā'* dalam masyarakat Islam di Malaysia pada masakini. Sebelum itu, penulis bentangkan terlebih dahulu sorotan penghayatan Islam di Malaysia terutamanya sebelum era penjajahan Barat. Kemudian penulis bawakan beberapa bentuk fenomena *irjā'* yang terlihat dari sudut akidah, syariah dan akhlak. Bab empat ditutup dengan menyebut beberapa implikasi negatif yang boleh merosakkan pemahaman masyarakat Islam terhadap pengertian iman sekiranya pemikiran *irjā'* terus menjadi satu fenomena.

Akhirnya, di dalam bab lima, penulis akan membuat kesimpulan dengan memberikan rumusan dan cadangan berdasarkan kajian.

## BAB 2 : *IRJĀ'*, TAKRIF, SEJARAH KEMUNCULAN DAN PERKEMBANGANNYA

### 2.1 Pengenalan

*Irjā'* adalah satu bentuk pemikiran yang melalui perjalanan sejarah yang panjang. Perkataan *irjā'* dari segi bahasa mempunyai pelbagai makna seperti yang disebut oleh ulama bahasa dan tafsir. Para ulama juga berselisih pandangan dalam memberikan maksud *irjā'* dari segi istilah berdasarkan latar belakang kemunculan fenomena *irjā'* itu sendiri. Oleh itu, dalam bab ini penulis melihat kepentingan membincangkan terlebih dahulu takrif *irjā'* dari sudut bahasa dan istilah. Seterusnya penulis akan membentangkan sejarah awal kemunculan *irjā'*. Penulis turut akan membawa beberapa teori golongan orientalis berkenaan topik ini. Kemudiannya penulis akan melihat sejauhmana pemikiran *irjā'* berkembang sehingga menjadi satu aliran pemikiran. Penulis juga akan menyentuh tokoh-tokoh terdahulu dan terkemudian yang berpegang kepada *irjā'*. Begitu juga penulis akan mengkaji pembahagian kumpulan Murji'ah menurut doktrin yang dianuti oleh setiap mereka supaya satu gambaran lengkap dapat diberikan mencakupi semua bentuk aliran Murji'ah dan pemikiran *irjā'*.

### 2.2 Definisi *irjā'* dari sudut bahasa

Kamus *Lisān al-'Arab* mencatatkan bahawa *irjā'* berasal daripada kalimah *raja'a* (رجأ) seperti *arja'a al-amra* (أرجأ الأمر) bererti *akhkharahu* iaitu dia mengakhirkannya atau menangguhkannya<sup>1</sup>. Bagaimanapun *irjā'* dari segi bahasa, secara amnya disandarkan

---

<sup>1</sup> Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram al-Anṣārī (t.t), *Lisān al-'Arab*, j. 1. Beirut : Dār Ṣādir, h. 84.

kepada empat pengertian iaitu; *amal* (cita-cita), *khawf* (takut), *i'tā al-rajā'* (memberi harapan) dan *ta'khīr* (penangguhan), kadangkala ia ditulis dengan huruf hamzah dan kadangkala tidak ditulis<sup>1</sup>. Berikut dijelaskan secara lanjut pengertian-pengertian ini.

**Pertama:** *Amal* (cita-cita). Pengertian ini berdalilkan firman Allah S.W.T dalam surah al-Nisā' ayat 104<sup>2</sup>:

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ ۗ إِن تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا  
تَأْلَمُونَ ۗ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠٤﴾

Terjemahan ;

“Dan janganlah kamu lemah (hilang semangat) dalam memburu musuh (yang menceroboh) itu; kerana kalau kamu menderita sakit (luka atau mati) maka sesungguhnya mereka pun menderita sakitnya seperti penderitaan kamu; sedang kamu bercita-cita daripada Allah apa yang mereka tidak cita-citakan (iaitu balasan yang baik pada hari akhirat kelak). dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana”.

Surah al-Nisā'(4): 104

Maksud ini sesuai dengan tafsiran beberapa ulama tafsir, antaranya apa yang disebutkan oleh Ibn Kathir ketika menafsirkan ayat *وترجون من الله ما لا يرجون* seperti berikut:

أي أنتم وإياهم سواء فيما يصيبكم وإياهم من الجراح والآلام ولكن أنتم ترجون من الله  
المثوبة والنصر والتأييد كما وعدكم إياه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ

Terjemahan ;

“Kamu dan mereka sama pada apa yang menimpa kamu dan mereka daripada luka dan kesakitan, tetapi kamu bercita-cita daripada Allah S.W.T ganjaran pahala, kemenangan dan dokongan sebagaimana yang dijanjikan

<sup>1</sup> *Ibid*, j. 14, h. 309-312.

<sup>2</sup> Terjemahan ayat-ayat al-Quran dalam subtopik ini diambil daripada *Tafsir Pimpinan al-Rahman* terbitan Bahagian Agama Jabatan Perdana kecuali pada perkataan bergaris yang ditukarkan supaya sesuai dengan pendalilan seperti yang dikemukakan oleh Ibn Manẓūr dan ulama tafsir.

oleh-Nya dalam kitab-Nya dan melalui lisan Rasul-Nya S.A.W”<sup>1</sup> .

Al-Baghāwī juga memberikan tafsiran yang sama ketika menafsirkan ayat ini.

Beliau menyebut :

أي وأنتم مع ذلك تأملون من الأجر والثواب في الآخرة والنصر في الدنيا مالا يرجون.

Terjemahan ;

“Dan bagaimanapun kamu bercita-cita memperoleh ganjaran dan pahala di akhirat dan kemenangan di dunia, sesuatu yang mereka (golongan kafir) tidak mengimpikannya”<sup>2</sup> .

Manakala Ibn al-Jawzī pula telah menukilkan pandangan yang mengatakan para ulama telah bersepakat bahawa *rajā'* di dalam ayat ini memberi makna cita-cita. Berikut ialah kenyataan Ibn al-Jawzī :

وفي هذا الرجاء قولان أحدهما أنه الأمل قاله مقاتل قال الزجاج وهو إجماع أهل اللغة الموثوق بعلمهم والثاني أنه الخوف رواه أبو صالح عن ابن عباس.

Terjemahan ;

“Dan pada (makna) *raja'* ini dua pendapat; salah satu daripadanya adalah amal (cita-cita), ia pendapat Maqatil, berkata al-Zajjaj ia adalah *ijma'* ulama bahasa yang dipercayai keilmuan mereka. Kedua ia adalah *khawf* (takut), ia diriwayatkan oleh Abu Salih daripada Ibn ‘Abbas”<sup>3</sup> .

**Kedua:** *Al-khawf* (takut). Berdalilkan firman Allah S.W.T dalam surah Nūh ayat 13 :

مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾

Terjemahan :

"Mengapa kamu berkeadaan tidak takut dengan kebesaran Allah (dan

<sup>1</sup> Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar (1401H), *Tafsīr al-Quran al-'Aẓīm*, j. 1. Beirut: Dār al-Fikr, h. 551.

<sup>2</sup> Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd (t.t), *Ma'ālim al-Tanzīl*, j. 2. Riyad : Dār al-Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', h. 283.

<sup>3</sup> Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin Muḥammad (1404H), *Zād al-Maṣhūr fī 'Ilm al-Tafsīr*, j. 2, c. 3. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, h. 189.



kekuasaanNya)”.<sup>1</sup>

Surah Nūḥ(71): 13

Al-Fayrūz Ābādī menukilkan pandangan Ibn ‘Abbās yang menafsirkan *rajā’* dalam ayat ini dengan makna takut. Ibn ‘Abbās menyebutkan seperti berikut :

لا تخافون الله عظمة وسلطانا ويقال مالكم لا تعظمون الله حق عظمته فتوحدونه .

Terjemahan ;

“Kamu tidak takut kepada keagungan dan kekuasaan Allah, dan dikatakan mengapa kamu tidak mengagungkan Allah dengan sebenar-benar keagungan-Nya dan mentauhidkan-Nya”<sup>1</sup>.

Al-Wahidi dan al-Sam‘ani juga turut menafsirkan *raja’* dalam ayat ini dengan makna takut<sup>2</sup>.

Al-Farrā’ mengatakan bahawa *rajā’* tidak membawa makna takut melainkan sekiranya ia digunakan bersama dengan huruf *nafī*. Ibn Manzūr menukilkan pandangan al-Farrā’ seperti berikut :

الفراء : رجا في موضع الخوف إذا كان معه حرف نفي ، ومنه قول الله عز وجل : ( ما لكم لا ترجون لله وقارا) المعنى لا تخافون لله عظمة .

Terjemahan ;

“Al-Farrā’ menyebut : *Rajā’* bagi makna ‘takut’ apabila digunakan bersamanya huruf *nafī*, antaranya firman Allah S.W.T : ( ما لكم لا ترجون لله وقارا) bermaksud kamu tidak takut dengan kebesaran Allah”<sup>3</sup>.

**Ketiga:** *I‘ṭā al-rajā’* (memberi harapan). Ini berdalilkan firman Allah S.W.T:

<sup>1</sup> Al-Fayrūz Ābādī, ‘Uthmān bin ‘Umar (t.t), *Tanwīr al-Miqbās min Tafṣīr Ibn ‘Abbās*, j. 1. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 487.

<sup>2</sup> Al-Wāḥidī, ‘Alī bin Aḥmad (1415H), *al-Wajīz fi Tafṣīr al-Kitāb al-‘Azīz*, j. 2. Beirut : Dār al-Qalam, h. 1136; al-Sam‘ānī, Maṣūf bin Muḥammad (1997), *Tafṣīr al-Quran*, j. 6. Riyadh : Dār al-Waṭān, h. 56.

<sup>3</sup> Ibn Manzūr (t.t.), j. 14, h. 310.

وَأَخْرُونَ مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

حَكِيمٌ

Terjemahan :

“Dan segolongan yang lain (dari orang-orang yang tidak turut berperang); diberi (diserah) harapan mereka kepada urusan Allah; sama ada Dia mengazabkan mereka ataupun ia menerima taubat mereka dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana”.

Surah al-Tawbah(9): 106

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Qurṭubī menukulkan kata-kata al-Mubarrid<sup>1</sup> tentang maksud *irjā'* dengan erti pengharapan. Beliau berkata :

وقال المبرد : لا يقال أرجيته بمعنى أخرته ولكن يكون من الرجاء.

Terjemahan ;

“Dan berkata al-Mubarrid, tidak dikatakan *arjaytuhu* bermakna aku menanggungkan (*akhkhartuhu*), tetapi ia berasal daripada makna *al-rajā'* iaitu pengharapan”<sup>2</sup>.

**Keempat:** *Al-ta'khīr* (penangguhan). Ini berdalilkan firman Allah S.W.T:

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ

Terjemahan ;

“Mereka berkata: Tangguhkanlah dia dan saudaranya (daripada dijatuhkan sebarang hukuman) serta utuslah ke bandar-bandar (di merata-rata negeri Mesir untuk) mengumpulkan (ahli-ahli sihir)”.

Surah al-A'rāf(7): 111

<sup>1</sup> Beliau ialah Muḥammad bin Yazīd bin ‘Abd al-Akbar bin ‘Umayr al-Azdī al-Baṣrī Abū al-‘Abbās, seorang ahli sastera, ahli nahu, ahli bahasa dan ahli fiqh. Lahir pada tahun 210 hijrah dan meninggal dunia pada tahun 285 hijrah. Lihat al-Baghdādī, Ismā‘īl Bāshā (1992), *Hadiyyah al-‘Ārifīn fī Asmā’ al-Mu‘allifīn wa Athār al-Muṣannifīn*, j. 6. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 20.

<sup>2</sup> Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad (1993), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, j. 8. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 160.

Al-Wāḥidī dan al-Suyūṭī mentafsirkan *arjih* dalam ayat ini dengan makna penangguhan<sup>1</sup>. Demikian juga al-Shawkānī turut mentafsirkannya dengan makna penangguhan. Al-Shawkānī menyebutkan dalam tafsirnya seperti berikut:-

قال المألاً جواباً لكلام فرعون حيث استشارهم وطلب ما عندهم من الرأي أرجه أي أخره وأخاه يقال أرجأته وأرجيته أخرته.

Terjemahan ;

“Berkata para pembesar sebagai jawapan kepada ucapan Fir‘aun, ketika dia meminta pandangan mereka, *arjih* bermaksud *akhkhirhu wa akhahu* (tanggihkan dia dan saudaranya), dan dikatakan *arja‘tuhu wa arjaytuhu akhkhartuhu* bermakna aku menangguhkannya”<sup>2</sup>.

Ibn al-Sakīt<sup>3</sup> menegaskan bahawa *irjā’* itu bermaksud mengakhirkan atau menangguhkan. Ibn Manẓūr menukikan pandangan Ibn al-Sakīt seperti berikut :

ابن السكيت : أرجأت الأمر و أرجيته إذا أخرته ، يهمز ولا يهمز ، وقد قرىء :  
وآخرون مرجون لأمر الله ، وقرىء : مرجؤون ، وقرىء : أرجه وأخاه ، و أرجئه  
وأخاه.

Terjemahan ;

“Berkata Ibn al-Sakit: *Arja‘tu al-amra wa arjaytuhu idhā akhkhartuhu* (aku tangguhkan urusan iaitu sekiranya aku melewatkannya), dengan hamzah atau tidak dengan hamzah, dan dibaca : *wa ākharūna murjawna li amr Allāh*, dibaca juga *murji‘ūna*, dan dibaca *arjih wa akhāhu*, dan dibaca juga *arji‘hu wa akhāhu*”<sup>4</sup>.

Asal makna *irjā’* dari segi bahasa ini membawa kepada makna *irjā’* dari segi istilah iaitu pandangan satu kumpulan tentang penangguhan azab Allah S.W.T ke atas golongan yang melakukan maksiat di dunia. Ia sebagaimana yang disebut oleh Ibn al-Athīr dan

<sup>1</sup> Al-Wāḥidī (1415H), *op.cit.*, j.1, hal.406; al-Suyūṭī wa Maḥallī, Muḥammad bin Aḥmad wa ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr (t.t) *Tafsīr al-Jalālayn*, j. 1. Kaherah: Dār al-Hadīth, h. 209.

<sup>2</sup> Al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Alī (t.t), *Fath al-Qadīr al-Jāmi‘ bayn Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, j. 2. Beirut : Dār al-Fikr, h. 231.

<sup>3</sup> Beliau adalah Ya‘qūb bin Ishāq al-Sakīt dikenali sebagai Abū Yūsuf al-Naḥwī al-Lughawī, pengarang kitab *Iṣlāḥ al-Manṭiq*. Beliau wafat pada tahun 244 hijrah atau 246 hijrah. Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī (1358H), *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, j. 11. Beirut : Dār Ṣādir, h. 311.

<sup>4</sup> Ibn Manẓūr (t.t), *op.cit.*, j.14, hal. 311.

dinukilkan oleh Ibn Manẓūr seperti berikut :

قال ابن الأثير : الإرجاء التأخير ، وهذا مهموز . وقد ورد في الحديث ذكر المرجئة ، قال : وهم فرقة من فرق الإسلام يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة سموا مرجئة لاعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخره عنهم ، و المرجئة يهمز ولا يهمز ، وكلاهما بمعنى التأخير .

Terjemahan ;

“Ibn al-Athir berkata: *Irja'* adalah penangguhan, dan ini dengan hamzah. Terdapat dalam hadith sebutan tentang Murji'ah. Beliau berkata: Mereka ialah satu kumpulan daripada kumpulan-kumpulan Islam beriktikad bahawa iman tidak terjejas dengan dosa sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran. Mereka dipanggil Murji'ah kerana iktikad mereka bahawa Allah menangguhkan pengazaban mereka ke atas maksiat iaitu mengakhirkannya daripada mereka. Dan Murji'ah itu dengan hamzah atau tanpa hamzah, kedua-duanya bermakna penangguhan”<sup>1</sup>.

Berdasarkan perbincangan yang dikemukakan di atas, jelas menunjukkan bahawa *irjā'* dari segi bahasa mempunyai beberapa maksud sesuai dengan konteks ia digunakan iaitu; cita-cita (*amal*), takut (*khawf*), memberi pengharapan (*i'ṭā' al-rajā'*) dan penangguhan (*ta'khīr*). Bagaimanapun pengertian *irjā'* dengan makna *al-ta'khīr* akan diberi perhatian dalam perbincangan ini, oleh kerana pengertian ini didapati lebih menepati maksud *irjā'* dari segi istilah menurut jumhur ulama *firaq*.

*Irjā'* dan Murji'ah mempunyai perkaitan yang rapat dari segi bahasa dan istilah. Dari segi bahasa, penulis telah bantangkan sebelum ini bahawa *irjā'* ialah *maṣḍar* (kata terbitan) daripada perkataan *arja'a* yang bermaksud *ta'khīr*. Daripada perkataan *arja'a* munculnya istilah Murji'ah, iaitu *isim al-fā'il* kepada *arja'a*. Dalam menjelaskan hal ini, Ibn Manẓūr menyebutkan seperti berikut :

والإرجاء : التأخير ، مهموز . ومنه سميت المرجئة مثال المرجعة ، يقال : رجل مرجيء

<sup>1</sup> *Ibid*; Ibn al-Athir, al-Mubarak bin Muḥammad (1979), *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth*, j.2. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, h. 206.

Terjemahan ;

“*Irja*’ bermakna *al-ta’khir*, dengan hamzah. Daripadanya digelar Murji’ah seumpama *murji’ah*. Dikatakan: lelaki *murji*’ seumpama *murji*’<sup>1</sup>.”

Selanjutnya Ibn Manzūr menjelaskan definisi Murji’ah yang lahir daripada makna *irjā*’ dari segi bahasa iaitu *al-ta’khir*. Beliau mengatakan seperti berikut:-

والمرجئة : صنف من المسلمين يقولون : الإيمان قول بلا عمل كأنهم قدموا القول و أرجؤوا العمل أي أخروه ، لأنهم يرون أنهم لو لم يصلوا ولم يصوموا لنجاهم إيمانهم.

Terjemahan ;

“Dan Murji’ah itu ialah segolongan daripada kaum muslimin yang mengatakan: Iman itu ucapan tanpa amalan seolah-olah mereka mengutamakan ucapan dan menanggungkan amalan iaitu mengakhirkannya, kerana mereka berpandangan sekiranya mereka tidak solat dan berpuasa, iman mereka pasti akan menyelamatkan mereka”<sup>2</sup>.

Ibn al-Sakit pula mengatakan bahawa istilah Murji’ah yang berasal daripada *irja*’ juga bersumber daripada al-Quran al-Karim berdasarkan satu wajah bacaan. Beliau menyebut seperti berikut :

قال الله جلّ وعزّ : (وَأَخْرُؤْنَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ) (التوبة : 106). وقرىء : (مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ). وقرىء : (أَرْجِهْ وَأَخَاهُ) . وقرىء : (أَرْجِئْهُ وَأَخَاهُ). قال: ويقال هذا رجلٌ مُرْجِيٌّ ، وهم المُرْجِئَةُ ، وإن شئت قلت: مُرْجٍ ، وهم المُرْجِئَةُ.

Terjemahan ;

Firman Allah S.W.T: *Wa’ākharūna murjawna li amr Allāh* (al-Tawbah: 106), dibaca: *Murji’ūna li amr Allāh*, dan dibaca: *Arjih wa akhāhu*, dan dibaca: *Arji’hu wa akhāhu*. Beliau berkata: Dan dikatakan ini lelaki *murjiyyun*, dan mereka adalah *murji’ah*. Sekiranya kamu mahu maka kamu boleh katakan: *murjin*, dan mereka adalah *murjiyyah*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ibn Manzūr (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 84.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Al-Azharī, Abū Maṣṣūr Muḥammad bin Aḥmad (2001), *Tahdhīb al-Lughah*, j. 11. Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 125.

Berdasarkan perbahasan ini, dapat difahami bahawa *irjā'* dan Murji'ah mempunyai perkaitan yang rapat dari segi bahasa dan istilah. Dari segi bahasa, Murji'ah adalah *isim al-fā'il* kepada perkataan *irjā'* yang memberi erti *al-ta'khīr*. Dari segi istilah pula, *irjā'* ialah satu bentuk fahaman yang mengandungi makna tertentu, manakala Murji'ah adalah golongan yang menganut pemikiran atau fahaman yang mengatakan “kemaksiatan tidak menggugat keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran”.

### 2.3 Definisi *irjā'* dari sudut istilah

Para ulama *firqah* didapati telah memberikan beberapa definisi tentang *irjā'* dari sudut istilah. Bagaimanapun hanya satu definisi yang disepakati oleh ulama *firqah* manakala definisi-definisi yang lain adalah lemah dan kurang menepati makna *irjā'* yang sebenar. Penulis akan bantangkan di sini ringkasan perbahasan para ulama tersebut sebagaimana berikut :

Pertama : Pandangan jumbuh ulama *firqah* yang mengatakan *irjā'* dari sudut istilah diambil makna dari sudut bahasa iaitu; *al-ta'khīr wa al-imhāl* (mengakhirkan atau menangguhkan)<sup>1</sup>. Ia bermaksud mengakhirkan amal perbuatan daripada darjat iman dengan menjadikan amal perbuatan di tempat yang kedua selepas iman, iaitu tidak memasukkannya sebagai sebahagian daripada iman itu sendiri. Bertitik tolak daripada pemahaman ini, *irjā'* membentuk satu pemikiran yang mengatakan: “maksiat tidak memudaratkan dengan keimanan sebagaimana ketaatan tidak memanfaatkan dengan kekufuran”. Ia juga meliputi keseluruhan mereka yang membelakangkan (tidak mengutamakan) amal perbuatan berbanding niat dan pembenaran (*al-taṣdīq*).

---

<sup>1</sup> Aḥmad Amīn (1969), *Fajr al-Islām*, c. 10. Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, h. 279.

Antara yang berpegang kepada pandangan ini ialah Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. Beliau menyebut seperti berikut :

وزعم هؤلاء انه كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع الايمان عمل ولا يدخل النار أحد من اهل القبلة.

Terjemahan ;

“Dan mereka (Murji’ah) menyangka bahawa sebagaimana amalan tidak bermanfaat dengan kesyirikan, demikian juga amalan tidak memudaratkan dengan iman dan tiada seorang pun dalam kalangan ahli kiblat memasuki neraka”<sup>1</sup>.

Al-Isfirāyīnī pula menyebut seperti berikut :

واعلم أن الإرجاء في اللغة هو التأخير وإنما سموا مرجئة لأنهم يؤخرون العمل من الإيمان على معنى أنهم يقولون لا تضر المعصية مع الإيمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر وقولهم بالإرجاء خلاف قول المسلمين قبلهم وهؤلاء اختلفوا خمس فرق.

Terjemahan ;

“Dan ketahuilah bahawa *irjā’* dari segi bahasa ialah *al-ta’khīr*, manakala mereka dinamakan Murji’ah kerana mereka mengakhirkan amal perbuatan daripada iman dengan maksud mereka mengatakan iman tidak mudarat dengan maksiat sebagaimana kufur tidak bermanfaat dengan ketaatan. Pandangan mereka tentang *irjā’* ini menyalahi pandangan kaum muslimin sebelum mereka dan mereka berpecah kepada lima kumpulan”<sup>2</sup>.

Ibn Abī al-‘Izz (m. 792h) turut menyifatkan ahli *irjā’* seperti berikut :

أهل الإرجاء ونحوهم ولي ظهور الفسق والمعاصي بأن يقول أنا مؤمن مسلم حقا كامل الإيمان والإسلام ولي من أولياء الله فلا يبالي بما يكون منه من المعاصي وبهذا المعنى قالت المرجئة لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله وهذا باطل قطعاً.

Terjemahan ;

<sup>1</sup> Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl (t.t), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, j. 1, c. 3. Beirut : Dar Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 147.

<sup>2</sup> Al-Isfirāyīnī, Ṭāhir bin Muḥammad (1983), *al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah ‘an al-Firqah al-Halikīn*, j. 1. Beirut : ‘Ālam al-Kutub, h. 97.

“Pengikut *irjā*’ dan seumpama mereka mendukung kemunculan (perkara) fasik dan maksiat dengan mengatakan; aku mukmin, muslim sebenar, sempurna iman dan Islam, wali daripada wali-wali Allah, tanpa dia mengambil kira maksiat yang terdapat daripadanya. Dengan makna ini, maka Murji’ah mengatakan, dosa tidak mudarat dengan iman bagi sesiapa yang melakukannya, dan ini batil secara muktamad”<sup>1</sup> .

Al-‘Umrānī pula menukulkan pandangan yang amat jelas menunjukkan pendirian Murji’ah berkenaan *irjā*’ :

وقالت المرجئة : لا يوصف الله بأنه يعذب عباده على ذنب غير الكفر.

Terjemahan ;

“Dan (yang dilakukannya) berkata Murji’ah: Allah tidak disifatkan bahawa Dia mengazab hamba-Nya kerana dosa melainkan (dosa) kekufuran”<sup>2</sup> .

Ibn Ḥazm al-Zāhiri turut memberi pandangan yang sama seperti berikut :

وقال بعض المرجئة لا تضر مع الإسلام سيئة كما لا ينفع مع الكفر حسنة قالوا فكل مسلم ولو بلغ على معصية فهو من أهل الجنة لا يرى ناراً وإنما النار للكفار.

Terjemahan ;

“Dan berkata sesetengah Murji’ah, kejahatan tidak memudaratkan dengan Islam sebagaimana kebaikan tidak memberi manfaat dengan kekufuran. Mereka mengatakan, walau setinggi mana pun maksiat seorang muslim, ia tetap adalah ahli syurga, dia tidak akan melihat neraka tetapi neraka hanya untuk golongan kuffar”<sup>3</sup> .

Al-Ījī pula ketika menjelaskan sebab golongan ini digelar dengan Murji’ah adalah kerana hal berikut :

لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية.

Terjemahan ;

<sup>1</sup> Ibn Abī al-‘Izz, ‘Alī (1391H), *Sharḥ al-‘Aqāidah al-Ṭahāwīyyah*, c.4. Beirut : al-Maktab al-Islāmī, h. 356.

<sup>2</sup> Al-‘Umrānī, Yaḥyā bin Abī al-Khayr (1999), *al-Intiṣār fi al-Radd ‘alā al-Mu‘tazilah al-Qadariyyah al-Ashrār*, j. 3. Riyadh : Aḍwā’ al-Salaf, h. 681.

<sup>3</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad (t.t), *al-Faṣl fi al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, j. 4. Kaherah : Maktabah al-Khānjī, h. 37.



“Mereka dipanggil dengannya (gelaran Murji’ah) kerana mereka mengakhirkkan amalan daripada niat atau kerana mereka mengatakan maksiat tidak memudaratkan dengan iman”<sup>1</sup>.

Manakala al-Shahrastānī, beliau berpendapat bahawa Murji’ah berasal daripada dua makna dari segi bahasa iaitu *irjā’* dan *i’tā al-rajā’*. Kedua-duanya membentuk satu fahaman yang dinamakan Murji’ah. Beliau menjelaskan dengan nas seperti berikut :

الارجاء على معنيين احدهما بمعنى التأخير كما في قوله تعالى (قالوا أرجه وأخاه) اى امهله  
واخره والثاني اعطاء الرجاء. اما اطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الاول فصحيح  
لانهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد واما بالمعنى الثاني فظاهر فانهم كانوا يقولون لا  
تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر الطاعة.

Terjemahan ;

“*Irjā’* mempunyai dua makna, salah satunya bermakna *al-ta’khīr* (penangguhan) sebagaimana firman Allah S.W.T (*qālū arjih wa akhāhu*) iaitu *amhilhu* (tangguhkannya) dan *akhkhirhu* (akhirkannya). Kedua bermakna memberi pengharapan. Adapun memutlakkan (panggilan) nama Murji’ah ke atas golongan ini (Murji’ah) dengan makna yang pertama, ia adalah tepat kerana mereka mengakhirkkan amalan daripada niat dan akad. Adapun dengan makna yang kedua, maka ia jelas kerana mereka mengatakan iman tidak mudarat dengan kemaksiatan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran”<sup>2</sup>.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī di dalam *Fath al-Bārī* mendefinisikan Murji’ah seperti berikut :

والمرجئة بضم الميم وكسر الجيم بعدها ياء مهموزة ويجوز تشديدها بلا همز نسبو إلى  
الإرجاء وهو التأخير لأنهم أخرجوا الأعمال عن الإيمان فقالوا الإيمان هو التصديق بالقلب  
فقط ولم يشترط جمهورهم النطق وجعلوا للعصاة أسم الإيمان على الكمال وقالوا لا يضر  
مع الإيمان ذنب أصلا.

Terjemahan ;

“Dan Murji’ah dengan baris hadapan *mim* dan baris bawah *jim, ya’* dengan

<sup>1</sup> Al-Ījī, ‘Aḍu al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥmān (1997), *al-Mawāqif*, j. 3. Beirut : Dār al-Jīl, h. 705.

<sup>2</sup> Al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm bi Abī Bakr Aḥmad (1404H), *al-Milal wa al-Niḥal*, Beirut : Dār al-Ma‘rifah, h. 139.

huruf hamzah dan harus *tashdīd* tanpa hamzah, mereka dinisbahkan kepada *irjā'* iaitu mengakhirkan kerana mereka mengemudiankan amal perbuatan daripada iman. Lalu mereka berkata iman adalah *taṣdīq* di dalam hati sahaja dan tidak disyaratkan jumbuh mereka ucapan (iman dengan lisan) dan mereka menjadikan bagi ahli maksiat nama iman yang sempurna dan mereka mengatakan bahawa pada prinsipnya dosa tidak memudaratkan iman”<sup>1</sup>.

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat difahami bahawa *irjā'* menurut pandangan pertama ini adalah satu fahaman yang menjadikan amal perbuatan hanya secara *majāzī*, sedangkan hakikat iman itu sendiri hanyalah *taṣdīq* (pembenaran) semata-mata<sup>2</sup>. Justeru itu, muncul doktrin yang mengatakan, “kemaksiatan tidak memudaratkan iman sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran”. Kebanyakan Murji'ah adalah kembali kepada definisi yang pertama ini dan penulis akan bantahkan secara terperinci doktrin setiap kumpulan Murji'ah dalam perbincangan yang akan datang.

Definisi ini adalah yang paling menepati maksud *irjā'* dari segi istilah menurut ulama *al-firqah*. Bagaimanapun terdapat di sana beberapa definisi lain yang disertakan oleh para ulama tentang *irjā'* tetapi dianggap lemah dan kurang menepati maksud *irjā'*. Ia boleh dilihat menerusi tiga definisi lain selepas ini.

Kedua : *Irjā'* yang dimaksudkan adalah penangguhan hukuman ke atas pelaku dosa besar ke hari akhirat, maka ia tidak dihukum di dunia dengan apa-apa hukuman. Walau bagaimana pun al-Shahrastānī menganggap definisi ini adalah pendapat yang lemah. Beliau mengemukakan dengan lafaz *taḍ'īf* seperti berikut :

---

<sup>1</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (1379H), *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, j. 1. Beirut : Dār al-Ma‘rifah, h. 110.

<sup>2</sup> Dalam hal ini, Ibn Taymiyyah pernah menyebut dengan nas seperti berikut :

“أخطأ المرجئة في اسم الايمان جعلوا لفظ الايمان حقيقة في مجرد التصديق وتناوله للاعمال مجازاً” , maksudnya: “Kaum Murji'ah tersilap pada nama iman kerana mereka menjadikan lafaz iman secara hakikatnya hanya pada *taṣdīq* dan cakupannya (iman) terhadap amal perbuatan hanya sebagai *majāz*”. Lihat Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm (2005), *Majmū' al-Fatāwā*, j. 7, c. 3. Kaherah : Dar al-Wafa', h. 116.

وقيل الارحاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا  
من كونه من اهل الجنة أو من اهل النار

Terjemahan ;

“Dan dikatakan, *irja'* itu ialah penangguhan hukum pelaku dosa besar ke hari kiamat, maka tidak dihukum ke atasnya dengan apa-apa hukuman di dunia sama ada ia adalah ahli syurga atau ahli neraka”<sup>1</sup>.

Al-Maṭrizī (m. 610H) ketika mendefinisikan Murji'ah menyebut dalam kitab beliau seperti berikut :

المرجئة وهم الذين لا يقطعون على أهل الكبائر بشيء من عفو أو عقوبة بل يرجئون الحكم في ذلك أي يؤخرونه إلى يوم القيامة.

Terjemahan ;

“Murji'ah ialah mereka yang tidak memuktamadkan (hukuman ke atas) pelaku dosa besar dengan (apa-apa hukuman sama ada diberi) keampunan atau hukuman malah mereka menangguhkan hukuman atau mengakhirkannya ke hari kiamat”<sup>2</sup>.

Al-Rāzī turut memberikan definisi Murji'ah dengan maksud yang sama seperti berikut :

وسميت المرجئة بهذا الاسم لأنهم لا يجزمون القول بمغفرة التائب ولكن يؤخرونها إلى مشيئة الله تعالى.

Terjemahan ;

“Dan digelar Murji'ah dengan nama ini kerana mereka tidak memuktamadkan pendirian tentang keampunan orang yang bertaubat, tetapi mereka menangguhkannya kepada kehendak Allah Ta'ala”<sup>3</sup>.

Ketiga : *Irjā'* dengan maksud *mufāḍalah* yang berlaku ke atas 'Alī bin Abī Ṭālib,

<sup>1</sup> Al-Shahrastani al-(1404H), *op.cit.*, h. 139; Lihat juga al-Ash'arī (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 213.

<sup>2</sup> Al-Maṭrizī, Nāṣir bin 'Abd al-Sayyid (1979), *al-Mughrab fī Tartīb al-Mu'rab*, j. 1. Halab : Maktabah Usāmah bin Zayd, h. 172.

<sup>3</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar (2000), *al-Taḥf al-Kabīr*, j. 16. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 151.

iaitu perbuatan mengemudiankan ‘Alī dalam kalangan khalifah Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Uthmān sehingga diletakkan ke martabat khalifah yang keempat. Al-Shahrastānī menyebutnya seperti berikut :

وقيل الارجاء تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الاولى إلى الرابعة.

Terjemahan ;

“Dan dikatakan, *irjā’* itu mengakhirkan ‘Alī r.a. daripada darjat pertama ke darjat keempat”<sup>1</sup>.

Keempat : *Irjā’* dengan makna pendirian sebahagian sahabat yang menyerahkan sahaja (hukum) peristiwa yang berlaku antara ‘Alī dan ‘Uthmān kepada Allah S.W.T dan tidak memberikan sebarang penyaksian terhadap keimanan mahupun kekufuran mereka berdua. Al-Dhahabī menukilkan kenyataan daripada Ibn Sa‘d bahawa Muḥārib bin Dithār<sup>2</sup> adalah antara golongan Murji’ah pertama yang tidak memberikan sebarang penyaksian terhadap keimanan dan kekufuran ‘Alī dan ‘Uthmān. Beliau menyebut seperti berikut :

قال ابن سعد كان من المرجئة الأولى الذين يرجئون عليا وعثمان إلى أمر الله ولا يشهدون عليهما بإيمان ولا بكفر.

Terjemahan ;

“Berkata Ibn Sa‘d, dia (Muḥārib ibn Dithār) terdiri dalam kalangan Murji’ah pertama yang menanggungkan hukum tentang ‘Alī dan ‘Uthmān kepada ketentuan Allah, mereka tidak menyaksikan kedua-duanya dengan keimanan dan tidak juga kekufuran”<sup>3</sup>.

Sebahagian pengkaji seperti Aḥmad Amīn menyimpulkan bahawa *irjā’* itu gambaran yang diberikan kepada para sahabat yang menarik diri atau mengasingkan diri

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 139.

<sup>2</sup> Beliau ialah Muḥārib bin Dithār bin Kardūs bin Qirwāsh bin al-Sadūsī al-Kūfī, seorang *faqīh* dan *qāḍī* Kufah. Meninggal dunia ketika pemerintahan khalifah Hishām bin ‘Abd al-Mālik. Lihat Ibn ‘Asākir, ‘Alī bin al-Ḥasan (1995), *Tārīkh Madīnah Dimashq*, j. 57. Beirut : Dār al-Fikr, h. 56.

<sup>3</sup> Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad (1413H), *Siyar A’lām al-Nubalā’*, j. 5, c.9. Beirut : Mu’assasah al-Risālah, h. 218.

daripada membincangkan fitnah-fitnah yang berlaku dalam kalangan sahabat khususnya fitnah-fitnah dan peperangan-peperangan yang terjadi antara ‘Alī dan Mu‘āwiyah. Beliau membuat kesimpulan dengan mendakwa bahawa sikap tidak campur tangan terhadap apa yang berlaku dan berdiam diri sebahagian sahabat ini adalah bibit-bibit awal kemunculan Murji’ah. Beliau mengatakan :

إنّ نواة هذه الطائفة كانت موجودة في الصحابة في الصدر الأوّل ، بحجّة أنّنا نرى أنّ جماعة من أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ امتنعوا أن يدخلوا في النزاع الذي كان في آخر عهد عثمان مثل « أبي بكر » و « عبد الله بن عمر » و « عمران بن حصين » وروى أبو بكر أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي.

Terjemahan ;

“Sesungguhnya bibit-bibit kemunculan kumpulan ini telah wujud dalam kalangan sahabat pada zaman awal dengan hujah kita melihat bahawa sekumpulan daripada sahabat Rasulullah S.A.W telah menegah diri mereka daripada terlibat dalam krisis yang berlaku pada penghujung pemerintahan ‘Uthmān seperti Abū Bakrah, ‘Abd Allāh bin ‘Umar dan ‘Imrān bin Ḥuṣayn, dan Abu Bakrah telah meriwayatkan bahawa Rasulullah S.A.W telah bersabda, akan berlaku (suatu hari nanti) fitnah-fitnah, orang yang duduk padanya (untuk menjauhi fitnah) lebih baik daripada orang yang berjalan”<sup>1</sup>.

Penulis berpandangan pendapat di atas adalah kurang tepat kerana pendirian tidak campur tangan sebahagian sahabat r.a.h adalah bersandarkan kefahaman mereka terhadap sabda Rasulullah S.A.W berikut :

إنّما ستكون فتن، ألا ثم تكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشي فيها، والماشي فيها خير من الساعي إليها، ألا فإذا نزلت - أو وقعت - فمن كان له إبل فليلحق بإبله، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه، قال: فقال رجل: يا رسول الله، أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال: "يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر ثم لينج إن استطاع النجاة.

Terjemahan ;

<sup>1</sup> Aḥmad Amīn (1969), *op.cit.*, h. 280.

“Sesungguhnya akan berlaku (suatu hari nanti) fitnah-fitnah, betapa pada ketika itu orang yang duduk (menjauhi fitnah) lebih baik daripada orang yang berjalan untuknya (fitnah), orang yang berjalan untuknya (fitnah) lebih baik dari orang yang berlari-lari anak untuknya (fitnah), ketahuilah apabila ianya berlaku, maka sesiapa yang memiliki unta hendaklah ia (menyibukkan diri dengan) menggembala untanya, sesiapa memiliki kambing gembalailah kambingnya, sesiapa yang memiliki tanah kerjakanlah tanahnya. Perawi berkata: Lalu berkata seorang lelaki: Wahai Rasulullah, apa pandangan kamu bagi sesiapa yang tidak mempunyai unta, kambing dan tanah, Baginda menjawab dengan bersabda: Dia ambillah pedangnya, lalu tetaklah bahagian tajamnya ke atas batu (supaya ia menjadi tumpul dan tidak boleh digunakan lagi), kemudian selamatkanlah dirinya sekiranya ia termampu menyelamatkan diri”<sup>1</sup>.

Antara golongan sahabat yang menahan diri mereka dari membicarakan peristiwa tersebut ialah; Sa’d bin Abī Waqqāṣ, Abū Bakrah perawi hadith disebutkan tadi, ‘Abd Allāh bin ‘Umar dan ‘Imrān bin al-Ḥuṣayn. Mereka mendiamkan diri kemudian menanggukkan hukuman ke atas ‘Alī dan ‘Uthmān serta pengikut kedua-duanya lalu menyerahkan perkara yang diperselisihkan itu kepada Allah S.W.T. Oleh itu, mereka tidak menghukumkan kesalahan mana-mana kumpulan tersebut dan tidak juga membenarkan mana-mana pihak di samping mereka tetap mengiktiraf kelebihan atau fadhilat kesemua mereka yang terlibat. Justeru itu, bagaimana kita mahu menganggap mereka sebagai pengasas *irjā’* kerana pendirian mereka tidak dikira sebagai melarikan diri daripada tanggungjawab memenangkan salah satu daripada dua kumpulan tersebut.

Namun begitu mereka mengambil sikap *tawaqquf* (berdiam diri) adalah di atas dasar ijthad dengan bersandarkan nas-nas al-Quran dan al-Sunnah yang banyak. Apa yang berkenaan dengan *fitan*, mereka berharap ia dapat diselesaikan melalui kesabaran dan perdamaian antara kedua-dua pihak yang bertelagah. Ia jauh lebih baik kerana boleh mengelakkan pertumpahan darah, berbanding dengan cara mengambil jalan singkat

---

<sup>1</sup> Muslim, Muslim bin al-Ḥajjāj (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Fitan wa Ashrāt al-Sā’ah, Bāb Nuzūl al-Fitan Kamawāqi’ al-Qaṭr”, no. hadith 2887, j. 4. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 2212.

memulakan peperangan tanpa terlebih dahulu mencari jalan permuafakatan<sup>1</sup>. Al-Nawawī ketika menjelaskan kedudukan para sahabat yang tidak melibatkan diri dalam fitnah ini, menyifatkan mereka sebagai golongan yang berada dalam keadaan *tahayyur* atau kebingungan. Beliau menyebut :

وكانت القضايا مشتبهة حتى أن جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب.

Terjemahan ;

“(Pada saat itu) permasalahan yang dihadapi amat samar sehingga sekumpulan para sahabat *tahayyur* (menjadi bingung) tentangnya. Oleh itu mereka mengambil sikap mengasingkan diri daripada dua golongan (yang berselisih), mereka tidak ikut serta berperang, dan tidak meyakini manakah pihak yang benar”<sup>2</sup>.

Bagi penulis pandangan terbaik dalam memahami pendirian yang diambil oleh sebahagian para sahabat ini ialah sebagaimana pandangan Sheikh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam bukunya “*al-Taḥkīm al-Falsafī fī al-Islām*”. Beliau memuji para sahabat tersebut, beliau mengatakan itu adalah pendirian orang yang bijaksana memandangkan permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam pada ketika itu sangat kompleks, samar dan sulit untuk membezakan antara kumpulan yang benar dan salah. Setiap golongan mengemukakan alasan untuk membenarkan pendapat mereka dan menyalahkan yang lain. Oleh kerana itu, mereka mengambil pendirian untuk menyerahkan permasalahan tersebut kepada Allah S.W.T dengan tidak menghukumi kumpulan mana yang benar dan salah. Menurut penilaian ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd ini adalah suatu langkah positif yang diambil oleh orang yang

<sup>1</sup> Abū Zahrah, Muḥammad (1987), *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, j. 1. Beirut: Dār al-Fikr, h. 120; ‘Uṭwān, Ḥuṣayn (1993), *al-Murji’ah wa al-Jahmiyyah bi Khurāsān fī al-‘Aṣr al-Umawī*, Beirut : Dār al-Jil, h. 11-21.

<sup>2</sup> Ini adalah komentar al-Nawawī terhadap hadith no. 2888: إِذَا تَوَاجَعَهُ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ. Maksudnya: “Sekiranya dua orang muslim bertembung dengan pedang kedua-duanya, maka yang membunuh dan yang dibunuh (balasannya) di dalam neraka”. Lihat al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf (1392H), *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, j. 18, c.2. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 11.

bijaksana<sup>1</sup>.

Kesimpulan daripada pembentangan keempat-empat pengertian *irjā'* atau Murji'ah di atas, dapat difahami bahawa *irjā'* perlu difahami menerusi pengkajian terhadap sejarah kemunculan Murji'ah itu sendiri iaitu bermula dengan zaman para sahabat sehingga generasi berikutnya. Apabila diteliti, didapati bahawa Murji'ah tidak lain adalah sebutan atau jolokan terhadap dua golongan yang mana golongan pertama muncul pada zaman sahabat akibat pertikaian yang berlaku pada zaman khilafah 'Alī r.a. Golongan ini mengambil sikap berdiam diri dan tidak menyatakan sokongan atau pendirian kepada mana-mana pihak sebaliknya menyerahkan segala urusan kepada Allah S.W.T bagi menentukannya.

Adapun golongan kedua adalah kumpulan orang yang hidup setelah zaman sahabat. Golongan ini berpandangan bahawa ampunan Allah S.W.T tidak mempunyai had dan batasan. Justeru, Allah S.W.T mengampuni segala dosa selain kafir, sebarang maksiat yang dilakukan tidak sekali-kali akan membahayakan iman yang masih tertanam di dalam hati sebagaimana sebarang ketaatan tidak mempunyai erti jika dilakukan dalam keadaan kafir. Golongan ini tidak setakat terhenti pada isu ini, malah mereka turut membicarakan isu-isu lain yang berkaitan pengertian iman dan tawhid.

Golongan kedua ini adalah golongan yang dimaksudkan dengan Murji'ah oleh para ulama *al-firqah* sebagaimana yang dibentang dan dibicarakan di dalam kitab-kitab mereka. Manakala golongan pertama yang terdiri daripada kalangan para sahabat, adalah amat tidak wajar sama sekali untuk mengaitkan mereka dengan fahaman *irjā'* dan kumpulan Murji'ah

---

<sup>1</sup> 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1984), *al-Taḥkīm al-Falsafī al-Islām*, Kaherah : Dār al-Ma'ārif, h. 140.



kerana tindakan mereka tidak lebih merupakan suatu ijtihad berdasarkan pemahaman mereka terhadap hadith-hadith Nabi S.A.W ketika berhadapan dengan suasana fitnah. Oleh itu, tulisan ini akan memberi fokus terhadap pemikiran *irjā'* yang digagaskan oleh golongan kedua ini.

## **2.4 Sejarah Kemunculan Murji'ah dan Perkembangannya**

Kelahiran pelbagai aliran dalam pemikiran Islam termasuk Murji'ah tidak terlepas perkaitannya dengan fitnah-fitnah yang berlaku setelah kewafatan Rasulullah S.A.W. Setelah kewafatan Rasulullah S.A.W, peranan Baginda digantikan oleh para sahabatnya yang dipanggil dengan *al-Khulafā' al-Rāshidīn* iaitu Abū Bakar al-Ṣiddīq (11H-13H), 'Umar al-Khaṭṭāb (13H-23H), 'Uthmān bin 'Affān (23H-35H) dan 'Alī bin Abī Ṭālib (35H-40H). Bagaimanapun ketika zaman pemerintahan 'Uthmān bin 'Affān mulai timbul perpecahan antara umat Islam yang disebabkan oleh banyaknya fitnah. Sejarah mencatatkan, akibat daripada fitnah-fitnah tersebut timbulnya perselisihan pandangan politik sehingga setelah berlalunya satu zaman ke satu zaman, ia berubah menjadi satu permasalahan teologi atau *'ilm al-kalām*. Oleh itu, dalam topik ini, penulis akan membentangkan suasana politik umat Islam ketika kemunculan Murji'ah, perkembangan Murji'ah menjadi satu aliran pemikiran dan tokoh-tokoh terawal dan terkemudian yang berpegang kepada *irjā'*.

### **2.4.1 Sejarah awal kemunculan Murji'ah**

Kemunculan Murji'ah mempunyai kaitan rapat dengan suasana ketidakstabilan politik yang sedang berlaku dalam kalangan umat Islam pada ketika itu. Suasana politik

yang tidak tenteram ini adalah berpunca daripada fitnah-fitnah<sup>1</sup> yang berlaku pada zaman tersebut. Fitnah-fitnah ini bukan sahaja berakhir dengan melahirkan kumpulan Murji'ah malah ia juga melahirkan kumpulan-kumpulan yang lain iaitu Khawārij, Shī'ah dan Mu'tazilah pada satu pihak. Manakala di pihak yang lain adalah kumpulan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang sentiasa bertindak sebagai golongan yang berpegang teguh kepada warisan peninggalan Rasulullah S.A.W iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Dua kontroversi utama yang menjadi fitnah sehingga melahirkan kumpulan-kumpulan tersebut iaitu Perang *al-Jamal* (36H) dan Perang *Ṣiffīn* (37H).

Daripada catatan sejarah menunjukkan bahawa 'Alī bin Abī Ṭālib r.a. dilantik menjadi khalifah pada tahun 35 hijrah oleh kaum Muslimin selepas khalifah 'Uthmān bin 'Affān r.a. dibunuh dengan kejam oleh para pemberontak, khususnya yang datang dari wilayah Mesir, Kufah dan Basrah. Pelantikan 'Alī bin Abī Ṭālib r.a. dalam suasana yang begitu kritikal tidak mendapat restu daripada keseluruhan umat Islam, kerana terdapat beberapa golongan yang tidak menyerahkan *bay'ah* atau taat setia kepadanya<sup>2</sup>. Sesiapa juga yang memikul tugas pimpinan dalam suasana negara yang amat mencabar itu, pasti menghadapi banyak kesulitan. 'Alī bin Abī Ṭālib r.a. sendiri sebenarnya tidak bersedia menerima jawatan itu dalam keadaan sedemikian. Akan tetapi, beliau seolah-olah terpaksa berbuat demikian setelah diminta oleh para sahabat supaya menimbangkannya dengan

---

<sup>1</sup> Ibn Manẓūr menukulkan pandangan al-Azharī dan selainnya tentang maksud *fitan* atau fitnah-fitnah: "Himpunan makna fitnah iaitu *al-ibtilā'*, *al-imtīhān* dan *al-ikhtibār* (ujian, cubaan dan dugaan) ". Lihat Ibn Manẓūr (t.t), *op. cit.*, j.13, hal. 317. Menurut Ibn Baṭṭāl ketika mensharahkan hadith "*Satakūnu fitanun al-qā'idu fīhā khayrun min al-qā'im...*", fitnah di sini bermaksud : "Perselisihan yang berlaku antara umat Islam, dan tiada pemimpin bagi mereka yang disepakati dengan reda akan kepimpinannya disebabkan oleh sejarah yang tidak boleh diterima terhadap rakyatnya, maka rakyatnya berpecah sehingga perpecahan membawa kepada peperangan, dengan sebahagian daripada mereka reda (melantik) pemimpin yang lain dan kumpulan (yang lain) reda dengannya (kepimpinannya). Lihat Ibn Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Khalaf (2003), *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, j. 10, c.2. Riyadh : Maktabah al-Rushd, h. 20.

<sup>2</sup> Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr (1969), *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, j. 4. Kaherah : Dār al-Ma'ārif, h. 430-431; al-Shaybānī, Abū al-Ḥasan bin 'Alī al-Karam (1415H), *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, j. 3, c.2. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 83; Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī (1358H), *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, j. 5. Beirut : Dār Ṣādir, h. 65.

serius berdasarkan keadaan kacau-bilau yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Gambaran ketidaksediaan ‘Alī bin Abī Ṭālib r.a. itu dicatat oleh al-Ṭabarī seperti berikut:

فقال علي دعوني والتمسوا غيري فإننا مستقبلون أمرا له وجوه وله ألوان لا تقوم له  
القلوب ولا تثبت عليه العقول.

Terjemahan ;

“Lalu ‘Alī berkātā, biarkan aku sendirian, carilah orang lain. Kita sebenarnya sedang berhadapan dengan satu keadaan yang mempunyai berbagai-bagai wajah dan warna, segala hati tidak mampu menyatakan sikap dan pendirian terhadapnya dan segala akal fikiran juga tidak mampu menetapkan (pendirian) mengenainya”<sup>1</sup>.

Apa yang lebih menambahkan keadaan genting ini ialah selepas membunuh khalifah ‘Uthmān r.a., para penentang itu tidak terus pulang ke tempat masing-masing, sebaliknya mereka bermaharajalela di kota Madinah. Mereka menguasai Madinah, malahan ketua kumpulan Mesir iaitu al-Ghāfiqī<sup>2</sup> terus bertindak sebagai imam solat di *Masjid Nabawī*. Selain kumpulan ini, terdapat individu-individu lain yang berperanan menjatuhkan dan memusnahkan khalifah ‘Uthmān r.a. seperti al-Ashtar, Mālik bin al-Ḥārith<sup>3</sup> dan Ḥukaym bin Jabalah<sup>4</sup>. Golongan yang menjadi pemberontak kepada khalifah ‘Uthmān ini

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, j.4, h. 434.

<sup>2</sup> Dia adalah al-Ghāfiqī bin Ḥarb al-‘Akkī. Berasal dari anak orang kenamaan dari kabilah Yaman yang pergi ke Mesir ketika pembukaan Makkah. Dia antara orang yang cuba ditarik oleh kumpulan Shī‘ah Saba’iyyah di Mesir. Dia adalah ketua pemberontak kumpulan Mesir yang mengepung kediaman Sayyidunā ‘Uthmān di Madinah. Ketika Sayyidunā ‘Uthmān menegah sesiapa pun menjadi imam solat, al-Ghāfiqī telah mengambil kesempatan menjadi imam. Dia juga salah seorang yang telah mencerooboh masuk ke rumah Sayyidunā ‘Uthmān lalu membunuhnya ketika beliau sedang membaca al-Quran. Lihat: *Ibid.*, j.4, h. 349, 354, 391 & 432. Lihat juga Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘il bin ‘Umar (t.t), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j. 7. Beirut : Maktabah al-Ma‘ārif, h. 173,177, 188 & 277; Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad (1984), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, j. 2, c. 5. Beirut : Dār al-Qalam, h. 594-596 & 603.

<sup>3</sup> Dia adalah Mālik bin al-Ḥārith bin ‘Abd Yaghūth al-Nakha‘ī yang masyhur dengan gelaran al-Ashtar. Melalui dua zaman Jahiliyyah dan Islam. Al-Dhahabī menyebut: “Seorang yang tangkas, taat dan kasar tingkahlaku, memberontak ke atas Sayyidunā ‘Uthmān dan memeranginya, memiliki *faṣāḥah* dan *balāghah* (dalam ucapan), bersama-sama dengan Sayyidunā ‘Alī dalam peperangan *Jamal* dan *Ṣiffīn*, kemudian Sayyidunā ‘Alī telah melantiknya sebagai gabenor di Mesir, namun meninggal dunia ketika dalam perjalanan ke Mesir akibat diracun pada tahun 37 hijrah”. Lihat Ibn Sa‘d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (t.t), *al-Tabaqāt al-Kubrā*, j. 6. Beirut :Dār Ṣādir, h. 213; al-Dhahabī (1413), *op. cit.*, j. 4, h. 34.

<sup>4</sup> Dia adalah Ḥukaym bin Jabalah al-‘Abdī al-Amīr, Sayyidunā ‘Uthmān pernah mengutusnyanya ke negeri Sind, kemudian dia berpindah ke Basrah. Dia adalah salah seorang yang terlibat dalam pembunuhan Sayyidunā ‘Uthmān. Ibn ‘Abd al-Barr menyebut, “Dia sempat berada pada zaman Nabi S.A.W, namun aku tidak mengetahui dia mempunyai riwayat tidak juga khabar yang menunjukkan *ṣuḥbah* nya (persahabatan dengan

juga dikenali sebagai golongan awal yang menjadi pencetus kepada kelahiran Khawārij. Golongan ini pada awalnya dikenali sebagai golongan *al-Qurrā'*<sup>1</sup>.

Setelah berlaku pembunuhan 'Uthmān bin 'Affān r.a., kumpulan ini akhirnya berjaya menempatkan diri dalam barisan penyokong 'Alī bin Abī Ṭālib r.a. Peristiwa ini menjadi titik hitam dalam sejarah keagungan 'Alī bin Abī Ṭālib apabila para penentangannya mengambil kesempatan mencipta alasan bahawa tercetusnya Perang *al-Jamal* dan Perang *Ṣiffīn* adalah disebabkan 'Alī bin Abī Ṭālib yang turut dikaitkan dengan pembunuhan khalifah 'Uthmān, atau sekurang-kurangnya beliau dianggap melindungi orang-orang yang terlibat dengan pembunuhan itu. Berasaskan alasan ini, para penentang 'Alī bin Abī Ṭālib dari kumpulan Mu'āwiyah di Sham menolak *bay'ah* ketaatan kepada 'Alī bin Abī Ṭālib r.a. Mereka menegaskan:

لا نبايع من يؤوي القتلة.

Terjemahan ;

"Kami tidak akan memberi *bay'ah* orang yang melindungi pembunuh (Sayyidunā 'Uthmān)"<sup>2</sup>.

---

Nabi S.A.W) Dia terbunuh dalam peperangan *al-Jamal* pada tahun 36 hijrah. Lihat Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh (1412H), *al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb*, j. 1. Beirut : Dār al-Jīl, h. 324. Lihat juga Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī (1992), *al-Iṣābah fi Tamyīz al-Ṣaḥābah*, j. 1. Beirut : Dār al-Jīl, h. 395.

<sup>1</sup> Menurut Dr. Muḥammad 'Imārah, kumpulan Khawārij pada awalnya muncul kebanyakannya daripada kalangan golongan *al-Qurrā'* yang majoritinya terdiri daripada golongan *'arab badwī* yang tidak memahami selok belok perancangan politik, mereka juga tidak mampu untuk menerima hakikat apabila kaum Quraysh mengambil alih kepimpinan dan memiliki keistimewaan tertentu setelah Islam menyamaratakan antara kaum Muslimin. Bagi golongan *al-Qurrā'*, mereka mempunyai peranan besar sehingga tercetusnya pemberontakan terhadap Sayyidunā 'Uthmān, terutamanya ketika timbulnya isu yang melibatkan kaum kerabat Banī Umayyah pada enam tahun kedua pemerintahan Sayyidunā 'Uthmān. Manakala selepas pembunuhan Sayyidunā 'Uthmān, golongan *al-Qurrā'* menjadi kumpulan teramai yang menyokong Sayyidunā 'Alī dalam memerangi penentang-penentang Sayyidunā 'Alī. Bagaimanapun setelah perang *Ṣiffīn* dan peristiwa *taḥkīm*, antara Sayyidunā 'Alī dan Mu'āwiyah, golongan ini telah keluar daripada kumpulan Sayyidunā 'Alī kerana tidak bersetuju dengan tindakan Sayyidunā 'Alī untuk menerima *taḥkīm*. Kumpulan ini kemudiannya dikenali dengan gelaran Khawārij. Lihat : Muḥammad 'Imārah (2008), *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Shurūq, h. 15-19.

<sup>2</sup> Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad bin 'Abd Allāh (1407H), *al-'Awāṣim min al-Qawāṣim fi Tahqīq Mawāqif al-Ṣaḥābah ba'd Wafāt al-Nabī*, j. 1, c. 2. Beirut : Dār al-Jīl, h. 166.

Dalam ucapan yang lain, mereka dikatakan berkata:

لا نبایع متهما بقتله أو قاتلا له هو أحد من نطلب فكيف نحكمه أو نبایعه.

Terjemahan ;

“Kami tidak memberi *bay'ah* kepada orang yang dituduh membunuhnya (Sayyidunā ‘Uthmān) atau pembunuh bagi pihaknya, dia adalah seorang yang kami tuntutan (pertanggungjawaban), maka bagaimana kami mahu melantiknya atau memberi *bay'ah* kepadanya”<sup>1</sup>.

Ketika utusan ‘Alī bin Abī Ṭālib iaitu ‘Imrān bin Ḥuṣayn dan Abū al-Aswad al-Du‘alī datang bertanya kepada Ṭalḥah dan al-Zubayr yang bersama *Umm al-Mu‘minīn*, ‘A’ishah r.a. sebelum Perang *Jamal* meletus, mengapakah mereka mara ke Basrah; mereka menjawab seperti ungkapan berikut :

ما أقدمك قال الطلب بدم عثمان قالا ألم تبایع عليا قال بلى واللج على عنقي وما استقبل عليا إن هو لم یجل بیننا وبين قتلة عثمان.

Terjemahan ;

“(Utusan ‘Alī berkata), apa yang menyebabkan kamu mara (ke Basrah)? (Ṭalḥah dan Zubayr menjawab), kami mahu menuntut pembelaan ke atas darah ‘Uthmān! (Utusan ‘Alī berkata), tidakkah kamu mahu ber*bay'ah* kepada ‘Alī? (Ṭalḥah dan Zubayr menjawab) : Ya, dan pedang di atas tengkukku. (Namun) aku tidak akan membiarkan ‘Alī begitu sahaja, kecuali dia menyelesaikan urusan kita dengan para pembunuh ‘Uthmān”<sup>2</sup>.

Di sinilah, dalam tragedi Perang *Jamal* antara kumpulan khalifah ‘Alī r.a. dengan kumpulan pimpinan *Umm al-Mu‘minīn*, ‘A’ishah r.a. yang dibantu oleh sahabat-sahabat besar seperti Ṭalḥah bin ‘Ubayd Allāh r.a. dan al-Zubayr bin al-‘Awwām r.a., timbul banyak masalah yang kabur dan kurang jelas. Antaranya bagaimanakah boleh terjadi peperangan antara dua orang yang terdekat dengan Rasulullah S.A.W ini?

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Al-Asadī, Sayf bin ‘Umar (1391H), *al-Fitnah wa Waq‘ah al-Jamal*, j. 1. Beirut : Dār al-Nafā’is, h. 122; Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī (1358H), *al-Muntaẓam fī Ṭārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, j. 5. Beirut : Dār Ṣādir, h. 84.

Sekiranya dilihat jarak di antara Mekah dengan Madinah yang sememangnya lebih dekat jika dibandingkan di antara Mekah dengan Basrah yang menjadi sasaran kumpulan *Umm al-Mu'minīn* itu; maka keadaan ini, memperlihatkan hasrat sebenar kumpulan *Umm al-Mu'minīn* itu ialah mencari orang-orang yang terlibat secara langsung dengan pembunuhan Khalifah 'Uthmān r.a., yang kemudiannya bergabung tenaga dengan kekuatan 'Alī r.a. di Madinah. Ia bukan bertujuan menentang kepimpinan 'Alī r.a. sebagai khalifah.

Tujuan baik kumpulan *Umm al-Mu'minīn* inilah yang amat jarang diketengahkan. Al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar memetik daripada kitab *Akḥbār al-Baṣrah* karangan 'Umar bin Shubbah daripada ucapan al-Mahlab :

ان أحدا لم ينقل ان عائشة ومن معها نازعوا عليا في الخلافة ولا دعوا إلى أحد منهم ليولوه  
الخليفة وانما أنكرت هي ومن معها على علي منعه من قتل قتلة عثمان.

Terjemahan :

“Bahawa tidak terdapat seorang pun (dalam kalangan ulama yang muktabar) menyebut bahawa 'A'ishah dan orang yang bersamanya menentang 'Alī disebabkan (faktor pelantikannya sebagai) khalifah, dan mereka ('A'ishah dan kumpulannya) tidak pula menyeru supaya melantik salah seorang dalam kalangan mereka untuk menjadi khalifah, tetapi dia ('A'ishah) dan kumpulannya memungkiri tindakan 'Alī yang menegah daripada membunuh (mengenakan hukuman *qiṣāṣ* terhadap) para pembunuh 'Uthmān”<sup>1</sup>.

Bagaimanapun pertempuran dengan pengawal Basrah tercetus sebelum Perang *al-Jamal* lagi. Pertempuran ini banyak mengorbankan jiwa terutama di pihak Basrah. Segala usaha damai gagal kerana dalam kalangan anggota perwakilan Basrah terdapat orang-orang Saba'iyah yang terlibat dengan pembunuhan 'Uthmān r.a, seperti Hukaym bin Jabalah dan Mālik bin Ḥārith al-Ashtar<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1379H), *op. cit.*, j.13, hal. 56.

<sup>2</sup> Dalam kitab *al-Milal wa al-Niḥal*, al-Shahrastani menyebut bahawa al-Saba'iyah ialah gelaran bagi kumpulan pengikut 'Abd Allāh bin Saba', yang berkata kepada 'Alī r.a., “Kamu ialah kamu”, maksudnya kamu Tuhan, lalu dihalau ke Madā'in. Dikatakan ia seorang Yahudi yang telah memeluk Islam. Ketika ia masih Yahudi, beliau pernah mendakwa bahawa Yusha' bin Nūn adalah *waṣī* bagi Nabi Mūsā a.s., sama

Sedangkan hasrat damai dan keamanan begitu ketara di pihak ‘A’ishah r.a. Ini ternyata daripada huraian panjang lebar di dalam *Tārīkh al-Ṭabarī*<sup>1</sup>. Dari kegagalan usaha-usaha damai inilah juga akhirnya membawa kepada tercetusnya Perang *al-Jamal* yang sangat ngeri antara kumpulan Khalifah ‘Alī bin Abī Ṭālib dengan kumpulan ‘A’ishah, Ṭalḥah dan al-Zubayr r.a.h. Berasaskan sumber-sumber sejarah seperti *Tārīkh al-Ṭabarī*, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* dan *al-Fitnah wa Waq’ah al-Jamal*, adalah jelas bahawa kedua-dua pihak iaitu Khalifah ‘Alī r.a. dan *Umm al-Mu’minīn* ‘A’ishah mahu mengelakkan berlakunya peperangan, namun terdapat pihak ketiga yang menginginkan tercetusnya perang, iaitu kumpulan Saba’iyyah yang pernah terlibat secara langsung dengan kes pembunuhan Khalifah ‘Uthmān r.a. yang lalu. Ini kerana, sekiranya berlaku perdamaian antara pihak ‘Alī dan ‘A’ishah r.a., di Basrah, maka mereka akan sama-sama bersatu dan bersepakat untuk mengesan semua pembunuh dan orang-orang yang terlibat dengan pembunuhan ketua negara itu, seterusnya dihukum. Apabila ini terjadi, maka golongan Saba’iyyah akan menerima padahnya. Atas dasar ini, ketua-ketua Saba’iyyah seperti ‘Abdullah bin Saba’, Ḥukaym bin Jabalah dan Mālik bin Ḥārith al-Ashtar bersidang pada malam sebelum Perang *al-Jamal* itu, untuk mencari helah supaya peperangan dapat

---

seperti yang dikatakan terhadap ‘Alī r.a. Dialah yang pertama mengeluarkan pendapat wajib pimpinan bagi ‘Alī r.a., dan dari sinilah muncul berbagai-bagai jenis pelampau Shī‘ah (*ghulāh*). Mereka mendakwa ‘Alī r.a. tidak mati, padanya terdapat sebahagian zat ketuhanan. Dialah yang wujud di sebalik awan, guruh itu suaranya dan petir itu pukulannya. Ia kemudiannya akan turun ke bumi, lalu memerintahnya dengan penuh keadilan, sebagaimana bumi itu dipenuhi kejahatan. Lihat al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, j. 1, h. 174. Dalam *Fajr al-Islām*, Aḥmad Amīn menyatakan bahawa Ibn Saba’ ini adalah gelaran yang diberikan kepada ‘Abd Allāh bin Saba’. Beliau berasal dari kota Ṣan‘ā’. Beliau mengisytiharkan dirinya memeluk Islam pada zaman pemerintahan ‘Uthmān r.a. Beliau gigih berusaha untuk merosakkan agama Islam. Menurut Rafīq al-‘Azm, daripada pendedahan yang lain, menunjukkan gerakan anti-Islam dan khalifah bergerak cergas mulai pada zaman pemerintahan Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān r.a. Rata-rata gerakan itu diwakili oleh kumpulan Saba’iyyah yang bertebaran ke bandar-bandar di luar kota Madinah seperti Mesir, Basrah, Kufah dan lain-lain dengan menggunakan kaedah gerakan rahsia atau bawah tanah. Menurut Dr. Faṭḥī ‘Uthmān, antara orang-orang Saba’iyyah itu termasuklah, Kinānah bin Bishr, Sawdān bin Ḥamrān, ‘Abd Allāh bin Budayl, Ḥukaym bin Jabalah, Mālik bin al-Ḥārith, Sa’sa’ah, Zayd bin Sawḥān dan Ibn al-Kawā. Lihat Aḥmad Amīn (1969), *op.cit.*, h. 110. Lihat juga Rafīq al-‘Azm (1968), *Ashhar Mashāḥīr al-Islām fī al-Ḥurūb wa al-Siyāsah*, Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabī, h. 721; Muḥammad Faṭḥī ‘Uthmān (1969), *al-Tārīkh al-Islāmī wa al-Madhhab al-Maddī*, Kuwait : T.P., h. 265-266.

<sup>1</sup> Al-Ṭabarī (1969), *op. cit.*, j. 4, h. 488-492.

dicetuskan antara kedua-dua pihak itu. Antaranya kitab-kitab merakamkan kenyataan tersebut :

تكلم ابن السوداء فقال يا قوم إن عزكم في خلطة الناس فصانعوهم وإذا التقى الناس غدا  
فأنشوا القتال ولا تفرغوهم للنظر فإذا من أتم معه لا يجد بدا من أن يمتنع ويشغل الله عليا  
وظلحة والزبير ومن رأى رأيهم عما تكرهون فأبصروا الرأي وتفرقوا عليه والناس لا  
يشعرون.

Terjemahan ;

“Ibn al-Sawdā’ (‘Abdullah bin Saba’) pun berkata: Wahai kaumku (al-Saba’iyyah), sesungguhnya kemuliaan kamu dapat diperolehi kalau kamu bercampur gaul dengan orang ramai. Maka tipulah (perangkaplah) mereka. Dan apabila orang ramai berhimpun esok hari, maka segeralah cetuskan pergaduhan dan usah berikan mereka peluang berfikir. Maka jangan ada antara kamu yang teragak-agak; pasti Allah menyibukkan ‘Alī, Ṭalḥah, al-Zubayr dan orang-orang yang sependapat dengan mereka (dari memikirkan tentang) apa yang kamu sendiri tidak suka (iaitu perdamaian). Maka berwaspadalah; dan berpecah-pecahlah masuk ke barisan mereka, sedangkan orang ramai tidak menyedarinya”<sup>1</sup>.

Demikian usaha dan perancangan kumpulan jahat al-Saba’iyyah bertindak bagi merosakkan usaha damai. Dalam usahasama yang sebegitu genting, kedua-dua belah pihak yang masih belum yakin dengan kejujuran sebelah pihak lagi, tentu dengan hanya sedikit pergaduhan kecil, ia sudah cukup untuk dijadikan punca tercetusnya peperangan terbuka antara mereka. Tambahan pula masing-masing telah bersiap sedia dengan senjata di tangan. Apabila peperangan sudah bermula, maka ia amat sukar untuk dihentikan. Demikian keadaan sebenar yang menyebabkan berlakunya Perang *al-Jamal*. Bagi kaum al-Saba’iyyah, sekiranya peperangan tidak berlaku, ia akan mengancam keselamatan mereka, tetapi sekiranya peperangan berlaku, ia bermakna pemerintah dan umat Islam pada waktu itu akan beransur-ansur melupakan pembelaan terhadap pembunuhan Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān r.a dan mengesan para pembunuh beliau. Lalu mereka akan sibuk membincang dan

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, hal. 494; al-Asadī (1391H), *op.cit.*, j. 1, h. 149; al-Shaybānī, Abū al-Ḥasan bin ‘Alī al-Karam (1415H), *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, j. 3, c.2. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 125.



memikirkan isu yang baru dan lebih rumit, iaitu peperangan dan pembunuhan sesama Islam. Akibatnya, tidak kurang daripada 10,000 orang para sahabat besar telah gugur dalam peperangan ini<sup>1</sup>.

Tidak lama selepas keadaan di Basrah pulih seperti sediakala setelah tamat Perang *Jamal*, Khalifah ‘Alī bin Abī Ṭālib r.a. melantik gabenor baru ‘Abd Allāh bin ‘Abbās r.a. mentadbir Basrah. Kemudian beliau memilih bandar Kufah menjadi ibu negara Islam yang baru dan pusat pemerintahannya<sup>2</sup>. Seperti dimaklumi, konflik antara Saiyyidunā ‘Alī r.a. dan Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān, bekas gabenor Sham yang dipecat menjadi bertambah tegang setelah Mu‘āwiyah dan pengikut-pengikut setia yang terdiri daripada penduduk Sham enggan menyatakan kesetiaan atau *bay‘ah* mereka kepada Khalifah ‘Alī r.a. yang baru dilantik<sup>3</sup>.

Mu‘āwiyah yang sudah terkilan dengan pemecatan itu juga mengambil sikap seperti Ṭalḥah dan al-Zubayr sebelumnya, iaitu sedia memberi ketaatan dengan syarat pembunuh Sayyidunā ‘Uthmān bin ‘Affān dihukum terlebih dahulu. Sebenarnya sikap Mu‘āwiyah itu diambil hasil daripada satu perjumpaan dengan beberapa orang sahabat Nabi S.A.W, ketua-ketua tentera dan pembesar-pembesar Sham yang sebulat suara tidak akan membai‘ah Sayyidunā ‘Alī kecuali setelah dijalankan *qiṣāṣ* ke atas pembunuh Sayyidunā ‘Uthmān atau pembunuh Sayyidunā ‘Uthmān diserahkan kepada mereka<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad bin Muḥammad (1999), *al-‘Iqd al-Farīd*, j. 3, c.3. Beirut : Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 103.

<sup>2</sup> Ibrāhīm Sha‘wat & Maḥmūd Ziyādah (1984), *al-Hiqbah al-Mithāliyyah*, Kaherah : Matba‘ah al-Jāmi‘ah al-Azhariyyah, h. 393.

<sup>3</sup> Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan (1964), *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Thaqāfī wa al-Ijtīmā‘ī*, j. 1, Kaherah: t.p., h. 368.

<sup>4</sup> Al-Ṭabarī (1969), *op.cit.*, j.4, hal. 438 & j.5, h. 242; al-Daynūrī, Abū Hanifah Aḥmad bin Dawūd (2001), *al-Akhbār al-Ṭiwāl*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 238.

Perselisihan ini akhirnya menyebabkan berlaku pertempuran antara kekuatan Saiyyidunā ‘Alī r.a. sebagai khalifah yang sah dengan kekuatan Sham pimpinan Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān, bekas gabenornya yang dipecat. Pertempuran ini berlaku pada bulan Safar tahun 37 hijrah di sekitar lembah *Ṣiffīn*. Ada juga pendapat yang menyebut pertempuran bermula pada bulan Zulhijah tahun 36 hijrah, dan berakhir pada bulan Muharam 37 hijrah<sup>1</sup>.

Keadaan menjadi lebih rumit selepas perang itu dihentikan dan usaha damai melalui majlis yang dikenali sebagai *al-Taḥkīm* cuba dilakukan. Kerumitan berpunca daripada unsur-unsur tipu helah yang wujud dalam majlis tersebut. Dalam majlis itu, perwakilan ‘Alī bin Abī Ṭālib r.a. diketuai oleh Abū Mūsā al-Ash‘arī r.a, manakala perwakilan Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān r.a. diketuai oleh ‘Amr bin al-‘Aṣ r.a. Kedua-dua ketua perwakilan bertemu di sekitar kawasan perang iaitu setelah perang dihentikan pada bulan Rabiul Awwal tahun 38 hijrah. Pertemuan tersebut bertujuan untuk menulis perjanjian *al-Taḥkīm* yang dipersetujui bersama<sup>2</sup>.

Secara umumnya kedua-dua pengadil Abū Mūsā dan ‘Amr bersetuju dan berjanji untuk kembali kepada al-Quran bagi mendapatkan penyelesaian masalah yang dihadapi oleh kedua-dua belah pihak. Sekiranya tidak didapati di dalam al-Quran, maka al-Sunnah hendaklah dirujuk. Sementara menunggu hasil perjanjian, peperangan hendaklah dihentikan serta merta. Keselamatan diri, keluarga dan harta benda kedua-dua belah pihak adalah terpelihara dan dijamin sehingga keputusan muktamad dicapai oleh kedua-dua pengadil. Dalam perjanjian tersebut, kedua-dua pengadil boleh menyertakan seberapa ramai saksi

---

<sup>1</sup> Al-Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j. 1, h. 426.

<sup>2</sup> Al-Daynūrī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 282-292; al-Ya‘qūbī, Aḥmad bin Abī Ya‘qūb (t.t), *Tārīkh al-Ya‘qūbī*, j. 2. Beirut : Dār Ṣādir, h. 189; Ibn al-‘Arabī (1407), *op.cit.*, j.1, h. 175.

yang dikehendaki dan sebarang persetujuan akan dicatat di atas satu kertas perjanjian. Kedua-dua pengadil bersetuju berkumpul semula di Dawmah al-Jandal pada bulan Ramadan tahun berkenaan. Tiap-tiap pihak diwakili oleh kira-kira 400 orang untuk menyaksikan setiap butiran kandungan yang telah dipersetujui itu<sup>1</sup>.

Dalam pertemuan tersebut, al-Ṭabarī mencatatkan Abū Mūsā mengisytiharkan pemecatan ‘Alī dan Mu‘āwiyah dan menyerahkan urusan melantik khalifah yang baru kepada orang ramai. ‘Amr pula mengisytiharkan pemecatan ‘Alī sahaja tetapi mengekalkan Mu‘āwiyah. Hal ini menyebabkan Abū Mūsā menjadi amat marah lalu berlaku keji mengeji dan kata mengata antara satu sama lain<sup>2</sup>. Setelah ini terjadi, orang ramai melaungkan bahawa kedua-dua pengadil tersebut telah menghukum di luar daripada kitab Allah, sedangkan syarat yang diletakkan bukan itu. Lalu orang ramai berbalas-balas pukulan dengan tongkat dan bersurai. Pada ketika ini juga, golongan Khawārij melaungkan:

كفر الحكمان لا حكم إلا الله

Terjemahan ;

“Kedua-dua pengadil itu telah kafir, tidak ada pengadilan melainkan bagi Allah”<sup>3</sup>.

Peristiwa *al-Taḥkīm* ini juga menjadi titik mula kemunculan golongan Khawārij . Ia bermula dengan pendirian mereka yang mengkafirkan ‘Alī bin Abī Ṭālib, Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān, Ṭalḥah, al-Zubayr dan ‘A’ishah r.a.h serta menghalalkan darah mereka. Lama kelamaan konsep kafir turut mengalami perubahan. Kafir bukan lagi hanya dinisbahkan

<sup>1</sup> Ibrāhīm Sha‘wat & Maḥmūd Ziyādah (1984), *op.cit.*, h. 397.

<sup>2</sup> Al-Ṭabarī (1969), *op.cit.*, j. 5, h. 70-71.

<sup>3</sup> Al-Ya‘qūbī (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 190.

kepada orang yang tidak berhukum dengan al-Quran, tetapi orang yang berbuat dosa besar juga turut dipandang sebagai kafir oleh golongan Khawārij<sup>1</sup>.

Peristiwa Perang *Ṣiffīn* juga menjadi punca kepada kelahiran kumpulan Shī‘ah<sup>2</sup>. Walaupun terdapat pelbagai pendapat tentang sejarah awal kemunculan Shī‘ah, bagaimanapun pendapat yang mengatakan ia muncul selepas Perang *Ṣiffīn* adalah lebih tepat. Menurut Ihsan Ilahi Zahir, pandangan ini dipegang oleh Ibn Ḥazm dan Aḥmad Amīn serta beberapa penulis Shī‘ah seperti al-Khawansārī di dalam kitabnya ‘*Rawḍāt al-Jannāt*’<sup>3</sup>. ‘Awwājī berpendapat, pandangan ini lebih tepat memandangkan selepas Perang *Ṣiffīn*, kumpulan Khawārij telah keluar daripada mentaati Sayyidunā ‘Alī dan membina gerakan mereka sendiri di Nahrawān. Justeru itu, sebagai tindak balas kepada kumpulan Khawārij, penyokong kepada Sayyidunā ‘Alī semakin berkembang dari semasa ke semasa sehingga membentuk satu fahaman politik. Bermula dari sini, Shī‘ah berpindah menjadi sebuah kumpulan yang melampau dan fanatik terhadap Sayyidunā ‘Alī sehingga ke peringkat mencela, mengkafirkan malah berlepas diri daripada para sahabat r.a.h. kecuali beberapa orang seperti Salmān al-Fārisī, Abū Dhar, al-Miqdād, ‘Ammār bin Yāsir dan Huzayfah r.a.<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Muḥammad ‘Imarah (2008), *op.cit.*, h. 23; al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān (2008), *al-Madhāhib al-Tawhīdiyyah wa al-Falsafah al-Mu‘āshirah*, Damshiq : Dār al-Fikr, h. 59-60.

<sup>2</sup> Shī‘ah ialah sebuah kumpulan yang pada permulaannya menuntut hak Sayyidunā ‘Alī bin Abī Ṭālib r.a. sebagai khalifah selepas Rasulullah S.A.W. Mereka berpandangan ‘Alī sebagai penerima wasiat dan imam dengan berhujahkan, bahawa *imāmah* bukanlah semata-mata permasalahan kepentingan yang berhubungkait dengan masalah umum, tetapi ia adalah masalah *uṣūl ‘aqālah*, ia merupakan rukun agama yang tidak harus sama sekali diabaikan atau dilupakan oleh Rasulullah S.A.W, dan tidak munasabah Rasul menyerahkan urusan tersebut kepada budi bicara masyarakat umum. Dari sini kumpulan Shī‘ah sepakat bahawa *tanṣīṣ* dan *ta‘yīn* adalah wajib, *iṣmah* bagi para nabi dan para imam adalah wajib serta *walā’* dan *barrā’* terhadap para imam adalah wajib melainkan dalam keadaan *taqīyah*. (Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, j.1, h. 146)

<sup>3</sup> Ihsān Ilāhī Zāhir (1984), *al-Shī‘ah wa al-Tashayyū’*, Lāhūr : Dār Tarjumān al-Sunnah, h. 13; Ibn Ḥazm (t.t), *op.cit.*, j. 4, h. 79; Aḥmad Amīn (1969) *op.cit.*, h. 266.

<sup>4</sup> ‘Awwājī, Ghālib bin ‘Alī (2001), *Firaq Mu‘āshirat Tantisib Ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām minhā*, j. 1. Jeddah : al-Maktabah al-‘Aṣriyyah al-Dhahabiyah, h. 311-312.

Lebih daripada itu, terdapat juga sesetengah pandangan yang mengatakan bahawa kumpulan Mu‘tazilah juga muncul kesan daripada fitnah yang berlaku pada zaman Sayyidunā ‘Uthmān. Ia adalah pandangan yang dinukil daripada Aḥmad Amīn<sup>1</sup>. Menurut Aḥmad Amīn, nama Mu‘tazilah sudah wujud sebelum peristiwa antara Wāṣil bin ‘Aṭā’ dan al-Ḥasan al-Baṣrī. Nama Mu‘tazilah diberikan kepada golongan yang tidak mahu campur tangan dalam pertikaian politik yang terjadi pada zaman Sayyidunā ‘Uthmān bin ‘Affān dan Sayyidunā ‘Alī bin Abī Ṭālib<sup>2</sup>. Bagaimanapun, pendapat ini adalah pendapat yang kurang tepat, sebaliknya pendapat yang lebih tepat adalah pandangan yang dipegang oleh majoriti ulama *al-firqah* bahawa Mu‘tazilah lahir daripada perselisihan yang berlaku antara al-Ḥasan al-Baṣrī dengan Wāṣil bin ‘Aṭā’ tentang hukum pelaku dosa besar<sup>3</sup>.

Dalam suasana ketidakstabilan politik ini, iaitu bermula dengan pembunuhan Sayyidunā ‘Uthmān bin ‘Affān dan peristiwa-peristiwa susulan terutamanya Perang *al-Jamal* dan Perang *Ṣiffīn*, sejarah telah mencatatkan bahawa sebahagian sahabat r.a.h telah mengambil jalan tengah dengan bersikap berdiam diri dan tidak mengambil sebarang pendirian sama ada mengakui perbuatan tersebut ataupun menolaknya. Pendirian ini diambil sebagai jalan untuk mengelakkan diri daripada terjerumus ke lembah fitnah.

Aḥmad Amīn dan Abū Zahrah berpendapat perbuatan ini sebagai permulaan kelahiran benih-benih Murji’ah sebagaimana yang dapat dilihat pada beberapa orang sahabat seperti Abū Bakrah, ‘Abd Allāh bin ‘Umar, Sa‘d bin Abī Waqqāṣ dan ‘Imrān bin

---

<sup>1</sup> Harun Nasution (2006), *Teologi Islam: Sejarah Perbandingan Aliran-aliran*, Jakarta: UI-Press, h. 44; al-‘Awājī (2001), *op.cit.*, j.2, h. 1164.

<sup>2</sup> Aḥmad Amīn (1969), *op.cit.*, h. 290-291.

<sup>3</sup> Lihat al-‘Awājī (2001), *op.cit.*, j.2, h. 1164.

Huṣayn yang tidak mahu melibatkan diri dalam perselisihan politik ketika itu<sup>1</sup>. Aḥmad Amīn berpendapat bahawa sikap tidak mahu melibatkan diri dalam perselisihan dan perang saudara sesama umat Islam adalah asas faham Murji'ah. Abū Zahrah pula menggambarkan bahawa sikap tidak mahu melibatkan diri dalam perselisihan itu diikuti pula oleh satu golongan yang kebetulan pulang dari medan perang dan memasuki Madinah setelah terbunuhnya Sayyidunā 'Uthmān<sup>2</sup>. Menurut riwayat Ibn 'Asākir, mereka mengeluarkan kenyataan sebagai berikut :

وأما المرجئة فهم الشكاك الذين شكوا فكانوا في المغازي فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس فيهم إختلاف فقالوا تركناكم وأمركم واحد ليس فيكم إختلاف وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوما وكان أولى بالعدل وأصحابه وبعضكم يقول كان علي أولى بالحق وأصحابه كلهم ثقة وعندنا مصدق فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ونرجى أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما.

Terjemahan ;

“Dan adapun Murji'ah, mereka adalah *shukkāk* iaitu golongan yang ragu-ragu, mereka sebelumnya berada dalam peperangan, ketika mereka kembali ke Madinah selepas pembunuhan 'Uthmān, kesetiaan mereka sama dengan orang ramai, pendirian mereka satu, tiada pada mereka sebarang perselisihan, lalu mereka berkata, kami tinggalkan kamu ketika itu pendirian kamu satu, tiada perselisihan dalam kalangan kamu, dan bila kami pulang kamu berselisih pendapat, sebahagian kamu mengatakan 'Uthmān dibunuh dalam keadaan zalim dan 'Uthmān serta para sahabatnya lebih berhak mendapat keadilan. Sebahagian kamu pula mengatakan 'Alī lebih berhak terhadap kebenaran dan para sahabatnya adalah *thiqah*. Bagi kami hanya satu kebenaran, maka kami tidak berlepas diri daripada kedua-duanya, kami tidak melaknat kedua-duanya, kami tidak bersaksi atas kedua-duanya dan kami menyerahkan urusan kedua-duanya kepada Allah sehingga Allah sahaja yang akan mengadili kedua-duanya”<sup>3</sup>.

Kenyataan di atas dijadikan alasan bahawa golongan itu berfahaman Murji'ah. Ia memaparkan keadaan yang amat mengelirukan iaitu perselisihan antara 'Alī dan para

<sup>1</sup> Ahmad Amin (1969), *op.cit.*, h. 280; Abu Zahrah (1987), *op.cit.*, j.1, h. 120.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 121.

<sup>3</sup> Ibn 'Asākir (1995), *op.cit.*, j. 39, h. 495; Abū Zahrah (1987), *op.cit.*, j. 1, h. 121.

pendukungnya pada satu pihak dan golongan yang menuntut keadilan atas kematian ‘Uthmān pada satu pihak yang lain serta saling salah menyalahkan antara satu sama lain. Keadaan ini menyebabkan golongan ini menjadi ragu-ragu untuk menyokong atau mendukung salah satu pihak lalu mengambil jalan tengah dengan menyerahkan segala urusan kedua-dua pihak yang bertelagah kepada Allah S.W.T. Perbuatan ini dianggap oleh sebahagian penulis sejarah seperti Aḥmad Amīn dan Abū Zahrah sebagai awal detik kelahiran pemikiran Murji’ah dalam kalangan umat Islam.

Bagi Ibn ‘Asākir, pendirian golongan yang pulang daripada medan perang ini tidak boleh disamakan dengan pendirian para sahabat yang tidak campur tangan dalam peperangan tersebut kerana para sahabat tetap mempersaksikan keimanan Sayyidunā ‘Uthmān dan Sayyidunā ‘Alī serta memperakui kepimpinan kedua-duanya tetapi mereka tidak mampu memutuskan siapa yang benar dan salah atas dasar menghormati kedua-duanya sebaliknya mengharapkan keampunan buat kedua-duanya. Ibn ‘Asākir menganggap pendirian ini sebagai pendirian sebenar Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah<sup>1</sup>. Ibn ‘Asākir menyebut:

بينهما وأما من لزم الجماعة فمنهم سعد بن أبي وقاص وأبو أيوب الأنصاري وعبدالله بن عمر وأسامة بن زيد وحبيب بن مسلمة الفهري وصهيب بن سنان ومحمد بن مسلمة في أكثر من عشرة آلاف من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم بإحسان قالوا جميعا نتولى عثمان وعلياً لا نتبرأ منهما ونشهد عليهما وعلى شعيتهما بالإيمان ونرجو لهم ونخاف عليهم.

Terjemahan :

“Dan adapun orang yang melazimi jama‘ah, antara mereka ialah Sa‘d bin

---

<sup>1</sup> Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dalam menangani isu perselisihan dalam kalangan sahabat adalah seperti yang dijelaskan oleh Imam al-Ṭahawī: “Kami mencintai para sahabat Rasulullah S.A.W, kami tidak melampau terhadap seorang pun dari kalangan mereka, kami tidak berlepas diri daripada seorang pun daripada kalangan mereka, kami membenci sesiapa yang membenci mereka dan menyebut perkara yang tidak baik tentang mereka, kami tidak menyebut tentang mereka kecuali perkara yang baik...”. Lihat Ibn Abī al-‘Izz (1391), *op.cit.*, h. 528.

Abī Waqqāṣ, Abū Ayyūb al-Anṣārī, ‘Abd Allāh bin ‘Umar, ‘Usāmah bin Zayd, Ḥabīb bin Maslamah al-Fahrī, Ṣuhayb bin Sinān, Muḥammad bin Maslamah, iaitu lebih dari sepuluh ribu para sahabat Rasulullah S.A.W dan tabi‘īn. Mereka semua mengatakan, Kami menyatakan *walā*’ kepada ‘Uthmān dan ‘Alī, kami tidak berlepas diri daripada kedua-duanya, kami bersaksi atas kedua-dua dan pengikutnya dengan keimanan, kami mengharap buat mereka dan kami bimbang untuk memperkatakan tentang mereka”<sup>1</sup>.

Bagaimanapun seperti yang penulis jelaskan ketika membahaskan tentang takrif *irjā*’ dari segi istilah, sandaran *irjā*’ atau Murji’ah kepada para sahabat tidak mempunyai kaitan dan kena mengena dengan pemikiran *irjā*’ yang dibawa oleh kumpulan Murji’ah pada zaman selepas mereka. *Irjā*’ di sini hanya bermakna pendirian sebahagian sahabat yang menyerahkan sahaja (hukum) peristiwa yang berlaku antara ‘Alī dan ‘Uthmān kepada Allah S.W.T dan tidak memberikan sebarang penyaksian terhadap keimanan mahupun kekufuran mereka berdua.

Manakala *irjā*’ yang berlaku selepas zaman para sahabat r.a.h bermaksud mengakhirkan amal perbuatan daripada darjat iman dengan menjadikan amal perbuatan di tempat yang kedua selepas iman, iaitu tidak memasukkannya sebagai sebahagian daripada iman itu sendiri. Bertitik tolak daripada pemahaman ini, *irjā*’ membentuk satu pemikiran yang mengatakan, “kemaksiatan tidak memudaratkan keimanan sebagaimana ketaatan tidak memanfaatkan bersama-sama dengan kekufuran”. Golongan ini tidak setakat terhenti pada isu ini, malah mereka turut membicarakan isu-isu lain yang berkaitan pengertian iman dan tauhid. Perkara ini akan dibincangkan oleh penulis pada sub-topik yang berikutnya.

Kesimpulannya, fitnah-fitnah yang berlaku pada zaman para sahabat r.a.h yang bermula dengan pembunuhan Sayyidunā ‘Uthmān dan seterusnya menjadi penyebab

---

<sup>1</sup> Ibn ‘Asākir (1995), *op.cit.*, j. 39, h.495.



kepada tercetusnya Perang *al-Jamal* dan Perang *Ṣiffīn* tidak boleh dijadikan sebab langsung kemunculan *irjā'* dan Murji'ah. Sebaliknya pemikiran *irjā'* dan Murji'ah muncul setelah suasana ketidakstabilan politik yang berlaku selepas pembunuhan Sayyidunā 'Uthmān ini dieksploitasi untuk diperbahas dan ditafsirkan menurut fahaman masing-masing. Antara isu yang ditimbulkan adalah kedudukan golongan yang tidak menyatakan *bay'ah* taat setia kepada Sayyidunā 'Alī atas dasar menuntut hukuman qisas ke atas pembunuh Sayyidunā 'Uthmān. Peristiwa ini menyebabkan tercetusnya dua peperangan saudara yang melibatkan kalangan para sahabat besar r.a iaitu Perang *al-Jamal* dan Perang *Ṣiffīn*.

Apa yang dibincangkan oleh golongan yang datang selepas zaman sahabat r.a.h ialah hukum golongan para sahabat r.a.h yang terlibat dalam peperangan tersebut yang dipandang secara asas telah melakukan dosa besar. Isu ini akhirnya telah berubah menjadi satu fahaman teologi melibatkan kedudukan pelaku dosa besar. Bagi Khawārij, mereka berpandangan pelaku dosa besar adalah kafir dan terkeluar daripada Islam. Ini berbeza dengan Mu'tazilah yang berpandangan bahawa pelaku dosa besar adalah bukan mukmin dan bukan juga kafir tetapi berada antara dua kedudukan atau dikenali sebagai *al-manzilah bayn al-manzilatayn*. Sementara Murji'ah pula mengatakan bahawa pelaku dosa besar tetap dianggap beriman dengan iman yang sempurna manakala dosanya diserahkan kepada Allah S.W.T sama ada diampuni atau tidak. Perkara ini akan dibahaskan oleh penulis pada sub topik akan datang.

#### **2.4.2 Teori kemunculan Murji'ah menurut golongan orientalis**

Terdapat beberapa teori lain tentang kemunculan Murji'ah seperti yang dikemukakan oleh golongan orientalis. Antara tokoh-tokoh orientalis yang pernah

mengemukakan pandangan mereka berkenaan kemunculan awal kumpulan Murji'ah adalah Van Vloten (1903)<sup>1</sup>, Julius Wellhausen (1918)<sup>2</sup>, Ignaz Goldziher (1921)<sup>3</sup>, Reynold Alleyne Nicholson (1945)<sup>4</sup> dan Carl Brockelmann (1956)<sup>5</sup>.

Menurut Vloten, pemberontakan yang berlaku pada akhir zaman kerajaan Banī Umayyah adalah berpunca daripada pendukung Ahl al-Sunnah yang berfikiran *irjā'*. Murji'ah digambarkan sebagai satu perkumpulan politik yang ingin melakukan revolusi ke atas pemerintah bagi menuntut keadilan sosial.

Vloten mendakwa pemberontakan yang dilancarkan oleh al-Ḥārith bin Surayj (m. 128h)<sup>6</sup> adalah kerana beliau terpengaruh dengan pemikiran penulisnya, Jahm bin Ṣafwān<sup>7</sup> tentang definisi iman. Jahm mengatakan bahawa iman itu adalah pegangan hati walaupun menzahirkan kekufuran dengan lisan tanpa *taqiyyah*, menyembah berhala atau melazimi

---

<sup>1</sup> Beliau adalah seorang orientalis dari Belanda, belajar dengan De Goeje. Antara sumbangan terpenting beliau adalah meneliti (*taḥqīq*) dan menerbitkan beberapa buku seperti *Maḥāṭiṭ al-'Ulūm* karangan al-Khawārizmī (1985), *al-Bukhalā'* karangan al-Jāḥiẓ (1900). Lihat al-Badawī, 'Abd al-Raḥmān (1993), *Mawsū'ah al-Mustashriqīn*, Beirut : Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, h. 410.

<sup>2</sup> Beliau adalah ahli sejarah bagi agama Yahudi dan Islam yang berasal dari Jerman dan beragama Kristian. Orientalis pertama yang mengambil banyak rujukan daripada kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*. Mengarang beberapa buku berkenaan sejarah Islam dan Arab seperti *Aḥdḥāb al-Mu'āraḍah al-Siyāsiyyah al-Dīniyyah fī Ṣadr al-Islām* (1903) dan *al-Dawlah al-'Arabiyyah wa Suqūṭuha* (1902). Lihat al-Badawī (1993), *op.cit.*, h. 408-409.

<sup>3</sup> Beliau adalah seorang orientalis dari Hungary yang berketurunan Yahudi. Antara tulisan yang dikarang oleh Goldziher berkenaan Islam adalah *al-Zāhiriyah : Mazhabuhum wa Tārīkhuhum* (1884), *Dirāsah Islāmiyyah* (1889) dan kitabnya yang terkenal *Muḥāḍarah fī al-Islām* (1910). Lihat al-Badawī (1993), *op.cit.*, h. 197-203.

<sup>4</sup> Beliau adalah orientalis berbangsa Inggeris, seorang pengkaji ulung dalam bidang Tasawwuf Islam. Antara karangan beliau yang terkenal ialah *Dirāsah fī al-Taṣawwuf al-Islāmī* (1921) dan *Fikrah al-Shakhṣiyyah fī al-Taṣawwuf* (1923). Lihat al-Badawī (1993), *op.cit.*, h. 593-594.

<sup>5</sup> Beliau adalah orientalis berbangsa Jerman. Menjadi professor Bahasa Arab di beberapa buah universiti di Jerman. Antara karangannya yang terbesar iaitu *Tārīkh al-Ādāb al-'Arabī* (1898) dan *Tārīkh al-Shu'ūb al-Islāmiyyah* (1939). Lihat al-Badawī (1993), *op.cit.*, h. 98-99.

<sup>6</sup> Beliau adalah Abū Ḥātim, al-Ḥārith bin Surayj bin Yazīd dari kabilah Tamīm. Mengetuai pemberontakan di negeri Mā warā' al-nahār dan Khurasan ke atas kerajaan Banī Umayyah yang dianggap zalim dan tidak beramal dengan Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya. Pada tahun 116H, beliau mengetuai pemberontakan ke atas gabenor Khurasan, 'Āṣim bin 'Abd Allāh sambil menyeru kepada Kitabullah dan Sunnah Nabi-Nya, memohon supaya *jizyah* tidak dipungut di kalangan rakyat yang memeluk Islam dan jangan berlaku zalim kepada sesiapa. Pemberontakan al-Ḥārith tidak berhasil dan berjaya dipatahkan oleh 'Āṣim bin 'Abd Allāh. Lihat al-Ṭabarī, Ibn Jarīr (t.t), *Tārīkh al-Ṭabarī*, j. 4. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 154-156.

<sup>7</sup> Jahm bin Ṣafwān pernah menjadi penulis kepada al-Ḥārith bin Surayj pada zaman Naṣr bin Sayyār, gabenor Bani Umayyah terakhir di Khurasan. Lihat Ibn Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad (2003), *Jamharah Ansāb al-'Arab*, j. 1, c. 3. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 231.

agama Yahudi atau Nasrani di dalam negara Islam, menyembah salib dan menzahirkan trinititi dalam negara Islam dan mati dalam keadaan tersebut, dia dianggap mukmin yang sempurna imannya di sisi Allah *'azza wa jalla* dan tergolong di kalangan ahli syurga.

Berasaskan dakwaan ini, Vloten menyimpulkan, akidah seperti ini akan mendorong empunya diri untuk meremehkan kefarduan amalan di dalam Islam lalu meletakkan kewajipan-kewajipan yang berlegar di persekitaran lebih penting daripada kefarduan yang diwahyukan al-Quran. Ianya termasuk keadilan, kesaksamaan antara manusia yang lebih penting melebihi hukum hakam agama sendiri. Bertitik tolak dari sini, *irjā'* yang wujud di Khurasan pada ketika itu dianggap satu penentangan terhadap ketidakadilan sistem yang zalim dalam memungut cukai dan *jibāyah* yang menindas<sup>1</sup>.

Manakala Wellhousen pula, beliau membahagikan umat Islam kepada dua golongan. Pertama, *muḥāfiẓ* (pemelihara) iaitu golongan yang menghormati majoriti dan menyokong status quo yang ada. Kedua, *thā'ir* (pemberontak), antara mereka adalah kumpulan Murji'ah, Khawārij dan Syī'ah.

Wellhousen mendakwa, al-Ḥārith bin Surayj seorang Murji'ah yang bersepakat dengan penulisnya, Jahm bin Ṣafwān yang terlibat dengan perbincangan-perbincangan berkaitan dengan mazhab *irjā'* yang dibawa al-Ḥārith dianggap satu pendekatan politik untuk bersatupadu. Segala permasalahan yang menjadi perselisihan cuba diserahkan kepada ketentuan Allah, lebih-lebih lagi masalah yang tidak pernah mampu diselesaikan berkaitan siapakah imam yang paling berhak. Oleh yang demikian diketengahkan titik persamaan yang

---

<sup>1</sup> Van Valton (1993), *al-Siyādah al-'Arabiyyah wa al-Shīrah wa al-Isrā'īliyyah*, terj: Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *et al*, Kaherah : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h. 66.

boleh menyatukan walaupun berlaku perselisihan di kalangan golongan agamawan. Ia sebagai satu bantahan terhadap eksploitasi nama agama ke atas kezaliman yang berlaku dan dengan nama syarak atas ketidakadilan dan kekerasan.

Lalu dia membuat kesimpulan bahawa Murji'ah adalah sebuah gerakan pemberontak menentang golongan penjajah (*al-fātiḥīn*), berasaskan hal demikian maka diperluaskan definisi iman bagi mencakupi semua bangsa yang tertindas supaya ia menjadi satu kumpulan yang bersatupadu dalam menghadapi bangsa penjajah (*al-fātiḥ*)<sup>1</sup>.

Bagi Goldziher, Murji'ah adalah sebahagian daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Pandangan ini juga dipersetujui oleh penulis muslim seperti Fārūq Umar<sup>2</sup> yang menukikkan daripadanya dengan menyifatkan Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah itu pada awalnya hanyalah sebuah mazhab yang kabur dan tersebar di dalam banyak kumpulan. Bagaimanapun selepas berlaku fitnah yang membawa kepada peperangan saudara yang pertama dan seterusnya, maka terbina ciri-ciri utama bagi mazhab Ahl al-Sunnah yang terbahagi kepada dua kelompok, yang pertama mewakili kumpulan 'Uthmān dan kedua mewakili kumpulan Marwān<sup>3</sup>.

Pandangan ini turut disokong oleh ahli sejarah seperti Shākir Muṣṭafā (m. 1997)<sup>4</sup>. Beliau turut beranggapan Murji'ah termasuk dalam aliran-aliran yang membentuk kumpulan Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah. Beliau berpendapat sifat yang menghimpunkan

---

<sup>1</sup> Julius Wellhausen (1376H), *al-Dawlah al-'Arabiyyah wa Suqūtuha*, terj : Yūsuf al-'Ish, Damshik : Maṭba'ah al-Jāmi'ah al-Sūriyyah, h. 368.

<sup>2</sup> Beliau adalah Dr. Fārūq 'Umar Fawzī, profesor sejarah Islam di Jabatan Sejarah, Universiti Sultan Qaboos, Oman.

<sup>3</sup> Fārūq 'Umar (1977), *al-'Abbasiyyūn al-Awā'il*, 'Iraq : Jāmi'ah Baghdād, h. 60.

<sup>4</sup> Beliau adalah Dr. Shākir Muṣṭafā, seorang ahli sejarah kelahiran Syria. Berhijrah ke Kuwait dan menjadi profesor sejarah Arab dan Islam di Universiti Kuwait.

antara kesemua kelompok itu adalah pendirian untuk berpihak secara politiknya kepada para khalifah Banī Umayyah ketika dalam keadaan krisis atau aman serta memelihara pandangan agama dalam ruang pemikiran tanpa beralih kepada usaha pemberontakan<sup>1</sup>.

Turut berpegang kepada pendapat ini adalah Nu‘mān al-Qāḍī (m. 1983)<sup>2</sup> yang mengatakan Murji’ah membentuk kelompok orang Islam yang meredai pemerintahan Banī Umayyah, menyalahi golongan Syī’ah dan Khawārij. Mereka mempunyai titik persamaan dengan Ahl al-Sunnah pada tahap tertentu, walaupun mereka telah melembutkan ketegasan pegangan golongan sunni yang mengatakan seseorang muslim tidak kekal di dalam neraka<sup>3</sup>.

Nicholson mempunyai pandangan yang sama dengan Van Vloten berkenaan kemunculan Murji’ah. Beliau meletakkan kaedah umum tentang faktor kelahiran Murji’ah yang terzahir dalam pemberontakan al-Ḥārith bin Surayj dengan mengatakan bahawa rakyat di negeri-negeri yang dijajah (*al-maḥfūḥah*) tidak pernah menerima istilah persaudaraan Islam kecuali pada teorinya sahaja, malah mereka terus ditindas dan dihina oleh keturunan Arab<sup>4</sup>.

Brockelmann pula adalah antara penulis yang berusaha untuk mengaitkan pemikiran *irjā’* dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Beliau mendakwa pada zaman awal Islam, isu yang menjadi perbincangan berlegar tentang soal maksiat, sama ada ia membatalkan iman atau tidak membatalkannya. Berasaskan teori itu, Brockelmann cuba mengaitkan para ulama Ahl al-Sunnah dengan pengasasan Murji’ah. Beliau membuat

---

<sup>1</sup> Muṣṭafā, Shākir (1974), *Dawlah Banī al-‘Abbās*, Kuwait : Wakālah al-Maṭbu‘āt, j.2, h. 49.

<sup>2</sup> Beliau adalah Dr. al-Nu‘mān ‘Abd al-Muta‘āl al-Qāḍī, bekas professor di Kuliah Sastera, Universiti Kaherah, Mesir.

<sup>3</sup> Nu‘mān al-Qāḍī (1970), *al-Firaq al-Islāmiyyah fī al-Shi‘r al-Umawī*, Mesir : Dār al-Ma‘ārif, h. 270.

<sup>4</sup> Zāhiyah Qaddūrah (1972), *al-Shu‘ūbiyyah wa Āthāruha al-Ijtimā‘ī wa al-Siyāsī*, Beirut : Dār al-Kitāb al-Lubnānī, h. 62.

kenyataan palsu kononnya akidah Murji'ah dipelajari oleh beberapa ulama Ahl al-Sunnah. Misalnya dakwaan bahawa di dalam “*Tārīkh Madīnah Dimashq*” karangan Ibn ‘Asākir, terdapat kenyataan bahawa akidah Murji'ah telah dipelajari oleh Muḥammad bin ‘Ukkāshah al-Kirmānī di Basrah daripada Sufyān bin Uyaynah daripada Wakī‘ bin al-Jarrāḥ daripada ‘Abd al-Razzāq bin Ḥammām daripada Umayyah bin ‘Uthmān<sup>1</sup>.

Ini adalah adalah satu pengkhianatan ilmiah yang jelas, apabila ditelusuri kitab tersebut, Ibn ‘Asākir langsung tidak pernah menyandarkan Muḥammad bin ‘Ukkāshah al-Kirmānī dengan Mur’jiah, tetapi apa yang ditemui adalah riwayat tentang pegangan al-Kirmānī beserta sanadnya terhadap pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Ibn ‘Asākir menukilkkan seperti berikut :

حدثنا محمد بن عكاشة الكرمانى قال أصول السنة المأخوذ به من المتروك مما اجتمع عليه أهل السنة والجماعة منهم سفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح... قالوا السنة الرضا بقضاء الله عز وجل والاستسلام لأمره... والإيمان قول وعمل يزيد وينقص

Terjemahan ;

“Kami telah diberitakan oleh Muḥammad bin ‘Ukkāshah al-Kirmānī, beliau berkata, asas-asas sunnah yang diambil dengannya daripada yang ditinggalkan bahawa Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah telah *ijmā‘* antara mereka adalah Sufyān bin ‘Uyaynah, Wakī‘ bin al-Jarrāḥ...mereka berkata sunnah itu adalah reda dengan *qaḍā’* Allah ‘azza wa jalla dan menerima perintah-Nya...dan iman itu adalah ucapan dan amalan, bertambah dan berkurang”<sup>2</sup>.

Petikan di atas jelas menunjukkan bahawa al-Kirmānī turut berpegang kepada definisi iman yang sama dengan ulama Ahl al-Sunnah iaitu amal perbuatan juga termasuk dalam ertikata iman. Tambahan lagi, sesuatu yang mustahil untuk menyandarkan pemikiran *irjā’* kepada para imam dan tokoh awal Ahl al-Sunnah.

<sup>1</sup> Carl Brocklemann (1974), *Tārīkh al-Ādāb al-‘Arabī*, terj : ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār, j.4. Mesir : Dār al-Ma‘ārif, h. 22.

<sup>2</sup> Ibn ‘Asākir, ‘Alī bin al-Ḥasan (1995), *Tārīkh Madīnah Dimashq*, j.54. Beirut : Dār al-Fikr, h. 230.

Kesimpulannya, golongan orientalis sentiasa berusaha untuk menimbulkan keraguan-keraguan terhadap ajaran Islam. Mereka berselindung di sebalik kajian ilmiah untuk membenarkan hasil penelitian, analisis dan teori yang dikemukakan. Ia dilakukan dengan merujuk kepada kitab-kitab dan tokoh-tokoh Islam klasik tetapi sengaja tidak memahaminya mengikut disiplin-disiplin ilmu Islam yang ditetapkan. Hal ini sudah tentu akan menimbulkan keraguan kerana memahami sesuatu ilmu tanpa mengikut disiplinnya akan menimbulkan kekeliruan, percanggahan fakta, hilang kredibiliti dan tohmahan terhadap agama Islam itu sendiri. Dalam isu pemikiran *irjā'*, golongan orientalis cuba mengatakan bahawa pemikiran *irjā'* itu muncul dan lahir daripada golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sendiri, hal ini jelas bertentangan dengan fahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang dengan tegas menolak fahaman *irjā'*. Perkara ini akan dibahas oleh penulis dalam bab ketiga.

#### **2.4.3 Perkembangan Murji'ah menjadi satu aliran pemikiran**

Pada subtopik sebelum ini penulis telah membincangkan bagaimana kemunculan satu golongan yang digelar sebagai *al-shakkāk* oleh Ibn 'Asākir. Kumpulan ini tidak mampu menentukan pendirian mereka berkenaan perselisihan atau fitnah yang berlaku. Lebih-lebih lagi ketika pembunuhan Sayyidunā 'Uthmān berlaku, mereka berada jauh di perbatasan negeri. Pendirian golongan ini juga dilihat tidak jauh berbeza dengan pendirian sebahagian sahabat r.a.h. yang mendiamkan diri dan tidak campur tangan dalam perselisihan yang berlaku antara Sayyidunā 'Alī dengan para sahabat yang menuntut pembelaan ke atas darah Sayyidunā 'Uthmān.

Kedua-dua golongan ini pada hakikatnya adalah golongan yang amat mencintai keamanan dan kesatuan umat Islam. Mereka amat berharap agar kesatuan umat Islam berkekalan sebagaimana pada dua zaman pemerintahan sebelumnya iaitu zaman Sayyidunā Abu Bakr dan Sayyidunā ‘Umar. Bagaimanapun apabila berlaku fitnah dan kekacauan selepasnya, keadaan ini menyebabkan mereka cuba memilih dan mencari pendirian terbaik yang paling menepati sunnah Rasulullah S.A.W bagi memastikan keamanan dan kesatuan umat Islam sentiasa berkekalan. Oleh itu, pendirian mereka ini cenderung kepada meraikan suasana politik yang sedang berlaku pada ketika itu. Ia tiada kena mengena sama sekali dengan perbahasan akidah atau teologi dalam menghukum perbuatan seseorang sebagaimana yang berlaku selepas zaman sahabat r.a.h.

Dalam bab sebelum ini, ketika penulis menjelaskan tentang beberapa definisi Murji’ah daripada sudut istilah, definisi keempat menyebut bahawa Murji’ah pada permulaannya, seringkali dimaksudkan dengan golongan yang memilih jalan selamat dengan menjauhi segala macam perselisihan serta perbalahan dalam urusan politik dan agama. Apatah lagi dalam perkara yang melibatkan hukum-hakam akhirat seumpama membicarakan adakah seseorang itu masih beriman atau sudah menjadi kufur, begitu juga persoalan adakah seseorang itu ditempatkan di syurga ataupun neraka. Ia juga membabitkan soal krisis yang berlaku dalam kalangan para sahabat seperti yang berlaku ke atas ‘Alī, ‘Uthmān, Ṭalḥah, Zubayr, ‘A’ishah dan lain-lain.

Bagaimanapun apabila pandangan *irjā’* mula dikarang dalam bentuk penulisan, karangan tersebut telah menjadi faktor utama kemunculan *irjā’* dalam bentuk pemikiran akidah atau teologi. Karangan tentang *irjā’* berpunca daripada tulisan seorang tokoh Āli al-Bayt. Sejarah telah mencatatkan bahawa golongan Āli al-Bayt telah diuji dengan pelbagai



ujian. Antaranya, terdapat golongan yang bertindak melampaui batas dalam mengagungkan mereka sehingga terasas gerakan-gerakan menyeleweng yang menyandarkan diri kepada mereka. Ia seperti seruan melantik khalifah dalam kalangan Āli al-Bayt oleh kumpulan al-Kaysaniyyah yang diasaskan oleh al-Mukhtār al-Kadhdhāb<sup>1</sup> yang menyeru kepada *imāmah* Muḥammad bin al-Ḥanafiyyah dengan dakwaan kononnya Muḥammad bin al-Ḥanafiyyah adalah Imam al-Mahdī<sup>2</sup>.

Walaupun golongan Āli al-Bayt menerima ujian yang sebegini berat, mereka tetap cekat berusaha menafikan sekeras-kerasnya setiap tuduhan dan kepalsuan yang disandarkan kepada mereka. Dalam suasana beginilah, muncul reaksi spontan daripada seorang ulama Āli al-Bayt iaitu al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ḥanafiyyah<sup>3</sup> untuk menulis pandangannya tentang *irjā'*. Dalam tulisannya beliau menyerahkan urusan 'Alī, 'Uthmān, Ṭalḥah dan Zubayr kepada Allah S.W.T, tidak menyokong mana-mana antara mereka dan tidak pula berlepas diri daripada mereka. Apabila hal ini diketahui oleh Muḥammad bin al-Ḥanafiyyah, beliau telah dipukul oleh bapanya dengan tongkat sehingga tercedera sambil dipersoalkan oleh bapanya, "*Adakah kamu tidak mentaati datukmu 'Alī?*"<sup>4</sup>

Gambaran tentang sikap *irjā'* yang ditunjukkan oleh al-Ḥasan bin Muḥammad ini dirakamkan dalam beberapa riwayat, antaranya seperti yang dinukilkan oleh Imam Aḥmad tentang kisah Zādān dan Maysarah yang bertemu dengan al-Ḥasan bin Muḥammad, lalu mereka bertanya tentang perihal kitab Murji'ah yang dikarangnya. Al-Ḥasan menjawab

---

<sup>1</sup> Dia adalah al-Mukhtār bin Abī 'Ubayd bin Mas'ūd al-Thaqafī. Merupakan antara pemimpin pemberontak ke atas Banī Umayyah. Berusaha keras mencari pembunuh-pembunuh Sayyidunā Ḥusayn dan berjaya membunuh beberapa orang dalam kalangan mereka seperti 'Abd Allāh bin Ziyād. Dia adalah *dajjal* kerana telah mendakwa dirinya seorang nabi dan wahyu telah turun kepadanya. Dia telah dibunuh oleh Muḥab bin Zubayr pada tahun 67 hijrah. Lihat Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Muslim (t.t), *al-Ma'ārif*, j. 1. Kaherah : Dār al-Ma'ārif, h. 400. Lihat juga Katbī, Muḥammad bin Shākir bin Aḥmad al-(2000), *Fawāt al-Wafiyāt*, j. 2. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 501-502; al-Daynūrī (2001), *op.cit.*, h. 82.

<sup>2</sup> Ibn Khallikān (t.t), *op.cit.*, j. 4, h. 172-173.

<sup>3</sup> Beliau adalah al-Ḥasan bin Muḥammad bin 'Alī bin Abī Ṭālib al-Hāshimī Abū Muḥammad al-Madanī dan bapanya dikenali dengan gelaran Ibn al-Ḥanafiyyah. Menurut Ibn Ḥajar, beliau adalah orang pertama yang berpandangan dengan *irjā'* dan beliau meninggal dunia pada zaman Khilafah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dan beliau tidak mempunyai pewaris. Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī (1984), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, j. 2. Beirut : Dār al-Fikr, h. 276.

<sup>4</sup> Al-Mizzī, Yūsuf bin al-Zakī (1980), *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, j. 6. Beirut : Mu'assasah al-Risālah, h. 321-322.

dengan penuh penyesalan malah berharap jika dirinya meninggal dunia sebelum kitab tersebut dikeluarkan<sup>1</sup>.

Pendirian *irjā'* yang gambarkan oleh al-Ḥasan bin Muḥammad ini, kemudiannya telah dijadikan asas teori kemunculan Murji'ah oleh W. Montgomery Watt. Beliau berpandangan, dengan sikap politik ini, al-Ḥasan telah mengulangi perpecahan umat Islam iaitu dengan cuba mengelak untuk berdamping dengan kelompok Shī'ah yang terlampau mengagungkan Sayyidunā 'Alī. Menurutnya lagi, al-Ḥasan juga berusaha untuk menjauhkan diri daripada Khawārij yang menolak kekhalifahan Mu'āwiyah dengan alasan bahawa Mu'āwiyah adalah berketurunan Sayyidunā 'Uthmān yang berdosa<sup>2</sup>.

Bagaimanapun, penulis berpendapat pandangan Watt ini adalah kurang tepat. Sikap *irjā'* yang ditunjukkan oleh al-Ḥasan tidak boleh dijadikan asas kemunculan *irjā'* yang berkaitan iman. Ini kerana *irjā'* al-Ḥasan adalah pendirian beliau yang menyerahkan urusan Sayyidunā 'Alī, Sayyidunā 'Uthmān dan para sahabat yang terlibat dalam peperangan fitnah kepada Allah S.W.T. Beliau menahan diri menyatakan sebarang pendirian kerana *tawarru'* dan berhati-hati terhadap golongan para sahabat. Pandangan ini ditegaskan oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalānī setelah beliau membaca kitab yang ditulis oleh al-Ḥasan tersebut. Beliau menyimpulkan bahawa apa yang dimaksudkan dengan *irjā'* oleh al-Ḥasan adalah lain daripada *irjā'* yang dicela oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah iaitu yang berkenaan *irjā' al-īmān*<sup>3</sup>.

Apa yang dikesali walaupun al-Ḥasan telah menyesal dan merujuk kembali pendapatnya itu, namun golongan yang berfahaman *irjā'* masih berterusan berpegang dengan pemikiran tersebut bahkan kenyataan beliau tentang *irjā'* telah tersebar dalam

---

<sup>1</sup> Ibn Aḥmad, 'Abd Allāh (1406H), *al-Sunnah*, j. 1. Dammam : Dār Ibn al-Qayyim, h. 324.

<sup>2</sup> W. Montgomery Watt (1992), *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh : Edinburgh University, h. 23.

<sup>3</sup> Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1984), *op.cit.*, j. 2, h. 276.

kalangan umat Islam dan berjaya mendapat tempat di hati sebahagian umat yang merasakan ia sesuai dengan hawa nafsu mereka<sup>1</sup>.

Sungguh pun begitu amat penting difahami dengan teliti bahawa *irjā'* al-Ḥasan hanyalah berhubung isu sama ada pendirian para sahabat yang terlibat itu benar atau salah, ia sekali-kali tidak membabitkan soal *irjā'* iman ataupun tidak sebagaimana yang dianuti oleh mazhab Murji'ah yang terkemudian<sup>2</sup>.

Oleh itu, intipati pandangan al-Ḥasan ini sama sekali bercanggah dengan pemikiran Khawārij yang mengkafirkan 'Alī dan Mu'āwiyah yang terlibat dengan peperangan *Ṣiffīn* dan peristiwa *al-Taḥkīm*. Manakala golongan Shī'ah pula bersikap melampau dalam mendokong Sayyidunā 'Alī dan menentang Sayyidunā 'Uthmān sehingga mengkafirkannya. Kedua-dua kumpulan ini secara jelas telah menyimpang daripada pendirian Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah terhadap para sahabat, ini kerana Ahl al-Sunnah mewajibkan kita bersangka baik dengan mereka, mengucapkan reda Allah (*taraḍḍī*) kepada mereka serta mempersaksikan mereka dengan syurga sebagaimana yang dipegang oleh golongan salafussalih terdahulu.

Menurut Dr. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī pula, *irjā'* dan Murji'ah muncul pada permulaannya berdasarkan faktor tindak balas segolongan umat Islam terhadap pendirian dan perbuatan menyeleweng kumpulan Khawārij. Pada ketika Khawārij mengatakan bahawa pelaku dosa besar adalah kafir, maka Murji'ah berpandangan

---

<sup>1</sup> Ibn Sa'd (t.t), *op.cit*, j.5, h. 328.

<sup>2</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, j.1, h. 144.

sebaliknya dengan mengatakan bahawa pelaku dosa walau sebesar mana sekalipun tetap kekal sebagai muslim<sup>1</sup>.

Maka di sinilah timbulnya isu tentang hukum pelaku dosa besar dan kedudukan amalan dalam konteks pengertian iman. Dari situ *irjā'* telah mula berubah sedikit demi sedikit menjadi sebuah mazhab yang dianuti dan mempunyai doktrin tersendiri. Antaranya mereka berfahaman bahawa pelaku dosa besar adalah sempurna imannya dan ia berdasarkan prinsip, "*kemaksiatan tidak memudaratkan iman sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*", dan bahawa iman itu kedudukannya di dalam hati. Berlandaskan fahaman ini maka perbuatan maksiat yang dilakukan seseorang tidak sekali-kali akan menggugat keimanannya dan ia tetap kekal dengan sempurna di dalam hatinya walaupun ia mengucapkan kenyataan-kenyataan yang boleh membawa kepada kekufuran yang terkeluar daripada Islam atau segala perbuatan yang melampaui batas-batas iman.

Menurut Aḥmad Amīn, Murji'ah muncul sebagai tindak balas terhadap golongan Khawārij yang terlebih dahulu mengatakan bahawa iman itu adalah pengetahuan tentang Allah S.W.T dan Rasul-Nya S.A.W serta melakukan semua amalan fardu dan menegah diri daripada melakukan sebarang dosa besar. Malah ia juga sebagai bantahan kepada golongan Shī'ah yang beriktikad bahawa beriman dengan imam dan ketaatan kepadanya merupakan sebahagian daripada iman itu sendiri. Sebagai respons terhadap kedua-duanya, Murji'ah berpendapat bahawa iman itu merupakan makrifat<sup>2</sup> tentang Allah S.W.T dan Rasul-Nya S.A.W semata-mata bahkan sebahagian mereka sampai kepada had melampau apabila

---

<sup>1</sup> Al-Būṭī (2008), *op.cit.*, h. 101-102.

<sup>2</sup> Makrifat bererti "pengetahuan yang tinggi atau yang sempurna". Lihat *Kamus Bahasa Melayu*, Pusat Rujukan Persuratan Melayu, Dewan Bahasa dan Pustaka, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=makrifat>. 18 September 2010; Dalam bahasa Arab ia berasal dari kalimah '*arafa*, '*irfan* dan *ma'rifah* yang membawa erti ; أدركه بحاسة من حواسه iaitu mengetahui atau mengenali sesuatu melalui salah satu pancaindera. Lihat Ibrāhīm Mustafā *et al* (1989) *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Istanbul : Dār al-Da'wah, h. 595.

mengatakan bahawa iman itu hanyalah beriktikad di dalam hati walaupun seseorang itu menyatakan kekufuran dalam ucapan atau percakapannya<sup>1</sup>.

Golongan Murji'ah yang sampai kepada pemikiran seperti ini tergolong dalam kalangan mereka yang dicela oleh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah memandangkan pemikiran ini boleh menjurus kepada fahaman *al-ibāḥiyyah* iaitu suatu fahaman yang menganggap bahawa segala perlakuan adalah harus dilakukan termasuk yang ditegah oleh hukum syarak. Ia juga cenderung kepada menjadikan seseorang itu malas untuk mengerjakan syariat di samping berpandangan bahawa setiap manusia adalah berhak mendapat keampunan daripada Allah S.W.T. Oleh itu, amal perbuatan tidak perlu menjadi syarat dalam memohon keampunan tetapi memadai dengan hati yang berprasangka baik. Hakikatnya ini merupakan suatu doktrin yang jelas menyalahi maksud syariat Islam itu sendiri.

Secara umumnya, pemikiran Murji'ah berkait rapat dengan perbahasan mengenai kedudukan pelaku dosa besar yang melibatkan tiga aliran utama yang lain. Pertama, golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang mengatakan pelaku dosa besar dianggap sebagai seorang yang beriman dan menjadi *fāsiq* dengan perlakuan itu manakala urusannya di akhirat nanti adalah terserah kepada kehendak Allah S.W.T<sup>2</sup>. Asas kedudukan ini kerana Ahl al-Sunnah mendefinisikan iman sebagai ikrar dengan lisan, *taṣdīq* dengan hati, beramal dengan anggota badan<sup>3</sup> serta bertambah dan berkurang<sup>1</sup>. Kedua, golongan Khawārij yang

---

<sup>1</sup> Lihat perbahasan tentang celaan terhadap Murji'ah dalam Ibn Ḥazm al-Zāhirī, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad(t.t), *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, j. 5. Kaherah : Maktabah al-Khānjī, h. 73 dan perbahasan tentang perbezaan pendapat 'ulama tentang istilah orang yang berdosa dalam Ibn Ḥazm (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 273. Lihat juga Aḥmad Amīn (1969), *op.cit.*, h. 281.

<sup>2</sup> Abū Zahrah (1987), *op.cit.*, j.1, h. 167.

<sup>3</sup> Al-Lālakā'ī, Hibah Allāh bin al-Ḥasan (1402H), *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa Ijmā' al-Ṣaḥābah*, j.1. Riyadh : Dār al-Ṭayyibah, h. 181.

berpendapat pelaku dosa besar terkeluar daripada Islam dan kekal di dalam neraka sekiranya meninggal dunia tanpa bertaubat<sup>2</sup>. Ketiga, golongan Mu'tazilah yang beranggapan kedudukan pelaku dosa besar tergantung-gantung antara menjadi seorang mukmin atau seorang kafir, manakala di akhirat nanti ia kekal di dalam neraka selamanya<sup>3</sup>. Berbanding ketiga-tiga aliran ini, golongan Murji'ah mengatakan pelaku dosa besar dikira mukmin yang sempurna imannya, malah perbuatan dosa besarnya tidak sedikit pun menggugat keimanan. Ini kerana bagi mereka iman adalah *al-tasdiq* (pembenaran) di dalam hati, maka tiada sebab untuk imannya tergugat.

Oleh itu, apa yang membezakan antara Murji'ah dengan tiga aliran lain, kedudukan iman pelaku dosa besar di sisi Murji'ah tidak akan terjejas sama ada di dunia mahupun di akhirat kelak. Ia berpunca daripada pandangan mereka yang mengatakan bahawa iman itu tidak bertambah dan berkurang sebaliknya ia kekal sempurna andainya *al-tasdiq* (pembenaran) itu wujud di dalam hatinya<sup>4</sup>. Hakikatnya mazhab Murji'ah ini terus menerus berkembang berasaskan fahaman ini sehingga ia menjadi antara aliran yang amat melampau dalam memutuskan hukum harus dalam apa jua perbuatan manusia walaupun perbuatan tersebut jelas menyalahi hukum syarak.

Dapat dirumuskan bahawa pandangan kumpulan Khawārij dan Mu'tazilah terhadap pelaku dosa besar adalah terlalu sempit sehingga menyamakan kedudukan mereka dengan golongan kafir ketika di akhirat kelak. Di tengah-tengah pandangan sempit ini, Murji'ah wujud sebagai kumpulan yang membuka pintu iman seluas-luasnya sehingga langsung

---

<sup>1</sup> Al-Bayhaqī, Ahmad bin al-Husayn (1401H), *al-I'tiqād wa al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rashād 'alā Madhhab al-Salaf wa Aṣḥāb al-Ḥadīth*, Beirut : Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 181.

<sup>2</sup> *Ibid*, h. 65-66.

<sup>3</sup> *Ibid*, h. 128.

<sup>4</sup> Ibn Abī al-'Izz, 'Alī (1987), *Sharḥ Uṣūl al-'Aqā'id al-Islāmiyyah li Abī Ja'far al-Ṭaḥawī*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 129-130.

tidak melihat kesan perbuatan dosa besar terhadap keimanan seseorang. Justeru pada pandangan Murji'ah, semua kumpulan-kumpulan tersebut seumpama Shī'ah, Khawārij, Mu'tazilah dan lain-lain adalah dianggap sebagai beriman dengan iman yang sempurna<sup>1</sup>.

Kesimpulannya, Murji'ah berkembang menjadi sebuah aliran pemikiran yang lebih longgar dan terbuka berbanding pemikiran Khawārij dan Mu'tazilah. Ini kerana Khawārij berpandangan pelaku dosa besar adalah kafir dan kekal di dalam neraka selama-lamanya. Ia membawa kepada pengkafiran Sayyidunā 'Alī, Sayyidunā 'Uthmān dan mereka yang terlibat dalam peristiwa *al-Taḥkīm*. Sementara itu, Mu'tazilah pula berpendapat bahawa pelaku dosa besar berada antara dua tingkatan ketika di dunia, tetapi kekal di neraka selama-lamanya ketika di akhirat. Sebagai menyaingi kedua-dua pemikiran ini, Murji'ah tampil dengan membawa pemikiran yang jauh lebih longgar dan terbuka dengan mengatakan pelaku dosa besar tetap seorang mukmin dengan iman yang sempurna dan terselamat daripada neraka Allah S.W.T. Lalu dengan membawa pemikiran ini, Murji'ah telah berubah menjadi sebuah aliran yang menyanggah konsep iman di sisi al-Quran dan al-Sunnah serta akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

#### **2.4.4 Tokoh-tokoh yang berpegang dengan *irjā'***

Dalam subtopik ini, penulis akan membincangkan beberapa individu yang dipercayai merupakan tokoh pertama yang berpegang kepada *irjā'*. Antara tokoh-tokoh tersebut ialah Dhar bin 'Abd Allāh al-Ḥamdānī (m. 156H), Qays al-Māṣir (m. 299H),

---

<sup>1</sup> Ḥusayn 'Uṭwān (1993), *op.cit.*, h. 22.

Ḥammād bin Abī Sulaymān (m. 120H) dan Sālim al-Aḥṣas (m. 132H)<sup>1</sup>. Di samping itu terdapat pula tokoh-tokoh ulama yang dinisbahkan kepada pemikiran *irjā'* walaupun pada hakikatnya mereka bukan daripada kalangan golongan Murji'ah. Antaranya adalah seperti Sa'īd bin Jubayr (m. 95H), Ṭāliq bin Ḥabīb, 'Amr bin Murrah (m. 118H), Muḥārib bin Dithar (m. 116H), Maqātil bin Sulaymān (m. 150H), 'Amr bin Dhar (m. 153H), Abū Ḥanīfah (m. 150H), Abū Yūsuf (m. 182H), Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (m. 187H) dan Qadīd bin Ja'far<sup>2</sup>.

Pendapat pertama mengatakan Dhar bin 'Abd Allāh al-Ḥamdānī<sup>3</sup> adalah tokoh pertama yang berpegang kepada *irjā'*. Beliau merupakan seorang *tābi'i* yang meninggal dunia sebelum penghujung kurun pertama hijrah. Dikatakan sekumpulan perawi telah meriwayatkan daripadanya hadith-hadith Rasulullah S.A.W.

Ishāq bin Ibrāhīm (m. 238H) berkata :

قلت لأبي عبد الله - يعني الإمام أحمد - : أول من تكلم في الإيمان من هو؟ قال : يقولون: أول من تكلم فيه ذر.

Terjemahan :

“Aku telah bertanya Abu 'Abd Allah yakni Imam Ahmad, siapakah orang pertama yang berbincang tentang (definisi) iman (dari sudut *irja'*)? Jawab beliau, mereka berkata, orang pertama yang bercakap mengenainya adalah Dhar”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Al-'Awājī (2001), *op.cit.*, j.3, h. 1082-1083; al-Ḥawālī, Safār bin 'Abd al-Raḥmān (1406H), *Zāhirah al-Irjā' fī al-Fikr al-Islāmī*, j. 1. Makkah : Jāmi'ah Umm al-Qurā, h. 381-386.

<sup>2</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, j.1, h. 146.

<sup>3</sup> Beliau adalah Dhar bin 'Abd Allāh bin Zurārah al-Marhabī al-Ḥamadānī Abū 'Umar al-Kūfī. Abū Dawūd pernah menyatakan, dahulu beliau adalah seorang Murji'ah lalu dipulaukan oleh Ibrāhīm al-Nakha'ī dan Sa'īd bin Jubayr kerana fahaman *irjā'* nya. Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1326H), *op.cit.*, j.2, h. 320. Beliau meninggal dunia pada tahun 156 hijrah. Lihat juga al-Shaybānī, Muḥammad bin Muḥammad (1980), *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb*, Beirut : Dār Ṣādir, j.3, h. 391.

<sup>4</sup> Al-Khallal, Ahmad bin Muhammad (1989), *al-Sunnah*, j. 3. Riyadh : Dār al-Rāyah, h. 563.



Demikian juga sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Dhahabī dalam kitabnya *al-Mizān* daripada Imam Aḥmad<sup>1</sup>. Dhar dikatakan sebagai orang pertama yang membicarakan soal *irjā'* secara melampau. Diriwayatkan bahawa para ulama Ahl al-Sunnah pada zamannya telah mencela pandangan-pandangan beliau, antaranya Ibrāhīm al-Nakha'ī yang diriwayatkan tidak menjawab salam yang diberikan oleh Dhar, perkara yang sama juga dilakukan oleh Sa'īd bin Jubayr. Ia dapat dilihat berdasarkan riwayat-riwayat berikut.

Daripada al-Ḥasan bin 'Ubayd Allāh (m. 139H), katanya :

سمعت إبراهيم النخعي يقول لذر: ويحك يا ذر، ما هذا الدين الذي جئت به؟ قال ذر: ما هو إلا رأي رأيته! قال: سمعت ذرا يقول: إنه لدين الله الذي بعث به نوح!

Terjemahan ;

“Aku telah mendengar Ibrāhīm bin Nakha'ī berkata kepada Dhar: Celakalah engkau wahai Dhar! Apa agama yang engkau bawa ini? Dhar menjawab: Tiada apa melainkan pandanganku semata-mata! Perawi berkata: Lalu aku mendengar Dhar berkata lagi: Ia merupakan agama Allah yang dibawakan oleh (semenjak) Nabi Nūḥ!”<sup>2</sup>

Sa'īd bin Jubayr (m. 95H) juga dikatakan sangat membencinya sehingga suatu hari apabila Dhar datang menemuinya kerana berhajatkan sesuatu lalu beliau berkata:

لا، حتى تخبرني على أي دين أنت اليوم – أو رأي أنت اليوم –، فإنك لا تزال تلتمس دينا قد أضللته، ألا تستحي من رأي أنت أكبر منه؟

Terjemahan ;

“Tidak, melainkan engkau berterus terang denganku atas agama apakah yang engkau anuti sekarang, sesungguhnya engkau masih mencari agama yang telah engkau sesatkan, tidakkah engkau merasa malu dengan pandangan yang (jika dibandingkan,) engkau lebih besar (dan hebat dari sudut kefahaman agama) daripadanya?”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad (1995), *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, j. 3. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 50.

<sup>2</sup> Ibn Aḥmad (1406H), *op.cit.*, j. 1, h. 335.

<sup>3</sup> *Ibid.* h. 326.

Sekiranya dibuat perbandingan antara pandangan Dhar dan al-Ḥasan, penulis dapati bahawa terdapat perbezaan yang ketara tentang hakikat *irjā'* antara kedua-duanya. *Irjā'* pada pandangan al-Ḥasan adalah meninggalkan penghukuman terhadap kesemua mereka yang terlibat dengan peristiwa 'Uthmān dan 'Alī. Manakala *irjā'* di sisi Dhar pula sudah mula membicarakan soal mengeluarkan amal perbuatan daripada maksud iman.

Pendapat lain pula mengatakan bahawa orang pertama yang menyeru kepada *irjā'* dan bertanggungjawab mencipta aliran baru tersebut adalah seorang lelaki di Iraq bernama Qays al-Māṣir<sup>1</sup>. Menurut al-Nawbakhtī, al-Māṣir adalah pengasas kepada kumpulan Murji'ah di Iraq yang dikenali sebagai al-Māṣiriyyah<sup>2</sup>. Ibn Qutaybah turut memasukkan al-Māṣir sebagai antara pemuka-pemuka awal Murji'ah<sup>3</sup>.

Pendapat lain pula mengatakan orang pertama yang mengasaskan *irjā'* adalah Ḥammād bin Abī Sulaymān<sup>4</sup> yang merupakan guru kepada Imam Abū Ḥanīfah dan murid kepada Ibrāhīm al-Nakha'ī (m. 96h). Kemudian ia tersebar dalam kalangan penduduk Kufah. Ḥammād juga dikatakan sezaman dengan Dhar bin 'Abd Allāh al-Hamadānī. Ibn Taymiyyah ketika menyebut tentang perkembangan *irjā'* di Kufah, menyatakan bahawa

---

<sup>1</sup> Ibn Ḥajar ketika menjelaskan tentang kedudukan perawi 'Umar bin Qays menukilkan komentar al-Awzā'ī berkenaan Qays al-Māṣir seperti berikut, "Orang pertama yang berpandangan *irja'* adalah seorang lelaki daripada penduduk Kufah dikenali sebagai Qays al-Māṣir. Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1326H), *op.cit.*, j.7, h. 490. Nasab beliau seperti yang diperolehi daripada beberapa kitab tarikh ialah, Qays bin Abī Muslim al-'Ijlī. Bapanya adalah tawanan perang Daylam yang ditawan oleh penduduk Kufah. Dikatakan bahawa Qays al-Māṣir adalah hamba bagi Sayyidunā 'Alī bin Abī Ṭālib. Lihat juga al-Sam'ānī, 'Abd al-Karīm bin Muḥammad (1998), *al-Ansāb*, j.5. Beirut : Dār al-Fikr, h. 174; al-Aṣbahānī, Aḥmad bin 'Abd Allāh (t.t), *Akḥbār Aṣbahān*, t.t.p.: t.p., j.10, h. 130. Beliau meninggal dunia pada 299 hijrah. Lihat al-Shaybānī (1980), *op. cit.*, j.3, h. 149.

<sup>2</sup> Al-Nawbakhtī, al-Ḥasan bin Mūsā (1984), *Firaq al-Shīrah*, Beirut : Dār al-Aḍwā', h. 7.

<sup>3</sup> Ibn Qutaybah (t.t), *op.cit.*, h. 625.

<sup>4</sup> Beliau ialah Ḥammād bin Abī Sulaymān Muslim al-Ash'arī, majikan kepada Abū Ismā'īl al-Kūfī al-Faqīh. Menurut Ibn Ḥajar, beliau telah dilempar dengan tuduhan berfahaman *irja'*. Lihat Ibn Ḥajar (1326H), *op.cit.*, j.3, h. 16. Beliau meninggal dunia pada tahun 120 hijrah. Lihat al-Dhahabī (1413H), *op. cit.*, j.5, h. 236.

orang pertama yang mendakwa tentang Murji'ah adalah Ḥammād bin Abī Sulaymān<sup>1</sup>. Bagaimanapun Ibn Taymiyyah menganggap perbezaan yang berlaku antara *fuqahā'* Kufah seperti Hammad dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah sekadar perbezaan *lafzī*. Ini kerana mereka juga bersepakat dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bahawa pelaku dosa besar adalah golongan yang tercela dan berkemungkinan diazab oleh Allah S.W.T di dalam neraka<sup>2</sup>.

Gelaran *irjā'* yang dilontarkan kepada Ḥammād adalah disebabkan terdapat beberapa riwayat yang menyandarkan pegangannya terhadap *irjā'*. Antaranya, 'Abd Allāh bin Aḥmad telah meriwayatkan bahawa Ibrāhīm al-Nakha'ī (guru Ḥammād) pernah berkata:

لا تدعوا هذا الملعون يدخل علي، بعدما تكلم في الإرجاء.

Terjemahan ;

“Jangan biarkan si laknat ini (Ḥammād) bertemu denganku selepas dia berpegang kepada *irjā'*”<sup>3</sup>.

Abu Hisham menceritakan :

أتيت حماد بن أبي سليمان، فقلت: ما هذا الرأي الذي أحدثت لم يكن على عهد إبراهيم النخعي؟ فقال: لو كان حيا لتابعني عليه - يعني الإرجاء.

Terjemahan ;

“Aku telah bertemu Ḥammād bin Abī Sulaymān lalu aku bertanya : Apakah pandangan yang engkau cipta ini tidak pernah wujud ketika hayat Ibrāhīm al-Nakha'ī? Lalu dia menjawab : Kalau sekiranya dia masih hidup nescaya dia akan mengikutiku (fahamanku tentang *irjā'*)”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibn Taymiyyah (2005), *op.cit.*, j. 7, h. 311.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 297.

<sup>3</sup> Ibn Aḥmad (1406H), *op.cit.*, h. 365.

<sup>4</sup> Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j.5, h. 235.

Nas di atas menunjukkan keutamaan Ḥammād dalam mengasaskan faham *irjā'*. Namun demikian, nas yang akan dikemukakan berikut menunjukkan bahawa dia hanya menjadi pengikut orang sebelumnya, sebagaimana yang disebut oleh al-Dhahabī daripada Ma‘mar, katanya :

كنا نأتي أبا إسحاق -يعني السبيعي - فيقول: من أين جئتم؟ فنقول: من عند حماد ،  
فيقول: ما قال لكم أخو المرجئة؟ قال معمر : قلت لحماد : كنت رأساً وكنت إماماً  
في أصحابك، فخالفتهم فصرت تابعاً؟ قال: إني أن أكون تابعاً في الحق خير من أكون  
رأساً في الباطل.

Terjemahan ;

“Kami telah berjumpa dengan Abū Ishāq (al-Subay‘ī) lalu beliau berkata: Dari mana kamu datang? Kami menjawab: Kami datang dari (bertemu dengan) Ḥammād. Lalu Abū Ishāq bertanya: Apa yang dikatakan oleh saudara Murji‘ah itu? Ma‘mar kemudian menjelaskan: Aku telah berkata kepada Ḥammād: Dahulu engkau adalah ketua, engkau adalah imam dalam kalangan para sahabatmu, kemudian engkau menyalahi mereka, lalu engkau menjadi pengikut (kepada *irjā'*)? Ḥammād menjawab: Sesungguhnya untuk aku menjadi seorang pengikut kepada kebenaran lebih baik daripada aku menjadi seorang ketua kepada kebatilan”<sup>1</sup>.

Al-Dhahabī memberi komentar bahawa riwayat Ma‘mar ini menunjukkan bahawa Ḥammād telah berubah kepada seorang *murji'* dengan *irjā' al-fuqahā'*, iaitu mereka yang tidak mengambil kira amalan zahir seumpama solat dan zakat sebagai sebahagian daripada iman. Mereka berpandangan bahawa iman itu adalah berikrar dengan lisan dan berkeyakinan di dalam hati. Hakikatnya pertikaian dalam masalah ini hanyalah merupakan perselisihan daripada sudut lafaz sahaja, tetapi yang dikatakan *irjā'* yang melampau itu ialah sesiapa yang mengatakan; “*tauhid (iman) tidak menjadi mudarat dengan meninggalkan perkara-perkara yang wajib...*”<sup>2</sup>. Sebagai contoh, definisi iman yang

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 233.

<sup>2</sup> *Ibid.*

dibawakan oleh al-Ṭaḥāwī (m. 339h) ketika menjelaskan mengenai akidah Imam Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf dan Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī<sup>1</sup>, katanya :

والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان.

Terjemahan ;

“Dan iman adalah ikrar dengan lisan dan membenaran dengan hati”<sup>2</sup>.

Menurut Ibn Abi al-‘Izz, perselisihan yang berlaku antara Imam Abu Ḥanīfah dan imam-imam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang lain hanyalah *ikhtilāf ṣuwarī* kerana masing-masing bersepakat bahawa pelaku dosa besar tidak terkeluar daripada iman bahkan dia bergantung kepada kehendak Allah S.W.T sama ada akan diazab atau diampunkan oleh-Nya di akhirat kelak<sup>3</sup>.

Pendapat lain pula mengatakan bahawa Sālīm al-Aḥṣas<sup>4</sup> sebagai orang pertama yang berpandangan *irjā’*. Terdapat kisah penting yang tersebut di dalam kitab *al-Sunnah* karangan ‘Abd Allāh bin Aḥmad dan kitab *Tahdhīb al-Āthār* karangan al-Ṭabarī, yang diriwayatkan daripada Ma‘qal bin ‘Ubayd Allāh al-Jadharī al-‘Absī, katanya :

قدم علينا سالم الأفتس بالإرجاء، فعرضه، فنفر منه أصحابنا نفاراً شديداً، وكان أشدهم  
ميمون بن مهران وعبد الكريم بن مالك ، فأما عبد الكريم فإنه عاهد الله لا يأويه وإياه  
سقف بيت إلا في المسجد.

Terjemahan ;

“Sālīm al-Aḥṣas datang kepada kami dengan (membawa) fikrah *irjā’*, dia telah membentangkannya lalu para sahabat kami telah menjauhkan diri

<sup>1</sup> Al-Ṭaḥāwī, Abū Ja‘far (1978), *Matn al-‘Aqāḍ al-Ṭaḥāwīyyah*, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, h. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 42.

<sup>3</sup> Ibn Abī al-‘Izz (1391h), *op.cit.*, h. 374.

<sup>4</sup> Beliau ialah Sālīm bin ‘Ajlān al-Aḥṣas al-Umawī, majikan kepada Muḥammad bin Marwān Abū Muḥammad al-Ḥarrānī. Menurut al-Sa‘dī, beliau telah berbahas demi menyeru kepada *irjā’* dan beliau seorang yang berpegang kuat kepadanya. Ibn Ḥibbān mengatakan, beliau termasuk orang yang berpandangan *irjā’*. Lihat Ibn Ḥajar (1326H), *op.cit.*, j.3, h. 442. Beliau meninggal dunia pada tahun 132 hijrah. Lihat al-Bājī, Sulaymān bin Khalaf (1986), *al-Ta‘dīl wa al-Tajrīḥ li Man Kharraja Lahu al-Bukhārī fī al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, j. 3. Riyadh : Dār al-Liwā’, h. 1124.

(amat tidak bersetuju) dengannya. Antara yang paling bertegas memungkirinya adalah Maymūn bin Mihrān dan ‘Abd al-Karīm bin Mālik, adapun ‘Abd al-Karīm dia telah berjanji tidak mendukungnya bahkan beliau sekali-kali tidak akan (tinggal) sebumbung dengannya melainkan di dalam masjid”<sup>1</sup>.

Selain daripada itu, *irjā’* juga telah disandarkan kepada ramai dalam kalangan para ulama tersohor sebagaimana yang telah dinyatakan oleh al-Shahrastānī. Antara mereka adalah; Sa‘īd bin Jubayr<sup>2</sup>, Ṭāliq bin Ḥabīb<sup>3</sup>, ‘Amr bin Murrah<sup>4</sup>, Muḥārib bin Dithār<sup>5</sup>, Maqātil bin Sulaymān<sup>6</sup>, ‘Umar bin Dhar<sup>7</sup>, Abū Ḥanīfah<sup>8</sup>, Abū Yūsuf<sup>9</sup>, Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī<sup>10</sup> dan Qadīd bin Ja‘far<sup>1</sup>. Kemudian beliau berkata:

---

<sup>1</sup> Ibn Amad (t.t), *op.cit.*, h. 104-105; Ṭabarī, Ibn Jarīr al-(t.t), *Tahdhīb al-Āthār*, j.2. Makkah : t.p., h. 173.

<sup>2</sup> Beliau ialah Sa‘īd bin Jubayr yang juga dikenali sebagai Abū Muḥammad dan digelar juga Abū ‘Abd Allāh al-Kūfī al-Makkī. Antara murid terkemuka kepada Ibn ‘Abbās. Beliau adalah antara para imam di dalam ilmu tafsir, fiqh dan pelbagai disiplin ilmu dan sangat kuat mengerjakan amal soleh. Beliau meninggal dunia pada tahun 94 hijrah dan pendapat lain pada tahun 95 hijrah. Lihat Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, j.9, h. 98 dan Abū al-Faraj, ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad (1979), *Ṣifāh al-Ṣafwah*, j.3, c.2, Beirut : Dār al-Ma‘rifah, h. 86.

<sup>3</sup> Beliau ialah seorang *tābi‘ī* agung dan meriwayatkan hadith daripada para sahabat besar seperti Anas, Jābir, Ibn al-Zubayr, Ibn ‘Abbās, ‘Abd Allāh bin ‘Umar dan lain-lain. Beliau terkenal sebagai ahli ibadah yang tekun pada zamannya dan mendapat pujian ramai ulama pada zamannya, bagaimanapun beliau dikritik atas pandangan *irjā’*nya. Beliau meninggal dunia sebelum tahun 100 hijrah. Lihat Ibn Kathīr (t.t), *op.cit.*, j.9, h. 101. Lihat juga al-Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j.4, h. 601-601; al-Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim (1952), *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, j.4. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 490; Dhahabī al-(1413), *op.cit.*, j.4, h. 603.

<sup>4</sup> Beliau ialah ‘Amr bin Murrah bin ‘Abd Allāh bin Ṭāriq al-Jumālī al-Muradī Abū ‘Abd Allāh al-Kūfī, seorang yang dipercayai dan ahli ibadah, tidak *mentadlis* hadith namun dituduh dengan pandangan *irjā’*. Meninggal dunia pada tahun 118 hijrah. Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Ali (1986), *Taqrīb al-Tahdhīb*, j.1. Damshiq : Dār al-Rashīd, h. 426.

<sup>5</sup> Beliau ialah Muḥārib bin Dithār al-Sadūṣī, hakim di Kufah, termasuk dalam kalangan ulama dan ahli zuhud yang ulung. Beliau meninggal dunia pada tahun 116 hijrah. Lihat Dimashqī, Ḥamad bin Aḥmad al-Dhahabī (1992), *al-Kāshif fī Ma‘rifah man lahu Riwayah fī Kutub al-Sittah*, j.2. Jeddah : Dār al-Qiblah li al-Thaqāfāt al-Islāmiyyah, h. 243. Lihat juga Ibn Ḥajar (1984), *op.cit.*, j.10, h. 45.

<sup>6</sup> Beliau ialah Abū al-Ḥasan Maqātil bin Abī Sulaymān bin Bashīr al-Azdī al-Khurasānī al-Marwazī, berasal dari Balakh dan berpindah ke Basrah dan memasuki Baghdad. Beliau sangat masyhur dalam menafsirkan al-Quran malah memiliki tafsir yang terkenal. Beliau meninggal dunia di Basrah pada tahun 150 hijrah. Lihat Ibn Khallikān (t.t), *op.cit.*, j.5, h. 255-257.

<sup>7</sup> Beliau ialah ‘Umar bin Dhar bin ‘Abd Allāh bin Zurārah al-Hamadānī al-Marhabī Abū Dhar al-Kūfī, seorang *thiqah* tetapi dituduh dengan pandangan *irjā’*. Beliau meninggal dunia pada tahun 153 hijrah. Lihat Ibn Ḥajar (1986), *op. cit.*, j.1, h. 412.

<sup>8</sup> Beliau ialah al-Nu‘mān bin Thābit bin Zawṭā, Imam Abū Ḥanīfah, *faqīh* negeri Iraq. Beliau ialah bekas hamba kepada seorang lelaki dari Banī Taymillāh bin Tha‘labah. Meninggal dunia pada tahun 150 hijrah. Lihat al-Dimashqī (1992), *op.cit.*, j.2, h. 322. Lihat juga al-Bukḥārī, Muḥammad bin Ismā‘īl (t.t), *al-Tārīkh al-Kabīr*, j.8. Beirut : Dar al-Fikr, h. 81; al-Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j.21, h. 47.

<sup>9</sup> Beliau ialah imam mujtahid, *qādī al-quḍāh*, Abū Yūsuf Ya‘qūb bin Ibrāhīm bin Ḥabīb bin Ḥubāsh bin Sa‘d bin Bujayr bin Mu‘āwiyah al-Anṣārī al-Kūfī. Antara murid Abū Ḥanīfah yang paling cemerlang. Beliau meninggal dunia pada tahun 182 hijrah. Lihat al-Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j.8, h. 535-538.

<sup>10</sup> Beliau ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī, bekas hamba kepada Banī Shaybān. Menghadiri majlis ilmu Abū Ḥanīfah beberapa tahun dan mendalami fiqh dengan Abū Yūsuf. Beliau

وهؤلاء كلهم ائمة الحديث لم يكفروا اصحاب الكبائر بالكبيرة ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلافا للخوارج والقدرية.

Terjemahan ;

“Semua mereka ini adalah para imam hadis, mereka tidak mengkafirkan pelaku dosa besar serta tidak juga menghukum mereka dengan kekal di dalam neraka, menyalahi golongan Khawārij dan Qadariyyah”<sup>2</sup>.

Sebagai contoh, al-Shahrastānī ada menyebut satu riwayat yang menukilkan pandangan Maqātil ibn Sulaymān yang mengandungi unsur-unsur *irjā'*. Beliau berkata:

ويحكى عن مقاتل بن سليمان ان المعصية لا تضر صاحب التوحيد والايمن وانه لا يدخل النار مؤمن.

Terjemahan ;

“Dan diceritakan daripada Maqātil bin Sulaymān bahawa maksiat tidak memudaratkan ahli tauhid atau orang yang beriman, justeru dengan maksiat ia tidak memasukkan seseorang ke dalam neraka”<sup>3</sup>.

Bagaimanapun menurut al-Shahrastānī, nukilan ini sebenarnya tidak tepat, kerana di sana terdapat nukilan lain yang lebih tepat berkenaan pandangan Maqātil bin Sulaymān berkenaan mukmin yang *'āṣī*. Al-Shahrastānī berkata :

والصحيح من النقل عنه ان المؤمن العاصي ربه يعذب يوم القيامة على الصراط وهو على متن جهنم يصيبه لفتح النار وحرها وهيها فيتألم بذلك على قدر معصيته ثم يدخل الجنة ومثل ذلك بالحبة على المقلاة المؤحجة بالنار.

Terjemahan ;

“Dan yang benarnya sebagaimana yang dinukil daripadanya bahawa seorang mukmin yang melakukan maksiat terhadap tuhanNya diazab pada hari kiamat di atas titian sirat, iaitu dia akan berada di atas perut neraka Jahannam lalu dikenakan dengan bakaran api kepanasan dan nyalaanya, maka dia menderita dengannya mengikut kadar kemaksiatannya kemudian

---

meninggal dunia pada tahun 187 hijrah. Lihat al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī (t.t), *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, Beirut : Dār al-Qalam, h. 142.

<sup>1</sup> Beliau ialah seorang *faqīh* daripada *aṣḥāb al-ra'y*, menuntut ilmu daripada Abū Ḥanīfah. Lihat Ibn al-Nadīm, Muḥammad bin Ishāq (1978), *al-Fihrist*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, h. 289.

<sup>2</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, j.1, h. 146.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 143.

dimasukkan ke dalam syurga. Dia adalah seumpama biji di atas kualiti menggelegak dengan api”<sup>1</sup>.

Kesimpulannya, tuduhan *irjā'* ke atas segelintir para ulama hadith adalah tidak tepat kerana mereka sendiri sangat kuat berpegang kepada akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Malah pandangan-pandangan mereka amat bercanggah dengan golongan ahl al-bid'ah seperti Khawārij dan Qadariyyah.

Pemikiran *irjā'* pada peringkat awal dapat dianggap masih tidak begitu jelas dan ketara. Tokoh-tokoh terawal *irjā'* juga sering menjadi perselisihan dalam kalangan ulama sejarah. Bagaimanapun, fahaman ini menjadi semakin kukuh dan tersebar luas apabila dipimpin oleh tokoh-tokoh terkemudian yang lebih menyerlah dan gigih dalam mempertahankan ideologi mereka. Antara tokoh-tokoh besar Murji'ah terkemudian yang terkenal adalah Jahm bin Ṣafwān (m. 128H)<sup>2</sup>, Abū al-Ḥusayn al-Ṣāliḥī<sup>3</sup>, Yūnus al-Namīrī<sup>4</sup>, Abū Thawbān<sup>5</sup>, al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Najjār<sup>6</sup>, Ghaylān al-Dimashqī (m. 125H)<sup>7</sup>,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Beliau ialah Jahm bin Ṣafwān Abū Maḥraz al-Samarqandī, seorang yang sesat, *mubtadi'* dan pengasas kumpulan Jahmiyyah. Meninggal dunia pada zaman *ṣiḡḡār al-tābi'īn*, iaitu pada tahun 128 hijrah. Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī (1986), *Lisān al-MĒān*, c.3, j.2. Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī li al-Maṭbū'āt, h. 142.

<sup>3</sup> Beliau ialah Muḥammad bin Muslim Abū al-Ḥusayn al-Ṣāliḥī, daripada penduduk Basrah, salah seorang *mutakallimīn* bagi mazhab *irjā'*. Lihat al-Ṣafadī, Ṣalāḡ al-Dīn Khalīl bin Ayyub al-(2000), *al-Wāfi bi al-Wafiyāt*, j.5. Beirut : Dār Iḡyā' al-Turāth, h. 19.

<sup>4</sup> Beliau ialah Yūnus bin 'Awn al-Namīrī, ketua kepada salah sebuah kumpulan Murji'ah yang digelar al-Yūnusiyyah. Lihat al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h.191. Lihat juga al-Isfirāyīnī (1983), *op.cit.*, h. 97.

<sup>5</sup> Beliau ialah Abū Thawbān al-Murji', pengasas kepada kumpulan Murji'ah al-Thawbāniyyah. Lihat al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 192. Lihat juga al-Sam'ānī (1998), *op.cit.*, j.1, h. 516.

<sup>6</sup> Beliau ialah al-Ḥusayn bin Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Najjār, salah seorang tokoh *mutakallimīn*. Beliau adalah pengasas kumpulan Murji'ah yang bergelaj al-Najjariyyah. Lihat al-Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j.10, h. 554. Lihat juga al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 19.

<sup>7</sup> Beliau ialah Ghaylān bin Muslim al-Dimashqī al-Qibfī. Belajar dengan al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ḥanafiyah di Madinah. Al-Dhahabī menyifatkannya sebagai seorang sesat. Al-Awzā'ī pernah berdebat dengannya dan berfatwa supaya beliau dibunuh. Ghaylān dibunuh selepas tahun 125 hijrah. Ibn Ḥajar (1986), *op.cit.*, j.4, h. 424.



Muḥammad bin Shabīb<sup>1</sup>, Abū Mu‘ādh al-Tūmānī<sup>2</sup>, Bishr al-Marīsī (m. 228H)<sup>3</sup> dan Muḥammad bin Karrām (m. 255H)<sup>4</sup>.

## 2.5 Pembahagian kumpulan Murji’ah

Para ulama telah membahagikan Murji’ah kepada pelbagai bentuk pembahagian. Sebahagian ulama membahagikan Murji’ah hasil daripada perselisihan mereka dalam mendefinisikan maksud iman seperti yang dilakukan oleh Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. Beliau membahagikan Murji’ah kepada dua belas kumpulan bermula dengan kumpulan al-Jahmiyyah, al-Ṣālihiyyah, al-Yūnusiyyah, al-Shamriyyah, al-Thawbāniyyah, al-Najjāriyyah, al-Ghaylāniyyah, al-Shabībiyyah, al-Ḥanafīyyah, al-Mu‘ādhīyyah (al-Tūmāniyyah), al-Marīsīyyah dan berakhir dengan kumpulan al-Karrāmiyyah<sup>5</sup>. Al-Baghdādī pula membahagikan mereka kepada tiga jenis iaitu golongan yang berpegang kepada fahaman Qadariyyah, Jabariyyah dan satu golongan yang tiada hubungan dengan kedua-dua golongan tersebut yang terbahagi pula kepada lima kumpulan<sup>6</sup>. Al-Shahrastānī pula berpandangan Murji’ah terbahagi kepada empat golongan iaitu Murji’ah al-Khawārij, Murji’ah al-Qadariyyah, Murji’ah al-Jabariyyah dan Murji’ah al-Khālīṣah. Kemudian beliau membahagikan Murji’ah al-Khālīṣah kepada enam kumpulan<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Beliau ialah Muḥammad bin Shabīb, pengasas salah sebuah kumpulan Murji’ah digelar al-Shabībiyyah. Lihat al-Sam‘ānī (1998), *op.cit.*, j.3, h. 399.

<sup>2</sup> Beliau ialah Abū Mu‘ādh al-Tūmānī, pemimpin salah sebuah kumpulan Murji’ah yang dikenali dengan nama al-Tumaniyyah. *Ibid.*, j.5, h. 493.

<sup>3</sup> Beliau ialah Bishr bin Ghiyāth bin Abī Karīmah ‘Abd al-Raḥmān al-Marīsī al-‘Adwī al-Mu‘tazilī. Meninggal dunia pada tahun 228 hijrah. Lihat al-Qurashī, ‘Abd al-Qādir bin Abī al-Wafā’ (t.t), *al-Jawāhir al-Muḍīyyah fi Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, j.1. Karachi: Mir Muḥammad Kutub Khānah, h. 164.

<sup>4</sup> Beliau ialah Muḥammad bin Karrām al-Sijistānī, seorang *mubtadi*, ketua kumpulan al-Karrāmiyyah, beliau dinisbahkan dengan pandangan yang mengharuskan mereka-reka hadith Rasulullah S.A.W. Meninggal dunia pada tahun 255 hijrah. Lihat al-Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j.11, h. 523.. Lihat juga Ibn Kathīr (t.t.), *op.cit.*, j.11, h. 20.

<sup>5</sup> Al-Ash‘arī (t.t), *op.cit.*, h. 132-141.

<sup>6</sup> Al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 19.

<sup>7</sup> Al-Shahrastānī (1404), *op.cit.*, h. 139-146.

Dalam perbahasan terkini, Ghālib bin ‘Alī ‘Awājī telah membahagikan Murji’ah kepada enam kumpulan iaitu Murji’ah al-Sunnah, Murji’ah al-Khawārij, Murji’ah al-Qadariyyah, Murji’ah al-Jabariyyah, Murji’ah al-Karrāmiyyah dan Murji’ah al-Khāliṣah<sup>1</sup>. Dalam kajian ini, penulis lebih cenderung untuk menggunakan pembahagian yang dibuat oleh ‘Awwājī memandangkan ianya merangkumi dan mencakupi kesemua pembahagian yang dibuat oleh para ulama terdahulu.

### 2.5.1 Murji’ah al-Sunnah<sup>2</sup>

Gelaran Murji’ah al-Sunnah ini diberikan oleh sesetengah ulama terkemudian bagi membezakan antara golongan Murji’ah ahli bid’ah dengan golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah. Pada pandangan penulis, gelaran ini timbul berpunca daripada sesetengah ulama yang memasukkan segelintir ahli fiqh dan ahli hadith sebagai golongan Murji’ah.

Antara yang berbuat demikian ialah Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī dan Ibn Ḥazm al-Zāhirī. Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī telah memasukkan Abū Ḥanīfah sebagai golongan Murji’ah ketika membahaskan tentang pecahan-pecahan kumpulan Murji’ah. Beliau menjelaskan :

---

<sup>1</sup> Al-‘Awājī (2001), *op.cit.*, j.3, h. 1089-1090.

<sup>2</sup> Berdasarkan kajian penulis, berkemungkinan orang pertama yang menggunakan istilah Murji’ah al-Sunnah adalah Abū al-Qāsim al-Āmidī (m. 370H). Ia sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Ījī dalam kitabnya *al-Mawāqif*. Lihat al-Ījī (1997), *op.cit.*, j.3, h. 708. Sesetengah ulama menyebutnya sebagai *Murji’ah al-Fuqahā’*. Ibn Taymiyyah mengatakan, “*Irjā’ al-fuqahā’* adalah sekelompok ahli ilmu dan agama dalam kalangan ummah, tiada seorang pun ulama salaf yang mengkafirkan seorang pun dalam kalangan *Murji’ah al-Fuqahā’*, bahkan mereka menjadikan ini sebahagian daripada bid’ah ungkapan dan perbuatan bukan bid’ah akidah...”. Lihat Ibn Taymiyyah (2005), *op.cit.*, j.7, h. 394. Al-Dhahabī turut menggunakan istilah *Murji’ah al-Fuqahā’*. Lihat al-Dhahabī (1413), *op.cit.*, j.5, h. 233.

والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة واصحابه يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والاقرار بالله  
والمعرفة بالرسول والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير.

Terjemahan ;

“Dan kumpulan yang kesembilan daripada golongan Murji’ah ialah Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya. Mereka mendakwa bahawa iman itu adalah mengenal Allah dan perakuan terhadap Allah serta mengenal Rasul dan perakuan terhadap apa yang dibawanya daripada Allah secara umum tanpa perincian”<sup>1</sup>.

Manakala Ibn Ḥazm pula memasukkan pengikut mazhab Abū Ḥanīfah sebagai kumpulan Murji’ah yang paling hampir kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah. Beliau menyebut :

فأقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة الفقيه إلى أن الإيمان هو  
التصديق باللسان والقلب معا وأن الأعمال إنما هي شرائع الإيمان وفرائضه فقط.

Terjemahan ;

“Maka, kumpulan Murji’ah yang paling hampir kepada Ahl al-Sunnah ialah mereka yang mengikuti mazhab Abū Ḥanīfah *al-faqīh* yang mengatakan bahawa iman itu adalah membenaran dengan lidah dan hati sekaligus dan bahawa amal perbuatan adalah syariat-syariat dan fardu-fardu iman sahaja”<sup>2</sup>.

Dalam hal ini, terdapat para ulama *firqah* yang cuba mempertahankan Abū Ḥanīfah dan menganggap bahawa perbuatan memasukkan Abū Ḥanīfah ke dalam golongan Murji’ah adalah berpunca daripada dakwaan Ghassān al-Kūfi<sup>3</sup> yang mengatakan pandangan Abū Ḥanīfah tentang definisi iman adalah sama dengannya. Hal ini ditegaskan oleh al-Ījī yang menganggap dakwaan Ghassān tersebut adalah satu pembohongan atas nama Abū Ḥanīfah. Menurut al-Ījī :

---

<sup>1</sup> Al-Ash‘arī (t.t), *op.cit.*, h. 138.

<sup>2</sup> Ibn Ḥazm (t.t), *op.cit.*, j.2, h. 88.

<sup>3</sup> Beliau adalah ketua kumpulan Murji’ah al-Ghassāniyyah. Penulis akan membincangkan tentang doktrin beliau dalam perbincangan Murji’ah al-Khālīshah.

وغسان كان يحكيه أي القول بما ذهب إليه عن أبي حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويح مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور.

Terjemahan ;

“Dan Ghassān telah menceritakan pandangan yang dipegangnya datang daripada Abū Ḥanīfah dan memasukkannya (Abū Ḥanīfah) daripada golongan Murji’ah, ia adalah pembohongan ke atasnya, Ghassān bertujuan untuk menyebarkan mazhabnya (kononnya) dengan persetujuan tokoh besar yang masyhur tersebut”<sup>1</sup>.

Al-Ījī kemudiannya menukilkan kata-kata al-Āmidī yang menjelaskan alasan mengapa Abū Ḥanīfah dan para sahabatnya dimasukkan sebagai kumpulan Murji’ah. Antara lain ia berpunca daripada salah faham mereka terhadap definisi iman di sisi Abū Ḥanīfah. Petikan kata-kata berikut menjelaskan kenyataan ini :

قال الآمدي ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا أو لأنه لما قال الإيمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان وليس كذلك إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه.

Terjemahan ;

“Kata al-Āmidī, dengan ini, maka *aṣḥāb al-maqālāt* telah mengira Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya termasuk dalam golongan Murji’ah Ahl al-Sunnah, ia mungkin kerana golongan Mu’tazilah terdahulu menggelar sesiapa yang menyalahi mereka tentang qadar sebagai Murji’ah atau kerana apabila beliau mengatakan iman itu adalah *taṣdīq*, tidak bertambah dan tidak berkurang, disangka dia (berfahaman) *irjā’* dengan menangguk amalan daripada iman. Ia bukan sedemikian kerana beliau terkenal amat memberi penekanan dan bersungguh-sungguh terhadap (aspek) amalan”<sup>2</sup>.

Antara yang memberikan gelaran ini adalah merupakan kelompok majoriti yang terdiri daripada umumnya para *al-fuqahā’* dan *al-muhaddithīn*. Mereka berpendapat seperti apa yang sudah dikemukakan di atas; iaitu orang-orang yang berdosa tetap mukmin, tidak

---

<sup>1</sup> Al-Ījī (1997), *op.cit.*, j.3, h. 708.

<sup>2</sup> *Ibid.*

kafir dan tidak kekal di dalam neraka<sup>1</sup>. Mereka akan dihukum sesuai dengan besarnya dosa yang dilakukan dan ada kemungkinan mereka akan diampunkan oleh Allah S.W.T sehingga mereka tidak akan masuk ke neraka sama sekali<sup>2</sup>.

Dalam golongan Murji'ah al-Sunnah ini termasuk al-Ḥasan bin Muḥammad bin 'Alī bin Abī Ṭālib, Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf dan beberapa ahli hadith<sup>3</sup>. Jadi bagi golongan ini, orang Islam yang berdosa besar masih tetap mukmin. Dalam hubungan ini Abū Ḥanīfah memberi definisi iman sebagai pengetahuan dan pengakuan tentang Tuhan, tentang para rasul-Nya dan tentang segala apa yang datang daripada Tuhan (dan dibawa oleh para rasul a.s.) secara dalam keseluruhan dan tidak secara terperinci; iman tidak mempunyai sifat bertambah atau berkurang dan tidak ada perbezaan antara manusia dalam hal iman<sup>4</sup>.

Definisi yang diberikan oleh Abū Ḥanīfah ini menggambarkan bahawa semua iman, atau dengan kata lain, iman semua orang Islam adalah sama, tidak ada perbezaan antara iman orang Islam yang berdosa besar dan iman orang Islam yang patuh menjalankan perintah-perintah Allah. Ini boleh juga membawa kepada kesimpulan bahawa Abū Ḥanīfah juga berpendapat bahawa perbuatan kurang penting dibandingkan dengan iman. Cara pemikiran seperti ini mungkin sekali ada pada Abū Ḥanīfah yang dikenali sebagai imam mazhab yang paling banyak berpegang kepada *al-ra'y* dalam menentukan sesuatu pandangan hukum. Tetapi untuk mengatakan bahawa perbuatan atau amal tidak penting, ini amat sukar untuk diterima. Sebagai seorang imam yang membentuk mazhab yang besar dalam Islam, Abū Ḥanīfah tidak mungkin berpendapat bahawa perbuatan atau amal tidak

---

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 146.

<sup>2</sup> Abū Zahrah (1987), *op.cit.*, h. 123

<sup>3</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 146.

<sup>4</sup> Al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 191.

penting bagi orang Islam. Seperti kata al-Shahrastānī, “*Bagaimana mungkin seorang yang dididik beramal sehingga dewasa boleh menganjur untuk meninggalkan amal?*”<sup>1</sup>

Oleh yang demikian, ada ulama yang tidak bersetuju memasukkan Abū Ḥanīfah ke dalam golongan Murji’ah. Untuk memasukkan Abū Ḥanīfah ke dalam golongan Murji’ah al-Khālīṣah (tulen) sememangnya tidak mungkin. Tetapi untuk memasukkannya ke dalam golongan Murji’ah al-Sunnah, adalah tidak mengapa. Namun begitu sebagaimana kata Abū Zahrah, disebabkan tidak ada kesatuan pendapat ulama berkenaan siapa sebenarnya dimaksudkan dengan golongan Murji’ah, sama ada Murji’ah al-Sunnah mahupun Murji’ah al-Khālīṣah, maka sebaiknya janganlah Abū Ḥanīfah dan imam-imam lainnya dimasukkan ke dalam golongan Murji’ah<sup>2</sup>.

Kesimpulannya, penulis berpandangan pembahagian kepada Murji’ah al-Sunnah ini ada kepentingan tertentu iaitu untuk membezakan antara mereka yang dituduh Murji’ah dengan mereka yang sebenar-benarnya Murji’ah. Di samping itu, gelaran ini hanya sesuai apabila dibahaskan perincian tentang mazhab Murji’ah, adapun ketika membincangkan perihal Murji’ah secara umum atau *al-firqah al-Islamiyyah* secara umum, adalah tidak adil untuk memasukkan Abū Ḥanīfah sebagai golongan Murji’ah malah beliau adalah antara imam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang agung dan amat tidak wajar dikaitkan dengan mana-mana kumpulan *mubtadi’ah*.

---

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 146.

<sup>2</sup> Abū Zahrah (1987), *op.cit.*, j.1, h. 124.

## 2.5.2 Murji'ah al-Jabariyyah

Murji'ah ini disandarkan kepada aliran al-Jabariyyah disebabkan pembawa doktrin ini adalah pengasas kepada mazhab al-Jabariyyah iaitu Jahm bin Şafwān. Al-Jabariyyah berasal daripada kalimah *jabaran* yang bererti memaksa. Di dalam *al-Munjid*, dijelaskan bahawa nama *al-jabariyyah* berasal daripada kata *jabara* yang mengandungi erti “*memaksa dan mengharuskan seseorang melakukan sesuatu*”<sup>1</sup>.

Dari sudut istilah, al-Jabariyyah adalah satu aliran yang menganggap seseorang manusia tidak mempunyai kuasa atas perbuatannya<sup>2</sup>. Atau dengan kata lain manusia melaksanakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa sama ada perbuatan baik atau jahat dengan pilihan-Nya dan kehendak-Nya<sup>3</sup>. Menurut al-Shahrastānī, al-Jabariyyah adalah penafian terhadap perbuatan yang hakikatnya berasal daripada manusia lalu menyandarkannya kepada Allah S.W.T<sup>4</sup>.

Manusia menurut Jahm bin Şafwān, tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat apa-apa; manusia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri dan tidak mempunyai pilihan; manusia dalam melakukan perbuatannya adalah dipaksa dan mereka tidak mempunyai daya kuasa, kemahuan dan pilihan. Perbuatan-perbuatan diciptakan Tuhan dalam diri manusia, tidak berbeza dengan gerakan yang diciptakan oleh Allah S.W.T pada benda bukan hidup. Oleh kerana itu, manusia dikatakan melakukan sesuatu bukan dalam erti sebenarnya, tetapi dalam erti *majāzī* atau kiasan; tidak ubah sebagaimana

---

<sup>1</sup> Ma'lūf, Luwīs (1998), *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*, Beirut : Dār al-Mashriq, h. 78.

<sup>2</sup> Al-Rāzi, Muḥammad bin 'Umar (1402H), *I'tiqādāt Firqah al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, Beirut : Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, h. 68.

<sup>3</sup> Al-'Akbarī, 'Ubayd Allāh bin Muḥammad bin Baṭṭah (1418H), *al-Ibānah 'an Sharī'ah al-Firqah al-Nājiyah wa Mujānah al-Firqah al-Madhūmah*, j.1, c.2, Riyadh : Dār al-Rāyah, h. 190-192.

<sup>4</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 85.

disebut; air mengalir, batu bergerak, matahari terbit dan sebagainya. Segala perbuatan manusia merupakan perbuatan yang dipaksakan ke atas dirinya termasuk di dalam melakukan perbuatan berbentuk perintah dan larangan yang membabitkan pahala dan dosa<sup>1</sup>.

Menurut fahaman ini, segala perbuatan manusia tidak merupakan perbuatan yang terbit daripada kemahuannya sendiri, tetapi perbuatan yang dipaksakan ke atas dirinya. Sebagai contoh, kalau seseorang mencuri, maka perbuatan mencuri itu bukanlah terjadi atas kehendaknya sendiri, tetapi timbul kerana *qaḍā'* dan *qadar* Allah yang berhendak sedemikian. Dengan kata lain, dia mencuri bukanlah dengan kehendaknya, tetapi Tuhanlah yang memaksanya mencuri. Manusia menurut fahaman ini, hanya umpama bulu yang ditiup oleh angin, sebagaimana bulu itu berterbangan menurut gerakan arah angin begitu juga perbuatan manusia yang digerakkan menurut kehendak dan kekuasaan Allah. Tanpa gerak daripada Tuhan, manusia tidak mampu berbuat apa-apa<sup>2</sup>.

Dalam menjelaskan pengertian iman, Jahm bin Ṣafwān berpandangan bahawa orang Islam yang percaya kepada Tuhan dan kemudian menyatakan kekufuran secara lisan tidaklah menjadi kafir, kerana iman dan kufur itu tempatnya hanyalah di hati, bukan di bahagian lain pada anggota tubuh manusia<sup>3</sup>. Bahkan orang tersebut juga tidak menjadi kafir, walaupun ia menyembah berhala, menjalankan ajaran-ajaran agama Yahudi atau

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 87.

<sup>2</sup> Al-Ja'fī, Muḥammad bin Ibrāhīm (1978), *Khalq Af'āl al-'Ibād*, j.1. Riyadh : Dār al-Ma'ārif al-Su'ūdiyyah, h. 114.

<sup>3</sup> Al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan bin Ismā'īl (1930), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, j.1. Constantinople : Maktabah al-Dawlah, h. 198.



Kristian seperti menyembah salib, menyatakan kepercayaan kepada konsep *trinity*<sup>1</sup>, dan kemudian mati. Orang yang demikian bagi Allah tetap merupakan seorang mukmin yang sempurna imannya<sup>2</sup>.

Penulis berpandangan, fahaman Murji'ah al-Jabariyyah yang diasaskan oleh Jahm bin Şafwān telah menghimpunkan antara dua doktrin utama iaitu fahaman Murji'ah dan al-Jabariyyah. Kedua-dua fahaman ini saling berkaitan dan sokong menyokong antara satu sama lain. Antaranya, fahaman *irja'* yang dipegang oleh Şafwān mengatakan iman itu hanya terletak di dalam hati tanpa memerlukan ikrar lisan dan amal perbuatan. Malah iman dianggap masih kekal dan tidak tergugat walaupun seseorang itu melakukan sebarang perbuatan yang boleh menggelincirkan akidah Islam. Pada penelitian penulis, fahaman ini menyokong pemikiran al-Jabariyyah yang mengatakan segala perbuatan manusia adalah atas paksaan oleh Allah S.W.T termasuk perkara-perkara yang ditegah agama. Oleh yang demikian, terdapat persamaan antara fahaman Murji'ah yang mengatakan iman tidak tergugat dengan kemaksiatan, dengan fahaman al-Jabariyyah yang menganggap segala perbuatan manusia adalah dengan paksaan Allah S.W.T, termasuk perbuatan maksiat. Ini kerana apabila segala perbuatan itu disandarkan kepada Allah S.W.T, termasuk perbuatan maksiat, maka adalah tidak wajar untuk mengatakan bahawa perbuatan itu boleh menjejaskan iman kerana ia sendiri terbit daripada Allah S.W.T dan dipaksakan ke atas manusia.

---

<sup>1</sup> Kepercayaan Kristian yang mengatakan kesatuan tiga oknum iaitu Bapa, Anak dan Roh Suci dalam satu Tuhan. Lihat As Hornby (1985), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, c.22, Great Britain: Oxford University Press, p. 924.

<sup>2</sup> Ibn Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad (1964), *al-Faṣl fī al-Ahwā' wa al-Niḥal*, j.5. Mesir : 'Alī Şubayḥ, h. 46.

### 2.5.3. Murji'ah al-Qadariyyah

Murji'ah ini disandarkan kepada al-Qadariyyah disebabkan pembawa doktrin ini adalah pengasas kepada mazhab al-Qadariyyah. Al-Qadariyyah berasal daripada kata *qadara* yang bererti kemampuan dan kekuatan<sup>1</sup>. Menurut pengertian istilah, al-Qadariyyah adalah suatu aliran yang percaya bahawa segala tindakan manusia tidak ada campur tangan Allah S.W.T. Aliran ini berpendapat bahawa tiap-tiap orang adalah pencipta bagi segala perbuatannya sendiri. Ia mampu berbuat sesuatu atau meninggalkannya dengan kehendaknya sendiri<sup>2</sup>. Berdasarkan pengertian tersebut dapat difahami bahawa istilah al-Qadariyyah dipakai sebagai nama bagi suatu aliran yang memberi penekanan kepada kebebasan dan kekuatan manusia dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya.

Fahaman al-Qadariyyah merupakan faham yang jelas bertentangan dengan ajaran Islam, ini terbukti melalui sebuah hadith berikut:

القدرية مجوس هذه الأمة.

Terjemahan ;

“Kaum al-Qadariyyah adalah Majūsī umat ini (Islam)”<sup>3</sup>.

Mazhab al-Qadariyyah diasaskan kali pertama dalam bidang pemikiran Islam oleh Ma'bad al-Juhanī. Menurut Ibn Nabātah, Ma'bad al-Juhanī dan sahabatnya Ghaylān al-Dimashqī mengambil faham ini daripada seorang lelaki Kristian. Menurut al-Awzā'ī, lelaki

---

<sup>1</sup> Al-Yusū'ī, Luwīs Ma'lūf (1945), *al-Munjid*, Beirut : al-Khathūlīkiyyah, h. 436; Baghdādī al-(1977), *op.cit.*, h. 94.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 436; al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan (1397), *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Kaherah : Dār al-Anṣār, h. 197; al-Maṭī, Muḥammad bin Aḥmad (1997), *al-Tanbīh wa al-Radd 'alā Ahl al-Ahwā' wa al-Bida'*, Kaherah : al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, h. 168.

<sup>3</sup> Abu Dawūd, Sulaymān bin al-Ash'ath (t.t), *Sunan Abī Dawūd*, “Kitāb al-Sunnah, Bāb Fī al-Qadr”, hadith no. 4691, j.4. Beirut : Dār al-Fikr, h. 222.

Kristian ini bernama Susan dan berasal dari Iraq, dia memeluk Islam kemudian kembali semula kepada agama asalnya<sup>1</sup>.

Dalam pada itu fahaman ini terus disebarluaskan oleh Ghaylān al-Dimashqī. Menurut Ghaylān, manusia berkuasa terhadap perbuatan-perbuatannya. Manusia sendirilah yang berkehendak sehingga melakukan tindakan-tindakan dengan kudratnya sendiri untuk kebaikan dirinya. Demikian juga kehendak dan perbuatan-perbuatan manusia untuk menghindari perkara yang buruk. Menurut fahaman ini, manusia bebas dalam melakukan tindak-tanduknya, apa yang ia lakukan adalah atas kehendak dan kemahuannya sendiri. Mereka sekaligus menolak konsep *qaḍā'* dan *qadar*<sup>2</sup>.

Antara pembawa faham al-Qadariyyah yang berpegang kepada doktrin Murji'ah adalah kumpulan al-Ṣālihiyyah. Mereka adalah pengikut Ṣāliḥ bin 'Umar al-Ṣāliḥī, Muḥammad bin Shabīb, Abū Shamr dan Ghaylān; kesemua mereka menghimpunkan antara faham *qadar* dan *irjā'*<sup>3</sup>.

Al-Ṣāliḥī mengatakan iman adalah mengenal Allah secara mutlak, iaitu hanya dengan mengetahui bahawa alam ini ada yang menciptanya. Adapun kufur adalah kejahilan tentang-Nya secara mutlak. Oleh itu orang yang menyebut, “*Allah itu ketiga daripada yang tiga*” seperti dalam surah al-Mā'idah ayat 73, tidak menjadi kufur. Dia juga mendakwa bahawa makrifat atau mengenal Allah S.W.T ialah *maḥabbah* (kecintaan) dan *khuḍū'* (ketundukan) kepada-Nya. Kenyataan ini didakwa benar berdasarkan hujah Rasulullah

---

<sup>1</sup> Al-Firyābī, Abū Bakr Ja'far bin Muḥammad (2000), *Kitāb al-Qadr*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, h. 240; Aḥmad Amīn (1965), *Fajr al-Islām*, Kaherah : Maktabah al-Nahḍah, h. 255; Abū Zahrah (1987), *op.cit.*, j.1, h. 112-113.

<sup>2</sup> Al-Ghurabī, 'Alī Mustafā (1958), *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, Kaherah: t.p., h. 33; al-'Akbari (1418H), *op.cit.*, j.1, hal. 146; al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 139.

<sup>3</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 145.

S.A.W dan juga hujah akal untuk hanya beriman kepada Allah S.W.T tanpa beriman kepada para rasul<sup>1</sup>.

Dia juga mendakwa bahawa solat tidak termasuk ibadat kepada Allah S.W.T kerana tiada ibadat kepada Allah S.W.T melainkan beriman dengan-Nya iaitu melalui makrifat-Nya. Ia merupakan satu sifat yang tidak bertambah dan tidak berkurang. Demikian juga dengan kufur yang merupakan satu sifat yang tidak bertambah dan tidak berkurang<sup>2</sup>.

Manakala Abū Shamr al-Murji' mendakwa iman merupakan mengenal Allah S.W.T, kecintaan, ketundukan dengan hati dan pengakuan bahawa Dia adalah Esa, tiada yang seumpama-Nya, selagi mana belum ditegakkan kepadanya hujah tentang para nabi a.s.. Apabila telah ditegakkan hujah tentang para nabi a.s., maka perakuan dan pembenaran terhadap mereka adalah termasuk di dalam keimanan dan makrifat<sup>3</sup>.

Bagaimanapun perakuan terhadap apa yang dibawa oleh para nabi a.s. daripada Allah S.W.T adalah tidak termasuk dalam keimanan yang asli. Ini kerana bukan semua sifat daripada sifat-sifat iman itu adalah iman, dan tidak juga sesetengahnya dipanggil iman. Apabila terhimpun kesemuanya maka ia seluruhnya dianggap iman. Dan syarat bagi setiap sifat daripada sifat-sifat iman itu adalah makrifat tentang keadilan. Apa yang dimaksudkan dengan keadilan adalah penentuan baik dan buruk adalah berdasarkan hamba sendiri, tanpa menyandarkan sedikit pun kepada Allah S.W.T<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*; al-Ash'arī (t.t), *op.cit.*, h. 132-133.

<sup>2</sup> Al-Shahrastani (1404H), *op.cit.*, h. 145.

<sup>3</sup> *Ibid.*; Al-Ash'arī (t.t), *op.cit.*, h. 477; al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 193-194.

<sup>4</sup> *Ibid.*

Bagi Ghaylān pula, dia menganggap bahawa iman adalah makrifat kedua tentang Allah S.W.T, kecintaan dan ketundukan kepadanya, pengakuan terhadap apa yang dibawa oleh Rasul S.A.W dan apa yang datang dari sisi Allah S.W.T. Sementara makrifat pertama merupakan fitrah semulajadi yang sememangnya wujud secara *ḍarūrī* dalam diri manusia (*fiṭrah ḍarūriyyah*). Kesimpulannya, bagi Ghaylān asal makrifat itu ada dua jenis; *fiṭriyyah* iaitu pengetahuan bahawa alam ini terdapat pencipta sebagaimana dirinya juga ada penciptanya, tetapi makrifat ini tidak digelar sebagai iman. Sebaliknya apa yang dikatakan iman itu adalah makrifat kedua yang diusahakan oleh seseorang<sup>1</sup>.

Apabila diteliti adunan antara fahaman Murji'ah dan al-Qadariyyah dalam kumpulan ini, penulis dapat rumuskan bahawa ia berpunca daripada pemahaman mereka tentang definisi iman yang didakwa sebagai makrifat Allah S.W.T yang diusahakan dalam diri manusia. Iman langsung tidak dikaitkan dengan ikrar lisan dan amal perbuatan tetapi ia dianggap peranan hati seseorang dalam mengenal Allah S.W.T, kecintaan, ketundukan dan pengakuan bahawa Dia adalah Esa. Fahaman ini menyokong doktrin *al-qadar* yang meyakini bahawa manusia mempunyai kebebasan bagi melakukan sesuatu menurut kemahuan dan kehendaknya berdasarkan makrifat dirinya tentang baik dan buruk, tanpa sebarang campur tangan daripada Allah S.W.T.

---

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 146; al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 194.

#### 2.5.4 Murji'ah al-Karrāmiyyah

Murji'ah al-Karrāmiyyah ialah pengikut Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Karrām al-Sijistānī. Dia tergolong ke dalam golongan *al-ṣifā'iyyah*<sup>1</sup> iaitu mereka yang menetapkan sifat Allah S.W.T namun sehingga ke tahap *tajsīm* (menjismikan) dan *tashbīh* (menyerupakan) Allah S.W.T dengan makhluk<sup>2</sup>.

Abū 'Abd Allāh dalam kenyataannya mengatakan bahawa sembahkan beliau (iaitu Allah S.W.T) berada di atas *'arash* dalam keadaan tetap, Zat-Nya berada di sudut sebelah atas, dipanggil ia dengan nama *al-jawhar*. Abū 'Abd Allāh menyebut dalam kitabnya *'Adhāb al-Qabr* bahawa Allah S.W.T itu Zat yang satu, *jawhar* yang satu, dan Dia (Allah S.W.T) menyentuh atau menduduki *'arash* pada kedudukan tertinggi. Dia (Allah S.W.T) boleh berpindah randah, bertukar, turun, dan antara mereka ada yang mengatakan Dia berada pada setengah bahagian *'arash*. Sebahagian pula berkata Dia memenuhi *'arash* dengan Zat-Nya"<sup>3</sup>.

Murji'ah al-Karrāmiyyah berpandangan bahawa iman ialah *iqrār* dan *taṣdīq* dengan lidah tanpa perlu disertai dengan hati. Mereka mengingkari makrifat dalam hati atau sesuatu yang tidak dibenarkan dengan lidah sebagai iman. Oleh itu mereka menganggap golongan *al-munafiqīn* yang mengaku beriman pada zaman Rasulullah S.A.W adalah beriman pada hakikatnya manakala kekufuran hanya berlaku apabila mengingkari-Nya dengan lidah<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī membahagikan golongan *al-Ṣifā'iyyah* kepada tiga kumpulan iaitu; al-Ash'ariyyah, al-Mushabbihah dan al-Karrāmiyyah. Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 92-108.

<sup>2</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 108; al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 203.

<sup>3</sup> *Ibid.* h. 108-109; al-Baghdadi (1977), *op. cit.*, h. 206.

<sup>4</sup> Al-Ash'ari (1969), *op.cit.*, j.1, h. 223.

Implikasi daripada doktrin ini adalah golongan Murji'ah al-Karrāmiyyah menganggap mengucapkan iman dengan lidah adalah sah walaupun dia beriktikad kufur di dalam hati. Malah dia dikira mukmin di sisi Allah S.W.T dan tergolong ke dalam ahli syurga.

### 2.5.5 Murji'ah al-Khawārij

Murji'ah al-Khawārij dinisbahkan kepada salah satu pecahan kumpulan Khawārij dikenali sebagai al-Shabībiyyah iaitu gelaran kepada pengikut Muḥammad bin Shabīb. Kumpulan ini mendakwa iman itu adalah *iqrār* terhadap Allah S.W.T serta makrifat bahawa Dia adalah Esa serta tiada sesuatu yang menyerupai-Nya. Juga pengakuan dan makrifat terhadap para *anbiyā'* Allah, rasul-rasul-Nya serta apa sahaja yang datang daripada Allah S.W.T secara *ijmā' muslimīn* dan dibawa oleh Rasulullah S.A.W seperti solat dan puasa yang tiada sebarang perselisihan lagi tentang kewajipannya dalam kalangan umat Islam<sup>1</sup>.

Menurut kumpulan ini lagi, ketundukan (*al-khuḍū'*) kepada Allah S.W.T bermaksud meninggalkan sifat *takabbur* (sombong) terhadap Allah S.W.T. Oleh itu mereka mendakwa bahawa Iblis telahpun mengenali Allah S.W.T dan mengakui-Nya namun dia menjadi kafir kerana sombong terhadap Allah S.W.T, sekiranya dia tidak sombong atau membesar diri kepada Allah S.W.T sudah tentu dia tidak menjadi kufur<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 218; al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 89.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Iman juga terbahagi kepada bahagian-bahagian sebagaimana orang-orang yang beriman itu mempunyai tingkatan-tingkatan saling mengatasi antara satu sama lain. Satu cabang daripada iman boleh jadi sebahagian daripada iman (keseluruhannya). Seorang yang meninggalkan cabang iman tersebut boleh menjadi kufur kerana meninggalkan sebahagian iman. Oleh itu seseorang itu tidak dikira beriman melainkan dengan beriman secara keseluruhannya. Sebagai contoh, setiap orang yang mencapai makrifah bahawa Allah S.W.T itu Maha Esa serta tiada sesuatupun yang menyerupai-Nya tetapi pada masa yang sama dia mengingkari para nabi, maka dia menjadi kafir dengan pengingkaran terhadap para nabi itu<sup>1</sup>.

Muhammad bin Shabīb juga mendakwa bahawa orang yang melakukan dosa besar dalam kalangan mereka yang mendirikan solat, yang mengenal dan mengakui Allah dan rasul-Nya, mereka tetap beriman dengan keimanan yang ada pada diri mereka. Tetapi *fāsiq* dengan kemaksiatan yang dilakukannya<sup>2</sup>.

Penulis merumuskan bahawa kumpulan Murji'ah al-Khawārij memiliki dua pandangan yang saling bertentangan dalam masalah iman dan pelaku dosa besar. Pada asasnya, kumpulan Murji'ah tulen berpegang kepada pandangan bahawa pelaku dosa besar tidak sekali-kali memudaratkan iman manakala kumpulan Khawārij tulen pula berpandangan pelaku dosa besar boleh memudaratkan iman secara keseluruhan. Bagaimanapun, kumpulan Murji'ah al-Khawārij berpendapat iman kekal sempurna walaupun melakukan dosa besar, namun iman boleh tergugat sekiranya seseorang itu meninggalkan sebahagian daripada cabang iman seperti beriman kepada para rasul.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 219



## 2.5.6 Al-Murji'ah al-Khāliṣah

Setelah membentangkan kesemua kumpulan-kumpulan Murji'ah seperti di atas, maka didapati bahawa hanya satu sahaja kumpulan Murji'ah yang kekal dengan ciri-ciri keasliannya tanpa dicampur adukkan dengan doktrin-doktrin lain. Ia disebut oleh al-Shahrastānī sebagai al-Murji'ah al-Khāliṣah yang bermaksud Murji'ah murni iaitu Murji'ah yang tidak bercampur aduk dengan doktrin-doktrin aliran yang lain. Menurut al-Shahrastānī, al-Murji'ah al-Khāliṣah adalah sepertimana kumpulan-kumpulan berikut :

- a) Al-Yūnusiyyah : Merupakan pengikut Yūnus bin 'Awn al-Numayrī. Dia beranggapan bahawa iman adalah makrifat Allah S.W.T dan tunduk kepada-Nya serta tidak membesarkan diri kepada-Nya di samping rasa cinta di dalam hati terhadap-Nya. Oleh itu sesiapa yang memiliki kesemua perkara ini maka dia dianggap beriman. Manakala sebarang bentuk ketaatan-ketaatan yang lain adalah tidak terangkum dalam erti kata iman, justeru jika ditinggalkan ketaatan-ketaatan tersebut tidak menggugat hakikat keimanan seseorang itu. Dia juga tidak akan diazab di akhirat kelak kerana meninggalkan ketaatan-ketaatan tersebut jikalau imannya ikhlas serta keyakinannya benar<sup>1</sup>.

Mereka juga menganggap bahawa Iblis itu '*ārif* (mengenal) Allah yang Esa melainkan dia hanya kufur disebabkan oleh keangkuhan dan kesombongannya sebagaimana firman Allah S.W.T yang menyebut bahawa Iblis itu enggan tunduk

---

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 140.

hormat kepada Adam kerana keangkuhannya lalu dia termasuk ke dalam golongan kafir<sup>1</sup>.

Mereka juga berpendapat sesiapa yang hatinya mantap dengan ketundukan dan kecintaan yang sepenuhnya kepada Allah S.W.T ditambah pula dengan keikhlasan dan keyakinan yang teguh, pada ketika itu walaupun lahir daripadanya perbuatan maksiat maka ia tidak sekali-kali akan menggugat keyakinan dan keikhlasannya, bahkan mereka tetap akan masuk ke syurga dengan keikhlasan dan kecintaannya bukan dengan amalan dan ketaatan kepada-Nya<sup>2</sup>.

- b) Al-'Ubaydiyyah : Pengikut 'Ubayd al-Makta'ib. Diriwayatkan bahawa dia berpendapat segala amalan selain syirik adalah diampunkan. Seseorang hamba apabila ia meninggal dunia dalam keadaan beriman maka segala dosa dan kejahatan yang dilakukan tidak akan memudaratkan imannya. Dan al-Yaman telah meriwayatkan daripada 'Ubayd al-Makta'ib dan pengikutnya bahawa ilmu Allah S.W.T kekal sebagai sesuatu yang bukan Zat-Nya, dan bahawa kalam Allah adalah kekal sebagai sesuatu yang bukan Zat-Nya. Demikian juga agama Allah kekal sebagai sesuatu yang bukan Zat-Nya. Mereka juga mendakwa bahawa Allah S.W.T adalah berupa dengan rupa insan berdasarkan sabda Rasulullah S.A.W:

إن الله خلق آدم على صورة الرحمن.

Terjemahan ;  
“Sesungguhnya Allah S.W.T mencipta Adam berdasarkan rupa al-Rahmān”<sup>3</sup> .

---

<sup>1</sup> Rujuk surah al-Baqarah, ayat 34.

<sup>2</sup> Al-Shahrestānī (1404H), *op.cit.*, h. 140.

<sup>3</sup> Ibn Aḥmad, 'Abd Allāh (1406H), *al-Sunnah*, hadith no. 498, j.1. Dammam : Dār Ibn al-Qayyim, h. 168. Menurut *muhaqqiq* kitab ini, Dr. Muḥammad Sa'īd Sālīm al-Qaḥṭānī, sanadnya *ḍa'īf*.

- c) Al-Ghassāniyyah : Pengikut Ghassān al-Kūfī. Dia mendakwa bahawa iman ialah makrifat Allah S.W.T dan Rasul-Nya S.A.W. Pengakuan terhadap apa yang diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya secara umum tanpa perincian. Iman juga tidak bertambah dan tidak berkurang. Dia juga mendakwa sekiranya seseorang berkata, “*Aku mengetahui bahawa Allah S.W.T telah mengharamkan memakan khinzir, tetapi aku tidak mengetahui adakah khinzir yang diharamkan itu adalah kambing ini atau selainnya?*” Maka ia dikira mukmin. Walaupun dengan mengatakan, “*Aku mengetahui bahawa Allah S.W.T memfardukan haji ke Ka’bah, namun aku tidak mengetahui di mana ka’bah? Kemungkinan ia di India*”. Dia tetap dikira mukmin<sup>1</sup>.

Apa yang ingin dimaksudkan oleh Ghassān adalah semua kepercayaan (perintah) ini adalah perkara-perkara yang di luar iman, bukan kerana ia merasa ragu terhadap keimanannya. Sedangkan sekiranya diteliti seseorang yang berakal sudah tentu tidak timbul pada akalnya untuk meragui di manakah terletaknya ka’bah itu? Begitu juga jelasnya perbezaan antara kambing dan khinzir.

Apa yang lebih menghairankan, Ghassān juga beranggapan bahawa mazhab Abū Ḥanīfah juga adalah seumpama mazhabnya lalu memasukkan tokoh tersebut ke dalam golongan Murji’ah. Al-Shahrastānī beranggapan ini merupakan suatu pembohongan ke atas Abū Ḥanīfah. Memang terdapat ramai pengarang yang memasukkan Abū Ḥanīfah ke dalam golongan Murji’ah<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 141.

<sup>2</sup> Seperti yang telah dijelaskan sebelum ini, antara yang memasukkan Abū Ḥanīfah sebagai golongan Murji’ah adalah Abū al-Ḥasan al-Ash’arī dalam kitab *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan Ibn Ḥazm al-Zāhirī dalam kitab *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*.

Terdapat alasan lain mengapa Abū Ḥanīfah dianggap Murji'ah, iaitu kerana Abū Ḥanīfah menyalahi aliran al-Qadariyyah dan Mu'tazilah, sedangkan golongan ini menganggap orang yang menyalahi mereka adalah Murji'ah. Begitu juga kumpulan al-Wa'idiyyah daripada Khawārij yang mempunyai tanggapan yang sama terhadap penentang mereka. Oleh itu gelaran Murji'ah kepada Abū Ḥanīfah adalah hasil daripada tuduhan yang dibuat oleh kumpulan Mu'tazilah dan Khawārij<sup>1</sup>.

- d) Al-Thawbāniyyah : Pengikut Abī Thawbān al-Murji'. Dia berpendapat bahawa iman adalah makrifat dan *iqrār* terhadap Allah S.W.T dan rasul-rasul-Nya. Setiap apa yang tidak harus pada akal melakukannya dan apa yang harus pada akal meninggalkannya maka tidak termasuk iman. Dia juga membelakangkan semua amalan daripada iman.

Antara yang berpegang kepada pandangan Abī Thawbān adalah; Abū Marwān Ghaylān bin Marwān al-Dimashqī, Abū Shamr, Muways bin 'Imrān, al-Faḍl al-Riqāshī, Muḥammad bin Shabīb, al-'Attābī dan Ṣāliḥ Qubbah<sup>2</sup>.

- e) Al-Tūmāniyyah : Pengikut Abī Mu'āz al-Tūmānī. Dia menganggap bahawa iman merupakan sesuatu yang terpelihara daripada kekufuran. Ia adalah nama bagi sifat-sifat (*khiṣāl*) yang mana sekiranya ditinggalkan sifat tersebut oleh seseorang maka ia akan menjadi kufur. Demikian juga sekiranya ditinggalkan satu sifat daripadanya, ia akan membawa kekufuran. Tidak disebut untuk satu sifat itu sebagai iman

---

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 141.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 142.

sebagaimana setengah sifat juga tidak dipanggil iman. Oleh itu setiap dosa, sama ada kecil atau besar yang tidak disepakati oleh umat Islam bahawa ia adalah kufur, maka tidak disebut pelakunya sebagai *fāsiq*, tetapi dikatakan kepadanya dia telah melakukan perbuatan *fāsiq* atau dia telah melakukan kemaksiatan<sup>1</sup>.

Al-Tūmānī mengatakan sifat-sifat tersebut adalah makrifat, *taṣdīq*, *maḥabbah*, *ikhhlāṣ* serta *iqrār* terhadap apa yang dibawa oleh Rasulullah S.A.W. Oleh itu sesiapa yang meninggalkan solat dan puasa dengan beriktikad ianya halal berbuat demikian maka ia kafir. Tetapi sesiapa yang meninggalkannya atas niat *qaḍā'* (melakukannya pada waktu lain) ia tidak kafir. Sesiapa yang membunuh nabi atau memukulnya ia kafir, bukan disebabkan pembunuhan atau pukulan itu tetapi disebabkan oleh penghinaan, permusuhan dan kemarahan terhadapnya<sup>2</sup>.

Antara mereka yang cenderung kepada mazhab ini adalah Ibn al-Rāwandī<sup>3</sup> dan Bishr al-Marīsī. Kedua-duanya mengatakan iman ialah membenarkan dengan hati dan lisan sekali. Manakala kufur pula adalah mengingkari dengan sebenar-benarnya (*al-juḥūd wa al-inkār*). Oleh itu sujud kepada matahari, bulan dan berhala tidak kufur dengan perbuatan tersebut tetapi ia merupakan tanda kekufuran<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 144.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Beliau adalah Ibn al-Rāwandī al-Zindīq, Aḥmad bin Yaḥyā bin Ishāq Abū al-Ḥusayn al-Rāwandī, nisbah kepada nama sebuah kampung di negeri Kāshān. Al-Dhahabī menukikan daripada Ibn al-Jawzī bahawa beliau mengatakan Abū al-Ḥusayn al-Rāwandī adalah seorang *mutakallim* daripada penduduk Murū al-Rūz, dahulunya adalah seorang *mutakallim* Mu'tazilah, kemudian berpisah dengan mereka dan menjadi *zindīq*. Lihat Ibn Kathīr (t.t), *op.cit.*, j.10, h. 346. Lihat juga al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān (1987), *Tārīkh al-Islām wa Wafīyyāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, j.22. Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 86.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 144.

Melalui apa yang dibentangkan di atas, penulis boleh membahagikan Murji'ah menjadi dua kelompok utama iaitu Murji'ah tulen dan Murji'ah bukan tulen. Untuk membezakan antara kedua-dua aliran ini ia boleh dilihat seperti berikut :

**a) Murji'ah tulen**

Murji'ah tulen adalah mereka yang berpandangan bahawa keimanan terletak di dalam hati. Adapun ucapan dan perbuatan tidak sekali-kali menggambarkan apa yang ada di dalam hati. Oleh kerana itu, segala ucapan dan perbuatan seseorang yang menyimpang dari kaedah agama tidak bererti ia boleh merosakkan imannya, bahkan keimanannya masih kekal sempurna di sisi Allah S.W.T. Antara kumpulan Murji'ah yang berpendapat sedemikian ialah al-Jahmiyyah, al-Şālihiyyah dan al-Yūnusiyah.

Mereka mengatakan bahawa iman adalah *taşđiq* di dalam hati sahaja, atau makrifat Allah dengan hati sahaja, bukan secara lahiriah sama ada melalui ucapan mahupun tindakan. Oleh itu, jika seseorang telah beriman dalam hatinya, ia tetap dipandang sebagai seorang mukmin sekalipun menampakkan perbuatan seperti seorang Yahudi atau Nasrani. Hal ini disebabkan keyakinan Murji'ah bahawa ikrar dan amal bukanlah sebahagian daripada iman. Slogan kelompok Murji'ah murni ini ialah "*kemaksiatan tidak memudaratkan keimanan sebagaimana ketaatan tidak memberi manfaat dengan kekufuran*".

## b) Murji'ah bukan tulen

Murji'ah bukan tulen pula ialah golongan yang dikaitkan dengan istilah Murji'ah kerana ada beberapa ciri yang dilihat ada aspek-aspek kesamaan dengan Murji'ah tulen. Mereka yang berpendapat bahawa pelaku dosa besar tidaklah menjadi kafir. Walaupun disiksa di dalam neraka, ia tidak kekal di dalamnya selama-lamanya, bergantung kepada dosa yang dilakukannya. Sekalipun demikian masih terbuka kemungkinan bahawa Tuhan akan mengampuni dosa-dosanya sehingga bebas daripada seksaan neraka. Ciri khas mereka yang lain adalah dimasukkan ikrar sebagai sebahagian penting daripada iman, di samping *taṣdīq* (pembenaran). Antara mereka yang dimasukkan ke dalam kategori ini ialah Abū Ḥanīfah dan pengikutnya.

Pertimbangannya, pendapat Abū Ḥanīfah tentang pelaku dosa besar adalah sama dengan golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Ini kerana beliau berpendapat bahawa seorang pelaku dosa besar masih tetap mukmin, tetapi bukan bererti bahawa dosa yang diperbuatnya tidak berimplikasi. Andaikata pelakunya masuk neraka, ia adalah kerana Allah menghendakinya, ia tidak akan kekal di dalamnya. Di samping itu, iman menurut Abū Ḥanīfah adalah *iqrār* dan *taṣdīq*. Abū Ḥanīfah juga berpendapat bahawa seluruh umat Islam adalah sama kedudukannya dalam tauhid dan keimanan. Mereka hanya berbeza dari segi tingkatan amal perbuatannya. Pandangan Abū Ḥanīfah ini sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Taftāzānī. Beliau mengatakan :

على ما هو مذهب أهل الحق إرجاء بمعنى أنه تأخير للأمر وعدم جزم بالعقاب أو الثواب  
وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من أين أخذت الإرجاء فقال من  
الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا وإنما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين  
يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً وإنما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط.

Terjemahan ;

“Berdasarkan mazhab yang benar, *irjā'* bermakna menanggungkan bagi sesuatu perkara dan tidak memuktamadkan dengan dosa atau pahala, dan berasaskan ini, Abū Ḥanīfah dimasukkan dalam kategori Murji'ah. Dikatakan kepadanya, daripada mana kamu mengambil *irjā'*? Beliau menjawab: Daripada malaikat '*alayhim al-salām*. Mereka berkata, tiada ilmu bagi kami kecuali apa yang Engkau ajar kepada kami. Adapun Murji'ah Khāliṣah yang batil adalah mereka yang menghukumkan bahawa pelaku dosa besar tidak diazab langsung bahkan azab dan neraka hanya untuk orang-orang kafir dan ini adalah (pendapat) melampau”<sup>1</sup>.

## 2.6 Kesimpulan

Penulis dapat simpulkan bahawa *irjā'* dari segi bahasa mempunyai beberapa maksud sesuai dengan konteks ia digunakan iaitu; cita-cita (*amal*), takut (*khawf*), memberi pengharapan (*i'tā' al-rajā'*) dan penangguhan (*ta'khīr*). Dari segi bahasa, *irjā'* ialah *maṣḍar* (kata terbitan) daripada perkataan *arja'a* yang bermaksud *ta'khīr*. Daripada perkataan *arja'a* munculnya istilah Murji'ah, iaitu *isim al-fā'il* kepada *arja'a*. Dari segi istilah pula, *irjā'* ialah satu bentuk ideologi atau pemikiran yang mengandungi makna tertentu, manakala Murji'ah adalah golongan yang menganut ideologi atau pemikiran tersebut.

Definisi *irjā'* yang paling tepat dari sudut istilah adalah sebagaimana yang dipegang oleh jumhur ulama *firqah* yang mengatakan *irjā'* bermaksud mengakhirkan amal perbuatan daripada darjat iman dengan menjadikan amal perbuatan di tempat yang kedua selepas iman, iaitu tidak memasukkannya sebagai sebahagian daripada iman itu sendiri. Bertitik tolak daripada pemahaman ini, *irjā'* membentuk satu pemikiran yang mengatakan: “*maksiat tidak memudaratkan keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*”. Ia juga meliputi keseluruhan mereka yang membelakangkan (tidak

---

<sup>1</sup> Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd bin 'Umar (1981), *Sharḥ al-Maqāṣid fī 'Ilm al-Kalām*, j.2. Pakistan : Dār al-Ma'ārif al-Nu'māniyyah, h. 238.



mengutamakan) amal perbuatan berbanding niat dan pembenaran (*al-taṣdīq*).

Pemikiran *irjā'* ini muncul pada awalnya hasil daripada pergolakan politik yang berlaku pada zaman awal Islam. Dalam suasana ketidakstabilan politik, iaitu bermula dengan pembunuhan Sayyidunā 'Uthmān bin 'Affān dan peristiwa-peristiwa susulan terutamanya Perang *al-Jamal* dan Perang *Ṣiffīn*, sejarah telah mencatatkan bahawa sebahagian sahabat r.a.h telah mengambil jalan tengah dengan bersikap berdiam diri dan tidak mengambil sebarang pendirian sama ada mengakui perbuatan tersebut ataupun menolaknya. Pendirian ini pada hakikatnya diambil sebagai jalan untuk mengelakkan diri daripada terjerumus ke lembah fitnah.

Bagaimanapun pemikiran *irjā'* semakin terserlah apabila berlaku tindak balas segolongan umat Islam terhadap pendirian dan perbuatan menyeleweng kumpulan Khawārij. Pada ketika Khawārij mengatakan bahawa pelaku dosa besar adalah kafir, maka Murji'ah berpandangan sebaliknya dengan mengatakan bahawa pelaku dosa walau sebesar mana sekalipun tetap kekal sebagai muslim.

Maka di sinilah timbulnya isu tentang hukum pelaku dosa besar dan kedudukan amalan dalam konteks pengertian iman. Dari situ *irjā'* telah mula berubah sedikit demi sedikit menjadi sebuah mazhab yang dianuti dan mempunyai doktrin tersendiri. Antaranya mereka berfahaman bahawa pelaku dosa besar adalah sempurna imannya dan ia berdasarkan prinsip, "*kemaksiatan tidak memudaratkan keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*", dan bahawa iman itu kedudukannya di dalam hati. Berlandaskan fahaman ini maka kemaksiatan seseorang tidak sekali-kali akan menggugat keimanannya dan ia tetap kekal dengan sempurna di dalam hatinya walaupun ia

mengucapkan kenyataan-kenyataan yang boleh membawa kepada kekufuran yang terkeluar daripada Islam atau segala perbuatan yang melampaui batas-batas iman.

Murji'ah kemudiannya terus berkembang menjadi sebuah aliran pemikiran yang lebih longgar dan terbuka berbanding pemikiran Khawārij dan Mu'tazilah. Ini kerana Khawārij berpandangan pelaku dosa besar adalah kafir dan kekal di dalam neraka selama-lamanya. Sementara itu, Mu'tazilah pula berpendapat bahawa pelaku dosa besar berada antara dua tingkatan ketika di dunia, tetapi kekal di neraka selama-lamanya ketika di akhirat. Murji'ah pula mengambil jalan tengah dengan membawa pemikiran yang jauh lebih longgar dan terbuka dengan mengatakan pelaku dosa besar tetap seorang mukmin dengan iman yang sempurna dan terselamat daripada neraka Allah S.W.T.

Kumpulan Murji'ah juga terbahagi kepada beberapa kumpulan. Para ulama telah berselisih pendapat tentang pembahagian kumpulan-kumpulan tersebut. Bagaimanapun secara terperinci, Murji'ah dibahagi kepada enam kumpulan iaitu Murji'ah al-Sunnah, Murji'ah al-Khawārij, Murji'ah al-Qadariyyah, Murji'ah al-Jabariyyah, Murji'ah al-Karrāmiyyah dan Murji'ah al-Khāliṣah. Semua kumpulan yang disebutkan ini boleh dikatakan sebagai Murji'ah tulen kecuali Murji'ah al-Sunnah yang boleh dikategorikan sebagai Murji'ah bukan tulen.

Ini kerana, golongan Murji'ah bukan tulen pada asasnya bukanlah golongan Murji'ah yang sebenar tetapi ia wujud kerana terdapat sebahagian ulama yang memasukkan segelintir ahli fiqh dan ahli hadith sebagai golongan Murji'ah. Penulis berpandangan pembahagian kepada Murji'ah al-Sunnah ini bertujuan untuk membezakan antara mereka yang dituduh Murji'ah dengan golongan Murji'ah sebenar. Di samping itu, gelaran ini

hanya sesuai apabila membahaskan perincian tentang Murji'ah, adapun ketika membincangkan *firaq Islamiyyah* secara umum, adalah tidak adil untuk memasukkan tokoh Islam seperti Abū Ḥanīfah sebagai golongan Murji'ah malah beliau adalah antara imam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang agung dan amat jauh daripada segala kumpulan *mubtadi'ah*.

## **BAB 3 : KONSEP IMAN MENURUT PEMIKIRAN *IRJĀ'* DAN PANDANGAN AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMĀ'AH TERHADAPNYA**

### **3.1 Pendahuluan**

Pada penghujung bab dua di dalam subtopik pembahagian kumpulan Murji'ah, penulis telah membentangkan definisi iman menurut kumpulan-kumpulan Murji'ah. Ia adalah berdasarkan nukilan-nukilan yang dibuat oleh para ulama *firqah* di dalam karya-karya mereka ketika membahaskan tentang doktrin Murji'ah. Di dalam bab ini, penulis akan cuba menganalisis asas pentakrifan iman menurut pemikiran *irjā'* berdasarkan definisi-definisi yang telah dikemukakan di dalam bab dua beserta dalil dan hujah yang digunakan oleh mereka. Bagi memahami pertentangan pemikiran Murji'ah dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, penulis perincikan juga hujah-hujah jawapan Ahl Sunnah terhadap keraguan dan kesilapan yang ditimbulkan oleh kumpulan Murji'ah di samping membawakan pendirian beberapa ulama Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah terhadap pemikiran *irjā'* dan kumpulan Murji'ah.

### **3.2 Definisi iman menurut pemikiran *irjā'***

Kumpulan-kumpulan Murji'ah mempunyai perbezaan pandangan dalam mentakrifkan iman, bagaimanapun mereka mempunyai asas tertentu yang disepakati bersama. Oleh itu, penulis berpandangan, perlu dibentangkan terlebih dahulu asas-asas tersebut bagi memahami pentakrifan iman menurut pemikiran *irjā'*.

Berkenaan pengertian iman, tokoh Murji'ah al-Jabariyyah iaitu Jahm bin Ṣafwān berpandangan bahawa orang Islam yang percaya kepada tuhan, kemudian menyatakan

kekufuran secara lisan tidaklah menjadi kafir, kerana iman dan kufur itu tempatnya hanyalah di hati, bukan di bahagian lain pada anggota tubuh manusia<sup>1</sup>. Bahkan orang demikian juga tidak menjadi kafir, walaupun dia menyembah berhala, mengamalkan ajaran-ajaran agama Yahudi atau agama Kristian seperti menyembah salib dan mempercayai konsep *trinity*<sup>2</sup>, lalu mati dalam kepercayaan tersebut. Orang yang demikian bagi Allah tetap merupakan seorang mukmin yang sempurna imannya<sup>3</sup>. Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī menukilkan pandangan Jahm bin Ṣafwān berkenaan iman seperti berikut :

يُحكى عن جهم بن صفوان وزعمت الجهمية ان الانسان اذا اتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه انه لا يكفر بجمدة وان الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل اهله فيه وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح.

Terjemahan :

“Diceritakan daripada Jahm bin Ṣafwān, dan telah mendakwa al-Jahmiyyah bahawa manusia apabila mencapai makrifat; kemudian dia ingkar dengan lidahnya, ia tidak kafir dengan keingkarannya itu. Sesungguhnya iman itu tidak terbahagi-bahagi, tidak bertingkat-tingkat pemiliknnya (orang-orang yang beriman), dan bahawa iman dan kufur itu tidak ada kecuali di dalam hati tanpa anggota-anggota selainnya”<sup>4</sup>.

Manakala dalam kalangan Murji’ah al-Qadariyyah, terdapat tiga orang tokoh utama yang menghimpunkan pemikiran kumpulan ini tentang definisi iman iaitu Ṣāliḥ bin ‘Umar al-Ṣāliḥī, Abū Shamr al-Murji’ dan Ghaylān al-Dimashqī. Al- Ṣāliḥī mendefinisikan iman seperti berikut :

الايمان هو المعرفة بالله تعالى على الاطلاق وهو ان للعالم صانعا فقط والكفر هو الجهل به على الاطلاق قال وقول القائل ثالث ثلاثة ليس بكفر لكنه لا يظهر الا من كافر.

Terjemahan :

<sup>1</sup> Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan (t.t), *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, c.3. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 132.

<sup>2</sup> Rujuk bab 2 h. 93.

<sup>3</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad (1964), *al-Faṣl fī al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, j.5. Mesir : ‘Alī Ṣubayḥ, h. 46.

<sup>4</sup> Al-Ash‘arī (t.t), *op. cit.*, h. 132.

“Iman adalah makrifat Allah secara mutlak. Iaitu ia hanya mencapai makrifat bahawa alam ini ada yang menciptanya. Adapun kufur, ia adalah kejahilan tentang-Nya secara mutlak. Oleh itu orang yang menyebut: “Allah itu (oknum) ketiga daripada (oknum) yang tiga”, tidak menjadi kufur tetapi (doktrin ini) tidak muncul melainkan daripada orang yang kafir”<sup>1</sup>.

Abū Shamr al-Murji’ pula mendakwa iman seperti berikut :

هو المعرفة بالله عز وجل والمحبة والخضوع له بالقلب والاقرار به انه واحد ليس كمثلته  
شئء ما لم تقم عليه حجة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فاذا قامت الحجة فالاقرار بهم  
وتصديقهم من الايمان والمعرفة والاقرار بما جاءوا به من عند الله غير داخل في الايمان  
الاصلى وليست كل خصلة من خصال الايمان ايمانا ولا بعض ايمان فاذا اجتمعت كانت  
كلها ايمانا وشرط في خصال الايمان معرفة العدل يريد به القدر خيره وشره من العبد من  
غير ان يضاف إلى البارى تعالى منه شئء.

Terjemahan :

“Ia merupakan makrifat Allah S.W.T, kecintaan, ketundukan dengan hati dan pengakuan (dengan lidah) bahawasanya Ianya Esa, tiada yang seumpama-Nya selagi mana belum ditegakkan kepadanya hujah para nabi a.s.. Apabila telah ditegakkan hujah (tentang para nabi a.s.), maka perakuan dan membenaran terhadap mereka (para nabi a.s.) adalah termasuk di dalam keimanan dan makrifat. Bagaimanapun perakuan terhadap apa yang dibawa oleh para nabi a.s. daripada Allah S.W.T adalah tidak termasuk dalam keimanan yang asli. Ini kerana bukan setiap sifat daripada sifat-sifat iman itu iman, dan tidak juga dipanggil sesetengah daripada iman. Apabila terhimpun kesemuanya maka ia seluruhnya dianggap iman. Dan syarat bagi setiap sifat daripada sifat-sifat iman itu adalah makrifat (mengenal) keadilan. Apa yang dimaksudkan (dengan keadilan) adalah penentuan baik dan buruk berdasarkan hamba sendiri, tanpa menyandarkan sedikit pun kepada Allah S.W.T”<sup>2</sup>.

Manakala Ghaylān al-Dimashqī mendefinisikan iman seperti berikut :

هو المعرفة الثانية بالله تعالى والمحبة والخضوع له والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من  
عند الله والمعرفة الاولى فطرية ضرورية فالمعرفة على اصله نوعان فطرية وهى علمه بان

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm bin Abī Bakr Aḥmad (1404H), *al-Milal wa al-Niḥal*, Beirut : Dār al-Ma‘rifah, h. 145.

<sup>2</sup> *Ibid.*

للعالم صانعا ولنفسه خالقا وهذه المعرفة لا تسمى إيمانا انما الايمان هو المعرفة الثانية المكتسبة.

Terjemahan :

“Bahawa iman adalah makrifat kedua tentang Allah S.W.T, kecintaan dan ketundukan kepadanya, pengakuan terhadap apa yang dibawa oleh Rasul S.A.W dan apa yang datang dari sisi Allah S.W.T. Sementara makrifat pertama merupakan fitrah semulajadi yang sememangnya wujud (secara *darūrī*). Kesimpulannya, (bagi Ghaylān), asal makrifat itu ada dua jenis; *fiṭriyyah* iaitu ilmunya bahawa alam ini terdapat penciptanya sebagaimana dirinya juga ada penciptanya, tetapi makrifat ini tidak digelar sebagai iman. Sebaliknya apa yang dikatakan iman itu adalah makrifat kedua yang diusahakan”<sup>1</sup>.

Murji’ah al-Karrāmiyyah yang dipelopori oleh Muḥammad bin Karrām pula berpandangan iman adalah seperti berikut :

هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب وانكروا ان يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان ايمانا وزعموا ان المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا ان الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان.

Terjemahan :

“Bahawa iman ialah *iqrār* dan *taṣḍīq* dengan lidah tanpa perlu disertai dengan hati. Mereka mengingkari makrifat dalam hati atau sesuatu yang tidak dibenarkan dengan lidah sebagai iman. Oleh itu mereka mendakwa golongan *al-munaḥiqīn* yang terdapat pada zaman Rasulullah S.A.W sebagai beriman pada hakikatnya. Mereka mendakwa (juga) bahawa kekufuran kepada Allah S.W.T adalah (dengan) mengingkari-Nya dengan lidah”<sup>2</sup>.

Bagi tokoh kumpulan Murji’ah al-Khawārij iaitu Muḥammad bin Shabīb, beliau mendakwa iman itu adalah seperti berikut :

ان الايمان الاقرار بالله والمعرفة بانه واحد ليس كمثلته شيء والاقرار والمعرفة بانبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله من الصلاة والصيام واشباه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع.

<sup>1</sup> Al-Shahrastānī (1404H), *op.cit.*, h. 146; Baghdādī, al-‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir (1977), *al-Farqu Bayn al-Firaq*, c.2. Beirut : Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 194.

<sup>2</sup> Al-Ash‘arī (t.t), *op.cit.*, h. 141.

Terjemahan :

“Bahawa iman adalah ikrar terhadap Allah S.W.T serta makrifat bahawa Dia adalah Esa serta tiada sesuatu yang menyerupai-Nya. Juga pengakuan dan makrifat terhadap para nabi Allah, rasul-rasul-Nya serta apa sahaja yang datang daripada Allah S.W.T secara *ijmā‘ muslimīn* dan dibawa oleh Rasulullah S.A.W seperti solat dan puasa yang tiada sebarang perselisihan lagi tentang kewajibannya dalam kalangan umat Islam”<sup>1</sup>.

Tokoh-tokoh yang mempelopori al-Murji’ah al-Khāliṣah turut mengemukakan definisi iman, antaranya ialah ;

- c) Al-Yūnusīyah : Pengikut kepada Yūnus bin ‘Awn al-Namīrī yang berpendapat bahawa iman adalah seperti berikut :

هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الايمان ولا يضر تركها حقيقة الايمان ولا يعذب على ذلك الا اذا كان الايمان خالصا واليقين صادقا.

Terjemahan :

“Makrifat Allah S.W.T dan tunduk kepada-Nya serta tidak membesarkan diri kepada-Nya di samping (wujudnya) rasa cinta di dalam hati terhadap-Nya. Oleh itu sesiapa yang memiliki kesemua perkara ini maka dia dianggap beriman. Manakala sebarang (bentuk amalan) ketaatan, ia tidak terangkum dalam erti kata iman, justeru jika ditinggalkan, ia tidak memudaratkan hakikat keimanan seseorang itu. Dia juga tidak akan diazab di akhirat kelak kerana meninggalkan ketaatan-ketaatan tersebut jikalau imannya ikhlas serta keyakinannya benar”<sup>2</sup>.

- d) Al-‘Ubaydiyyah, berpendapat bahawa iman adalah seperti berikut :

انه قال مادون الشرك مغفور لا محالة وان العبد اذا مات على توحيدة لا يضره ما اقتترف من الاثام واجترح من السيئات.

Terjemahan :

“Bahawa beliau berkata segala amalan selain syirik adalah diampunkan. Seseorang hamba apabila ia meninggal dunia dalam keadaan mentauhidkan

<sup>1</sup> Al-Ash‘arī (t.t), *op.cit.*, h. 137; al-Baghdādī (1977), *op.cit.*, h. 89.

<sup>2</sup> Al-Shahrastānī (t.t), *op.cit.*, h. 140.



Allah, maka segala dosa dan kejahatan yang dilakukan tidak akan memudaratkan imannya”<sup>1</sup>.

e) Al-Ghassāniyyah pula mendakwa bahawa iman seperti berikut :

هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله والاقرار بما انزل الله وبما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل والإيمان لا يزيد ولا ينقص وزعم ان قائلًا لو قال اعلم ان الله تعالى قد حرم أكل الخنزير لا أدري هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة أم غيرها كان مؤمنا ولو قال أعلم أن الله تعالى فرض الحج إلى الكعبة غير اني لا ادري اين الكعبة ولعلها بالهند كان مؤمنا.

Terjemahan :

“Iaitu makrifat Allah S.W.T dan Rasul-Nya S.A.W, serta pengakuan terhadap apa yang diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya secara umum tanpa perincian. Iman juga tidak bertambah dan tidak berkurang. Dia juga mendakwa sekiranya seseorang berkata: Aku mengetahui bahawa Allah S.W.T telah mengharamkan perbuatan memakan khinzir, tetapi aku tidak mengetahui adakah khinzir yang diharamkan itu adalah kambing ini atau selainnya? Maka ia dikira mukmin. Kalau dia mengatakan, “Aku mengetahui bahawa Allah S.W.T memfardukan haji ke ka’bah, namun aku tidak mengetahui di mana ka’bah?, kemungkinan ia di India, dia tetap dikira mukmin”<sup>2</sup>.

f) Al-Thawbāniyyah berpendapat bahawa iman adalah seperti berikut :

هو المعرفة والاقرار بالله تعالى وبرسوله عليهم الصلاة والسلام وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله وما جاز في العقل تركه فليس من الايمان واخر العمل كله عن الايمان.

Terjemahan :

“Makrifat dan *iqrār* terhadap Allah S.W.T dan rasul-rasul-Nya a.s.. (Begitu juga dia mencapai makrifah dan berikrar bahawa) setiap apa yang tidak harus pada akal melakukannya dan apa yang harus pada akal meninggalkannya maka tidak termasuk iman. Dia juga membelakangkan semua amalan daripada iman”<sup>3</sup>.

g) Al-Tūmāniyyah beranggapan bahawa iman itu adalah seperti berikut :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.* h. 141

<sup>3</sup> Al-Shahrastānī al-(t.t), *op.cit.*, h. 142.

هو ما عصم من الكفر وهو اسم لحضال إذا تركها التارك كفر وكذلك لو ترك خصلة واحدة منها كفر ولا يقال للخصلة الواحدة منها إيمان ولا بعض إيمان وكل معصية كبيرة أو صغيرة ل لم يجمع عليها المسلمون بانها كفر لا يقال لصاحبها فاسق ولكن يقال فسق وعصى.

Terjemahan :

“Ia merupakan sesuatu yang terpelihara daripada kekufuran. Ia adalah nama bagi satu sifat yang mana sekiranya ditinggalkan sifat tersebut maka ia akan menjadi kufur. Demikian juga sekiranya ditinggalkan satu bahagian daripadanya akan membawa kekufuran. Tidak disebut untuk satu bahagian itu sebagai iman sebagaimana setengahnya juga tidak dipanggil iman. Oleh itu maksiat sama ada kecil atau besar yang tidak disepakati oleh umat Islam bahawa ia adalah satu kekufuran, maka tidak disebut pelakunya sebagai *fāsiq*, tetapi dikatakan kepadanya dia telah melakukan kefasiqan dan kemaksiatan”<sup>1</sup>.

Berdasarkan definisi-definisi tersebut dapat disimpulkan bahawa kumpulan-kumpulan Murji’ah bersepakat untuk tidak memasukkan amal perbuatan sebagai sebahagian daripada pengertian iman. Bagaimanapun mereka berbeza pandangan sama ada membenaran dengan hati dan ikrar dengan lidah termasuk dalam erti kata iman. Perbezaan tersebut dapat dirumuskan seperti berikut :

Pertama : Mereka memahami bahawa iman hanyalah makrifat semata-mata, atau makrifat dan *taṣdīq*. Ia bermaksud iman hanyalah terletak di hati dan tiada kena mengena dengan ucapan lidah dan amal perbuatan. Kumpulan yang berpegang kepada pandangan ini adalah Murji’ah al-Jabariyyah (Jahm bin Ṣafwān), Murji’ah al-Qadariyyah (al-Ṣālihiyyah), Murji’ah al-Qadariyyah (al-Shāmiriyyah), Murji’ah al-Qadariyyah (Ghaylān al-Dimashqī) dan Murji’ah al-Khāliṣah (al-Yūnusiyyah, al-‘Ubaydiyyah, al-Ghassāniyyah dan al-Tūmāniyyah).

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 144.

Kedua : Mereka berpandangan bahawa iman hanyalah ucapan lidah. Pendapat ini hanya dipegang oleh Murji'ah al-Karrāmiyyah tanpa disertai oleh kumpulan-kumpulan Murji'ah yang lain.

Ketiga : Mereka berpendapat bahawa iman itu adalah *taṣdīq* dengan hati dan ucapan dengan lidah. Ia adalah pandangan kumpulan Murji'ah al-Khawārij dan Murji'ah al-Khāliṣah (al-Thawbāniyyah).

Berasaskan rumusan di atas dapat difahami bahawa asas pentakrifan iman menurut Murji'ah adalah seperti berikut :

- a) Iman hanya dianggap sebagai amalan hati semata-mata seperti makrifat, *taṣdīq*, *maḥabbah* dan ketundukan (kecuali Murji'ah al-Karrāmiyyah).
- b) Iman tidak mempunyai sebarang kaitan dengan ikrar lisan (kecuali kumpulan Murji'ah al-Karrāmiyyah, Murji'ah al-Khawārij dan al-Thawbāniyyah) dan amal perbuatan.
- c) Iman itu tidak bertambah dan tidak berkurang.
- d) Iman seseorang tidak tergugat dengan melakukan perbuatan maksiat walaupun dengan melakukan dosa besar dan perbuatan kufur sekalipun seperti menyembah berhala atau meniru ibadat agama lain.

### **3.3 Dalil-dalil Murji'ah tentang definisi iman**

Bagi mendukung fahaman mereka, golongan Murji'ah telah menggunakan pelbagai kaedah. Dalil-dalil tersebut sama ada dalam berbentuk nas-nas yang dipertikai

perwayatannya atau daripada dalil-dalil yang sahih tetapi diselewengkan maksudnya. Berikut penulis bantangkan antara dalil-dalil Murji'ah tersebut beserta jawapan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah terhadapnya.

Terdapat hadith-hadith yang direka oleh golongan Murji'ah lalu disandarkan atas nama Rasulullah S.A.W. Namun begitu, para ulama yang pakar di dalam periwayatan hadith telah membongkar kepalsuan hadith-hadith yang direka dan disebarkan oleh mereka. Lebih-lebih lagi, secara umumnya hadith-hadith yang dicipta oleh Murji'ah itu menyalahi apa yang telah sekian lama disepakati oleh para ulama sebelumnya.

Oleh itu, penulis cuba bantangkan di sini beberapa riwayat palsu yang menjadi hujah dan dalil bagi golongan Murji'ah di dalam mendukung fahaman mereka.

a) Hadith yang diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī.

من زعم أن الإيمان يزيد وينقص فزيادته نفاق ونقصانه كفر فإن تابوا وإلا فاضربوا أعناقهم بالسيف أولئك أعداء الرحمن فارقوا دين الله تعالى واستحلوا الكفر وخصموا الله طهر الله الأرض منهم ألا فلا صلاة لهم ألا فلا زكاة لهم ألا فلا صوم لهم ألا فلا حج لهم ألا فلا دين لهم هم براء من رسول الله ورسول الله بريء منهم.

Terjemahan :

“Sesiapa yang mendakwa bahawa iman itu bertambah dan berkurang, maka pertambahannya itu kemunafikan dan pengurangannya itu kekufuran. Sekiranya dia bertaubat (maka terselamat daripada hukuman) sekiranya tidak maka dipenggal lehernya dengan pedang. Mereka itu ialah musuh al-Raḥmān, mereka memisahkan diri daripada agama Allah, dan menghalalkan kekufuran dan mempertikaikan tentang Allah. Semoga Allah membersihkan muka bumi ini daripada mereka. Kalau tidak, maka tiada solat bagi mereka, tiada puasa, tiada zakat, tiada haji dan tiada kebaikan bagi mereka. Mereka tiada kaitan

dengan Rasulullah S.A.W dan Rasulullah S.A.W berlepas diri daripada mereka”<sup>1</sup>.

Hadith ini sebenarnya telah direka oleh salah seorang penganut Murji'ah bernama Muḥammad bin al-Qāsim al-Ṭāyakānī (m. 450h). Ibn Ḥibbān telah menjelaskan bahawa al-Ṭāyakānī telah mendatangkan khabar-khabar yang umat telah menyaksikan kebatilannya dan ketidaksahihannya dari segi periwayatan, di mana hadith ini adalah sebagai contoh apa yang pernah diriwayatkan oleh al-Ṭāyakānī<sup>2</sup>. Ibn al-Qaysarānī (m. 507h) menyifatkan perawi hadith ini iaitu Muḥammad bin al-Qāsim sebagai *kadhdhāb* iaitu penipu besar yang mereka-reka hadith<sup>3</sup>. Ibn al-Jawzī (m. 597h) turut mengatakan bahawa hadith ini adalah hadith *mawḍu'* yang direka-reka oleh Muḥammad bin al-Qāsim al-Ṭāyakānī<sup>4</sup>.

b) Hadith yang diriwayatkan daripada Abū Hurayrah r.a.

أن وفد ثقيف جاءوا النبي ﷺ فسألوه عن الإيمان هل يزيد أو ينقص فقال لا زيادته كفر ونقصانه شرك.

Terjemahan :

“Bahawa rombongan Thaḳīf telah datang kepada Nabi S.A.W lalu bertanya kepada Baginda tentang iman, adakah ia bertambah dan berkurang? Baginda S.A.W bersabda: Tidak, pertambahannya kufur dan pengurangannya syirik”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Selepas menyebut hadith ini, al-Suyūṭī menukikan kata-kata Ibn Ḥibbān : “Hadith ini palsu, dirosakkan oleh al-Ṭāliqānī (al-Ṭāyakānī), pembohong besar, jahat, dari golongan Murji'ah, dia mereka-reka hadith demi mazhabnya”. Lihat al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1996), *al-La'ālī al-Maṣnū'ah fī Aḥādīth al-Mawḍū'ah*, j.1. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 43.

<sup>2</sup> Ibn Ḥibbān, Muḥammad (1396H), *al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wa al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkīn*, j.2. Halab : Dar al-Wa'y, h. 311; al-Ṭarābūlsī, Ibrāhīm bin Muḥammad (1987), *Kashf al-Ḥathīth 'amman Rumiya bi Waḍ' al-Ḥadīth*, j.1. Beirut : 'Ālam al-Kutub, h. 245.

<sup>3</sup> Ibn al-Qaysarānī, Muḥammad bin Ṭāhir (1985), *Ma'rifah al-Tadhkirah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū'ah*, Beirut : Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, h. 215.

<sup>4</sup> Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj (1995), *al-Mawḍū'āt*, j.1. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 87.

<sup>5</sup> Ibn Ḥibbān (1396H), *op.cit.*, j.1, h. 250; al-Suyūṭī menukikan kata-kata al-Ḥākim mengenai perawi hadith ini: “Hadith ini palsu, direka oleh Abū Mutīr, begitu juga Abū al-Muhzim, lalu dicuri daripadanya 'Uthmān bin 'Abd Allāh bin 'Amr bin 'Uthmān bin 'Affān, dia juga ialah seorang pembohong besar dan pemalsu hadith”. Lihat al-Suyūṭī (1996), *op. cit.*, j.1, h. 41.

Hadith ini telah direka oleh al-Ḥakam bin ‘Abd Allāh Abū Mutī‘ al-Balkhī (m. 199H). Ibn Ḥibbān menyifatkan dia adalah antara pemimpin Murji’ah yang membenci sunnah-sunnah dan pengikutnya. Apa yang lebih menghairankan, terdapat seorang yang lain telah mencuri hadith ini daripada Abū Mutī‘ lalu mendakwa dia ialah perawinya. Beliau ialah ‘Uthmān bin ‘Abd Allāh al-Maghribī al-Umawī<sup>1</sup>.

c) Hadith yang diriwayatkan daripada Ibn ‘Abbās, bahawa Nabi S.A.W bersabda :

الإيمان قول والعمل شرائعه لا يزيد ولا ينقص.

Terjemahan :

“Iman itu ucapan dan beramal dengan syariat-Nya serta tidak bertambah dan tidak berkurang”<sup>2</sup>.

Ungkapan ini direka oleh Aḥmad bin ‘Abd Allāh yang dikenali dengan panggilan al-Juwaybarī. Ibn Ḥibbān ketika mengulas tentangnya berkata dia adalah *dajjāl* daripada para *dajjāl* dan penipu<sup>3</sup>. Kemasyhurannya di sisi para ulama hadith berlegar tentang pemalsuan terhadap apa yang tidak diriwayatkan oleh para ulama hadith yang dipercayai<sup>4</sup>.

Al-Dhahabī menukilkan daripada Ibn ‘Adī bahawa al-Juwaybarī pernah mereka-reka hadith buat Ibn Karrām sebagaimana yang dikehendakinya. Ibn Karrām pula telah meriwayatkan hadith-hadith tersebut di dalam kitab-kitabnya<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibn Ḥibbān (1396H), *op.cit.*, j.1, h. 250; Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad al-(1995), *Mẓān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl*, j.2. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 340.

<sup>2</sup> Al-Suyūṭī menukilkan kata-kata al-Jūzaqānī berkenaan hadith ini : “Hadith ini antara rekaan-rekaan oleh al-Juwaybarī juga dan Ma’mūn ialah *dajjāl* (pembohong besar)”. Lihat al-Suyūṭī (1996), *op.cit.*, j.1, h. 42. Lihat juga Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (1986), *Lisān al-Mẓān*, c.3, j.5. Beirut: Mu’assasat al-‘Ālamī li al-Maṭbū‘āt, h. 7, Tarābūlsī al-(1987), *op.cit.*, j.1, h. 213.

<sup>3</sup> Ibn Ḥibbān (1396h), *op.cit.*, j.1, h. 142.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Al-Dhahabī (1995), *op.cit.*, j.1, h. 245.

Kesimpulannya, riwayat-riwayat yang dibawa oleh Murji'ah adalah jelas riwayat-riwayat yang palsu dan tidak boleh dijadikan sandaran untuk menentukan maksud iman yang sebenar.

Murji'ah juga telah menggunakan banyak nas syarak terdiri daripada al-Quran dan al-Hadith untuk membenarkan mazhabnya. Nas-nas yang ada telah ditakwil dan ditafsir supaya sesuai dengan kehendak dan maksud mazhab mereka. Melalui kaedah tersebut, Murji'ah membuat rumusan bahawa amal perbuatan tidak termasuk di dalam hakikat iman, lalu mereka membelakangkan semua perbuatan anggota zahir daripada iman. Bagi mereka iman dan kejayaan mencapai reda Allah S.W.T itu sudah memadai sekiranya hati telah dilimpahi dengan makrifat dan *taṣdīq* sebagaimana yang telah dibahaskan sebelum ini.

Fahaman seumpama ini dengan mudah membuka pintu yang amat luas buat golongan yang malas dan tidak suka beramal serta mereka yang gemar bercita-cita tanpa melakukan sebarang usaha dan mereka yang suka berdolak dalih dalam memahami nas-nas syarak bagi mengelakkan diri untuk beramal. Oleh itu, golongan Murji'ah dilihat sebagai golongan yang paling malas beribadat dan paling lemah keiltizamannya terhadap agama. Dengan sikap seperti ini, mereka telah cuba mengeksploitasi nas-nas al-Quran dan al-Sunnah yang dilihat pada zahirnya seolah-oleh menyokong mazhab pegangan mereka.

### 3.3.1 Dalil-dalil Murji'ah daripada al-Quran

Antara dalil-dalil al-Quran yang digunakan ialah firman Allah S.W.T ;

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

Terjemahan:

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampunkan dosa syirik mempersekutukan-Nya (dengan sesuatu apa jua), dan akan mengampunkan dosa yang lain dari itu bagi sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut aturan syariat-Nya)”.

Surah al-Nisā'(4) : 48

Berdasarkan ayat ini, golongan Murji'ah berpandangan bahawa hanya orang kafir yang tidak diampunkan, selain daripada kekufuran maka diampunkan pelakunya. Ia sebagaimana yang diriwayatkan daripada Nabi S.A.W bahawa baginda bersabda:

من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنا وإن سرق.

Terjemahan :

“Barangsiapa yang mengucapkan tiada tuhan yang layak disembah melainkan Allah, masuk syurga walaupun ia berzina dan mencuri”<sup>1</sup>.

Menurut pandangan para mufassir, ayat yang dikemukakan di sini dengan jelas ditujukan kepada orang Islam dan bukan kepada orang kafir kerana orang kafir sememangnya tidak termasuk ke dalam golongan yang mendapat keampunan Allah S.W.T. Ia boleh dilihat menerusi sebab turun ayat ini.

Al-Tha‘labī menjelaskan sebab turun ayat ini melalui riwayat al-Ḍahhāk daripada Ibn ‘Abbās, bahawa seorang lelaki tua daripada *A‘rāb* telah datang menemui Rasulullah

---

<sup>1</sup> Al-Malṭī (1997), *op.cit.*, h. 43; al-Murtadā, Muḥammad bin Naṣr (1987), *Īhār al-Ḥaḡ ‘alā al-Khalq fī Radd al-Khilāfāt ilā al-Madhhab al-Ḥaḡ min Uṣūl al-Tawḥīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 369. Hadith dengan lafaz ini diriwayatkan oleh al-Tabarānī, Sulaymān bin Aḥmad (1415H), *al-Mu‘jam al-Awsaṭ*, j.2. Kaherah : Dār al-Ḥaramayn, h. 328; Terdapat lafaz lain yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim mempunyai makna yang hampir sama, iaitu hadith Abū Dhar dengan lafaz, “Bahawa sesiapa yang mati daripada umatku, (dalam keadaan) dia tidak mensyirikkan Allah dengan segala sesuatu, (maka dia) masuk syurga. (Lalu Abu Dhar bertanya), “Walaupun dia berzina dan mencuri?”. (Rasulullah S.A.W menjawab), “Walaupun dia berzina dan mencuri”. Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl (1987), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, “Kitāb al-Janā‘iz, Bāb Man Kāna Ākhiru Kalāmihī Lā ilāha illā Allāh”, no. hadith 1180, j.2, c.3. Beirut : Dār Ibn Kathīr, h. 417; Muslim, Muslim bin al-Ḥajjāj (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Īmān, Bāb Man Māta Yushrik Bi Allāh Shay’an Dakhala al-Jannah”, no. hadith 94, j. 5. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 95.



S.A.W lalu mengadu bahawa dia adalah orang tua yang diselaputi pelbagai dosa dan noda kecuali dia tidak mensyirikkan Allah dengan apapun sejak mengenali-Nya. Dia beriman kepada-Nya dan tidak mengambil tuhan selain-Nya, juga tidak melakukan maksiat kerana menentang atau sombong terhadap-Nya, tidak pernah meragunya walaupun sekelip mata, dan mengakui bahawa dia tidak mampu melarikan diri daripada Allah S.W.T. Dia juga menyesal, bertaubat dan memohon ampun kepada Allah S.W.T. Lalu dia bertanya kepada Rasulullah S.A.W apakah gerangnya di sisi Allah? Lalu Allah S.W.T menurunkan ayat “*Sesungguhnya Allah tidak mengampunkan orang yang mensyirikkan-Nya*”<sup>1</sup>. Ia bermaksud orang yang mati dalam syirik tidak diampunkan. Manakala ayat “*dan diampunkan dosa yang lain daripada itu bagi sesiapa yang dikehendaki-Nya, sesiapa yang syirik kepada Allah maka dia telah sesat dengan kesesatan yang jauh*”<sup>2</sup> bermaksud orang yang syirik telah terseleweng daripada landasan yang benar serta diharamkan seluruh kebaikan<sup>3</sup>.

Al-Ṭabarī ketika mentafsirkan ayat ini juga menegaskan bahawa Allah S.W.T mengharamkan keampunan-Nya terhadap orang yang mati dalam keadaan kafir. Bagi ahli tauhid, maka terserah mengikut kehendak Allah S.W.T, mereka tidak sekali-kali terputus daripada mendapat keampunan Allah S.W.T<sup>4</sup>.

Apa yang menjadi persoalan adalah kedudukan orang Islam apabila melakukan kesyirikan. Ayat ini dengan jelas menyebut dia tidak akan diampunkan kecuali jika ia benar-benar memohon keampunan kepada Allah S.W.T. Ibn Baṭṭāl mengatakan, melalui

---

<sup>1</sup> Rujuk surah al-Nisā'(4) : 116

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Al-Tha'labī, Abū Ishāq Aḥmad bin Muḥammad (2002), *al-Kashf wa al-Bayān (Tafsir al-Tha'labī)*, j.3. Beirut: Dār Iḥya' al-Turāth al-'Arabī, h. 386.

<sup>4</sup> Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr (1405H), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, j.4. Beirut : Dār al-Fikr, h. 304.

ayat ini dapat difahami hanya orang yang bertaubat daripada syirik sebelum mati akan diampunkan oleh Allah S.W.T<sup>1</sup>.

Oleh itu, ayat ini tidak boleh menjadi hujah kepada golongan Murji'ah kerana bagi Murji'ah setiap orang Islam yang berdosa termasuk melakukan dosa syirik tetap dianggap sebagai mukmin yang sempurna keimanannya.

Mereka juga berhujah dengan firman Allah S.W.T berikut ;

﴿ قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۚ اِنَّ اللّٰهَ  
يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ۚ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ﴾

Terjemahan:

“Katakanlah (Wahai Muhammad): Wahai hamba-hambaKu yang telah melampaui batas terhadap diri mereka sendiri (dengan perbuatan-perbuatan maksiat), janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah, kerana sesungguhnya Allah mengampunkan segala dosa; sesungguhnya Dia lah jua Yang Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani”.

Surah al-Zumar(39): 53

Berdasarkan ayat ini, golongan Murji'ah menganggap bahawa tiada janji balasan buruk (*wa'ad*) terhadap orang Islam. Ini kerana janji balasan buruk hanya khusus buat golongan musyrikin semata-mata. Malah janji balasan baik (*wa'd*) adalah wajib ke atas orang Islam kerana Allah S.W.T tidak sekali-kali memungkiri janji-Nya. Keampunan-Nya dan balasan syurga adalah lebih utama bagi kaum mukmin<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibn Battāl, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Khalaf (2003), *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, j.1. Riyadh : Maktabah al-Rushd, h. 86.

<sup>2</sup> Al-Ash‘arī (t.t), *op.cit*, h. 147; al-Shahrastānī, Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm (2004), *Nihāyah al-Iqdām fī ‘Ilm al-Kalām*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 266.

Sebenarnya ayat ini tidak boleh dijadikan dalil bagi Murji'ah kerana ayat ini adalah seruan Allah S.W.T supaya pelaku dosa di kalangan kaum mukmin agar kembali bertaubat kepada-Nya dan tidak berputus asa. Bahkan ayat ini menjadi bukti bahawa Allah S.W.T menegah kaum mukmin membiarkan dirinya kekal dengan kemaksiatan dan kemunggaran yang dilakukan.

Al-Samarqandī menjelaskan berkenaan sebab turun ayat ini berdasarkan riwayat Qatādah yang menukulkan satu kaum telah melakukan syirik yang merupakan dosa besar. Lalu mereka merasa bimbang jika tidak diampunkan oleh Allah, maka Allah S.W.T telah menyeru mereka dengan ayat ini, *“Wahai hamba-hamba-Ku yang telah melampaui batas terhadap diri mereka sendiri (dengan perbuatan-perbuatan maksiat), janganlah kamu berputus asa daripada rahmat Allah”*<sup>1</sup>. Menurut Mujāhid *“melampaui batas”* di sini iaitu dengan membunuh diri pada zaman *Jāhiliyyah*. Riwayat al-Kalbī pula menyatakan ayat ini diturunkan bagi keadaan keterlaluan iaitu mereka yang melampau sehingga membunuh diri, syirik dan berzina. Golongan ini diseru oleh Allah S.W.T supaya tidak berputus asa daripada mendapatkan rahmat Allah S.W.T jika mereka memohon keampunan kepada Allah S.W.T<sup>2</sup>.

Kumpulan Murji'ah juga berusaha mengumpulkan nas-nas tertentu dengan dibaca secara bersama untuk menetapkan bahawa iman dan kufur itu tempatnya adalah di hati. Antara nas-nas yang turut digunakan ialah ;

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

Terjemahan:

---

<sup>1</sup> Rujuk surah al-Zumar (39) : 53

<sup>2</sup> Al-Samarqandī, Muḥammad bin Aḥmad Abū al-Layth (t.t), *Baḥr al-'Ulūm*, j.3. Beirut: Dār al-Fikr, h. 182.

“Allah telah menetapkan iman dalam hati mereka”.

Surah al-Mujādilah(58): 22

إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ

Terjemahan:

“Kecuali orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedang hatinya tenang tenteram dengan iman”.

Surah al-Nahl(16): 106

Berdasarkan dua ayat ini, Murji'ah mengatakan bahawa tempat bagi iman dan kufur itu adalah di dalam hati<sup>1</sup>. Ia bermaksud seseorang yang menzahirkan kekufuran masih dianggap beriman selagi mana hatinya masih beriman.

Berkenaan ayat 22 daripada surah al-Mujādilah, penulis berpandangan bahawa ia adalah ayat yang menerangkan kesaksian Allah S.W.T terhadap keimanan mendalam para sahabat r.a.h. melalui apa yang telah dibuktikan menerusi amal perbuatan mereka. Ayat ini tidak boleh difahami sebagai sekadar satu perkhabaran tentang kedudukan iman di dalam hati, tetapi ia perlu difahami menurut konteks keseluruhan ayat ini. Allah S.W.T berfirman sebelumnya :

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ  
وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي  
قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

Terjemahan:

“Engkau tidak akan dapati sesuatu kaum yang beriman kepada Allah dan hari akhirat, tergamak berkasih-mesra dengan orang-orang yang menentang

<sup>1</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (1984), *Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, h. 133; al-Jī, ‘Aḍu al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥmān (1997), *al-Mawāqif*, j.3. Beirut : Dār al-Jīl, h. 534.

(perintah) Allah dan Rasul-Nya, sekalipun orang-orang yang menentang itu ialah bapa-bapa mereka, atau anak-anak mereka, atau saudara-saudara mereka, ataupun keluarga mereka. Mereka (yang setia) itu, Allah telah menetapkan iman dalam hati mereka”.

Surah al-Mujādilah(58): 22

Al-Baghawī menukilkan daripada riwayat ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd tentang maksud ayat ini. Erti “*sekalipun orang yang menentang itu ialah bapa-bapa mereka*” ialah merujuk kepada Abū ‘Ubaydah bin al-Jarrāḥ yang sanggup membunuh bapanya, ‘Abd Allāh bin al-Jarrāḥ pada perang Uḥud. Erti “*atau anak-anak mereka*” merujuk kepada Abū Bakr al-Ṣiddīq yang membunuh anaknya ‘Abd al-Raḥmān. Erti “*atau saudara-saudara mereka*” merujuk kepada Muṣ‘ab bin ‘Umayr yang telah membunuh saudaranya ‘Ubayd bin ‘Umayr ketika perang Uḥud. Erti “*ataupun keluarga mereka*” merujuk kepada ‘Umar yang sanggup membunuh bapa saudaranya, al-‘Aṣ bin Hāshim bin al-Mughīrah pada perang Badar, dan juga ‘Alī, Ḥamzah dan ‘Ubaydah yang telah membunuh ‘Utbah dan Shaybah, keduanya anak kepada Rabī‘ah dan al-Walīd bin ‘Utbah. Erti “*Mereka (yang setia) itu, Allah telah menetapkan iman dalam hati mereka*”, iaitu Allah S.W.T telah menetapkan *taṣdīq* atau pembenaran di dalam hati-hati mereka dengan penuh keyakinan dan keikhlasan<sup>1</sup>.

Oleh yang demikian, tiada dalil bagi Murji‘ah menggunakan ayat ini sebagai dalil iman itu kekal di dalam hati walaupun seseorang menzahirkan kekufuran. Ini kerana ayat ini bukan bermaksud Allah S.W.T mahu menjelaskan kedudukan iman itu di mana, sebaliknya bagi memberi kesaksian dan pengiktirafan terhadap para sahabat r.a.h. dan kaum mukmin yang telah membuktikan keimanan mereka menerusi amal perbuatan yang dizahirkan.

---

<sup>1</sup> Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas‘ūd al-(t.t), *Tafsīr al-Baghawī al-Musammā Ma‘ālim al-Tanzīl*, j.4. Beirut : Dār al-Ma‘rifah, h. 313.

### 3.3.2 Dalil Murji'ah daripada al-Sunnah

Terdapat hadith-hadith dan sesetengah *athār* yang menunjukkan bahawa memadai bagi seseorang untuk menjauhkan dirinya daripada syirik untuk menjamin kewujudan iman di dalam hatinya serta kejayaannya bagi mencapai reda Allah S.W.T. Antaranya ialah sebagaimana yang akan dinyatakan berikutnya<sup>1</sup>:

- a) Daripada ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd, Rasulullah S.A.W bersabda :

مَنْ مَاتَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ النَّارَ وَقُلْتُ أَنَا مِنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ

Terjemahan :

“Sesiapa yang mati dalam keadaan mensyirikkan Allah S.W.T dengan sesuatu maka dia akan memasuki neraka. Aku berkata (Ibn Mas‘ūd) sesiapa yang mati tanpa mensyirikkan Allah dengan sesuatu apapun maka dia akan masuk ke syurga”<sup>2</sup>.

Berdasarkan hadith ini, Murji'ah mendakwa bahawa semua orang mukmin dijamin masuk ke syurga Allah S.W.T selagi mana dia tidak melakukan syirik kepada Allah S.W.T.

Kumpulan Murji'ah seolah-olah menganggap bahawa kemusyrikan itu hanya berlaku kepada golongan kuffār semata-mata. Oleh kerana itu, mereka menyangka semua orang Islam dijamin masuk ke syurga walau apa jua dosa yang dilakukan oleh mereka. Kenyataan ini adalah silap kerana golongan yang melakukan syirik seperti yang

<sup>1</sup> Antara karya yang membentangkan hadith-hadith yang menjadi sandaran Murji'ah adalah; Ibn Khuzaymah, Muḥammad bin Ishāq (1994), *Kitāb al-Tawḥīd wa Ithbāt Ṣifāt al-Rabb ‘Azza wa Jalla*, j.2. Riyadh : Maktabah al-Rushd, h. 82; al-‘Ajirī, Muḥammad bin al-Ḥusayn (1999), *al-Sharīḥah*, j.2, c.2, Riyadh : Dār al-Waṭan, h. 687; al-Sharbānī, ‘Imād al-Sayyid Muḥammad (2002), *Kitābāt A‘dā’ al-Islām wa Munāqashatuhā*, Kaherah : Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, h. 712; al-‘Awājī, Ghālīb bin ‘Alī (2001), *Firaq Mu‘āṣirat Tantasib Ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām minhā*, j.3. Jeddah : al-Maktabah al-‘Aṣriyyah al-Dhahabiyyah, h. 1091-1095.

<sup>2</sup> Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl (1987), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, “Kitāb al-Janā‘iz, Bāb Man Kāna Ākhiru Kalāmihī Lā ilāha illā Allāh”, no. hadith 1181, j.1, c.3. Beirut : Dār Ibn Kathīr, h. 417.

dimaksudkan di dalam hadith ini tidak terbatas hanya kepada golongan kuffar semata-mata tetapi ia merangkumi orang Islam yang melakukan syirik kepada Allah S.W.T dan mati dalam keadaan tersebut.

Hal ini dijelaskan oleh al-Nawawī ketika mensyarahkan hadith ini. Beliau mengatakan bahawa pelaku syirik di dalam hadith tersebut adalah umum, tiada perbezaan antara Yahudi dengan Nasrani, antara penyembah berhala dengan orang kafir lain, antara kafir *'inād* dan selainnya, antara yang menyalahi agama Islam dengan yang menyandarkan dirinya kepada Islam kemudian dihukumkan kafir kerana memungkirkan sesuatu yang membawa kepada kekufuran<sup>1</sup>.

Malah menurut al-Nawawī, bagi golongan yang tidak melakukan syirik kepada Allah S.W.T, ia tertakluk pula kepada dosa-dosa besar yang dilakukannya. Jika dia bukan pelaku dosa besar yang tegar dan mati dalam keadaan tersebut, maka pada awal lagi dia akan dimasukkan ke dalam syurga. Sebaliknya jika dia adalah pelaku dosa yang tegar dan mati dalam keadaan tersebut, maka urusannya dikembalikan menurut kehendak Allah S.W.T sama ada ia akan diampunkan terus atau diazab terlebih dahulu kemudian dimasukkan ke dalam syurga<sup>2</sup>.

Keterangan ini jelas menunjukkan bahawa tiada hujah bagi golongan Murji'ah untuk mengatakan keimanan seseorang mukmin itu dijamin tidak tergugat dan tempatnya telah ditentukan secara pasti di dalam syurga. Sebaliknya kedudukan seseorang mukmin

---

<sup>1</sup> Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf (1392H), *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, c.2, j. 2. Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, h. 97.

<sup>2</sup> *Ibid.*

tetap tergantung kepada amal perbuatan yang dilakukannya dan bukan hanya melalui keimanannya di dalam hati semata-mata.

- b) Sabda Rasulullah S.A.W melalui apa yang diriwayatkan daripada Tuhannya, (Allah S.W.T) berfirman :

يا بن آدَمَ إِنَّكَ لَوْ أَتَيْتَنِي بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا ثُمَّ لَفَيْتَنِي لَأُشْرِكَ بِبِي شَيْئًا لَأَتَيْتَكَ بِقُرَابِهَا  
مَعْفِرَةً

Terjemahan :

“Wahai anak Adam, sekiranya kamu datang kepada-Ku dengan dosa sebesar isi dunia, kemudian kamu bertemu dengan-Ku tanpa mensyirikkan Aku dengan sesuatu apa pun, nescaya Aku datang kepadamu dengan seisi dunia keampunan<sup>1</sup>”.

Murji'ah mengambil hadith ini sebagai hujah untuk mengatakan sebesar mana sekalipun dosa yang dilakukan oleh seseorang mukmin, mereka tetap akan diampunkan oleh Allah S.W.T.

Kesilapan Murji'ah adalah apabila mereka sering mengambil nas-nas syarak yang pada zahirnya menyokong mereka. Nas-nas syarak yang tidak menyokong mereka akan didiam atau disembunyikan. Ia juga berlaku dalam pendalilan mereka berdasarkan hadith ini. Hadith ini pada dasarnya tidak boleh dibaca dalam keadaan terpotong-potong kerana perenggan sebelumnya adalah perkara yang menjadi isi utama hadith ini. Perenggan pertama hadith ini adalah seperti berikut :

---

<sup>1</sup> Al-Tirmidhī, Muhammad bin ‘Īsā (1975), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Da‘awāt*, “Bāb Fī Faḍli al-Tawbah wa al-Istighfār wa Mā Zakara Min Raḥmah Allāh”, no. hadith 3540, j. 5. Kaherah : Maṭba‘ah al-Bābī al-Ḥalabī, h. 548. Al-Tirmidhī berkata: “Hadith ini hasan *ṣaḥīḥ gharīb*, kita tidak mengetahuinya kecuali daripada bentuk ini”.



يا بن آدم إني ما دعوتني ورجوتني غفرتُ لك على ما كان فيك ولا أبالي يا بن آدم لو  
بلعتُ ذنوبك عنان السماء ثم استغفرتني غفرتُ لك ولا أبالي

Terjemahan :

“Wahai anak Adam, sesungguhnya apa yang kamu doa dan harap pada-Ku, Aku ampunkan bagimu dalam apa jua keadaanmu dan aku tidak peduli, wahai anak Adam jika dosamu mencapai awan-awan di langit, kemudian kamu memohon keampunan-Ku, nescaya Aku ampunkan bagimu dan aku tidak peduli”<sup>1</sup>.

Perenggan ini jelas menunjukkan seseorang hamba perlu memohon keampunan, bertaubat dan meletakkan sepenuh pengharapan kepada Allah S.W.T sebelum mereka boleh dipertimbangkan untuk mendapat keampunan dengan ihsan dan rahmat Allah S.W.T. Al-Nawawī ketika mensyarahkan hadith ini menjelaskan bahawa seseorang hamba itu perlu memenuhi tiga syarat taubat iaitu; meninggalkan maksiat, menyesal atas apa yang telah berlaku dan berazam untuk tidak mengulangi maksiat tersebut. Manakala syarat tambahan pula ialah sekiranya ia membabitkan hak-hak sesama manusia, maka hendaklah ia menunaikannya dengan segera atau meminta dihalalkan daripadanya. Jika maksiat antara dirinya dengan Allah S.W.T termasuk jenis yang dikenakan *kaffārah*, maka dia perlu menunaikan *kaffārah* itu. Kesimpulannya, bagi yang memenuhi syarat-syarat taubat dan melakukannya secara berterusan, nescaya dia berpeluang mendapat keampunan Allah S.W.T.<sup>2</sup>

Hal ini sudah tentu berbeza dengan golongan Murji'ah yang mendakwa seseorang mukmin itu dijamin akan diampunkan segala dosanya oleh Allah S.W.T berdasarkan potongan hadith tersebut.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Al-Nawawī, Yahyā bin Sharaf (t.t), *Sharḥ al-Arba'īn al-Nawawīyah*, t.t.p.: t.p., h. 36.

c) Hadith Abū Hurayrah r.a, sabda Rasulullah S.A.W:

اللهم ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ

Maksudnya :

“Wahai Tuhanku, tetapkanlah hatiku di atas agama-Mu”<sup>1</sup>.

Murji’ah menggunakan dalil ini untuk mengatakan iman itu terletak di dalam hati, oleh kerana itu Rasulullah S.A.W memohon supaya hati sentiasa tetap di dalam beragama dan bukan dengan melakukan amal perbuatan.

Dalil ini juga tertolak kerana ia bukan dalil bagi membahaskan tentang kedudukan iman di dalam hati, sebaliknya ia adalah doa yang dilafazkan oleh Nabi S.A.W sebagai tanda pergantungan seseorang mukmin terhadap Allah S.W.T dalam melakukan ibadah dan ketaatan. Ia terlihat pada penggunaan kalimah “*dīnik*” bererti “*agama-Mu*”. Penggunaan kalimah “*dīnik*” sudah tentu berbeza dengan kalimah iman kerana kalimah “*dīnik*” merujuk kepada Islam sebagai satu agama yang merangkumi akidah, syariah dan akhlak.

Al-Qārī ketika mensyarahkan hadith ini menyebut ungkapan ini bermaksud semoga Allah S.W.T menjadikan Baginda S.A.W tetap atas agama-Nya tanpa terpesong daripada agama yang tegak, jalan yang lurus dan akhlak yang agung (iaitu Islam)<sup>2</sup>.

Manakala penekanan supaya ditetapkan hati adalah berdasarkan hati merupakan tempat utama yang seringkali menjadi punca kegelinciran seseorang daripada apa yang

---

<sup>1</sup> Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī (t.t), *Sunan Ibn Mājah*, “Kitāb al-Du‘ā, Bāb Du‘ā Rasāl Allāh Ṣallā Allāhu ‘Alayhi wa Sallam”, no. hadith 3834, j. 1. t.t.p., Dār al-Rayyān, Beirut, h. 1260.

<sup>2</sup> Al-Qārī, ‘Alī bin Sulṭān (2001), *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāh al-Maṣābīḥ*, j.1. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 281.

diazamkan<sup>1</sup>. Sesiapa yang diluruskan hatinya oleh Allah S.W.T, maka dia akan ditetapkan dalam agama dan ketaatan. Sedangkan sesiapa yang dipesongkan hatinya maka ia akan tersasar daripada agama dan ketaatan kepada-Nya<sup>2</sup>.

- d) Hadith Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam al-Sulamī mengenai seorang hamba wanita yang ditanya oleh Rasulullah S.A.W dengan sabdanya :

أَيْنَ اللَّهُ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَ مَنْ أَنَا قَالَتْ أَنْتَ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَعْتَمَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ

Terjemahan :

“Di mana Allah? Lalu hamba wanita itu menjawab, di langit. Baginda S.A.W bertanya lagi, siapa aku? Hamba wanita itu menjawab, Rasulullah. Lalu Baginda S.A.W bersabda kepada tuannya, bebaskanlah dia, sesungguhnya dia seorang mukminah”<sup>3</sup>.

Berasaskan hadith ini Murji‘ah berpandangan sudah cukup iman itu dibuktikan dengan lidah atau ucapan dan amal perbuatan tidak termasuk dalam erti kata iman.

Hadith ini telah disalahertikan oleh Murji‘ah dengan mendakwa perakuan lisan sudah mencukupi bagi membuktikan iman seseorang. Ini berlaku kerana golongan Murji‘ah telah memahami hadith ini di luar konteks. Hadith ini pada asasnya menjelaskan kedudukan orang kafir sebelum boleh dianggap sebagai beriman hendaklah mengikrarkan

<sup>1</sup> Al-Munawī, ‘Abd al-Ra’ūf (1356H), *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, j.2. Kaherah : al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, h. 130.

<sup>2</sup> Al-Mubārakfūrī, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥīm (t.t), *Tuḥfat al-Ahwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*, j.9. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 354.

<sup>3</sup> Muslim, Muslim bin al-Ḥajjāj (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Masājid wa Mawāḍi‘ al-Ṣalāh, Bāb Tahrim al-Kalām fī al-Ṣalāh wa Naskh Mā Kāna Min Ibāḥatihi”, no. hadith 537, j. 5. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 17; Terdapat riwayat lain yang berbeza lafaznya dengan riwayat ini. Antaranya riwayat Ibn Hibban yang berbunyi, “Siapa tuhan kamu? Lalu hamba wanita itu menjawab, Allah. Baginda S.A.W bertanya lagi, siapa aku? Hamba wanita itu menjawab, Rasulullah”. Lihat Ibn Hibbān, Muḥammad (1993), *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn Balbān, Bāb Faḍl al-‘Imān*, no. hadith 189, j.1. Beirut : Mu’assasah al-Risālah, h. 418; Begitu juga riwayat al-Hakim yang berbunyi, “Siapa tuhan kamu? Lalu hamba wanita itu menjawab, tuhanku adalah Allah. Baginda S.A.W bertanya lagi, apa agama kamu? Hamba wanita itu menjawab, Islam. Baginda S.A.W bertanya lagi, siapa aku? Hamba wanita itu menjawab, Rasulullah”. Lihat al-Ḥakim, Muḥammad bin ‘Abd Allāh (1990), *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, no. hadith 5126, j.3. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 289.

keimanannya melalui ucapan sambil disertai dengan iktikad yang muktamad. Ia juga tidak perlu mengemukakan dalil dan bukti atas keimanannya sebagaimana pendapat majoriti ulama<sup>1</sup>. Oleh itu, hadith tersebut tidak boleh dirangkumkan kepada orang yang telah sedia berada dalam agama Islam.

Ibn Hajar al-‘Asqalānī pula menjelaskan bukan semua perakuan orang kafir itu boleh diterima begitu sahaja. Beliau menukilkan pandangan al-Ḥulaymī yang mengatakan perakuan hamba wanita itu diterima oleh Rasulullah S.A.W kerana dia adalah seorang yang jahil iaitu tidak memahami erti *tajsīm*. Namun jika ucapan itu lahir daripada seorang Yahudi yang asalnya mempercayai kejisiman tuhan, misalnya dengan menyebut “*Tiada tuhan kecuali yang di langit*”, ia perlu diselidik terlebih dahulu untuk mengetahui sama ada dia benar-benar telah tidak beriktikad dengan akidah *tajsīm* tersebut<sup>2</sup>.

Di samping itu, terdapat juga kemungkinan lain iaitu hamba wanita itu sememangnya adalah seorang Islam tetapi keislamannya di luar pengetahuan Rasulullah S.A.W. Oleh itu, Baginda S.A.W bertanya soalan tersebut bagi mengenalpasti tanda-tanda keimanan dan bukan untuk menentukan asal iman dan hakikatnya seperti orang yang baru memeluk Islam. Al-Khaṭṭābī menerangkan, jika seorang kafir datang untuk memeluk Islam, lalu menjelaskan iman dengan sekadar apa yang disebutkan oleh hamba wanita itu, ia tidak memadai sehinggalah orang kafir itu mengucapkan dua kalimah syahadah dan berlepas diri daripada agamanya yang terdahulu<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Al-Nawawī (1392H), *op.cit.*, j.5, h. 25.

<sup>2</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (t.t), *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, j.13. Beirut : Dār al-Ma‘rifah, h. 359.

<sup>3</sup> Al-Ābādī, Muḥammad Shams al-Ḥaq al-‘Aẓīm (1995), *‘Awn al-Ma‘būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, j.3, c.2. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 143.

Kesimpulannya, hadits ini tidak boleh dijadikan alasan oleh Murji'ah untuk mengatakan ucapan lidah sudah mencukupi bagi membuktikan iman seseorang. Sebaliknya hadits ini berada dalam konteks yang khusus bagi orang kafir sebelum memeluk Islam atau orang yang tidak diketahui kedudukannya sama ada Islam atau kafir. Bagi orang yang telah sedia berada dalam Islam, dia hendaklah membuktikan keislamannya menerusi iktikad, ucapan lisan dan amal perbuatannya seperti yang dituntut oleh syariat.

e) Hadith riwayat Abū Hurayrah, bahawa Rasulullah S.A.W bersabda :

التَّقْوَىٰ هَا هُنَا وَيُشِيرُ إِلَىٰ صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ

Terjemahan :

“Taqwa itu di sini, sambil Baginda menunjukkan ke dadanya sebanyak tiga kali”<sup>1</sup>.

Murji'ah menjadikan hadits ini sebagai alasan bahawa iman itu terletak di dalam hati dan bukan pada amal perbuatan.

Hadith ini langsung tidak dapat dijadikan hujah buat golongan Murji'ah. Memadai ia dijawab dengan membaca hadits tersebut secara lengkap. Abū Hurayrah meriwayatkan bahawa Rasulullah S.A.W bersabda :

لَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَلَا يَحْقِرُهُ التَّقْوَىٰ هَا هُنَا وَيُشِيرُ إِلَىٰ صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ بِحَسَبِ أَمْرٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ

Terjemahan :

<sup>1</sup> Muslim (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bāb Taḥrīm Ḍulm al-Muslim wa Khadhlihi wa Iḥtiqārihi wa Damihi wa ‘Irḍihi wa Mālih”, no. hadith 2564, j.4, h. 1986.

“Janganlah kamu wahai orang Islam berhasad-dengki sesama sendiri, dan jangan kamu melebihi-lebihkan harga barangan yang dijual untuk menipu orang lain, dan jangan kamu benci-membenci sesama sendiri, dan jangan kamu bermusuhan dan bergaduh sesama sendiri, dan jangan kamu jual pada seseorang barang yang dijual oleh saudara kamu dengan harga yang lebih rendah setelah ia membelinya. Dan jadilah kamu hamba-hamba Allah yang bersaudara. Seseorang muslim adalah saudara kepada muslim yang lain. Maka janganlah ia menzaliminya, janganlah ia menolak dari memberi pertolongan kepadanya, janganlah ia memperkecilkannya. Takwa terletak di sini (Rasulullah S.A.W kemudian menunjukkan kepada dadanya tiga kali). Cukuplah kejahatan seseorang itu apabila dia menghina saudara se-Islamnya. Setiap muslim adalah haram atas muslim yang lain: darahnya, hartanya dan maruahnya”<sup>1</sup>.

Berdasarkan keseluruhan hadith ini, dapat difahami bahawa amal perbuatan amat penting kerana ia menjadi teras pergaulan sesama muslim dalam kehidupan seharian. Setiap muslim dilarang berhasad dengki, khianat dalam jual beli, berlaku zalim dan menghina antara satu sama lain. Kesemua ini adalah amal perbuatan yang menjadi bukti kewujudan takwa di dalam hati seseorang muslim. Seseorang muslim yang tidak mempunyai takwa di dalam hati sudah pasti akan melanggar segala larangan dan perintah Allah S.W.T seperti yang terkandung di dalam hadith ini. Justeru, makna lengkap hadith ini sekaligus menolak fahaman Murji'ah yang mendakwa kononnya iman hanya terletak di dalam hati semata-mata tanpa ada kaitan apa-apa dengan amal perbuatan.

- f) Antara dalil-dalil Murji'ah juga iaitu apa yang diriwayatkan di dalam hadith-hadith berkenaan *shafā'ah* Nabi S.A.W kepada ahli neraka yang dikeluarkan kerana di dalam hatinya terdapat iman walau sebesar zarah. Antaranya hadith riwayat Abū Sa'īd al-Khudrī seperti berikut :

شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فَيَقْبِضُ قَبْضَةً  
 مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ قَدْ عَادُوا حُمَمًا فَيَلْقِيهِمْ فِي نَهْرٍ فِي أَفْوَاهِ  
 الْجَنَّةِ يُقَالُ لَهُ نَهْرُ الْحَيَاةِ فَيَخْرُجُونَ كَمَا تَخْرُجُ الْحَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ أَلَا تَرَوْنَهَا تَكُونُ

<sup>1</sup> *Ibid.*

إِلَى الْحَجَرِ أَوْ إِلَى الشَّجَرِ مَا يَكُونُ إِلَى الشَّمْسِ أُصْفِرُّ وَأُخْيَضِرُّ وَمَا يَكُونُ مِنْهَا إِلَى الظِّلِّ  
يَكُونُ أبيضَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّكَ كُنْتَ تَرعى بِالْبَادِيَةِ قَالَ فَيَخْرُجُونَ كَاللُّؤْلُؤِ فِي  
رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ هؤُلاءِ عَتَفَاءُ اللَّهِ الَّذِينَ أَدْخَلَهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ  
عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَمُوهُ ثُمَّ يَقُولُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ فَمَا رَأَيْتُمُوهُ فَهُوَ لَكُمْ فَيَقُولُونَ رَبَّنَا أَعْطَيْتَنَا  
مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ فَيَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي أَفْضَلُ مِنْ هَذَا فَيَقُولُونَ يَا رَبَّنَا أَيُّ شَيْءٍ  
أَفْضَلُ مِنْ هَذَا فَيَقُولُ رِضَايَ فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا

Terjemahan :

“Para malaikat telah memberi *shafā’ah*, para nabi telah memberi *shafā’ah* dan orang-orang mukmin juga telah memberi *shafā’ah*. Yang tinggal hanyalah Zat Yang Maha Penyayang di antara semua yang penyayang. Lalu Allah merangkum dari neraka dan mengeluarkan sekumpulan orang yang sama sekali tidak pernah melakukan kebaikan. Mereka telah berubah menjadi (seperti) arang. Kemudian mereka dilempar ke sebuah sungai di pintu surga, yang disebut Sungai Kehidupan. Seterusnya mereka keluar seperti biji-bijian yang keluar selepas dari banjir. Bukankah kamu sering melihat biji-bijian (tumbuhan kecil) di celah-celah batu atau pohon, bahagian yang terkena sinaran matahari akan berwarna sedikit kekuningan dan hijau, sedangkan yang berada di bawah tempat teduh akan menjadi putih? Para sahabat mencelah: Seakan-akan engkau pernah menggembala di perkampungan (yang jauh daripada orang ramai). Rasulullah S.A.W terus bersabda: Lalu mereka keluar bagaikan mutiara. Di leher mereka ada kalung, sehingga para ahli surga dapat mengenali mereka: Mereka adalah orang-orang yang dibebaskan oleh Allah, yang dimasukkan oleh Allah ke dalam surga, tanpa amalan yang mereka kerjakan dan juga tanpa kebaikan yang mereka lakukan. Kemudian Allah berfirman: Masuklah kamu ke dalam surga, apa-apa yang kamu lihat, ianya adalah untuk kamu. Mereka berkata: Wahai Tuhan kami, Engkau telah berikan kepada kami pemberian yang belum pernah Engkau berikan kepada seorang pun di antara orang-orang di seluruh alam. Allah berfirman: Di sisi-Ku ada pemberian untuk kamu yang lebih baik daripada pemberian ini. Mereka berkata: Wahai Tuhan kami, apa lagi yang lebih baik daripada pemberian ini? Allah berfirman: Reda-Ku, lalu Aku tidak memurkai kamu selepas ini buat selama-lamanya”<sup>1</sup>.

Kaum Murji’ah telah menggunakan lafaz hadith yang dibentangkan di atas “*mereka tidak melakukan sebarang kebaikan*” sebagai dalil untuk menyokong pemikiran *irjā’* mereka.

<sup>1</sup> Muslim (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Īmān, Bāb Ma’rifah Ṭarīq al-Ru’yah”, no. hadith 183, j.1, h. 170.

Murji'ah mengatakan bahawa mereka, iaitu golongan yang diberi keampunan dan pelepasan oleh Allah S.W.T daripada api neraka ('*utaqā'*) telah dimasukkan ke dalam syurga Allah S.W.T tanpa melakukan sebarang amal perbuatan yang baik. Oleh itu, sekiranya tiada langsung amal perbuatan yang baik dilakukan oleh mereka, maka apa lagi perkara yang masih tinggal buat mereka? Jawapannya (menurut dakwaan Murji'ah) iaitu masih berbaki pada mereka itu *al-taṣdīq* iaitu pembenaran dan ia memberi manfaat kepada mereka tanpa dilihat kepada amal perbuatan mereka. Ini kerana hakikat iman itu, (sebagaimana dakwaan Murji'ah) tidak tertegak di atas amal perbuatan.

Hadith ini dijawab oleh Ahl al-Sunnah dengan mengatakan bahawa lafaz "*mereka tidak melakukan sebarang kebaikan*" bukanlah bermaksud mereka tidak melakukan apa jua kebaikan. Ini kerana terdapat banyak hadith lain yang menunjukkan seseorang ahli syurga tetap termasuk golongan yang beramal walaupun ia adalah bekas ahli neraka. Antaranya ialah hadith lain yang menghuraikan dengan lebih jelas berkenaan hadith *syafā'ah* ini, iaitu hadith riwayat Abū Hurayrah bahawa Nabi S.A.W bersabda:

حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود وحرّم الله على النار أن تأكل من بن آدم أثر السجود فيخرجونهم قد امتحشوا فيصّب عليهم ماء يُقال له ماء الحياة.

Terjemahan :

“Hingga apabila Allah selesai menunaikan penghakiman antara hamba-hamba-Nya dan berkehendak mengeluarkan dari neraka sesiapa yang Dia mahu keluarkan dalam kalangan yang menyaksikan bahawa 'Tiada Tuhan yang disembah melainkan Allah', lalu Dia memerintahkan malaikat untuk mengeluarkan mereka, para malaikat mengenali mereka dengan tanda kesan sujud kerana Allah mengharamkan api neraka memakan kesan sujud anak



Adam, lalu mereka dikeluarkan dalam keadaan terbakar lalu disiram ke atas mereka air yang disebut dengannya air kehidupan”<sup>1</sup>.

Melalui riwayat ini dapat difahami bahawa maksud “*sekumpulan orang yang sama sekali tidak pernah melakukan kebaikan*” dalam hadith Abū Sa‘īd al-Khudrī bukan bermakna seseorang itu tidak melakukan sebarang kebaikan langsung. Sebaliknya hadith Abū Hurayrah menjelaskan orang yang dikeluarkan dari neraka itu dikenali oleh para malaikat melalui tanda sujud yang dipelihara oleh Allah S.W.T daripada api neraka. Ini menjadi bukti bahawa mereka turut beramal dengan apa yang diwajibkan oleh Allah S.W.T iaitu menunaikan kefardhuan solat dan bukan sekadar menyatakan iman di dalam hati semata-mata. Ibn Khuzaymah menukilkan pandangan yang mengatakan maksud “*lam ya‘lamu khayran qaḥ*”, adalah daripada bentuk percakapan Arab yang menafikan nama daripada sesuatu bagi menunjukkan ketidaksempurnaan. Maka makna lafaz ini iaitu “*mereka tidak melakukan langsung kebaikan dengan sempurna dan lengkap*” bukan meninggalkan apa yang diwajibkan atau diperintahkan ke atasnya<sup>2</sup>.

### **3.4 Definisi iman menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah**

Setelah membawakan pentakrifan iman menurut Murji‘ah dan dalil-dalil yang digunakan oleh Murji‘ah bagi menyokong pendapat mereka, penulis bahaskan pula dalam sub-topik ini pendirian Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah tentang definisi iman. Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah di sini, adalah merangkumi aliran salaf dan khalaf agar kajian ini mendapat gambaran yang jelas berkenaan takrif iman yang sebenar.

---

<sup>1</sup> Al-Bukhārī (1987), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb al-Rifāq, Bāb al-Ṣirāṭ Jisru Jahannam”, no. hadith 6204, j.5, h. 2403.

<sup>2</sup> Ibn Khuzaymah, Muḥammad bin Ishāq (1994), *Kitāb al-Tawḥīd wa Ithbāt Ṣifāh al-Rabb ‘Azza wa Jalla*, j.2. Riyadh : Maktabah al-Rushd, h. 732.

Para ulama Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah telah mendefinisikan iman itu sebagai membenaran dengan hati, perakuan dengan lisan dan beramal dengan anggota badan. Ia adalah pandangan majoriti Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah. Berikut dinukilkan beberapa pandangan para ulama Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah yang terdiri dalam kalangan salaf dan khalaf tentang definisi iman seperti yang disebutkan.

Menurut Mālik bin Anas (m. 179h), sebagaimana yang dinukilkan oleh Ibn Hanbal :

كان مالك بن أنس يقول الإيمان قول وعمل

Terjemahan :

“Adalah Mālik bin Anas mengatakan iman itu ucapan dan amalan”<sup>1</sup>.

Menurut Wakī‘ bin al-Jarrāḥ (m. 197H) :

أهل السنة يقولون الإيمان قول وعمل

Terjemahan :

“Ahl al-Sunnah mengatakan iman itu ucapan dan amalan”<sup>2</sup>.

Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī (m. 204H) pula menyatakan :

الإيمان قول وعمل

Terjemahan :

“Iman itu ucapan dan amalan”<sup>3</sup>.

Menurut Aḥmad bin Ḥanbal (m. 241H) pula :

---

<sup>1</sup> Ibn Ḥanbal, ‘Abd Allāh bin Aḥmad (1406H), *al-Sunnah*, j.1. Dammam : Dār Ibn al-Qayyim, h. 280.

<sup>2</sup> Al-‘Adanī, Muḥammad bin Yaḥyā (1407H), *al-Īmān*, Kuwait : al-Dār al-Salafiyyah, h. 96.

<sup>3</sup> Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn (1401H), *al-I’tiqād wa al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rashād ‘alā Madhhab al-Salaf wa Aṣḥāb al-Ḥadīth*, Beirut : Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 181.

وكان أحمد بن حنبل يذهب إلى أن الإيمان قول باللسان وعمل بالأركان واعتقاد بالقلب يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ويقوى بالعلم ويضعف بالجهل وبالتوفيق يقع وأن الإيمان اسم يتناول مسميات كثيرة من أفعال وأقوال وذكر الحديث عن النبي ﷺ قال الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق وعنده أن الصلاة يقع عليها اسم إيمان وقراءة القرآن يقع عليها اسم إيمان.

Terjemahan :

“Adalah Ahmad bin Hanbal berpandangan bahawa iman itu ucapan dengan lisan, beramal dengan anggota badan dan iktikad dengan hati, ia bertambah dengan ketaatan dan berkurang dengan kemaksiatan, menjadi kuat dengan ilmu dan menjadi lemah dengan kejahilan, dengan hidayah Allah seseorang boleh mencapai iman, bahawa iman itu kata nama yang merangkumi perkara-perkara yang dinamakan yang banyak, terdiri daripada perbuatan dan perkataan. Beliau menyebut hadith daripada Nabi S.A.W yang bersabda, Iman itu lebih daripada tujuh puluh cabang, sebaik-baiknya adalah ucapan 'tiada tuhan melainkan Allah' dan serendah-rendahnya membuang perkara yang memudaratkan di jalanan. Di sisi beliau solat juga termasuk erti kata iman, begitu juga membaca al-Quran”<sup>1</sup>.

Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (m. 324H) pula berpendapat bahawa *Aṣḥāb al-Ḥadīth* dan *Ahl al-Sunnah* menetapkan :

الإيمان قول وعمل يزيد وينقص

Terjemahan :

“Iman itu adalah ucapan dan amal perbuatan, bertambah dan berkurang”<sup>2</sup>.

Menurut Al-Ājiri (m. 360H)<sup>3</sup> :

<sup>1</sup> Ibn Hanbal, Ahmad bin Muhammad (1408H), *al-‘Aqālah Riwayah Abī Bakr al-Khallāl*, Dimashq : Dār Qutaybah, h. 117.

<sup>2</sup> Lihat perbincangan Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī tentang *Hikāyah Jumlah Qawl Aṣḥāb al-Ḥadīth wa Ahl al-Sunnah* dalam al-Ash‘arī (t.t), *op.cit*, h. 293. Lihat juga al-Ash‘arī (1397H), *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, Kaherah : Dār al-Anṣār, h. 27.

<sup>3</sup> Beliau adalah Abū Bakr Muhammad bin al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh, imam dan *muḥaddith* besar di Baghdad sebelum berpindah ke Mekah dan meninggal dunia di sana. Beliau adalah pengarang dua kitab terkenal *al-Sharīah* dan *al-Arba‘īn fī al-Ḥadīth*. Lihat al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr (1403H), *Tabaqāt al-Ḥuffāz*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 379; al-Baghdadi, Ahmad bin ‘Ali (t.t) *Tārīkh Baghdād*, j.2. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 243.

اعلموا - رحمنا الله وإياكم - أن الذي عليه علماء المسلمين : أن الإيمان واجب على جميع الخلق ، وهو تصديق بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالجوارح . ثم اعلموا أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق ، إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نطقاً ، ولا تجزئ معرفة بالقلب ونطق اللسان حتى يكون عمل بالجوارح ، فإذا كملت فيه هذه الخصال الثلاث كان مؤمناً ، دل على ذلك القرآن والسنة قول علماء المسلمين .

Terjemahan :

“Ketahuilah (semoga Allah merahmati kami dan kamu sekalian), bahwa yang dipegang oleh para ulama muslimin adalah, iman itu wajib ke atas setiap makhluk, yaitu membenaran dengan hati, perakuan dengan lisan dan beramal dengan anggota badan. Kemudian ketahuilah makrifat dan membenaran dengan hati tidak memadai, melainkan ia perlu kepada ikrar dengan lisan melalui ucapan, dan tidak memadai makrifat dengan hati serta ucapan dengan lisan sehinggalah ia beramal dengan anggota badan. Apabila sempurna kesemua tiga perkara ini dia adalah mukmin, pendapat ulama muslimin ini sebagaimana yang ditunjukkan oleh al-Quran dan al-Sunnah”<sup>1</sup>.

Menurut Ibn Mandah (m. 395H) :

وقال أهل الجماعة الإيمان هي الطاعات كلها بالقلب واللسان وسائر الجوارح غير أن له أصلاً وفرعاً فأصله المعرفة بالله والتصديق له وبه وبما جاء من عنده بالقلب واللسان مع الخضوع له والحب له والخوف منه والتعظيم له مع ترك التكبر والاستنكاف والمعاندة فإذا أتى بهذا الأصل فقد دخل في الإيمان ولزمه اسمه وأحكامه ولا يكون مستكملاً له حتى يأتي بفرعه وفرعه المفترض عليه أو الفرائض واجتناب المحارم...

Terjemahan :

“Dan berkata Ahl al-Jamā‘ah, iman itu adalah segala ketaatan dengan hati, lisan dan semua anggota badan, ia mempunyai asas dan cabang. Asasnya ialah makrifat Allah dan membenaran untuk-Nya dan dengan-Nya serta dengan apa yang dibawa dari sisi-Nya dengan hati dan lisan disertai dengan ketundukan kepada-Nya, kecintaan kepada-Nya, takut kepada-Nya dan mengagungkan-Nya, di samping meninggalkan *takabbur*, penderhakaan dan keengkarannya. Apabila asas ini ada, maka dia telah masuk ke dalam iman dan melazimi namanya dan hukum-hakamnya, namun dia masih tidak menyempurnakannya sehinggalah dia melakukan (perkara) cabangnya dan (perkara) cabang yang difardukan kepadanya atau (menunaikan) segala kewajipan dan menjauhi segala larangan...”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Al-Ājirī (1999), *op.cit.*, j.2, h. 611.

<sup>2</sup> Ibn Mandah, Muḥammad bin Ishaq (1406H), *al-Iman*, Beirut : Mu’assasat al-Risalah, j.1, hal. 331.

Menurut al-Baqillānī (m. 403H), beliau menyatakan :

واعلم أن حقيقة الإيمان هو : التصديق...واعلم : أن محل التصديق القلب ، وهو : أن يصدق القلب بأن الله إله واحد ، وأن الرسول حق ، وأن جميع ما جاء به الرسول حق ، وما يوجد من اللسان وهو الإقرار وما يوجد من الجوارح وهو العمل ، فإنما ذلك عبارة عما في القلب ، ودليل عليه . ويجوز أن يسمى إيماناً حقيقة على وجه ، ومجازاً على وجه : ومعنى ذلك : أن العبد إذا صدق قلبه بما قلنا وأقر بلسانه ، وعملت جوارحه فهو المؤمن الحقيقي عند الله وعندنا. وأما من كذب بقلبه وأقر بالوحدانية بلسانه وعمل الطاعات بجوارحه فهذا ليس بمؤمن حقيقة ، وإنما هو مؤمن مجازاً ، لأن ذلك يمنع دمه وماله في أحكام الدنيا ، لأنه مؤمن من حيث الظاهر ، وهو عند الله غير مؤمن .

Terjemahan :

“Dan ketahuilah bahawa hakikat iman itu adalah *al-taṣḍīq*...dan ketahuilah tempat *al-taṣḍīq* itu adalah di hati, iaitu hati membenarkan bahawa Allah Tuhan yang Maha Esa, rasul itu benar, semua yang dibawa oleh rasul itu benar, manakala apa yang terdapat pada lisan iaitu perakuan dan apa yang terdapat pada anggota badan iaitu amal perbuatan, semua itu adalah ibarat tentang apa di dalam hati, sebagai bukti ke atasnya. Harus iman itu untuk disebut secara hakikat pada satu sudut dan *majāz* pada sudut yang lain. Ertinya, seseorang hamba apabila hatinya membenarkan dengan apa yang kita katakan, memperaku dengan lisannya, beramal dengan anggota badannya maka ia adalah mukmin yang sebenar di sisi Allah dan di sisi kita. Adapun sesiapa yang berbohong dengan hatinya, tetapi mengakui ke-Esaan-Nya dengan lidahnya, beramal ketaatan dengan anggota badannya, ini bukan mukmin yang sebenar, tetapi mukmin secara *majāz*, kerana dengan demikian itu terpelihara darah dan hartanya pada hukum-hakam di dunia, kerana ia dianggap mukmin pada zahirnya, manakala di sisi Allah dia bukan seorang mukmin”<sup>1</sup>.

Menurut Al-Lālakā‘i (m. 418H) :

واختيارنا أن الإيمان قول وعمل اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان مثل الصلاة والزكاة لمن كان له مال والحج لمن استطاع إليه سبيلا وصوم شهر رمضان وجميع فرائض الله التي فرض على عباده العمل به من الإيمان.

Terjemahan :

<sup>1</sup> Al-Baqillānī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib (1986), *al-Inṣāf fī mā Yajib I’tiqāduhu wa lā Yajūzu al-Jahlu bihi*, j.1. Beirut : ‘Ālam al-Kutub, h. 84-85.

“Dan pilihan kita bahawa iman itu ucapan dan amalan, iaitu ikrar dengan lisan, *al-taṣdīq* dengan hati dan beramal dengan anggota badan seperti (menunaikan) solat, (mengeluarkan) zakat bagi yang memiliki harta, (menunaikan ibadat) haji bagi yang berkemampuan, berpuasa pada bulan Ramadan dan kesemua syariat Allah yang difardukan ke atas para hamba-Nya supaya beramal dengannya”<sup>1</sup> .

Menurut al-Asbahānī (m. 535H) :

وقالت الأشعرية : الإيمان هو التصديق ، والأفعال والأقوال من شرائعه ، لا من نفس الإيمان ، وفائدة هذا الاختلاف أن من أحل بالأفعال وارترك المنهيات لا يتناوله اسم مؤمن على الإطلاق ، فيقال : هو ناقص الإيمان لأنه قد أحل ببعضه.

Terjemahan :

“Golongan al-Ash‘ariyyah mengatakan, iman itu adalah *al-taṣdīq*, manakala amal perbuatan dan perkataan adalah sebahagian daripada syariat-syariatnya dan bukan sebahagian daripada (hakikat) iman itu sendiri. Faedah perbezaan ini ialah sesiapa yang pincang pada amal perbuatannya dan melakukan larangan, dia tidak akan mencapai nama mukminnya secara mutlak (sempurna), maka dikatakan, dia kurang imannya kerana telah merosakkan sebahagiannya”<sup>2</sup>.

Al-‘Umrānī (m. 558H) pula mengatakan :

وذهب أهل الحديث وجمهير العلماء إلى أن الإيمان : هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان بالشهادتين والأعمال بالجوارح ، وأقل ما يقبل من الإيمان هو المعرفة التي لا تخلطها الشكوك . والإسلام عام والإيمان خاص والإيمان بعض الإسلام وهو أشرف أجزائه ، فكل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا، وكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا ، والإسلام ظاهر الأمر والإيمان باطنه.

Terjemahan :

“Golongan ahli hadith dan majoriti ulama berpandangan bahawa iman itu adalah membenaran dengan hati, perakuan lisan dengan dua kalimah syahadah dan beramal dengan anggota badan. Sekurang-kurang apa yang diterima sebagai iman ialah makrifat yang tidak diselaputi oleh keraguan. Islam itu

<sup>1</sup> Al-Lālakā’ī, Hibah Allāh bin al-Ḥasan (1402H), *Sharḥ Uṣūl I’tiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa Ijmā‘ al-Ṣaḥābah*, j.1. Riyadh : Dār al-Ṭayyibah, h. 181.

<sup>2</sup> Al-Asbahānī, Abū al-Qāsim Ismā‘īl bin Aḥmad (1999), *al-Ḥujjah fī Bayān al-Maḥajjah wa Sharḥ ‘Aqā'id Ahl al-Sunnah*, j.1. Riyadh : Dār al-Rāyah, h. 438.

umum dan iman itu lebih khusus, iman adalah sebahagian daripada Islam malahan ia merupakan bahagiannya yang paling mulia. Maka setiap pembenaran (*al-taṣḍīq*) adalah penyerahan (*al-taslīm*) dan bukan semua *al-taslīm* itu *al-taṣḍīq*. Setiap mukmin itu muslim dan bukan setiap muslim itu mukmin. Islam adalah perkara zahir dan iman adalah batinnya<sup>1</sup>”.

Menurut al-Ghaznawī (m. 593H) :

واعتقد أن الإيمان في التحقيق وهو التصديق بالقلب وهو الإيمان المفروض على العبد الإقرار باللسان ليظهر عند الناس ما في الجنان فتجري عليه أحكام الإسلام فمن أتى بالتصديق بالقلب يكون مؤمنا بينه وبين الله تعالى ومن أتى بهما يكون مؤمنا عند الله وعند الناس.

Terjemahan :

“Dan aku beriktikad bahawa iman itu sebenarnya adalah *al-taṣḍīq* dengan hati. Ia adalah iman yang diwajibkan ke atas setiap hamba. Ikrar dengan lisan pula bagi menzahirkan kepada manusia apa yang ada di dalam hati, lalu terlaksana ke atasnya segala hukum hakam Islam. Sesiapa yang telah membenarkan dengan hati, dia menjadi mukmin antaranya dengan Allah S.W.T, manakala sesiapa yang melakukan kedua-duanya (*al-taṣḍīq* dengan hati dan ikrar dengan lisan) maka dia menjadi mukmin di sisi Allah dan di sisi manusia”<sup>2</sup>.

Menurut Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī (m. 792H) :

فذهب مالك والشافعي وأحمد والاوزاعي وإسحاق بن راهويه وسائر أهل الحديث وأهل المدينة رحمهم الله وأهل الظاهر وجماعة من المتكلمين إلى أنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان.

Terjemahan :

“Maka Mālik, Shāfi‘ī, Aḥmad bin Ḥanbal, al-Awzā‘ī, Ishāq bin Rāhuyah, semua ahli hadith, ahli Madīnah (semoga Allah merahmati mereka), ahli zāhir dan sekumpulan golongan *mutakallimīn* berpandangan bahawa (iman) adalah pembenaran dengan hati, perakuan dengan lisan dan beramal dengan anggota badan”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Al-‘Umrānī, Yahyā bin Abī al-Khayr (1999), *al-Intiṣār fī al-Radd ‘alā al-Mu‘tazilah al-Qadariyyah al-Ashrār*, j.3. Riyadh : Aḍwā’ al-Salaf, h. 737-738.

<sup>2</sup> Al-Ghaznawī, Jamāl al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad (1998), *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Beirut : Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, h. 252.

<sup>3</sup> Ibn Abī al-‘Izz, ‘Alī (1391H), *Sharḥ al-‘Aqāidah al-Ṭahāwiyyah*, c.4, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, h. 373.

Melalui takrifan-takrifan di atas, dapat difahami bahawa mazhab Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah berpegang teguh kepada Kitabullah S.W.T dan Sunnah Nabi S.A.W. Mazhab mereka dalam persoalan iman tidak berbeza dengan apa yang difahami oleh Nabi S.A.W iaitu iman itu adalah melafazkan dengan lidah, beriktikad di dalam hati dan beramal dengan anggota badan, ia bertambah apabila seseorang melakukan ketaatan dan berkurang apabila dia melakukan kemaksiatan. Malah al-Lālakā'ī telah meriwayatkan daripada Imam al-Shāfi'ī berkenaan *ijmā'* dalam kalangan para sahabat dan *al-tābi'īn* bahawa iman itu adalah ucapan, amalan dan niat. Ia sepertimana ungkapan Imam al-Shāfi'ī :

وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية لا  
يجزي واحد من الثلاثة بالآخر.

Terjemahan :

“Dan telah berlaku *ijmā'* (kesepakatan) dalam kalangan para sahabat dan *al-tābi'īn* yang datang selepas mereka yang sempat ditemui oleh kami: bahawa iman itu ialah ucapan, amalan dan niat. Setiap satu daripada tiga tidak memadai tanpa yang lainnya”<sup>1</sup>.

### 3.5 Kaitan iman dengan amalan zahir

Bagi Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah, amal perbuatan juga termasuk dalam hakikat iman bahkan tiada iman yang sempurna tanpa amalan. Fahaman ini jelas berasaskan kepada nas-nas yang banyak di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Cuma berlaku sedikit perselisihan pendapat dalam kalangan Ahl al-Sunnah dalam menjelaskan hakikat iman. Oleh itu wujud kepelbagaian definisi tentang iman walaupun kesemuanya berkehendak kepada maksud yang sama, iaitu memasukkan amal perbuatan ke dalam hakikat iman sebagaimana yang diisyaratkan oleh al-Quran dan al-Sunnah.

---

<sup>1</sup> Al-Lālakā'ī (1402H), *op.cit.*, j.5, h. 887.



Antaranya ialah firman Allah S.W.T ketika menjelaskan sejumlah sifat golongan yang bertakwa dalam kalangan orang mukmin. Firman Allah S.W.T :

﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ  
وَالْمُؤَفَّقُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ  
أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾

Terjemahan :

“Bukanlah perkara kebajikan itu hanya kamu menghadapkan muka ke arah timur dan barat, tetapi kebajikan itu ialah berimannya seseorang kepada Allah, dan hari akhirat, dan segala malaikat, dan segala kitab, dan sekalian nabi; dan mendermannya seseorang akan hartanya sedang ia menyayanginya, - kepada kaum kerabat, dan anak-anak yatim dan orang miskin dan orang yang terlantar dalam perjalanan, dan kepada orang yang meminta, dan untuk memerdekakan hamba-hamba abdi; dan yang mengerjakan sembahyang serta mengeluarkan zakat; dan perbuatan orang yang menyempurnakan janjinya apabila mereka membuat perjanjian; dan ketabahan orang yang sabar dalam masa kesempitan, dan dalam masa kesakitan, dan juga dalam masa bertempur dalam perjuangan perang Sabil. Orang yang demikian, mereka itulah orang yang benar (beriman dan mengerjakan kebajikan); dan mereka itulah juga orang yang bertakwa”.

Surah al-Baqarah(2): 177

Ayat ini jelas memasukkan amal perbuatan seperti mendermakan harta, mendirikan solat, menunaikan zakat, menyempurnakan janji dan berjihad pada jalan Allah ke dalam pengertian iman. Di penghujung ayat, Allah S.W.T mengiktiraf mereka sebagai golongan yang benar. Menurut al-Baghawī dan al-Suyūṭī maksud golongan yang benar iaitu golongan yang benar dalam keimanan mereka<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Al-Baghawī (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 144; al-Suyūṭī wa al-Maḥallī, Muḥammad bin Aḥmad wa ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr (t.t) *Tafsīr al-Jalālayn*, Kaherah: Dār al-Hadīth, h. 36.

Begitu juga firman Allah S.W.T ketika menerangkan ciri-ciri orang-orang beriman sebagaimana terkandung dalam firman-Nya:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ۝٤ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ۝٧ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ۝٨ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝٩ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ۝١٠ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝١١

Terjemahan :

“Sesungguhnya berjayalah orang yang beriman, yaitu mereka yang khusyuk dalam sembahyangnya; dan mereka yang menjauhkan diri dari perbuatan dan perkataan yang sia-sia; dan mereka yang berusaha membersihkan hartanya (dengan menunaikan zakat harta itu); dan mereka yang menjaga kehormatannya, kecuali kepada isterinya atau hamba sahayanya maka sesungguhnya mereka tidak tercela, kemudian, sesiapa yang mengingini selain dari yang demikian, maka merekalah orang yang melampaui batas; dan mereka yang menjaga amanah dan janjinya; dan mereka yang tetap memelihara sembahyangnya; mereka itulah orang-orang yang berhak mewarisi, yang akan mewarisi syurga al-Firdaus; mereka kekal di dalamnya”.

Surah al-Mu’minūn(23): 1-11

Ayat ini jelas menjadi hujah bahawa amal perbuatan amat penting untuk menjadi asas penilaian terhadap keimanan seseorang. Ia menjelaskan bahawa golongan yang membenarkan dalam hati terhadap akidah Islam, mempunyai sejumlah sifat-sifat zahir pada diri mereka seperti menunaikan solat dengan khusyuk, meninggalkan perkara sia-sia,

menunaikan zakat, memelihara kehormatan diri, menjaga amanah dan memelihara solat<sup>1</sup>. Allah S.W.T menyifatkan mereka sebagai golongan yang berjaya dan bakal mewarisi syurga al-Firdaus di akhirat kelak.

Begitu juga firman Allah S.W.T berikut :

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٥٠﴾

Terjemahan :

“Sesungguhnya orang yang sebenar-benarnya beriman hanyalah orang yang percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka (terus percaya dengan) tidak ragu-ragu lagi, serta mereka berjuang dengan harta benda dan jiwa mereka pada jalan Allah; mereka itulah orang yang benar (pengakuan imannya)”.

Surah al-Hujurat(49): 15

Ayat di atas menerangkan penafian Allah S.W.T terhadap sikap golongan *A'rabī* pada ayat sebelumnya yang mengaku beriman padahal mereka masih belum benar-benar beriman. Lalu Allah S.W.T menjelaskan kedudukan sebenar orang beriman itu, iaitu orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya tanpa sebarang keraguan dan berjihad menentang kuffar sebagai amal perbuatan yang menjadi bukti kebenaran iman mereka<sup>2</sup>.

Malah ia lebih jelas melalui firman Allah S.W.T berikut :

الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٥١﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٥٢﴾

Terjemahan :

<sup>1</sup> Al-Samarqandī (t.t), *op.cit.*, j.2, h. 473; al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir (2000), *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Beirut : Mu'assasah al-Risālah, h. 547.

<sup>2</sup> Al-Gharnāṭī, Muḥammad bin Aḥmad (1983), *Kitāb al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, j.4, c.4, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 62.

“Iaitu orang-orang yang mendirikan sembahyang dan yang mendermakan sebahagian dari apa yang Kami kurniakan kepada mereka. Merekalah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya, mereka akan mendapat pangkat-pangkat yang tinggi di sisi Tuhan mereka dan keampunan serta limpah kurnia yang mulia (di syurga)”.

Surah al-Anfāl(8): 4

Menerusi ayat ini Allah S.W.T menggambarkan orang yang sebenar-benar beriman itu ialah apabila ia menyusuli keimanannya dengan amal-amal soleh. Ini menunjukkan amal perbuatan itu termasuk di dalam hakikat iman bahkan ia adalah sebahagian daripadanya. Al-Bayḍāwī mengatakan bahawa mereka dipuji oleh Allah S.W.T sebagai orang yang beriman dengan sebenar-benarnya kerana mereka telah merealisasikan keimanan mereka dengan menghimpunkan iman itu beserta kemuliaan amalan-amalan hati seperti takut, ikhlas dan tawakkal serta amalan-amalan anggota badan yang menjadi ukuran zahir keimanan yang tersemat di dada seperti solat dan sedekah<sup>1</sup>.

Ayat-ayat ini menjadi petunjuk dan dalil yang nyata kepada mazhab Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah tentang hakikat iman yang terbina di atas asas ucapan, amalan dan iktikad. Pegangan Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah tentang masuknya amalan ke dalam definisi iman juga adalah berdasarkan dalil-dalil hadith yang banyak. Antaranya :

Sabda Rasulullah S.A.W :

الإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بَضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى  
عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ.

Terjemahan :

---

<sup>1</sup> Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh bin ‘Umar (t.t), *Tafsīr al-Bayḍāwī*, j.3. Beirut : Dār al-Fikr, h. 89.

“Iman itu tujuh puluh lebih atau enam puluh lebih cabang, sebaik-baiknya ialah ucapan 'tiada tuhan yang layak disembah melainkan Allah', serendah-rendahnya ialah menghilangkan sesuatu yang menyusahkan (menyakitkan) daripada jalan, dan malu ialah satu cabang daripada iman”<sup>1</sup>.

Sabda Rasulullah S.A.W kepada rombongan ‘Abd al-Qays:

أَمْرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ هَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَصَوْمُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغَانِمِ الْخُمْسَ...

Terjemahan :

“Aku memerintahkan kamu dengan empat perkara dan menegah kamu daripada empat perkara. (Aku memerintahkan kamu supaya) beriman kepada Allah, tahukah kamu, apa itu iman kepada Allah? Iaitu kesaksian bahawa 'tiada tuhan yang layak disembah melainkan Allah' dan 'Nabi Muhammad pesuruh Allah', mendirikan solat, menunaikan zakat, berpuasa pada bulan Ramadan dan memberikan satu perlima daripada harta rampasan perang...”<sup>2</sup>.

Sabda Rasulullah S.A.W :

أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَخَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِمْ خُلُقًا

Terjemahan :

“Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah mereka yang paling baik akhlaknya dan yang teristimewa dalam kalangan mereka ialah mereka yang paling baik kepada kaum wanita mereka”<sup>3</sup>.

Terdapat banyak lagi hadith lain yang menyebut bahawa amal perbuatan itu adalah sebahagian daripada iman. Hadith-hadith ini menjadi pegangan asas kepada golongan ulama salaf dan khalaf sejak dari zaman sahabat r.a.h. dan mereka yang datang selepasnya tentang konsep dan pengertian iman.

<sup>1</sup> Muslim (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Īmān, Bāb Bayān ‘Adad Sha‘b al-Īmān”, no. hadith 35, j. 1, h. 63.

<sup>2</sup> Al-Bukhārī (1987), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb al-Maghāzī, Bāb Wafā ‘Abd al-Qays”, no. hadith 4110, j.4, h. 1588.

<sup>3</sup> Al-Tirmidhī (t.t), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, “Kitāb al-Raḍā’, Bāb Mā Jā’a fī Ḥaq al-Mar’ah ‘alā Zaujihā”, no. hadith 1162, j.3, h. 466.

Pegangan ini kemudiannya diteruskan oleh para ulama Islam yang datang selepas mereka, antaranya imam-imam besar iaitu Imam Mālik, Imam al-Shāfi‘ī dan Imam Aḥmad, yang mana mereka mentafsirkan iman itu ialah membenaran di dalam hati, perakuan dengan lidah serta pembuktian dengan amal perbuatan. Ia juga bertambah dan berkurang sehingga menjadikan golongan yang beriman itu berbeza-beza tahap keimanannya.

Seperkara yang perlu difahami bahawa bila mana para ulama salaf mendefinisikan iman yang merangkumkan perkataan dan amalan, mereka tidak bermaksud bahawa perkataan dengan lidah dan amalan dengan anggota badan semata-mata tanpa melihat kepada keimanan hati, iaitu membenaran dan amalan hati. Ulama salaf langsung tidak bermaksud bahawa lafaz-lafaz lidah dan amal perbuatan zahir terasing daripada amalan hati serta membenaran yang mantap terhadap Allah S.W.T, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya dan keseluruhan syariat Islam.

Ibn Taymiyyah (m. 728H) telah berkata ketika menjelaskan pandangan-pandangan ulama salaf tentang hakikat iman :

ومن هذا الباب أقوال السلف وأئمة السنة في ( تفسير الايمان ) فتارة يقولون هو قول وعمل وتارة يقولون هو قول وعمل ونية وتارة يقولون قول وعمل ونية واتباع السنة وتارة يقولون قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح وكل هذا صحيح فاذا قالوا قول وعمل فانه يدخل في القول قول القلب واللسان جميعا وهذا هو المفهوم من لفظ القول والكلام ونحو ذلك اذا أطلق.

Terjemahan :

“Dan antara (perbincangan) bab ini iaitu pandangan-pandangan ulama salaf dan para imam sunnah tentang tafsiran iman. Adakalanya mereka mengatakan (bahawa iman itu) ialah ucapan dan amalan. Adakalanya juga mereka mengatakan (bahawa iman itu) ialah ucapan, amalan dan niat. Dan kadang-kadang mereka mengatakan (bahawa iman itu) ialah ucapan, amalan, niat dan mengikut sunnah. Kadang-kadang juga mereka mengatakan (bahawa iman itu)

ialah ucapan dengan lidah, iktikad dengan hati dan amalan dengan anggota badan, dan kesemua ini adalah sahih. Jika mereka mengatakan (iman itu) ucapan dan amalan, maka termasuk dalam makna ucapan iaitu ucapan hati dan lidah sekaligus. Ini merupakan apa yang difahami daripada lafaz ucapan dan kalam dan seumpamanya apabila (perkataan tersebut) dimutlakkan...”<sup>1</sup>.

Ibn Taymiyyah selanjutnya menjelaskan:

( والمقصود هنا ) أن من قال من السلف الإيمان قول وعمل أراد قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح ومن أراد الإعتقاد رأى أن لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر أو خاف ذلك فزاد الإعتقاد بالقلب ومن قال قول وعمل ونية قال القول يتناول الإعتقاد وقول اللسان وأما العمل فقد لا يفهم منه النية فزاد ذلك ومن زاد اتباع السنة فلأن ذلك كله لا يكون محبوبا لله إلا باتباع السنة.

Terjemahan :

“Dan maksudnya di sini, iaitu apa yang dikatakan oleh kalangan salaf bahawa iman itu perkataan dan amalan, ia mahukan ucapan hati dan lidah serta amalan hati dan anggota badan. Dan sesiapa yang ingin beriktikad (kepada pandangan ini) dia melihat bahawa lafaz perkataan tidak difahami daripadanya kecuali ucapan yang zahir, atau dia bimbang dengan yang demikian maka ditambahnya beriktikad dengan hati. Dan sesiapa yang mengatakan ianya adalah ucapan, amalan dan niat. Ia berkata: Ucapan itu mengandungi iktikad dan ucapan dengan lidah. Adapun amalan maka barangkali tidak difahami daripadanya niat, lalu dia menambah demikian itu (niat). Dan yang menambah mengikut Sunnah, ialah kerana semua itu tidak dicintai oleh Allah kecuali dengan mengikut Sunnah”<sup>2</sup>.

Semua mereka tidak memaksudkan iman itu setiap ucapan dan amalan sebaliknya apa yang dimaksudkan oleh mereka ialah setiap ucapan dan perbuatan yang disyariatkan. Begitu juga mereka bermaksud mahu membangkang hujah Murji’ah yang menjadikan iman itu hanya ucapan semata-mata. Lalu mereka menegaskan iman ialah ucapan dan amalan. Manakala mereka yang membahagikan iman kepada empat perkara mentafsirkan maksud

<sup>1</sup> Ibn Taymiyyah, Ahmad bin ‘Abd al-Ḥalīm (t.t), *Majmū‘ al-Fatāwā*, j.7. Riyad : Maktabah Ibn Taymiyyah, h. 170.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 171.

mereka sebagaimana yang dipegang oleh Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī (m. 283h)<sup>1</sup> ketika ditanya tentang maksud iman. Beliau mengatakan iman itu adalah ucapan, amalan, niat dan sunnah. Ini kerana iman sekiranya ucapan tanpa amalan maka ia kekufuran. Sekiranya perkataan dan amalan tanpa niat ianya kemunafikan. Sekiranya perkataan, amalan dan niat tanpa sunnah maka ia adalah bid’ah<sup>2</sup>.

Golongan ulama salaf telah mengangkat keimanan hati sebagai perkara teras di dalam iman dan kesahihan amal. Namun ia sengaja tidak diterangkan kerana ia sudah nyata. Ini bermakna mereka langsung tidak dapat menggambarkan bahawa tiga unsur yang terkandung di dalam pentakrifan iman itu boleh dipisah-pisahkan antara satu dengan lain. Oleh itu apabila ulama salaf mentakrifkan iman itu ialah perakuan dan membenaran atau membenaran dan amalan, mereka tidak memaksudkan bahawa membenaran itu hanya sekadar membenaran terhadap perkhawaran semata-mata tanpa melihat kepada hasil atau bukti membenaran tersebut. Hasil atau bukti membenaran itu ialah ketundukan dan

---

<sup>1</sup> Beliau adalah Abu Muhammad Sahl bin ‘Abd Allah bin Yunus al-Tustari. Merupakan imam yang alim dan *mutakallim* dalam disiplin ilmu *al-riyāḍāt*, ikhlas dan *‘uyūb al-af’āl*. Lihat al-Azdī, Muḥammad bin al-Ḥusayn (1998), *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 166.

<sup>2</sup> *Ibid.* Bid’ah dari sudut istilah mempunyai takrifan yang agak berbeza antara ulama yang bertegas dan bersederhana. Kalangan ulama yang bertegas adalah seperti al-Shāṭibī yang mengatakan bahawa bid’ah ialah jalan yang direka di dalam agama, yang menyerupai shariah, tujuan mengamalkannya untuk berlebihan dalam mengabdikan diri kepada Allah S.W.T<sup>2</sup>. Lihat al-Shāṭibī, Abū Ishāq (t.t) *al-I’tisām*, j.1. Mesir : al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, h. 37. Begitu juga pandangan Ibn Taymiyyah yang menganggap bid’ah adalah setiap apa yang direka dalam ibadah yang dishariatkan dengan tambahan-tambahan yang tidak disyariatkan. Melakukan tambahan-tambahan ini dan melazimi dalam mengamalkannya adalah bid’ah dan kesesatan berdasarkan dua alasan, pertama, dari sudut dia beriktikad bahawa perkara demikian adalah disyariatkan dan disunatkan; kedua, dari sudut dia melazimi sesuatu yang tidak dilazimi oleh Nabi S.A.W. Lihat Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm (2005), *Majmū‘ al-Fatāwā*, j.22, c.3, Kaherah : Dār al-Wafā’, h. 223. Manakala di sana terdapat pandangan para ulama yang bersederhana dalam memberikan takrifan bid’ah. Antaranya al-‘Izz bin ‘Abd al-Salām yang mengatakan, “ Jalan (kaedah) untuk mengenali bid’ah itu hendaklah dinilai perkara bid’ah itu menurut pertimbangan *qawā‘id al-shar‘īah*, sekiranya ia termasuk ke dalam *qawā‘id al-ijāb* maka ia wajib, atau *tāhrīm* maka ia haram... dan seterusnya”<sup>2</sup>. Lihat al-‘Izz bin ‘Abd al-Salām (1968), *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. j.2. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 173. Begitu juga pandangan Imam al-Shāfi‘ī yang dinukilkan oleh al-Nawawī daripada riwayat al-Bayhaqī, bahawa al-Shāfi‘ī berkata, “Perkara-perkara baru itu dua bentuk; pertama, perkara baru yang menyalahi al-Quran dan al-Sunnah atau *athār* atau *ijmā‘*, maka ini merupakan kesesatan; kedua, perkara baru yang baik, tiada khilaf dalam kalangan ulama dalam perkara ini, maka ini merupakan perkara baru yang tidak dicela”<sup>2</sup>. Lihat al-Nawawī, Muḥy al-Dīn bin Sharaf (1996) *Tahdhīb al-Asmā‘ wa al-Lughāt*, j.3. Beirut : Dār al-Fikr, h. 21.



kepatuhan kepada perintah-Nya yang disusuli dengan amalan bahkan mereka mahukan pembenaran yang diikuti dengan amalan sebagai kesan daripada pembenaran tersebut. Sekiranya tidak, maka pembenaran yang tidak dibuktikan dengan amalan itu tiada faedahnya.

Ini berbeza dengan ulama khalaf seperti beberapa takrifan yang penulis kemukakan pada awal sub-topik ini. Antaranya apa yang sebut oleh al-Baqillānī (m. 403H) dari mazhab Ashā'irah dan al-Ghaznawī (m. 593H) dari mazhab Māturīdiyyah. Ia diperjelaskan lagi dengan apa yang disebut oleh al-Asbahānī bahawa golongan Ash'ariyyah mendefinisikan iman itu sebagai pembenaran, manakala amal perbuatan dianggap tidak termasuk di dalam erti kata iman itu sendiri sebaliknya ia adalah syariat-syariatnya. Tujuannya adalah jika seseorang itu merosakkan amal perbuatannya dengan melakukan maksiat, ia tidak akan mencabut keimanannya secara keseluruhan sebaliknya imannya dianggap berkurang<sup>1</sup>.

Dalam hal ini, para ulama khalaf telah menerangkan mengapa sesetengah ulama seperti Imam Abū Ḥanīfah dan Imam al-Ḥaramayn mengatakan bahawa iman itu tidak bertambah dan tidak berkurang. Menurut al-Taftāzānī ini kerana mereka berpandangan iman adalah kata nama bagi pembenaran yang mencapai had muktamad dan penyerahan diri, ia tidak boleh digambarkan sebagai bertambah dan berkurang. Seorang pembenar (*al-muṣaddiq*), apabila ia melaksanakan ketaatan atau melakukan maksiat, maka pbenarannya yang asal pada ketika itu tidak berubah. Namun ia berbeza-beza jika kata nama iman itu disandarkan kepada amalan-amalan ketaatan yang berbeza-beza tahap sedikit dan banyaknya. Oleh itu Imam al-Rāzī dan selainnya menjelaskan bahawa khilaf ini

---

<sup>1</sup> Al-Baqillānī (1986), *op.cit.*, j.1, h. 84-85; al-Asbahānī (1999), *op.cit.*, j.1, h. 438; al-Ghaznawī (1998), *op.cit.*, h. 252.

adalah perkara cabang dalam mentafsirkan erti iman. Jika kita mengatakan ia adalah membenaran maka ia tidak berbeza-beza, tetapi jika kita berpendapat ia adalah amal perbuatan maka ia berbeza-beza. Imam al-Ḥaramayn menyebut jika kita meletakkan iman dengan erti membenaran, maka pada peringkat asas, membenaran tidak boleh diutamakan atas membenaran yang lain, tetapi pada peringkat pelengkap ia mungkin berbeza. Ia sebagaimana ilmu pada asasnya, ia tidak boleh diutamakan atas ilmu yang lain kecuali pada pelengkapannya<sup>1</sup>.

Melalui penjelasan ini, dapat difahami bahawa pandangan sesetengah ulama khalaf yang tidak memasukkan amal perbuatan ke dalam takrifan iman adalah untuk mengelakkan daripada tercabutnya keimanan seseorang apabila berlaku kepincangan dalam amal perbuatannya. Justeru, ulama khalaf tidak sekali-kali bermaksud untuk membelakangkan amal perbuatan atau memperlecehkan kepentingan amal perbuatan seperti yang dipegang oleh golongan Murji'ah.

Kepentingan amal perbuatan menurut ulama khalaf dapat dilihat misalnya dalam penjelasan Abū Manṣūr al-Māturīdī berkenaan titik persamaan antara iman dan Islam. Beliau menjelaskan bahawa sesuatu yang tidak logik jika seseorang melakukan semua syarat-syarat iman kemudian tidak dianggap muslim atau dia melakukan semua syarat-syarat muslim kemudian tidak dianggap mukmin. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa kedua-duanya iaitu iman dan Islam adalah hakikat yang sama. Sedia maklum bahawa jika iman boleh menggunakan nama Islam bermakna Islam juga boleh menggunakan nama iman. Maka orang mukmin dengan sifat yang menjadikan dia beriman, tidak boleh sepi

---

<sup>1</sup> Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd bin 'Umar (1981), *Sharḥ al-Maqāṣid fī 'Ilm al-Kalām*, j.2. Pakistan : Dār al-Ma'ārif al-Nu'māniyyah, h. 261-262; al-Mardāwī, 'Alī bin Sulaymān (2000), *al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Fiqh*, j.2. Riyadh : Maktabah al-Rushd, h. 524.

daripada mengamalkan Islam yang merupakan satu-satunya agama di sisi Allah. Ini bermakna dia benar-benar telah tunduk kepada kebenaran. Sebaliknya jika dia hanya melakukan sebahagiannya bukan keseluruhannya atau mencari selain agama Allah maka Allah menjadi saksi dengan perbuatan seumpamanya dia adalah seorang kafir<sup>1</sup>.

Berdasarkan perbincangan tersebut, para ulama khalaf tidak sekali-kali mengeluarkan amal perbuatan daripada pengertian iman seolah-olah iman itu langsung tiada kena mengena dengan amal perbuatan. Malah bagi mereka iman itu terbahagi kepada asas dan cabang atau pokok dan buah. Imam al-Rāzī ketika menjawab persoalan berkenaan dalil-dalil iman yang merangkumi maksud pembenaran dan amal soleh mengungkap kata-kata berikut<sup>2</sup> :

والجواب يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان فنقول الإيمان له أصل وله ثمرات والأصل هو الاعتقاد وأما هذه الأعمال فقد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق اسم أصل الشيء على ثمراته

Terjemahan :

“Dan jawabannya, wajib diharmonikan antara dalil-dalil ini seboleh mungkin, lalu kita mengatakan iman itu baginya pokok dan baginya buah-buah. Pokoknya adalah iktikad manakala amal perbuatan terkadang dipanggil dengan lafaz iman sebagaimana nama sesuatu pokok disebut untuk nama buahnya”.

Ringkasnya, pandangan ulama salaf dan khalaf ini bertepatan dengan apa yang ditunjukkan oleh al-Quran, al-Sunnah dan indikasi bahasa. Antaranya Firman Allah S.W.T:

وَنَدَدَيْنَهُ أَنْ يَتَابِرَ هَيْمًا ﴿١٤﴾ قَدْ صَدَّقَتِ الرَّءِبَاءُ

Terjemahan :

<sup>1</sup> Al-Māturidī, Abū Manṣūr (t.t), *al-Tawḥīd*, Iskandariyah : Dār al-Jāmi‘āt al-Miṣriyyah, h. 396.

<sup>2</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (1984), *Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, h. 134.

“Serta Kami menyerunya: Wahai Ibrāhīm! Engkau telah menyempurnakan maksud mimpi yang engkau lihat itu”.

Surah al-Şaffāt(37): 104

Ayat di atas bererti Nabi Ibrāhīm telah mematuhi perintah Allah S.W.T dan pasti akan melaksanakannya walaupun sekiranya Allah S.W.T tidak menebus anaknya dengan sembelihan yang lain. Ia tidak bermaksud bahawa Nabi Ibrāhīm membenarkan mimpi tersebut sebagaimana dibenar dan dibohongkan segala perkhabaran yang lain. Bahkan beliau membenarkannya dan berazam dengan amal hatinya yang seterusnya diikuti dengan amalan zahir iaitu kemahuan untuk menyembelih anaknya. Kalau sekiranya apa yang dimaksudkan dengan demikian hanya sekadar pujian ke atas membenaran terhadap mimpi tersebut, maka sudah tentu tiada padanya sebarang kelebihan<sup>1</sup>.

Daripada al-Sunnah pula, Rasulullah S.A.W bersabda :

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَىٰ بَنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّيْنَةِ أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَرْنَا الْعَيْنِينَ النَّظْرُ وَزْنَا  
اللِّسَانَ التُّطْقُ وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهَى وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ

Terjemahan :

“Sesungguhnya Allah S.W.T telah menentukan ke atas anak Ādam itu habuannya daripada zina yang akan diperolehinya tanpa dielak lagi, zina mata adalah dengan pandangan, zina lidah adalah dengan pertuturan, (zina) jiwa adalah dengan angan-angan dan keinginan, dan kemaluan akan membenarkan kesemuanya itu atau membohonginya”<sup>2</sup>.

Pembenaran kezaman untuk melakukan perbuatan zina menerusi kemaluan dan membohongannya adalah kiasan bagi sesuatu amalan sama ada ia dilakukan atau tidak.

Berasaskan ini, maka membenaran yang dimaksudkan oleh golongan Ahl al-Sunnah Wa al-

<sup>1</sup> Al-Gharnāfī al-(1983), *op.cit.*, j.3, h. 174; al-Andalūsī, Ibn ‘Atīyyah (1993), *al-Muharrar al-Wajē fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azē*, j. 4. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 482.

<sup>2</sup> Muslim (t.t), *Şaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Qadr, Bāb Qadr Ibn Ḥadhdhahu Min al-Zinā”, no. hadith 2657, j.4, hal. 2046.

Jamā'ah ialah apa yang disusuli oleh amalan atau perbuatan. Ini bermakna adalah silap golongan yang menganggap bahawa membenaran hanya terletak di hati semata-mata tanpa merujuk kepada amalan hati yang tunduk terhadap apa yang dibenarkan sehingga terbukti pada amal perbuatannya.

Ibn Abī al-‘Izz (m. 792H) menukilkan pandangan al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110H) ketika mengulas hadith ini yang menyebut bahawa iman itu bukanlah dengan berhias-hiasan dan bukan juga berangan-angan, tetapi apa yang tetap di dalam hati dan dibenarkan oleh amal perbuatan. Walaupun ia adalah membenaran, tetapi ia adalah membenaran yang khusus. Takrifan ini bukanlah bertujuan memindahkan lafaz atau menukarkan makna iman. Tetapi ia terserlah apabila Allah S.W.T tidak memerintahkan kita beriman dengan iman mutlak sebaliknya dengan iman khas seperti yang dinyatakan di dalam nas-nas syarak. Oleh itu, iman pada kehendak syarak terdiri daripada makna am dan khas seperti manusia yang disifatkan sebagai haiwan yang berfikir. Oleh kerana membenaran yang sempurna yang terbina di dalam hati akan melazimkan dia melakukan apa yang wajib daripada amalan hati dan amal perbuatan, maka ketiadaan sesuatu kelaziman menjadi bukti ketiadaan apa yang melazimkannya<sup>1</sup>.

Ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah juga mentafsirkan *iqrār* di sini dengan makna pencapaian keiltizaman dan kepatuhan, bukan hanya sekadar perakuan dengan makna mengiktiraf atau membenaran terhadap sesuatu. Antara dalil dan hujahnya ialah seperti di dalam firman Allah S.W.T berikut :

---

<sup>1</sup> Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī (1391H), *op.cit.*, h. 381.

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُ<sup>ج</sup> قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي<sup>ط</sup>  
 قَالُوا أَقْرَرْنَا<sup>ج</sup> قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾

Terjemahan :

“Dan (ingatlah) ketika Allah mengambil perjanjian setia dari nabi-nabi (dengan firmanNya): Sesungguhnya apa jua kitab dan hikmat yang Aku berikan kepada kamu, kemudian datang pula kepada kamu seorang Rasul yang mengesahkan apa yang ada pada kamu, hendaklah kamu beriman sungguh-sungguh kepada-Nya, dan hendaklah kamu bersungguh-sungguh menolongnya. Allah berfirman lagi (bertanya kepada mereka): Sudahkah kamu mengakui dan sudahkah kamu menerima akan ikatan janji-Ku secara yang demikian itu? Mereka menjawab: Kami berikrar (mengakui dan menerimanya). Allah berfirman lagi: Jika demikian, maka saksikanlah kamu, dan Aku juga menjadi saksi bersama-sama kamu”.

Surah Ali ‘Imrān(3): 81

Ikrar di sini bukan hanya sekadar pengiktirafan, ia hendaklah ikrar yang dilazimi dengan amalan, ikrar sahaja tidak mencukupi. Abū al-Layth al-Samarqandī ketika menjelaskan maksud pertanyaan Allah S.W.T ( ءأقررتم ) bererti “*sudahkah kamu mengakui?*”, menyatakan :

بتصديقه يعني هل أقررتم بما أخذ عليكم من الميثاق بتصديقه ونصره.

Terjemahan :

“Dengan membenaran terhadapnya bererti, adakah kamu telah mengakui dengan apa yang dia ambil atas kamu daripada janji setia dengan membenarkannya dan mendukungnya”<sup>1</sup>.

Sebaliknya bagi mazhab Murji’ah, mereka hanya berpegang dengan *al-tasdiq* semata-mata iaitu membenaran sesuatu di dalam hati. Selagi mana ia wujud, maka seseorang itu dianggap beriman secara zahir dan batin tanpa perlu melihat kepada amal perbuatannya. Oleh itu, apabila seseorang melafazkan *kalimah tawḥīd* ‘*Lā ilāha illā Allāh*’,

<sup>1</sup> Al-Samarqandī (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 252.

maka jadilah ia dengan lafaz tersebut berserta pembenaran terhadap apa yang dilafazkan, orang yang sempurna imannya secara zahir dan batin.

Pendapat Murji'ah ini adalah berpunca daripada pendalilan yang tidak tepat terhadap hadith Rasulullah S.A.W yang berbunyi :

مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Terjemahan :

“Sesiapa yang mengatakan tiada tuhan yang layak disembah melainkan Allah, masuk syurga”<sup>1</sup>.

Menurut Ibn Khuzaymah, hadith ini sebenarnya disebut oleh Nabi S.A.W dari sudut menjelaskan fadhilat mengucapkan *kalimah tawḥīd*. Ia bukan bermaksud untuk mengatakan pelafazan *kalimah tawḥīd* sudah mencakupi maksud iman secara keseluruhannya. Apa yang dimaksudkan ialah sesiapa yang mengucapkan *kalimah tawḥīd*, maka dia berhak untuk mendapat syurga Allah S.W.T dan terlindung daripada api neraka-Nya<sup>2</sup>.

Jika pelafazan *kalimah tawḥīd* ini ingin diterima sebagai makna iman, hadith tersebut tetap terbatas kepada tafsiran tertentu. Al-Ḥasan mensyarahkan hadith ini dengan makna sesiapa yang mengucapkan *kalimah tawḥīd*, lalu melaksanakan haknya dan fardunya maka dia akan masuk syurga<sup>3</sup>. Manakala al-Ḍaḥḥāk bin Mazāhim (m. 100H) mengatakan hadith bahawa ini dituturkan oleh Rasulullah S.A.W sebelum disyariatkan hudud dan hukum-hakam fardu<sup>4</sup>. Wahab bin Munabbih (m. 114H) pula ketika ditanya tentang kunci syurga adalah *kalimah tawḥīd*, beliau menjawab benar tetapi setiap kunci perlu mempunyai

<sup>1</sup> Ibn Ḥibbān, Muḥammad (1993), *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān, Bāb Faḍl al-Īmān*, no. hadith 151, j.1. Beirut : Mu'assasah al-Risālah, h. 364.

<sup>2</sup> Ibn Khuzaymah (1994), *op.cit.*, j.2, h. 828.

<sup>3</sup> Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Zayn al-Dīn Abū al-Faraj (1397H), *Kalimah al-Ikhlāṣ wa Taḥqīq Ma'nāhā*, c.4, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, h. 14.

<sup>4</sup> Al-Malī (1997), *op.cit.*, h. 44.

gigi-giginya, jika kunci itu mempunyai gigi maka ia dapat membukanya tetapi jika tidak ia tidak dapat membukanya<sup>1</sup>. Apa dimaksudkan dengan gigi-gigi di sini adalah amal perbuatan yang melengkapkan *kalimah tawhīd* itu.

Para ulama khalaf dalam kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah pula menghujahkan secara mantik pendalilan Murji'ah terhadap hadith tersebut. Antaranya al-Malṭī yang menghujahkan jika Murji'ah menerima iman itu melalui perakuan dengan lidah bagaimana pula kedudukan orang yang mengucapkan dengan lidah tetapi tidak mengaku dengan hati. Mereka pasti tidak dapat menerima kesahihan iman tersebut lalu menetapkan perlunya perakuan di dalam hati. Jika mereka menerima perakuan dengan hati, ini bermakna mereka terpaksa menerima bahawa perakuan dengan hati adalah termasuk ke dalam jenis amalan. Bahkan ia adalah asas kepada semua amalan kerana semua amal perbuatan badan berpunca daripada amalan hati. Kesudahannya, mereka terpaksa jua menerima hakikat bahawa iman itu adalah pembenaran dengan hati, perakuan dengan lidah dan beramal dengan anggota badan<sup>2</sup>.

Bagi Murji'ah sekiranya dia menegah dirinya untuk menyebut kalimah tersebut, maka hukumnya di sisi orang Islam adalah kafir pada zahirnya, walaupun boleh jadi dia ialah seorang mukmin pada batinnya. Manakala menurut mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, mereka menghukum orang yang menegah dirinya daripada melafazkan *kalimah tawhīd* dalam keadaan dia mampu melafazkannya, dia adalah dikira sebagai kafir sama ada secara zahir mahupun batinnya. Ini kerana bagi Ahl al-Sunnah, pelafazan dua kalimah

---

<sup>1</sup> Al-Ḥukmī, Ḥāfiẓ bin Aḥmad (1990), *Ma'ārij al-Qabul bi Sharḥ Sullam al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, j.2. Dammam : Dār Ibn al-Qayyim, h. 429.

<sup>2</sup> Al-Malṭī (1997), *op.cit.*, h. 44.



syahadah, beriktikad dengan kedua-duanya serta dengan semua yang dibawa oleh Nabi S.A.W adalah termasuk dalam syarat iman<sup>1</sup>.

Dalam bab ini juga al-Qāḍī ‘Iyāḍ menegaskan bahawa dalam menjelaskan pengertian iman, mazhab Ahl al-Sunnah berpegang kepada makrifat di dalam hati yang digabung dengan ikrar dua kalimah syahadah. Kedua-duanya perlu seiringan dan ia tidak memadai jika salah satunya tidak wujud. Malah ia tidak boleh menyelamatkan seseorang daripada neraka sekiranya salah satu tidak berfungsi kecuali jika lidahnya terdapat kecacatan sehingga penuturnya tidak dapat melafazkannya atau dia terlebih dahulu didatangi ajal sebelum sempat melafazkannya<sup>2</sup>. Bahkan orang yang beriktikad dengan *kalimah tawḥid* tetapi tidak mengucapkan dua kalimah syahadah, halal darah dan hartanya. Ia adalah seumpama Iblis yang beriktikad dengan tauhid dan memperakunya, tetapi tidak mentaati perintah Allah S.W.T, dia tetap dihukum sebagai kafir<sup>3</sup>.

Di samping itu, pembenaran semata-mata belum menjamin seorang itu benar-benar beriman. Ini kerana sesetengah orang Yahudi mengetahui dan mengakui kerasulan Nabi Muḥammad S.A.W dan apa yang datang daripada Allah S.W.T. Namun mereka tetap tidak memeluk Islam, sama ada disebabkan oleh kedengkian, kebimbangan mahupun kesombongan. Ia sebagaimana yang didedahkan oleh firman Allah S.W.T berikut :

الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ۗ الَّذِينَ خَسِرُوا  
أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٠﴾

Terjemahan :

<sup>1</sup> Al-Nawawī (1392), *op.cit.*, j.1, h. 212.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 219.

<sup>3</sup> Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad bin Ismā‘īl (t.t), *Taḥṣīr al-I‘tiqād min Adrān al-Ilḥād*, t.t.p.: t.p., h. 10.

“Orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang telah Kami berikan kitab kepada mereka, mereka mengenalinya (Nabi Muhammad), sebagaimana mereka mengenali anak-anak mereka sendiri, orang-orang yang merugikan diri sendiri (dengan mensia-siakan pengumiaan Allah), maka mereka (dengan sebab yang tersebut) tidak beriman”.

Surah al-An‘ām(6) : 20

Menurut Qatādah, ayat “*mereka mengenalinya (Nabi Muhammad) sebagaimana mereka mengenali anak-anak mereka sendiri*” menunjukkan mereka mengetahui bahawa Islam adalah agama Allah dan bahawa Nabi Muhammad adalah pesuruh Allah yang termaktub di dalam kitab Taurat dan Injil<sup>1</sup>. Bahkan mereka tidak menaruh sebarang keraguan terhadap ciri-ciri kerasulan Nabi Muhammad S.A.W berdasarkan keterangan-keterangan sedia di dalam kitab-kitab mereka. Makrifat mereka ini sudah boleh mencapai tahap iman dan tauhid kepada Allah S.W.T namun mereka memungkirinya dan tidak mengimaninya sebagaimana fitrah yang Allah S.W.T telah tetapkan di dalam diri mereka. Oleh yang demikian Allah S.W.T menyifatkan mereka sebagai golongan yang “*merugikan diri sendiri kerana mempersia-siakan kurniaan Allah S.W.T*”<sup>2</sup>.

Pada kebiasaannya, sesuatu yang agak menghairankan sekiranya didapati ada orang yang sengaja tidak mahu mengakui kedudukan amalan di dalam iman sedangkan dia membaca al-Quran dan mendengar hadith-hadith yang menjelaskan bagaimana iman dan amal itu dua perkara yang tidak terpisah. Telah maklum bahawa Allah S.W.T banyak kali menggandingkan amalan dengan iman pada beberapa tempat di dalam al-Quran, begitu juga di dalam al-Sunnah. Terdapat banyak hadith yang menggandingkan iman dan amal. Antaranya firman Allah S.W.T :

---

<sup>1</sup> Al-Ja‘fī, Muhammad bin Ibrāhīm (1978), *Khalq Af‘āl al-‘Ibād*, Riyadh : Dār al-Ma‘ārif al-Su‘ūdiyyah, h. 93.

<sup>2</sup> Al-Sa‘dī (2000), *op.cit.*, j.1, hal. 253; al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn (1993), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma‘thūr*, j.3. Beirut : Dār al-Fikr, h. 258; Abī al-Sa‘ūd, Muhammad bin Muhammad (t.t), *Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur‘ān al-Karīm*, j.3. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 118.

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

Terjemahan :

“Dan berilah khabar gembira kepada orang-orang yang beriman dan beramal salih, Sesungguhnya mereka beroleh syurga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai”.

Surah al-Baqarah(2): 25

Firman-Nya lagi:

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾

Terjemahan :

“Demi Masa! Sesungguhnya manusia itu di dalam kerugian. Kecuali orang yang beriman dan beramal soleh. Dan mereka pula berpesan-pesan dengan kebenaran serta berpesan-pesan dengan kesabaran”.

Surah al-‘Aşr(103): 1-3

Dan firman Allah S.W.T :

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿٣١﴾

Terjemahan :

“Dan sesiapa yang mengerjakan sebarang apa dari amal-amal yang soleh, sedang ia beriman, maka tidaklah (seharusnya) ia merasa takut dianiaya atau dikurangkan sedikitpun dari pahalaNya”.

Surah Ṭahā(20): 112

Menurut al-Qaraḏāwī, walau bagaimana sekalipun perselisihan para ulama kalam dalam membahaskan kaitan iman dengan amal perbuatan, sama ada amal perbuatan itu sebahagian daripada erti iman atau syaratnya atau hasil daripada hasilan iman, kesemua

mereka bersepakat bahawa amal perbuatan adalah bahagian yang tidak terpisah daripada iman yang sempurna<sup>1</sup>.

Allah S.W.T telah menggandingkan iman dengan amal perbuatan pada lebih dari 70 ayat. Malah tidak memadai dengan sekadar amal perbuatan tetapi amal perbuatan soleh yang digelar “*āl-ṣāliḥāt*”. Ia adalah kalimah yang mengandungi makna komprehensif (*jāmi‘ah*) meliputi apa jua yang baik untuk dunia dan agama, individu dan masyarakat serta baik bagi kehidupan rohani dan jasmani<sup>2</sup>.

Orang yang sebenar-benarnya beriman tidak akan melakukan sebarang amalan kerana didorong oleh paksaan kerajaan atau tekanan luar atau pengawasan daripada pihak penguatkuasaan, tetapi orang mukmin melakukan amal perbuatan soleh kerana dorongan yang terbit daripada dalam dirinya sendiri. Dorongan itu tidak lain adalah beriman kepada Allah S.W.T dan risalah langit yang menganjurkannya supaya memakmurkan bumi dan memimpin alam<sup>3</sup>.

Seorang mukmin amat berkeyakinan bahawa kebahagiaan di akhirat dan kejayaan di dunia adalah bergantung kepada amal perbuatan. Syurga di akhirat bukanlah satu ganjaran yang dikurniakan kepada golongan penganggur dan pemalas, sebaliknya ia disediakan bagi golongan yang berusaha, beramal dan tekun<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2006), *al-Īmān wa al-Ḥayāh*, Kaheerah : Maktabah Wahbah, h. 293.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 294.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

Oleh itu, sesiapa yang mengeluarkan amal perbuatan zahir daripada iman, maka tidak shak lagi bahawa dia telah menyalahi keterangan di dalam al-Quran dan al-Hadith. Wajib ke atasnya supaya bertaubat dan kembali kepada petunjuk al-Quran. Ini kerana, seperti yang telah dijelaskan oleh al-Qaraḍāwī, walaupun para ulama salaf dan khalaf berbeza pandangan tentang definisi iman, tetapi pada hakikatnya mereka tidak pernah mengeluarkan amal perbuatan zahir daripada iman.

Selain itu, golongan Ahl al-Sunnah juga berpegang teguh kepada apa yang telah dijelaskan oleh Rasulullah S.A.W berkenaan hakikat iman. Antaranya ketika Jibril bertanya kepada Baginda S.A.W berkenaan iman, Rasulullah S.A.W memberikan jawapannya :

أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ

Terjemahan :

“Hendaklah kamu beriman kepada Allah, para Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya dan hari akhirat, serta beriman kepada qadar baik dan buruknya”<sup>1</sup>.

Menurut al-Nawawī, iman dalam hadith ini adalah sebagai tafsiran kepada Islam yang merangkumi seluruh ketaatan. Ini kerana iman adalah hasil daripada membenaran batin yang merupakan asal iman. Oleh itu, gelaran mukmin secara mutlak tidak disebut kepada orang yang melakukan dosa besar atau meninggalkan mana-mana kefarduan. Manakala nama Islam pula mengandungi maksud asal iman iaitu membenaran batin yang juga asal segala ketaatan<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Muslim (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Īmān, Bāb Bayān al-Īmān wa al-Islām wa al-Iḥsān”, no. hadith 8, j.1, h. 55.

<sup>2</sup> Al-Nawawī (t.t), *op.cit.*, h. 8

Banyak lagi hadith seumpama ini yang menjelaskan berkenaan hakikat iman bahawa ia terdiri daripada amalan hati dan amalan anggota sekaligus. Oleh itu, sesiapa yang menganggap bahawa beriman itu ialah sekadar membenarkan di dalam hati tanpa membuktikan dengan anggota, maka dia telah menolak zahir nas yang datang walaupun dengan apa jua alasan yang diberikan. Begitu juga hanya mengakui dengan lidah, tetapi menolak untuk beramal dengan sengaja, maka ia merupakan petunjuk kepada pembohongan terhadap apa yang diakuinya.

Namun bagi golongan Murji'ah, sesiapa yang mengaku beragama Islam tetapi dirinya berkeras enggan menunaikan solat, zakat, haji, puasa dan syiar-syiar Islam yang lain, tetap ianya tidak dihukumkan kafir kerana terdapat kemungkinan hatinya masih di dalam keadaan beriman. Dalam hal ini, golongan Murji'ah terlepas pandang bahawa orang yang hatinya kekal dalam keimanan sudah pasti mempunyai kecenderungan untuk melakukan syiar-syiar Islam serta sentiasa berusaha untuk memperbaiki dan memperbanyakkan amalannya.

### **3.6 Kedudukan Murji'ah menurut ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah**

Dalam subtopik ini, penulis akan menghuraikan kedudukan Murji'ah menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berdasarkan dalil-dalil daripada beberapa hadith Nabi S.A.W dan pandangan para ulama salaf yang hidup pada tiga ratus kurun yang terawal. Penjelasan ini penting bagi mengukuhkan hujah dalam subtopik sebelum ini yang telah membentangkan hujah-hujah Ahl al-Sunnah berkenaan definisi iman dan perbezaannya dengan pemikiran *irjā'*. Bagi tujuan tersebut, penulis akan membawakan beberapa riwayat yang menyebut

secara langsung celaan dan peringatan Nabi S.A.W terhadap kumpulan Murji'ah serta reaksi golongan *al-salaf al-ṣāliḥ* terhadap mereka.

Mazhab Murji'ah sebagaimana yang telah diperbahaskan panjang lebar sebelum ini, merupakan sebuah mazhab yang amat merbahaya kerana ia menyeru manusia kepada meringankan maksiat dan malas dalam mengerjakan amal ibadat serta amal kebaikan. Justeru itu, golongan *al-salaf al-ṣāliḥ* terdahulu banyak memberi peringatan dan amaran serta celaan terhadap mazhab ini memandangkan ia boleh membawa kepada kerosakan iman dan pengabaian amalan.

Sebenarnya terdapat beberapa hadith yang diriwayatkan oleh para ulama berkenaan dengan celaan dan amaran terhadap akidah Murji'ah. Antaranya ialah sabda Rasulullah S.A.W :

صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب؛ المرجئة والقدرية

Terjemahan :

“Dua jenis daripada kalangan umatku yang tiada hubungannya dengan Islam, al-Murji'ah dan al-Qadariyyah”<sup>1</sup>.

Sabdanya lagi :

ألا وإن الله لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً

Terjemahan :

“Awat! Demi sesungguhnya Allah telah melaknat al-Qadariyyah dan al-Murji'ah melalui tujuh puluh orang nabi”<sup>2</sup>.

Rasulullah S.A.W juga bersabda :

---

<sup>1</sup> Al-Tirmidhī (1975), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, “Kitāb al-Qadr, Bāb Mā Jā'a fi al-Qadariyyah”, no. hadith 2149, j.4, h. 454. Al-Tirmidhī mengatakan hadith ini *gharīb*, *ḥasan* sahīh.

<sup>2</sup> Al-Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad (1983), *al-Mu'jam al-Kabīr*, no. hadith 232, j.20. Mūṣil : Maktabah al-Zahrā', h. 117; al-Haythamī berkata, “Padanya riwayat Baqiyyah bin al-Walīd, seorang yang pemudah, dan Yazīd bin Husayn yang aku tidak kenali”. Al-Haythamī, Nūr al-Dīn 'Alī bin Abī Bakr (1967), *Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id*, j.7. Beirut : Dār al-Kitāb, h. 204.

صنفان من أمّتي لا يردان على الحوض ولا يدخلان الجنة؛ القدرية والمرجئة

Terjemahan :

“Dua jenis dalam kalangan umatku yang tidak akan merasai telaga (*al-ḥawḍ*) dan tidak akan memasuki syurga; al-Qadariyyah dan al-Murji’ah”<sup>1</sup>.

Begitu juga dengan sabda Rasulullah S.A.W :

القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة، فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم

Terjemahan :

“Al-Qadariyyah dan al-Murji’ah adalah Majūsī umat ini, sekiranya mereka sakit jangan kamu menziarahi mereka, sekiranya mereka mati jangan kamu menyaksikan pengebumiannya mereka”<sup>2</sup>.

Terdapat juga riwayat bahawa golongan al-Murji’ah dan al-Qadariyyah ini bukan khusus bagi umat ini sahaja, tetapi turut wujud pada zaman umat-umat terdahulu. Ia sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Ṭabarānī dalam *al-Mu’jam al-Kabīr* daripada Mu‘āz bin Jabal bahawa Nabi S.A.W bersabda :

مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا وَفِي أُمَّتِهِ قَدْرِيَّةٌ وَمُرْجِيَّةٌ يُشَوِّشُونَ عَلَيْهِ أَمْرَ أُمَّتِهِ

Terjemahan :

“Allah tidak membangkitkan seorangpun nabi kecuali wujud di kalangan umatnya golongan Qadariyyah dan Murji’ah, mereka mengelirukan atasnya urusan umatnya”<sup>3</sup>.

Sesungguhnya semua itu ialah perbuatan syaitan yang amat berperanan dalam menyesatkan manusia, tidak mengira masa dan zaman serta tempat di mana mereka berada.

<sup>1</sup> Al-Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad (1415H), *al-Mu’jam al-Awsaṭ*, no. hadith 4204, j.4. Kaherah : Dār al-Ḥaramyn, h. 281. Kata al-Haythamī, “Para perawinya (perawi hadith) sahih kecuali Hārūn bin Mūsā al-Farawī, dia adalah *thiqah*”. Al-Haythamī (1967), *op.cit.*, j.7, h. 207.

<sup>2</sup> Al-Ṭabarānī (1415H), *op.cit.*, no. hadith 4205, j.4. Kaherah : Dār al-Ḥaramyn, h. 281. Kata al-Haythamī , “Para perawinya (perawi hadith) sahih kecuali Hārūn bin Mūsā al-Farawī, dia adalah *thiqah*”. Al-Haythamī (1967), *op.cit.*, j.7, h. 205.

<sup>3</sup> Al-Ṭabarānī (1983), *op.cit.*, j.20, h. 117. Al-Haythamī berkata, “Padanya riwayat Baqiyah bin al-Walīd, seorang yang pemudah, dan Yazīd bin Husayn yang aku tidak kenali”. Al-Haythamī (1967), *op.cit.*, j.7, h. 204.



Tujuan para ulama menggunakan hadith-hadith ini, ialah dalam konteks untuk mempelbagaikan hujah bantahan terhadap golongan Murji'ah. Apa pun, para ulama mendapati riwayat-riwayat tentang Murji'ah ini datang dalam pelbagai darjat, sama ada *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* atau *ḍa'īf*. Riwayat-riwayat ini jelas mencela Murji'ah dan Qadariyyah. Ia boleh jadi meningkat ke darjat sahih disebabkan jalan-jalan riwayatnya yang berbilang juga ramainya para ulama yang menggunakan riwayat-riwayat tersebut sebagai hujah untuk mengekang kumpulan al-Murji'ah dan al-Qadariyyah.

Sekiranya ditinjau pada warisan yang telah ditinggalkan oleh para al-salaf al-ṣāliḥ, didapati banyak pesanan berbentuk amaran dan peringatan diberikan kepada umat Islam berkenaan bahaya fahaman Murji'ah. Mereka tegas menyampaikan pesanan supaya umat Islam sentiasa berhati-hati terhadap doktrin-doktrin menyeleweng yang disebarkan oleh golongan Murji'ah. Antara pandangan para ulama tersebut ialah seperti yang dikemukakan oleh Ibrāhīm al-Nakha'ī (m. 96H)<sup>1</sup>. Beliau ialah seorang *tābi'ī* yang masyhur, ahli fiqh besar di Kufah pada zamannya. Antara murid beliau yang berfahaman Murji'ah iaitu Ḥammād bin Abī Sulaymān (m. 120H)<sup>2</sup>. Antara ucapan yang pernah dilontarkan oleh beliau berkenaan dengan Murji'ah ialah seperti berikut :

تركت المرجئة الدين ارق من ثوب سابري

Terjemahan :

“Murji'ah telah meninggalkan agama lebih nipis daripada pakaian *sabirī* (sejenis pakaian yang amat nipis)”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Beliau adalah Abū 'Imrān Ibrāhīm bin Yazīd bin Qays bin al-Aswad al-Kūfī, ulama fiqh di Iraq. Lihat al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad (t.t), *Tadhkirah al-Ḥuffāz*, j.1. Beirut : Dār al-Kutub al-'Imiyyah, h. 74.

<sup>2</sup> Beliau adalah Muslim Abū Ismā'īl al-Ash'arī al-Kūfī, salah seorang imam fiqh. Beliau mendengar daripada Mālik bin Anas dan menjadi *faqīh* dengan bimbingan Ibrāhīm al-Nakha'ī. Beliau telah dibahaskan kerana *irjā'*. Abū Ḥuzayfah telah menceritakan daripada al-Thawrī bahawa al-A'mash telah bertemu dengan Ḥammād ketika dia terlibat dengan *irjā'*, beliau tidak memberi salam kepadanya. Lihat al-Dhahabī (1995), *op.cit.*, j.2, h. 364-365.

<sup>3</sup> Ibn Ḥanbal (1406H), *op.cit.*, j.1, h. 313.

Beliau juga pernah menyatakan :

المرجئة اخوف عندي على أهل الاسلام من عدتهم من الازارقة.

Terjemahan :

“Murji’ah itu lebih aku takuti ke atas umat Islam berbanding kalangan *al-Azāriqah* (Khawārij) yang terbilang”<sup>1</sup>.

Selain daripada itu al-Mughīrah juga berkata :

مر إبراهيم التيمي بإبراهيم النخعي فسلم عليه فلم يرد عليه.

Terjemahan :

“Ibrāhīm al-Taymī pernah lalu berhampiran Ibrāhīm al-Nakha‘ī lalu memberi salam, beliau tidak menjawabnya”<sup>2</sup>.

Sa‘īd bin Jubayr (w. 95H)<sup>3</sup> juga pernah berkata :

المرجئة يهود القبلة.

Terjemahan :

“Al-Murji’ah itu berkiblatkan Yahudi”<sup>4</sup>.

Apa yang difahami oleh Ibn Jubayr mungkin daripada beberapa ucapan golongan Yahudi yang dirakamkan oleh Allah S.W.T di dalam al-Qur’an. Antaranya di dalam surah al-Baqarah ayat 80 : “*Kami tidak sekali-kali akan disentuh oleh api neraka kecuali beberapa hari yang tertentu*”. Dan ayat di dalam surah A‘rāf ayat 169 : “*Mereka mengambil kebendaan yang hina di dunia ini sambil berkata: Akan diampunkan kelak dosa kami*”.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 327.

<sup>3</sup> Beliau adalah Sa‘īd bin Jubayr bin Hishām al-Asadī al-Wālibī, *mawlā* Abū Muḥammad dan digelar Abū ‘Abd Allāh al-Kūfī. Meriwayatkan daripada Ibn ‘Abbās, Ibn al-Zubayr, Ibn ‘Umar, Abī Sa‘īd al-Khudrī, Abī Mūsā al-Ash‘arī, Abī Hurayrah dan ramai lagi dalam kalangan sahabat. Lihat al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl al-(t.t), *al-Tārīkh al-Kabīr*, j.3. Beirut : Dar al-Fikr, h. 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 341.

Sa'īd juga berkata :

مثل المرجنة مثل الصابئين

Terjemahan :

“Murji’ah itu seumpama golongan *al-Ṣābi’īn*<sup>1</sup> (mereka yang mencampur adukkan antara satu agama dengan agama yang lain)”<sup>2</sup>

Di dalam riwayat yang lain dijelaskan maksud perkataan ini iaitu bagaimana golongan Murji’ah mendakwa mereka berada di tengah-tengah antara Ahl al-Sunnah dan al-Khawārij. Sa’īd berkata :

مثلهم مثل الصابئين إنهم أتوا اليهود فقالوا ما دينكم قالوا اليهودية قالوا فما كتابكم قالوا التوراة قالوا فمن نبيكم قالوا موسى قالوا فماذا لمن تبعكم قالوا الجنة ثم أتوا النصراني فقالوا ما دينكم قالوا النصرانية قالوا فما كتابكم قالوا الانجيل قالوا فمن نبيكم قالوا عيسى ثم قالوا فماذا لمن تبعكم قالوا الجنة قوال فنحن به ندين

Terjemahan :

“Perumpamaan mereka itu seperti golongan *al-Ṣābi’īn*, mereka datang kepada Yahudi, lalu mereka bertanya: Apa agama kamu. Yahudi menjawab: Yahudi. Mereka bertanya lagi: Apa kitab kamu? Yahudi menjawab: Taurat. Mereka bertanya lagi: Siapa Nabi kamu? Yahudi menjawab: Mūsā. Mereka bertanya lagi: Apa hasilnya bagi sesiapa yang mengikuti kamu? Yahudi menjawab: Syurga. Kemudian mereka mendatangi Nasrani, lalu mereka berkata: apa agama kamu? Nasrani berkata: Kristian. Mereka bertanya: Apa kitab kamu? Nasrani menjawab: Injil. Mereka bertanya lagi: Siapa Nabi kamu? Nasrani menjawab: ‘Īsā. Mereka bertanya lagi: Apa hasilnya sesiapa yang mengikuti agama kamu? Nasrani menjawab: Syurga. Mereka berkata: Maka kami berada antara kedua-duanya”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibn Kathir menukilkan beberapa pendapat tentang maksud *al-Sabi'in* ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 62. Pendapat pertama daripada Mujahid yang mengatakan *al-Sabi'in* adalah kaum antara Majusi, Yahudi dan Nasrani, mereka tidak mempunyai agama. Turut berpegang kepada pendapat ini ‘Aṭā’ dan Sa’id bin Jubayr. Kedua, pendapat al-Rabī bin Anas, al-Sudiy, Jābir bin Zayd, al-Ḍaḥḥāk dan Ishāq bin Rāhawayh yang mengatakan *al-Sabi'in* adalah satu kumpulan daripada ahl al-kitab yang membaca Zabur. Lihat Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar (1401H), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, j. 1. Beirut: Dār al-Fikr, h. 105.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 323.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 324.

Al-Zuhri (m. 124H)<sup>1</sup>, seorang imam yang masyhur dan hidup sezaman dengan golongan Murji'ah pernah mengatakan ;

ما ابتدعت في الإسلام بدعة أضر على أهله من هذه

Terjemahan :

“Tidak direka di dalam Islam satu bid'ah yang lebih bahaya daripada pelakunya daripada ini (yaitu *irjā'*)<sup>2</sup>.”

Shihāb bin Kharrāsh (m. 180H)<sup>3</sup> turut menukilkan kata-kata Hishām bin 'Ammār seperti berikut :

لقيت شهابا وأنا شاب في سنة أربع وسبعين فقال لي: (إن لم تكن قدريا ولا مرجئا حدثك، وإلا لم أحدثك)، فقلت: ما في من هذين شيء

Terjemahan :

“Aku telah bertemu dengan Shihāb sedangkan aku masih muda pada tahun tujuh puluh empat (hijrī). Lalu beliau berkata kepadaku: Sekiranya kamu bukan berfahaman Qadariyyah dan Murji'ah, aku akan berbicara denganmu, sekiranya tidak, aku tidak akan berbicara denganmu. Aku pun berkata: Tiada suatupun padaku kedua-dua (fahaman) ini”<sup>4</sup>.

Menurut Yaḥyā (m. 129H)<sup>5</sup> dan Qatādah (m. 117H)<sup>6</sup> yang menukilkan kata-kata al-Awzā'ī (w. 157H)<sup>7</sup> :

<sup>1</sup> Beliau adalah Muhammad bin Muslim bin 'Ubayd Allāh bin 'Abd Allāh bin Shihāb bin 'Abd Allāh bin al-Hārith bin Zuhrah bin Kilāb bin Murrāh al-Qurashī al-Zuhri, seorang *faqih*, tokoh imam dan alim di Hijaz dan Sham. Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī (1984), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, j.9. Beirut : Dār al-Fikr, h. 395.

<sup>2</sup> Al-Ājirī (1999), *op.cit.*, j.2, h. 677.

<sup>3</sup> Beliau adalah Shihāb bin Kharrāsh bin Ḥawshab bin Yazīd bin al-Hārith bin Yazīd bin Ruwaym bin 'Abd Allāh bin bin Sa'd bin Murrāh bin Zaḥl bin Shaybān bin Tha'labah, seorang imam *qudwah* yang alim. Berasal dari Kufah kemudian berpindah ke Ramlah. Lihat al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad (1413H), *Siyar A'lām al-Nubalā'*, j.8, c.9, Beirut : Mu'assasah al-Risālah, h. 284.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 285.

<sup>5</sup> Beliau adalah Yaḥyā bin Abī Kathīr, digelar Imam Abū al-Naṣr al-Ṭā'ī, pemimpin Yamāmah, salah seorang ulama terkenal. Lihat al-Dhahabī (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 128.

<sup>6</sup> Beliau adalah Qatādah bin Di'āmah, Abū al-Khaṭṭāb al-Baṣrī, matanya buta, salah seorang ulama *tābi'īn* dan imam yang beramal, meriwayatkan daripada Anas bin Mālik dan sekumpulan *tābi'īn* termasuk Sa'īd bin al-Musayyab. Lihat Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar (t.t), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j.9. Beirut : Maktabah al-Ma'ārif, h. 313.

<sup>7</sup> Beliau adalah 'Abd al-Raḥmān bin 'Amr bin Yuḥmad, Abū 'Amr al-Awzā'ī, Shaikh al-Islām dan imam penduduk Sham. Lihat al-Dhahabī (1413H), *op.cit.*, j.7, h. 107.

كان يحيى وقتادة يقولان: ليس من الأهواء شيء أخوف عندهم على الأمة من الإرجاء

Terjemahan :

“Yahyā dan Qatādah pernah berkata: “Tiada suatupun yang paling ditakuti terhadap umat ini selain *irjā'* yang terdapat pada golongan pengikut hawa nafsu”<sup>1</sup>.

Penulis berpandangan adalah memadai beberapa ungkapan kata di atas sebagai hujah untuk menyatakan golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menolak mazhab Murji'ah. Namun begitu, kelihatan beberapa asas pegangan mazhab ini seolah-olah masih wujud dan dipegang oleh umat Islam pada zaman mutakhir ini. Kedengaran juga di sana suara-suara yang mengatakan bahawa iman yang sebenar-benarnya itu hanya terletak di hati, manakala amal perbuatan zahir itu lebih kepada sifat ingin menunjuk-nunjuk atau *riyā'*.

Berpandukan alasan seperti ini mereka akhirnya cenderung meninggalkan amal kebajikan semata-mata kerana takutkan sifat *riyā'* yang dikatakan sebagai salah satu punca berlakunya syirik kepada Allah S.W.T. Hakikatnya ini adalah hujah yang batil dan terkeluar daripada maksud syariah Islam diturunkan iaitu untuk melaksanakan hukum-hakam dan syariah yang berbentuk zahir.

### 3.7 Kesimpulan

Penulis dapat simpulkan bahawa definisi iman menurut Murji'ah adalah bertentangan dengan definisi iman menurut Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah. Hal ini disebabkan oleh Murji'ah tidak menerima amal perbuatan zahir atau anggota badan sebagai

---

<sup>1</sup> Ibn Ḥanbal (1406H), *op.cit.*, j.1, h. 318.

sebahagian daripada pengertian iman. Bagi kebanyakan Murji'ah, iman itu adalah sekadar makrifat atau membenaran di dalam hati. Segelintir mereka pula mengatakan iman itu adalah membenaran di dalam hati dan perakuan dengan lidah. Malah terdapat dalam kalangan mereka yang mengatakan iman itu sekadar perakuan dengan lidah semata-mata walaupun hati tidak membenarkan. Pendirian Murji'ah terhadap iman ini lebih dikenali melalui slogan mereka iaitu "*kemaksiatan tidak memudaratkan keimanan, sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*".

Kesemua takrifan iman menurut Murji'ah ini menunjukkan mereka telah berbeza sama sekali dengan golongan Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah. Ini kerana golongan Ahl al-Sunnah tidak sekali-kali mengeluarkan amal perbuatan zahir daripada definisi iman. Malah golongan salaf dan khalaf telah sepakat betapa pentingnya amal perbuatan badan dalam menentukan kesempurnaan iman seseorang. Oleh yang demikian majoriti Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah telah mendefinisikan iman itu sebagai membenaran dengan hati, perakuan dengan lisan dan pembuktian dengan amal perbuatan.

Punca kesilapan Murji'ah adalah apabila mereka menyelewengkan maksud nas-nas syarak yang berkaitan dengan iman atau memahaminya di luar konteks yang dikehendaki oleh nas-nas tersebut. Mereka juga tidak mengambil peduli nas-nas yang pada zahimya menyalahi pendapat mereka tanpa berusaha menyeragamkan nas-nas yang saling bertentangan. Di samping itu, Murji'ah cuba menggunakan riwayat-riwayat yang palsu dan dipertikaikan oleh para ulama hadith bagi mendukung mazhab mereka, sedangkan ia bertentangan dengan nas-nas yang sahih.

Berdasarkan hakikat ini, fahaman *irjā'* dan kumpulan Murji'ah telah ditolak oleh Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah. Penolakan ini disokong dengan beberapa hadith Rasulullah S.A.W dan kenyataan para ulama *al-salaf al-ṣāliḥ* tentang bahaya pemikiran *irjā'* dan kesannya kepada akidah Islam yang sebenar. Oleh yang demikian, dalam bab yang seterusnya, penulis akan perincikan bentuk-bentuk fenomena *irjā'* yang melanda umat Islam di Malaysia pada masa kini sebagai asas untuk melihat sejauhmana fenomena itu terjadi dan implikasinya terhadap umat Islam secara umum.

## **BAB 4 : FENOMENA *IRJĀ'* DALAM MASYARAKAT ISLAM DAN IMPLIKASINYA DI MALAYSIA**

### **4.1 Pendahuluan**

Setelah penulis membahaskan secara terperinci berkenaan pemikiran *irjā'* dan beberapa doktrin asas yang terdapat di dalamnya, justeru dalam bab ini penulis akan menjelaskan sejauhmana wujudnya fenomena *irjā'* dalam masyarakat Islam di Malaysia pada masa kini. Fenomena *irjā'* yang dimaksudkan oleh penulis di sini, ialah sebagaimana yang telah dirumuskan pada penghujung bab tiga, iaitu pemikiran yang berpegang kepada slogan "*kemaksiatan tidak memudaratkan keimanan, sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*". Dalam bab ini juga akan dibincangkan beberapa implikasi penyebaran fenomena ini dalam masyarakat Islam di Malaysia.

### **4.2 Sorotan penghayatan Islam dalam masyarakat di Malaysia**

Sebelum menyingkap sejauhmana wujudnya fenomena *irjā'* dalam masyarakat Islam di Malaysia, perlu difahami terlebih dahulu, bentuk dan gaya pengamalan dan penghayatan Islam dalam kehidupan dan budaya masyarakat Islam sebelum kedatangan penjajah Barat.

Pengaruh utama yang dibawa oleh Islam apabila memasuki Tanah Melayu ialah terhadap akidah dan kepercayaan. Kepercayaan masyarakat Melayu pada peringkat permulaan adalah berbentuk animisme. Dalam kepercayaan ini mereka menganggap benda-benda mempunyai semangat dan kuasa ghaib. Sehubungan dengan itu, wujudlah pemujaan atau penyembahan kepada batu-batu, pokok-pokok, sungai-sungai dan fenomena alam yang



lain. Kuasa ghaib itu disifatkan sebagai hantu, jembalang atau jin yang menjadi penunggu objek tersebut<sup>1</sup>.

Dengan kedatangan Islam, ia telah mengubah *world-view* masyarakat Melayu daripada mempercayai roh, semangat dan dewa-dewa kepada mempercayai Tuhan Yang Maha Esa, percaya adanya nabi-nabi, rasul-rasul, malaikat dan kitab-kitab suci. Keimanan mereka diikuti dengan amal ibadat seperti sembahyang, puasa, mengeluarkan zakat dan menunaikan rukun haji. Masyarakat Melayu juga merayakan hari-hari kebesaran Islam seperti mengadakan sambutan Maal Hijrah, sambutan Maulidur Rasul dan Nuzul al-Quran. Perubahan yang paling utama ialah daripada sudut kepercayaan yang mana masyarakat Melayu telah diperkenalkan dan diyakinkan dengan keyakinan yang berteraskan tauhid. Fahaman tauhid telah mengubah *world-view* orang Melayu daripada zaman Hindu-Buddha yang beridentitikan penyembahan raja, berhala dan alam khayalan kepada ajaran tauhid yang murni<sup>2</sup>.

Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, kedatangan Islam telah mengubah masyarakat Melayu dari segi dalamannya. Jika dahulu mereka lebih asyik dengan bidang kesenian, mitos dan khayalan, tetapi selepas kedatangan Islam timbul pandangan-pandangan yang mementingkan unsur-unsur rasionalisme dan intelektualisme. Ini adalah hasil daripada usaha para pendakwah Islam yang menyeru kepada kepercayaan ketuhanan yang Tunggal; yang Kudrat-Nya terhukum pada hikmat-Nya; yang Iradat-Nya berjalan selaras dengan akal. Insan diciptakan dengan sifat asasnya adalah akal dan unsur akliah

---

<sup>1</sup> Haron Daud (1989), *Sejarah Melayu: Satu Kajian daripada Aspek Pensejarahan Budaya*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 26.

<sup>2</sup> Muhammad Uthman El-Muhammady (1977), *Memahami Islam : Insan, Ilmu dan Kebudayaan*, Kota Bharu : Pustaka Aman Press, h. 185.

inilah yang menjadi perhubungan antara dia dengan hakikat alam semesta. Jika dulunya mereka asyik menggemari bermenungan, berfoya-foya, dongengan khayal, kini mereka giat menganjurkan penulisan dan penafsiran ilmu-ilmu sejarah, tasawuf serta falsafah Islam<sup>1</sup>. Bermula dengan revolusi pemikiran ini, ia mengarah kepada revolusi sosial apabila masyarakat Melayu dengan sendirinya menolak kepercayaan tahyul Hindu dan fahaman animisme<sup>2</sup>.

Dalam aspek pendidikan, Islam telah memperlihatkan perubahan yang besar dalam struktur sosial masyarakat Melayu. Selepas kedatangan Islam, golongan bawahan turut menerima pendidikan yang sama seperti golongan atasan. Sistem pendidikan yang bermula di istana mula beralih ke beberapa institusi pendidikan Islam seperti pondok dan madrasah. Tradisi keilmuan yang ditekankan oleh Islam telah mengembangkan pula tradisi pendidikan dan pengajaran secara lebih tersusun. Dorongan belajar bermula dengan pengajaran membaca al-Quran dan kitab-kitab agama. Golongan pemerintah dan para pembesar berperanan penting dalam mengembangkan ilmu pengetahuan tersebut. Melalui sistem pengajian ilmu tersebut lahirlah para cendekiawan dan ulama Melayu yang menjadi pegawai-pegawai pemerintah, guru-guru dan ahli agama<sup>3</sup>.

Hasil daripada didikan agama yang berkesan, masyarakat Melayu mula membentuk suatu jati diri yang mantap. Mereka dikenali sebagai bangsa yang beragama, berakhlak dan berbudi. Keluarga adalah agen sosialisasi utama dalam mendidik dan mengajar supaya seseorang anak itu menjadi anggota masyarakat yang baik. Sejak lahir lagi seseorang itu

---

<sup>1</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas (1990), *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, c. 4. Petaling Jaya : ABIM, h. 19-21.

<sup>2</sup> Abdullah Ishak (1990), *Islam di Nusantara (Khususnya di Tanah Melayu)*, Petaling Jaya : al-Rahmaniah, h.133-134.

<sup>3</sup> Hashim Hj. Musa (2004), *Dialog Peradaban, Pemerkasaan Tamadun Melayu Menghadapi Globalisasi Barat*, Kuala Lumpur : University of Malaya Press, h. 46.

akan dididik berteraskan Islam dan adat sehinggalah mereka dewasa. Contohnya sebaik sahaja seseorang itu dilahirkan, bapa atau datuk akan mengazankan bayi lelaki, atau mengikamatkan bayi perempuan. Tujuannya ialah untuk memperdengarkan buat pertama kalinya kepada bayi itu seruan azan dan kalimah syahadah serta meniupkan roh dan semangat Islam kepada bayi tersebut. Sejak kecil lagi kanak-kanak akan diajar konsep-konsep dosa, pahala, halal, haram dan sebagainya. Setelah meningkat umur lima tahun ke atas kanak-kanak juga akan diajar bersembahyang, berpuasa dan lain-lain. Selain itu mereka juga diajar supaya hormat-menghormati, bertolak ansur dan mengamalkan nilai-nilai murni dalam menjalani kehidupan seharian. Peringkat penting sistem kekeluargaan ini terserlah apabila hukum syarak berkaitan perkahwinan turut dikanunkan dalam Hukum Kanun Melaka<sup>1</sup>.

Hakikatnya, kedatangan Islam bukan sahaja mengubah kehidupan peribadi dan cara bermasyarakat orang Melayu, tetapi ia turut mengubah sistem politik yang sebelumnya banyak dipengaruhi oleh unsur-unsur Hindu-Buddha. Ini terlihat dalam perubahan cara hidup masyarakat pada zaman Kesultanan Melayu Melaka daripada sistem politik warisan Tamadun Hindu-Buddha kepada sistem Islam yang menyeluruh dan meliputi segala aspek kehidupan manusia. Islam kemudiannya muncul sebagai suatu kuasa politik baru yang mampu mengatur kehidupan manusia dan memerintah negara.

Masyarakat juga diberi kefahaman bahawa kuasa yang ada pada pemerintah bukanlah mutlak tetapi ianya merupakan amanah yang dipinjamkan oleh Allah S.W.T. Peringkat penting tugas dan amanah raja menggunakan kuasa politik Islam dalam usaha

---

<sup>1</sup> Azmah Abdul Manaf (2001), *Sejarah Sosial Masyarakat Malaysia*, Petaling Jaya, Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., h. 217.

menegakkan syariat Islam sering ditekankan dalam hasil penulisan historiografi Melayu tradisional dan undang-undang Melayu lama dengan mengibaratkan pemerintah dan para rasul sebagai dua biji permata dalam sebetuk cincin. Apabila pemerintah melaksanakan apa yang diperintahkan oleh rasul, maka ia samalah dengan memenuhi tugas kepada Allah S.W.T. Mereka sama-sama memakmurkan dunia sepertimana yang diamanahkan Allah S.W.T<sup>1</sup>.

Kewujudan Empayar Melayu Melaka dengan segala kehebatannya amat berkait rapat dengan pelaksanaan hukum-hakam Islam oleh para pendakwah. Pemerintah Melaka amat menghormati ajaran Islam dan menjadikan istana sebagai pusat perkembangan Islam. Peranan Islam begitu penting ketika itu apabila ia dijadikan syarat untuk menjawat jawatan tinggi dalam pentadbiran di Melaka. Contohnya, pemimpin dikehendaki mengetahui dan memahami Hukum Kanun Melaka.

Undang-undang Melaka yang disusun lengkap dan dijadikan undang-undang pemerintahan terbahagi kepada dua bahagian :

- a) Hukum Kanun Melaka<sup>2</sup>. Ia mengandungi Undang-undang Jenayah (meliputi *qiṣāṣ*, *ḥudūd*, *ta'zīr* dan *diyah*), Undang-undang Muamalah, Undang-undang Keluarga, Undang-undang Keterangan dan Acara, syarat-syarat menjadi pemerintah serta tanggungjawab terhadap pemerintahan.

---

<sup>1</sup> A. Samad Ahmad (1979), *Sulalatus Salatin, Sejarah Melayu*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 190.

<sup>2</sup> Hukum Kanun Melaka mempunyai 44 fasal dan bidangkuasa merangkumi pusat negeri Melaka, anak sungai, dusun dan juga takluk pada negeri itu. Lihat Prof. Ahmad Mohamed Ibrahim dan Ahilemah Jones (1987), *Sistem Undang-undang di Malaysia*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 11.

- b) Undang-undang Laut Melaka<sup>1</sup> yang berhubung dengan peraturan pelayaran dan perniagaan, kesalahan jenayah perniagaan dan bidangkuasa nakhoda kapal serta kes-kes yang berkaitan.

Selain daripada Undang-undang Melaka terdapat beberapa teks undang-undang Melayu lama seperti Hukum Kanun Pahang, Undang-undang Kedah, Undang-undang Sembilan Puluh Sembilan Perak, Undang-undang Sungai Ujong dan Undang-undang Johor. Dalam pemerintahan baginda Sultan Umar di Terengganu pada tahun 1837, Undang-undang Jenayah Islam seperti *qiṣāṣ*, *ḥudūd*, *ta'zīr* dan *diyah* dijalankan. Segala bentuk maksiat termasuk judi adalah dilarang<sup>2</sup>.

Berdasarkan kenyataan ini, amat jelas dilihat bagaimana kedudukan beragama masyarakat Islam sebelum kedatangan penjajah yang membawa bersama ideologi baru. Islam diambil sebagai satu cara hidup yang meliputi segenap lapangan kehidupan sehingga kepada pentadbiran negara. Konsep keimanan yang menyeluruh meliputi pembenaran dengan hati, perakuan dengan lidah dan pembuktian dengan amal perbuatan benar-benar telah dihayati dan dilaksanakan.

Bagaimanapun selepas penjajahan Inggeris ke atas Tanah Melayu dengan membawa pelbagai pemikiran dan ideologi asing, kedudukan Islam sebagai agama yang lengkap semakin terhakis. Pelbagai ideologi Barat telah cuba diterapkan kepada umat Islam. Ia disebarkan dengan pelbagai cara sama ada melalui sistem politik, pendidikan, ekonomi atau kehidupan sosial. Hal itu sedikit sebanyak telah mempengaruhi minda dan pemikiran umat

---

<sup>1</sup> Undang-undang Laut Melaka mengandungi 25 fasal. *Ibid.*, h. 12.

<sup>2</sup> Clifford H (1961), *Expedition : Terengganu and Kelantan*, Journal of Malayan Branch of The Royal Asiatic Society, h. 60-61.

Islam. Ia sekaligus berjaya menggugat jati diri umat Islam terutamanya generasi terkemudian terhadap kefahaman Islam yang sebenar. Bermula daripada sini, Islam hanya dianggap sebagai satu sistem kepercayaan yang tidak menjangkau amal perbuatan tetapi memadai sekadar kepercayaan di dalam hati di samping perakuan dengan lidah. Justeru lahir fenomena *irjā'* dalam memahami iman dalam kalangan masyarakat Islam. Dalam subtopik seterusnya penulis akan cuba membentangkan fenomena-fenomena tersebut yang dibahagikan kepada tiga iaitu fenomena *irjā'* dalam akidah, syariah dan akhlak.

### **4.3 Fenomena *irjā'* aspek akidah**

Apabila disebut akidah, ia memberi maksud iman yang teguh dan pasti, yang tidak ada keraguan sedikit pun bagi orang yang meyakinkannya. Jadi, akidah Islam adalah keimanan yang teguh dan bersifat pasti kepada Allah S.W.T dengan melaksanakan segala kewajipan, mentauhidkan-Nya dan taat kepada-Nya, beriman kepada para malaikat-Nya, para rasul-Nya, kitab-kitab-Nya, hari akhirat, takdir baik dan buruk serta mengimani seluruh apa yang telah sahih tentang prinsip-prinsip agama (*uṣūl al-dīn*), perkara-perkara yang ghaib, beriman kepada apa yang menjadi *ijmā' al-salaf al-ṣāliḥ*, serta seluruh berita-berita *qaṭ'ī* (pasti), baik secara *'ilmiyyah* mahupun secara *'amaliyah* yang telah ditetapkan menurut al-Quran dan al-Sunnah yang sahih serta *ijmā'* para ulama<sup>1</sup>.

Dalam konteks masyarakat Islam di Malaysia, akidah juga sering ditakrifkan sebagai satu ilmu yang mendedahkan kebatilan, keraguan dan pendustaan orang-orang

---

<sup>1</sup> 'Aql, Nāṣir bin 'Abd al-Karīm (1419h), *Buḥūth fī 'Aqā'idah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Saudi : Dār al-'Aṣīmah, h. 13.

musyrikin terhadap orang-orang yang beriman yang mempercayai Allah, malaikat, rasul-rasul, kitab-kitab Allah, hari akhirat dan takdir baik dan buruk<sup>1</sup>.

Secara lebih khusus, fahaman akidah di Malaysia merujuk kepada aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) melalui mesyuarat Panel Kajian Akidah telah mendefinisikan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sebagai “golongan yang memahami dan berpegang kepada al-Quran dan Sunnah Nabi S.A.W menerusi para sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in yang setia bersama mereka dalam prinsip-prinsip akidah, syariah dan akhlak”. Bermaksud; pertama, mereka adalah golongan yang memahami dan berpegang kepada al-Quran dan Sunnah Nabi S.A.W mengikut manhaj dan kaedah salaf dan khalaf (al-Ashā'irah dan al-Māturīdiyyah); kedua, mereka adalah golongan berfahaman sederhana (*wasatīyyah*), tidak melampau dan tidak terlalu longgar, ini mengeluarkan Khawarij, Syi'ah Rafidhah, Qadariyyah, Jabariyyah, Mu'tazilah, Anti-Hadith, Islam liberal dan seumpamanya, dan; ketiga, mereka ialah golongan yang mengutamakan perpaduan dan persaudaraan Islam, perdamaian, berpegang kepada prinsip tidak memuja pemimpin dan tidak taksub sehingga mengkafir atau menyesatkan sesama Islam<sup>2</sup>.

Berdasarkan pegangan dan penghayatan masyarakat Islam di Malaysia, budaya ilmu dan pengajian serta kekuatan undang-undang penguatkuasaan yang tersurat dan tersirat, ternyata meluas dan kukuhnya pengaruh aliran Ahl al-Sunnah khususnya al-Asyā'irah dan al-Māturīdiyyah dalam masyarakat Islam di Malaysia. Perkembangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah di Malaysia adalah seiring dengan perluasan pengaruh mazhab al-Asyā'irah dan al-Māturīdiyyah di Nusantara. Pada zaman keagungan Aceh sejak abad ke-17,

---

<sup>1</sup> Sa'īd Ibrāhīm (1996), *'Aqā'idah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Kuala Lumpur : Dār al-Ma'rifah, h. 9.

<sup>2</sup> Cawangan Akidah (2011a), “Definisi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah”, (Kertas Mesyuarat Panel Kajian Akidah kali ke-42, Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

berkembanglah aliran *'ilm al-kalām* dalam pengajian *uṣūl al-dīn*, baik menurut fahaman al-Asyā'irah mahupun al-Māturīdiyyah.

Antara tokoh yang mempeloporinya ialah Bukhari al-Jawhari pengarang kitab *Tāj al-Salāṭīn* yang membahaskan tentang mengenal diri dan Tuhan sebagaimana yang terkandung dalam ajaran Imam al-Ghazālī<sup>1</sup>. Kitab ini bukan sahaja dianggap sebagai kitab pertama yang menonjolkan fahaman al-Asyā'irah menurut tafsiran Imam al-Ghazālī bahkan mungkin merupakan kitab pertama dalam Bahasa Melayu yang diketahui nama penyusunnya.

Ia berterusan sehingga ke abad ke-20 apabila muncul seorang alim yang produktif dalam bidang penulisan iaitu Syeikh Dawūd bin 'Abd Allāh al-Faṭānī<sup>2</sup>. Antara kitab-kitabnya yang membahas tentang Sifat Dua Puluh ialah *al-Durr al-Thamīn* dan sebuah kitab tulisan tangan bertajuk Sifat Dua Puluh. Di Kelantan terdapat tokoh Haji 'Abd al-Ṣamad bin Muḥammad Ṣaliḥ (1840-1891) yang terkenal dengan gelaran Tuan Tabal turut membahaskan masalah Sifat Dua Puluh dalam kitabnya yang bertajuk *Bi Kifāyah al-'Awām*<sup>3</sup>. Di Kedah pula terdapat seorang ulama yang berasal daripada keturunan Muḥammad Arsyād al-Banjārī iaitu Muhammad Ṭayb bin Mas'ūd al-Banjārī yang membahaskan ajaran Sifat Dua Puluh dalam kitabnya bertajuk *Miftāḥ al-Jannah*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Bukhārī al-Jawharī (1966), *Tāj al-Salāṭīn*, Khalid Hussain (ed) Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 28-34.

<sup>2</sup> Lihat Haji Wan Muhd Saghir Abdullah (1987), *Shaykh Dawud ibn Abdullah al-Fatani Penulis Islam Produktif Asia Tenggara*. Solo: Ramadhani.

<sup>3</sup> Nik Abdul Aziz Nik Hassan (1983), *Islam di Kelantan*. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, h. 22-25.

<sup>4</sup> Wan Mohd Saghir Abdullah, "Muhammad Thaiyib penerus tradisi ulama Banjar", *Utusan Malaysia*, 7 Januari 2008, h. 21.



Ini membuktikan bahawa umat Islam suatu ketika dahulu telah dibekalkan oleh para ulama dengan ilmu akidah yang mencukupi bagi membentengi mereka daripada sebarang pemikiran dan ajaran yang menyeleweng. Bagaimanapun, serangan pemikiran yang terhasil melalui penjajahan Barat telah melahirkan suatu fenomena dalam kalangan umat Islam yang menanggapi akidah hanya berdasarkan akal dan rasional semata-mata tanpa merujuk kepada disiplin akidah Islam yang menggunakan akal berpandukan wahyu<sup>1</sup>. Sehubungan dengan itu, timbul fenomena *irjā'* dalam akidah apabila umat Islam mula tidak menghiraukan batas-batas akidah seperti yang digariskan oleh Islam. Antara fenomena tersebut penulis bentangkan seperti berikut :

#### **4.3.1 Membenarkan murtad atau pertukaran agama**

Fenomena membincangkan isu murtad bermula dengan masalah yang berkaitan dengan kedudukan Mahkamah Syariah di sisi Perlembagaan Persekutuan. Terdapat pihak tertentu<sup>2</sup> yang memohon pindaan Perkara 121 (1a) Perlembagaan Persekutuan berkaitan

---

<sup>1</sup> Serangan pemikiran atau *ghazwu al-fikrī al-Islāmī* adalah serangan yang ditujukan kepada pemikiran Islam oleh lawan pemikiran itu sendiri. Serangan ini biasanya difahami berasal dari dunia Barat atau doktrin bukan Islam yang mempunyai kepentingan tertentu terhadap agama dan umat Islam. Serangan pemikiran terhadap dunia Islam bermula dengan usaha westernisasi yang dilakukan oleh pihak Barat. Anwār al-Jundī menjelaskan bahawa gerakan westernisasi adalah misi lengkap dengan segala sistem, sasaran dan para pendakwahnya. Gerakan ini didukung oleh pelbagai macam lembaga, yang terpenting adalah orientalisme dan Kristianisasi. Gerakan ini menjalankan serangan pemikiran melalui dua jalan; pendidikan dan media massa. Para tokoh gerakan ini mengatakan bahawa umat Islam dan umat Arab memiliki nilai dan teladan esensial khusus yang mencegah mereka untuk tidak lebur dalam masyarakat bangsa-bangsa lain. Oleh itu, tiada jalan lain untuk memenangi pertentangan ini kecuali dengan cara meleburkan kaum Muslimin dengan corak pemikiran Barat dan mengeluarkan mereka daripada nilai-nilai Islam. Malah antara dua matlamat gerakan westernisasi atau pembaratan adalah memaksakan falsafah-falsafah materialisme yang mengandungi kedengkian, hawa nafsu, angan-angan Ateis dan pengingkaran terhadap segala sesuatu yang tidak terjangkau oleh penglihatan (empirik) dan tuntutan-tuntutan metodologi dalam kajian. Kedua, mengingkari agama dan menganggapnya sebagai tahap perkembangan yang terkebelakang daripada tahap-tahap kemajuan sosial, memisahkan Islam daripada politik dan akhlak masyarakat serta menyerang akidah dan nilai-nilainya. Lihat Anwār al-Jundī (1993), *Pembaratan di Dunia Islam*, Bandung : PT Remaja Rosdakarya, h. 11-12; al-Ja'barī, Hāfīz Muḥammad (1996), *Gerakan Kebangkitan Islam*, Solo : Duta Rahman, h. 60.

<sup>2</sup> Antara yang terlibat adalah Majlis Peguam Malaysia, Malaysian Consultative For Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism and Taoism (MCCBCHST) dan Sisters In Islam (SIS). Kumpulan ini bertindak melalui penganjuran beberapa program seperti yang akan dijelaskan oleh penulis dalam subtopik ini.

kedudukan dan bidang kuasa Mahkamah Syariah yang dianggap mengancam hak kebebasan beragama orang-orang bukan Islam di negara ini.

Isu ini menjadi kontroversi ekoran kes Moorthy @ Mohamad Abdullah yang berkisar tentang kedudukan dan bidangkuasa Mahkamah Sivil dan Mahkamah Syariah<sup>1</sup>. Bagaimanapun ia melarat dan menyentuh banyak perkara; termasuk yang membabitkan kerangka dan kandungan perlembagaan. Kontroversi ini menarik kerana ia melibatkan orang bukan Islam yang mempertikaikan kedudukan Mahkamah Syariah yang umumnya hanya menangani persoalan umat Islam.

Kontroversi berpunca daripada keputusan Mahkamah Sivil yang enggan menyemak keputusan Mahkamah Syariah berkenaan status dan kedudukan si mati iaitu Moorthy @ Mohamad Abdullah. Ini menyebabkan pihak-pihak yang berasa keputusan itu tidak adil mendakwa bahawa kedudukan Mahkamah Sivil telah lemah dan Mahkamah Syariah telah diberi kata putus dan mengatasi Mahkamah Sivil. Rentetan daripada itu, mereka telah menuntut supaya Perkara 121(1a) dipinda atau dimansuhkan.

---

<sup>1</sup> Kes Kalliammal Sinnasamy lawan Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, Pengarah Hospital Besar Kuala Lumpur dan Kerajaan Malaysia (KL High Court Originating Summons No. RI-24-1-2-2005). Kes ini bermula apabila Mahkamah Tinggi Syariah Kuala Lumpur pada 22 Disember 2005 telah memerintahkan pihak yang menjaga jenazah Moorthy @ Mohamad Abdullah supaya menyerahkannya kepada Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP) untuk dikebumikan mengikut agama Islam dan hukum syarak. Namun isterinya Kalliammal Sinnasamy enggan menerima hakikat bahawa suaminya telah memeluk agama Islam semasa hayatnya. Beliau telah mengemukakan saman pemula di Mahkamah Tinggi Sivil (Rayuan dan Kuasa-kuasa Khas) pada 21 Disember 2005 melalui tetuan A. Sinanesan & Co, bagi mendapatkan beberapa perintah deklarasi dan injuksi, termasuk perintah mengarahkan Hospital Kuala Lumpur menyerahkan mayat suaminya untuk dikebumikan mengikut upacara dan adat Hindu. Bagaimanapun Hakim Datuk Md. Raus Sharif pada 28 Disember 2005, dalam penghakimannya berpendapat, memandangkan Mahkamah Tinggi Syariah Kuala Lumpur telah memutuskan bahawa Mohamad seorang Islam maka Mahkamah Tinggi Sivil tidak mempunyai bidang kuasa untuk menyemak ataupun membatalkan apatah lagi tidak menghiraukan sama sekali perintah yang dibuat pada 22 Disember 2005. Menurut Hakim Md. Raus, ia adalah selari dengan Perkara 121(1a) Perlembagaan Persekutuan yang memperuntukkan bahawa Mahkamah Sivil tidak mempunyai bidang kuasa berkenaan dengan sebarang perkara di mana Mahkamah Syariah mempunyai bidangkuasa yang diberikan di bawah undang-undang bertulis. Lihat Salleh Buang (2006), "Sikap dan Peranan Umat Islam Dalam Menghadapi Cabaran Semasa", kertas kerja Simposium Pengurusan Hal Ehwal Islam Peringkat Kebangsaan, Putrajaya : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Isu ini bertambah hangat apabila sembilan orang menteri kabinet bukan beragama Islam bermesyuarat dan meminta kerajaan meminda perlembagaan berkait Perkara 121 (1a). Ini aneh, kerana mereka adalah anggota pentadbiran kerajaan. Dari segi undang-undang perlembagaan tindakan tersebut adalah salah kerana mereka tertakluk kepada prinsip tanggungjawab bersama dan tidak boleh mengambil pendirian yang berlawanan atau berbeza dengan kerajaan. Pada 20 Januari 2006, Perdana Menteri ketika itu, YAB Datuk Seri Abdullah bin Ahmad Badawi<sup>1</sup> telah mengeluarkan kenyataan tegas sebagai respons kepada memorandum yang diajukan oleh sembilan menteri kabinet bukan Islam tersebut dengan mengumumkan bahawa kerajaan sekali-kali tidak akan mengubah atau meminda Perkara 121 (1a) Perlembagaan Persekutuan. Isu ini seterusnya dianggap telah selesai<sup>2</sup>.

Bagaimanapun pihak berkenaan masih terus membahaskan isu-isu berkaitan terutamanya berkaitan keperluan bagi menilai semula Perlembagaan Malaysia dalam konteks Islamisasi serta hubungannya dengan isu-isu semasa yang berbangkit selain daripada isu Moorthy seperti isu Nyonya Tahir<sup>3</sup>, Lina Joy<sup>4</sup> dan S. Shamala<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sekarang bergelar YABhg. Tun Abdullah bin Ahmad Badawi, telah menjadi Perdana Malaysia selama lebih kurang lima tahun dari 31 Oktober 2003 hingga 3 April 2009.

<sup>2</sup> Zulkiflee Bakar, "121 (1A) Kekal : PM, Perbuatan Sembilan Menteri Serah Memorandum Luar Biasa", *Utusan Malaysia*, 21 Januari 2006, hal. 1; Cawangan Akidah (2007), "Laporan Isu-isu Yang Dibangkitkan oleh Kumpulan Pencadang Interfaith Commision (IFC) dan Kumpulan Artikel 11", (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia); Cawangan Akidah (2009), "Talking Point Isu-isu Semasa Ancaman Aqidah Untuk Majlis YB Menteri di Jabatan Perdana Menteri Bersama NGO's Islam", (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia) Bahagian Perancangan dan Penyelidikan Jakim).

<sup>3</sup> Di dalam kes Nyonya Tahir, Mahkamah Tinggi Syariah Negeri Sembilan telah mengisytiharkan bahawa beliau bukanlah seorang muslim kerana tidak pernah mengamalkan ajaran Islam dan beberapa alasan lain. Di sini Mahkamah syariah tentunya tidak mengisytiharkan bahawa plaintif telah murtad kerana sememangnya beliau tidak pernah bergelar muslim. Tarmizi Abdul Halim, "Nyonya Tahir bukan Islam: Mahkamah Syariah benarkan si mati disemadi cara Buddha", *Utusan Malaysia*, 23 Januari 2006, hal. 4.

<sup>4</sup> Nama sebenarnya Azlina Jailani merupakan wanita Melayu yang berumur 42 tahun tetapi mengaku telah murtad dan memeluk agama Kristian Katolik. Lantaran itu beliau cuba menggugurkan perkataan Islam daripada kad pengenalan MyKad yang dimilikinya. Pada 30 Mei 2007 rayuan Lina Joy ditolak oleh Tun

Berpandukan isu-isu ini, lahir idea dan tuntutan pihak berkenaan untuk mengujudkan badan atau program tertentu bagi menyelesaikan isu-isu tersebut. Apa yang mendukacitakan adalah apabila terdapat dalam kalangan orang-orang Islam sendiri yang terlibat mendukung usaha mengurangkan bidangkuasa Mahkamah Syariah. Namun apa yang lebih penting daripada itu adalah agenda mereka untuk memberikan hak murtad kepada orang Islam. Antara dua program yang cuba dilaksanakan oleh mereka adalah cadangan penubuhan *Interfaith Commission* (IFC) dan Forum Artikel 11.

Penubuhan IFC dicadangkan oleh Malaysian *Consultative Council Of Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism and Taoism* (MCCBCHST)<sup>2</sup> ataupun Majlis Perundingan Malaysia Agama Buddha, Kristian, Hindu, Sikh dan Tao melalui memorandumnya kepada

---

Ahmad Fairuz Sheikh Abdul Halim dan Hakim Mahkamah Persekutuan Datuk Alauddin Sherif. Manakala Hakim Besar Sabah dan Sarawak, Datuk Richard Malanjum membenarkan deklarasi yang dipohonnya. Lina menamakan Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, kerajaan Malaysia dan Ketua Pengarah Jabatan Pendaftaran Negara, Datuk Wan Ibrahim Wan Ahmad, sebagai responden. Lihat Cawangan Akidah (2007a), "Isu Murtad di Malaysia", (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

<sup>1</sup> Kes Shamala a/p Sathiyaseelan lawan Dr Jeyaganesh a/l Mugurajah [2004] 5 AMR 75; Shamala Sathiyaseelan telah mengahwini suaminya Jeyaganesh dalam satu upacara Hindu pada tahun 1998. Pada tahun 2002, Jeyaganesh masuk Islam secara diam-diam dan kemudian secara rasmi menukar agama anak-anak mereka kepada Islam. Sebuah Mahkamah Syariah memberikan hak penjagaan anak-anak kepada Jeyaganesh. Shamala mengemukakan kesnya ke Mahkamah Sivil, dengan alasan bahawa dia, sebagai bukan Islam, tidak terikat dengan keputusan Mahkamah Syariah dan penukaran agama anak-anaknya adalah tidak sah. Shamala melarikan diri ke luar negara bersama anak-anaknya selepas Mahkamah Sivil memberikan hak penjagaan anak-anak kepadanya. *Ibid*.

<sup>2</sup> Pada tahun 1983 pula, pemimpin-pemimpin agama bukan Islam telah bersetuju untuk membentuk satu majlis yang dikenali sebagai Malaysian Consultative For Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism and Taoism (MCCBCHST) dan ia juga dikenali sebagai Majlis Perundingan Agama-Agama Malaysia. Tujuan utama penubuhan majlis ini adalah untuk menyediakan satu *front* yang bersifat *modus vivendi* iaitu persetujuan sementara yang dibuat, walaupun berlainan kepentingan untuk dapat hidup bersama, sementara menunggu yang lebih kekal dan sebarang tuntutan dapat dikemukakan kepada pihak-pihak berwajib seperti kepada pihak kerajaan dengan lebih efektif. Didapati bahawa penganut Kristian merupakan penganut agama yang paling menonjol dan lantang dalam menyuarakan ketidakpuasan hati terhadap langkah-langkah baru tertentu yang dilaksanakan oleh pihak kerajaan. Lihat laman web rasmi MCCBCHST, <http://harmony-malaysia.wordpress.com/>. 30 Mac 2011.

Majlis Peguam bertarikh 21 Ogos 2001. Antara kandungan memorandum tersebut yang menyentuh secara langsung akidah Islam adalah seperti berikut<sup>1</sup> :

- a) Orang Islam hendaklah diberi hak murtad tanpa permohonan ke mahkamah Syariah. Ini adalah hak yang diberi Artikel 11 Perlembagaan. Sebarang kes pertukaran agama orang Islam kepada bukan Islam tidak sepatutnya dikendalikan oleh mahkamah sivil.
- b) Seorang anak yang dilahirkan oleh ibu bapa Islam tidak seharusnya secara terus menjadi orang Islam.
- c) Orang-orang bukan Islam yang telah memeluk agama Islam hendaklah diberikan kebebasan untuk kembali kepada agama asal mereka (murtad) dan tidak boleh dikenakan tindakan undang-undang.
- d) Tidak perlu dicatat dalam kad pengenalan seseorang muslim bahawa ia beragama Islam.
- e) Orang Islam dibenarkan keluar daripada Islam (murtad) sekiranya ingin berkahwin dengan orang bukan Islam tanpa dikenakan apa-apa tindakan undang-undang.

Bagaimanapun setelah mendapat tentangan hebat daripada pelbagai Pertubuhan Islam Bukan Kerajaan, pada 26 Februari 2005, Perdana Menteri, YAB Datuk Seri Abdullah bin Ahmad Badawi telah mengarahkan supaya penubuhan IFC ditangguhkan dan digantikan dengan dialog antara agama<sup>2</sup>.

Usaha untuk menubuhkan IFC tidak terhenti di situ sahaja, malah masih terdapat gerakan lain yang bermatlamat hampir sama iaitu ingin mengujudkan sebuah negara sivil

---

<sup>1</sup> Ini adalah rumusan Allied Coordinating Committee of Islamic N.G.O.s (ACCIN) setelah menganalisis kertas *Draft Interfaith Commission of Malaysia Bill 2005* oleh Human Rights Department, Malaysian Bar Council bertarikh 25 Februari 2005. Lihat Memorandum ACCIN mengenai Cadangan Penubuhan Majlis/Badan Perundangan Agama kepada Kerajaan Malaysia bertarikh 25 Januari 2005, h. 1-2.

<sup>2</sup> Asuki Abas, "PM : Tangguh Tubuh ICM – Adalah lebih baik dimulakan dialog antara pelbagai agama", *Utusan Malaysia*, 27 Februari 2005, h. 2.

yang adil dan bebas terutamanya daripada ikatan mana-mana agama. Gerakan ini dipelopori oleh sebuah pertubuhan yang dinamakan Pertubuhan Aliran atau Aliran Kesedaran Negara (*Malay for National Consciousness Movement*) yang telah dilancarkan di Pulau Pinang pada 12 Ogos 1977. Pertubuhan ini memperjuangkan reformasi terhadap keadilan, kebebasan dan perpaduan. Mereka juga mengakui sebagai pertubuhan hak asasi tertua di negara ini<sup>1</sup>.

Pertubuhan ini banyak terlibat dalam aktiviti-aktiviti yang didakwa sebagai perjuangan hak asasi termasuk melibatkan diri secara aktif dalam *Abolish ISA Movement*, gerakan kebebasan media (*A Malaysian Citizen's Media Initiative*), gabungan menolak penswastaaan kemudahan kesihatan, gabungan menolak penswastaaan kemudahan air dan yang terakhir pertubuhan ini terlibat secara langsung dalam mengadakan forum Artikel 11 sebagai memenuhi tujuan penubuhannya untuk mempertahankan hak asasi manusia yang dianggap telah dicabuli oleh pihak-pihak tertentu di Negara ini<sup>2</sup>.

Forum *The Federal Constitution: Protection For All* (Perlembagaan Persekutuan: Perlindungan Untuk Semua) pula adalah merupakan sebuah forum yang dilaksanakan secara 'road show' ke seluruh negara oleh Kumpulan Artikel 11. Sebelum ini forum tersebut telah diadakan di Selangor pada 12 Mac 2006, Melaka pada 21 April 2006 dan Pulau Pinang pada 14 Mei 2006. Forum ini kemudiannya diteruskan di Johor Bahru pada 22 Julai 2006. Ia dianjurkan pertubuhan Aliran<sup>3</sup> dan gabungan beberapa Pertubuhan Bukan

---

<sup>1</sup> Lihat laman web rasmi Aliran, <http://aliran.com/about-us>, 7 Julai 2011.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cawangan Akidah (2006), "Laporan Forum Artikel 11 : The Federal Constitution: Protection For All", (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

Kerajaan yang menamakan diri mereka dengan Gabungan Artikel 11<sup>1</sup>. Antara matlamat forum ini diadakan adalah seperti berikut<sup>2</sup> :

- a) Membincangkan keperluan bagi menilai semula Perlembagaan Malaysia dalam konteks Islamisasi serta hubungannya dengan isu-isu semasa yang berbangkit ketika ini, misalnya isu-isu percanggahan keputusan antara mahkamah sivil dan syariah melibatkan kes kematian Nyonya Tahir, pendaki Gunung Everest, M. Moorthy, Lina Joy dan kes penjagaan anak-anak S. Shamala.
- b) Mendesak supaya kerajaan mengembalikan kedudukan Perkara 121 (1a) Perlembagaan Persekutuan sebagaimana sebelum tahun 1988.
- c) Memberi peluang kepada masyarakat sivil mengemukakan pandangan mereka kepada kerajaan, sebelum kerajaan memaksa mereka menjadikan perkara ini sebagai isu politik menjelang pilihanraya nanti<sup>3</sup>.
- d) Mengembalikan peranan Perlembagaan Persekutuan, (khususnya artikel 11 berkaitan kebebasan beragama) yang dipegang mahkamah sivil sebagai pelindung hak warganegara kerana ia dilihat semakin terhakis.
- e) Menegaskan Fasal 3 (1) iaitu agama Islam ialah Agama Rasmi Persekutuan, tidak bermaksud negara ini sebagai sebuah negara Islam. Kenyataan ini dilandaskan keputusan Mahkamah Agung Malaysia dalam kes Che Omar Che Soh (1988), yang mengesahkan undang-undang negara ini adalah undang-undang sekular.
- f) Menyuarakan bahawa pindaan Perlembagaan Persekutuan pada tahun 1988 (berkaitan Perkara 121 1a), yang melibatkan unsur-unsur undang-undang Islam

---

<sup>1</sup> Artikel 11 adalah nama bagi gabungan 13 buah Badan Bukan Kerajaan seperti *Women's Aid Organisation (WAO)*, *Sisters in Islam (SIS)*, *All Women's Action Society (AWAM)*, *Women's Development Collective (WDC)*, *Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism & Sikhism (MCCBCHS)*, *Bar Council of Malaysia*. *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Pilihanraya Umum 2008.

yang memberikan kuasa kepada Mahkamah Syariah, sebagai sesuatu yang amat tidak wajar pada pandangan mereka.

- g) Menyeru kerajaan dan badan kehakiman mendukung keagungan Perlembagaan Persekutuan berlandaskan nilai-nilai sejagat kesemua rakyat Malaysia.

Antara penganut Islam yang turut terlibat menjadi ahli panel bagi forum ini dan mempertahankan kewajaran ia diadakan adalah Prof. Dr Shad Saleem Faruqi<sup>1</sup>, Malik Imtiaz Sarwar<sup>2</sup>, Dato' Zaid Ibrahim<sup>3</sup> dan Haris Mohamed Ibrahim<sup>4</sup>.

Bagaimanapun forum ini mendapat bantahan daripada pihak Pertubuhan Islam Bukan Kerajaan yang bertindak menubuhkan gabungan NGO's dinamakan Badan Anti-IFC (Suruhanjaya Antara Agama) atau BADAI. BADAI telah mengadakan beberapa siri

---

<sup>1</sup> Beliau adalah profesor undang-undang Malaysia dan juga berkhidmat sebagai penasihat undang-undang di Universiti Teknologi Mara di Shah Alam, Selangor. Beliau juga berkhidmat di fakulti undang-undang di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dan pensyarah separuh masa di Universiti Kebangsaan Malaysia. Pada 2 Jun 2009, Prof Shad Saleem Faruqi telah dianugerahkan dengan gelaran Professor Emeritus daripada Universiti Teknologi MARA. Lihat "Shad Saleem Faruqi", *Wikipedia Eksiklopedia Bebas*, 5 Oktober 2010, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Shad\\_Saleem\\_Faruqi](http://ms.wikipedia.org/wiki/Shad_Saleem_Faruqi), 30 Mac 2011.

<sup>2</sup> Malik Imtiaz Sarwar merupakan peguam pemerhati Bar Council dan juga Pengerusi Jawatankuasa Pemandu Ke Arah Pembentukan Suruhanjaya Antara Agama-Agama (IFC) di Malaysia. Beliau juga Presiden Persatuan Hak Asasi Manusia Malaysia (HAKAM). Pada 2006, beliau menjadi peguam pemerhati mewakili Bar Council untuk membela Lina Joy, seorang Melayu yang telah masuk Kristian. Beliau juga peguam kepada kes murtad, Subashini Rajasingam, peguambela penyebar ajaran sesat yang mendakwa menjadi Rasul, Abdul Kahar Ahmad, dan peguam dalam kes menghina Islam oleh Raja Petra Raja Kamaruddin (RPK). Selain itu, beliau juga menjadi peguambela kes Ayah Pin dan kes Zaid Ibrahim cabar Kerajaan Kelantan (Hudud). Lihat "Siapa dalang suruhanjaya antara agama-agama (IFC)", <http://www.mykmu.net/~mykmu/modules.php?name=News&file=print&sid=7680>, 30 Mac 2011.

<sup>3</sup> Beliau adalah seorang peguam dan ahli politik yang pernah menjadi Menteri Di Jabatan Perdana Menteri untuk hal-ehwal perundangan dan pembaharuan kehakiman. Beliau pernah menjadi Senator dalam Dewan Negara. Beliau juga pengasas Zaid Ibrahim & Co., firma guaman swasta terbesar di Malaysia. Beliau pernah menimbulkan kontroversi apabila menyaman kerana negeri Kelantan dalam kes pelaksanaan hudud kerana mendakwa ianya bercanggah dengan Perlembagaan Persekutuan. Lihat "Zaid Ibrahim", *Wikipedia Ensiklopedia Bebas*, 21 Januari 2011, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Zaid\\_Ibrahim](http://ms.wikipedia.org/wiki/Zaid_Ibrahim), 30 Mac 2011.

<sup>4</sup> Beliau adalah seorang peguam dan Presiden Pergerakan Kebebasan Sivil Malaysia atau Malaysian Civil Liberties Movement (MCLM). Terlibat sebagai peguambela dalam kes murtad pengikut Ayah Pin, Kamariah Ali dan Daud Mamat. Beliau juga dilantik oleh Majlis Peguam dalam kes tuntutan jenazah suami S. Kalliammal yang memeluk Islam iaitu, M. Moorthy. Cawangan Akidah (2006a), "Laporan Fenomena Gerakan Pluralisme di Malaysia", (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).



demonstrasi di tempat-tempat forum tersebut dianjurkan<sup>1</sup>. Pada 26 Julai 2007, mesyuarat Kabinet telah memutuskan supaya segala bentuk forum Artikel 11 dihentikan serta merta untuk mengelakkan sebarang ketegangan di kalangan penganut Islam<sup>2</sup>.

Menurut kajian Bahagian Perancangan dan Penyelidikan Jakim, matlamat penganjuran dua program ini sama ada cadangan Suruhanjaya Antara Agama atau Forum Artikel 11 adalah seperti berikut<sup>3</sup> :

- a) Kumpulan Artikel 11 dan Aliran berusaha untuk mendapatkan sokongan rakyat terhadap tafsiran mereka mengenai kebebasan beragama di bawah Artikel 11 (1) Perlembagaan Persekutuan ("*Tiap-tiap orang adalah berhak menganuti dan mengamalkan ugamanya dan tertakluk kepada fasal (4) mengembangkan ugamanya*") dengan menafsirkannya sebagai memberikan hak semua orang dalam negara ini bebas untuk menukar agama mereka tanpa mengira agama dan ianya termasuk orang Islam. Ini bermakna penentuan isu agama termasuk pertukaran agama orang Islam hendaklah diputuskan oleh Mahkamah Sivil dan bukannya Mahkamah Syariah.
- b) Tafsiran kebebasan agama yang diperjuangkan oleh kumpulan ini adalah mengikut tafsiran sepertimana yang dimanifestasikan dalam Artikel 18 Deklarasi Hak Asasi Sejagat 1948 (*Universal Declarations of Human Rights, 1948*) yang antara lain memeruntukan bahawa '*Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief*, maksudnya, "setiap orang mempunyai hak untuk kebebasan berfikir, bersuara dan

---

<sup>1</sup> Laman web rasmi BADAI, <http://bantahifc.bravehost.com/>, 29 Mac 2011.

<sup>2</sup> Syahril A. Kadir, "Kabinet arah henti bincang isu sensitif agama", *Utusan Malaysia*, 27 Julai 2006, h. 3.

<sup>3</sup> Cawangan Akidah (2006), *op.cit.*

beragama, hak ini termasuk kebebasan untuk menukar agamanya atau kepercayaannya”.

Daripada butir-butir memorandum di atas dapat diteliti bahawa agenda utama penubuhan IFC dan penganjuran Forum Artikel 11 adalah untuk memberikan kebebasan bagi setiap orang termasuk muslim untuk menukar agamanya atau murtad.

Agenda ini telah mendapat sokongan padu daripada sebuah Pertubuhan Bukan Kerajaan iaitu Sisters In Islam (SIS)<sup>1</sup>. Zainah Anwar selaku pengasas dan bekas Pengarah Eksekutif SIS pada ketika itu telah menempelak golongan yang menolak cadangan penubuhan IFC dengan menuduh golongan Islamis dan Parti Islam Se-Malaysia (Pas) sebagai dalang bantahan tersebut. Beliau mengatakan :

“From the stillborn Interfaith Council to Article 11, liberal Islam, the Shamala, Moorthy and Lina Joy cases and purported thousands of apostates, it was Pas and the Islamists who framed the agenda and defined what is Islamic, what is not, what poses a danger to the faith, what does not<sup>2</sup>”.

Maksudnya :

“Bermula dengan kegagalan Interfaith Council hingga ke (Forum) Artikel 11, kes Shamala, Moorthy dan Lina Joy dan perakuan ribuan yang murtad, ia adalah Pas dan kumpulan Islamis yang merangka agenda dan mentakrifkan apa yang Islamik, apa yang tidak (Islamik), apa yang boleh membahayakan akidah, apa yang tidak”.

Pandangan Zainah Anwar dan kumpulan SIS jelas menunjukkan ketidakpedulian mereka terhadap perkara yang menjejaskan iman. Perbuatan meredai dan merelakan pertukaran agama atau murtad secara semberono seperti yang dicadangkan oleh IFC adalah suatu perkara yang ditegah oleh Islam bahkan ia boleh menjejaskan akidah seseorang yang menyokongnya.

---

<sup>1</sup> Cawangan Akidah (2006a), *op.cit.*

<sup>2</sup> Zainah Anwar, “Listen to cries of the silent majority”, *New Straits Times*, 12 Januari 2006, h. 20.

Ia berpunca daripada kecenderungan Zainah Anwar mendukung fahaman pluralisme agama<sup>1</sup> yang mengatakan semua agama adalah sama dan tiada larangan bagi umat Islam untuk bertukar agama atau mengamalkan agama lain<sup>2</sup>. Beliau pernah menulis artikel yang memperlekehkan keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan yang mengharamkan fahaman liberalisme dan pluralisme agama. Beliau mengatakan :

“What next on the laundry list of the forbidden? On Tuesday, it was pluralism and liberalism that posed a danger to the faith of muslims. On Wednesday it was Kongsi Raya and Open House. Tomorrow will it be the Barisan Nasional multi-ethnic coalition system that is haram because such close co-operation might undermine the faith of the muslims in Umno<sup>3</sup>”.

Maksudnya :

“Apa lagi dalam senarai perkara yang mahu diharamkan? Pada hari Selasa. Ianya adalah pluralisme dan liberalisme agama yang boleh membahayakan akidah muslim. Pada Rabu, ianya adalah Kongsi Raya dan Rumah Terbuka. Esok mungkin ia adalah Barisan Nasional yang mempunyai sistem gabungan pelbagai kaum juga akan diharamkan kerana kerjasama rapat tersebut boleh jadi merosakkan akidah orang Umno”.

---

<sup>1</sup> Pluralisme agama adalah pandangan, fikiran dan keyakinan bahawa agama-agama yang bermacam-macam dan berbeza-beza itu mempunyai kesamaan dari segi ontologi, soteriologi, dan epistemologi. Seperti dikemukakan Peter Byrne, profesor di King's College London UK, pluralisme agama merupakan persenyawaan tiga tesis. Pertama, semua tradisi agama-agama besar dunia adalah sama, semuanya merujuk dan menunjuk kepada satu realiti tunggal yang *transcendent* dan suci; kedua, semuanya sama-sama menawarkan jalan keselamatan; dan ketiga, semuanya tidak ada yang *final*. Ertinya, setiap agama mesti sentiasa terbuka untuk dikritik dan ditinjau kembali. Antara tokoh-tokoh yang mengembangkan fahaman pluralisme agama adalah seperti Raimundo Panikkar (seorang paderi Katolik kelahiran Sepanyol), Wilfred Cantwell Smith (pengasas dan mantan pengarah Institute of Islamic Studies di McGill University Canada), Fritjhof Schuon (bekas penganut Kristian yang pergi mengembara dan keluar masuk pelbagai macam agama) dan John Hick (profesor teologi di Claremont Graduate School California USA). Lihat Peter Byrne (1995), *Prolegomena to Religious Pluralism*, London: Macmillan Press, p. 191; R. Panikkar (1978), *The Intra-Religious Dialogue*, New York: Paulist Press; W.C. Smith (1978), *The Meaning and End of Religion*, London: S.P.C.K; F. Schuon (1953), *The Transcendent Unity of Religions*, tr. Peter Townsend, New York: Pantheon; J. Hick (1985), *Problems of Religious Pluralism*, New York: St Martin Press.

<sup>2</sup> Zainah Anwar ketika menjadi Pengarah Eksekutif Sisters In Islam (SIS) telah melantik Meera Samanther sebagai peguam pemerhati mewakili Azlina Jailani (Lina Joy) dalam kes permohonan murtad Lina Joy di Mahkamah Persekutuan pada 2007. SIS dan beberapa pertubuhan lain turut mengeluarkan kenyataan media menyatakan rasa kecewa di atas keputusan mahkamah yang menolak permohonan Lina Joy untuk keluar daripada Islam. Lihat Cawangan Akidah (2007a), *op.cit*.

<sup>3</sup> Zainah Anwar, “Making Taboo A Cherished Tradition”, *New Straits Times*, 16 Jun 2006, h. 21.

Salah seorang ahli panel forum Artikel 11, Prof. Dr. Shad Saleem Faruqi, dalam forum Artikel 11 di Johor Bahru pada 22 Julai 2006 mengatakan bahawa sesuatu yang tidak boleh diterima apabila agama dikaitkan dengan bangsa sebagaimana yang termaktub dalam Perkara 160 Perlembagaan Persekutuan. Bahkan tafsiran itu dibuat untuk tujuan politik. Beliau melihat murtad sendiri mempunyai pelbagai persepsi. Bagi golongan Islam konservatif, mereka melihat ia adalah haram dan tidak diizinkan berdasarkan hadith. Namun bagi golongan Islam moden, mereka melihat isu murtad tidak disebut di dalam al-Quran. Tidak juga disebut dalam al-Quran sebarang hukuman terhadap orang yang murtad. Beliau mendakwa telah mengkaji al-Quran sehelai demi sehelai dan apa yang dijumpai hanyalah surah al-Kāfirūn yang bermaksud : *“Bagi kamu agama kamu dan bagi ku agamaku”*. Oleh itu, sewajarnya diberikan hak murtad kepada mereka yang mahu murtad berdasarkan ayat ini yang mengiktiraf agama Islam dan agama bukan Islam<sup>1</sup>.

Begitu juga kenyataan salah seorang peguam muslim, Haris Mohamed Ibrahim yang pernah menjadi peguam bela kepada beberapa kes murtad. Antaranya beliau pernah mengatakan :

“This country was intended to be a secular state by the founding fathers. It has a secular constitution and the people enjoy certain fundamental secular rights like freedom of religion, but that foundation is being eroded and has come under attack. Apostasy is not new but it is now in the forefront because of the growing Islamisation of this secular country”<sup>2</sup>.

Maksudnya :

“Negara ini telah ditetapkan untuk menjadi negara sekular oleh pengasas terdahulu. Ia mempunyai perlembagaan sekular dan rakyatnya menikmati hak-hak asasi sekular seperti kebebasan beragama, tetapi asas itu semakin longgar

---

<sup>1</sup> Cawangan Akidah (2006), “Laporan Forum Artikel 11 : The Federal Constitution: Protection For All”, (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

<sup>2</sup> Baradan Kuppusamy, “Apex Court to Decide If Muslims Can Convert”, *IPS News*, 12 Julai 2006, <http://www.ipsnews.net/news.asp?idnews=33940>, 29 Mac 2011.

dan makin diserang. Murtad bukanlah sesuatu yang baru tetapi sekarang ia jadi menonjol kerana perkembangan Islamisasi di negara sekular ini”.

Dalam isu murtad Lina Joy, salah seorang peguam iaitu Dato’ Zaid Ibrahim turut mengeluarkan kenyataan yang menggambarkan pendirian beliau yang tidak mengambil peduli tentang kesan murtad terhadap akidah Islam. Beliau mengatakan :

“Kita tidak boleh bercakap perkara itu kerana Tuhan akan menghukumnya (Lina Joy)? Apa masalahnya? Dia bukan lagi Islam jadi Tuhan akan menghukumnya? Adakah kita memainkan peranan Tuhan? Adakah kita tahu bahawa Tuhan tidak akan mengampunkannya? Adakah kita tahu? Tanyanya”<sup>1</sup>.

Menteri Di Jabatan Perdana Menteri, Dato’ Seri Mohd Nazri Abdul Aziz turut memberikan ulasan yang tidak menyokong umat Islam yang membantah penganjuran Forum Artikel 11. Sebaliknya beliau menyifatkan perbuatan menyekat program tersebut daripada diadakan adalah tindakan bodoh<sup>2</sup>.

Sokongan terhadap penubuhan Suruhanjaya Antara Agama atau IFC turut diberikan oleh Menteri Kebudayaan Kesenian dan Warisan pada ketika itu, Datuk Seri Utama Dr. Rais Yatim yang menyifatkan bahawa cadangan itu perlu dilihat secara positif. Beliau telah bertindak merasmikan Persidangan Cadangan Penubuhan Suruhanjaya Antara Agama (IFC) anjuran Majlis Peguam pada 25 Februari 2005 yang mendapat bantahan keras daripada Pertubuhan-pertubuhan Islam Bukan Kerajaan<sup>3</sup>. Malah antara ungkapan yang diucapkan oleh beliau dalam ucapnama majlis perasmian tersebut telah mengundang kontroversi

---

<sup>1</sup> Azamin Amin, “Zaid dan Hujah Dangkalnya Tentang Kes Lina Joy Dikecam Hebat”, *harakahdaily.net*, [http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4287:zaid-dan-hujah-dangkalnya-tentang-kes-lina-joy-dikecam-hebat&catid=1:utama&Itemid=50](http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=4287:zaid-dan-hujah-dangkalnya-tentang-kes-lina-joy-dikecam-hebat&catid=1:utama&Itemid=50), 29 Mac 2011.

<sup>2</sup> “Tindakan bodoh – Nazri”, *Utusan Malaysia*, 16 Mei 2006, h. 11.

<sup>3</sup> Datuk Seri Dr. Rais Yatim merasmikan persidangan Cadangan Penubuhan Suruhanjaya Antara Agama (IFC) pada 24 Februari 2005 bertempat di Hotel Equatorial, Bangi. Lihat “Kerajaan tidak terikat penubuhan suruhanjaya”, *Utusan Malaysia*, 25 Februari 2005, h. 9.

kerana mempunyai unsur-unsur pluralisme agama yang jelas. Beliau mengatakan seperti berikut :

“And that is no one ought to say and claim that his religion is the best to the exclusion of others. To say this would annihilate the intent of equality and basic humanity”<sup>1</sup>.

Maksudnya :

“Dan bahawa tiada siapa yang harus mengatakan dan mendakwa agamanya adalah yang terbaik untuk mengecualikan yang lain. Dengan mengatakan sedemikian akan menghapuskan matlamat kesaksamaan dan asas kemanusiaan”.

Selain itu terdapat tokoh-tokoh politik lain yang turut bercakap menggunakan bahasa pluralisme agama sehingga menyamatarafkan agama Islam dengan agama-agama yang lain. Antaranya adalah ucapan Dato’ Seri Anwar Ibrahim<sup>2</sup> bertajuk *Religion and Pluralism in a Divided World* di *The London School of Economics and Political Science* (LSE), London pada 18 Mac 2010. Beliau menyebut :

“Today, freedom of religion without which there can be no religious pluralism, is an entrenched constitutional liberty in the established democracies. As such, favouring one religion over another or granting it a position at the expense of others may be considered as being against the spirit of religious pluralism. Yet this still happens even in certain established democracies in Europe while in the Middle East and in Southeast Asia this ambivalence has been virtually taken for granted until recently”<sup>3</sup>.

Maksudnya :

“Pada hari ini, kebebasan beragama (freedom of religion) yang tidak ada pluralisme agama (religious pluralism) adalah tertanam teguh sebagai kebebasan dalam perlembagaan dalam negara-negara demokrasi. Dengan demikian, maka memihak kepada sesuatu agama (tertentu sahaja) dan tidak

---

<sup>1</sup> “Ucapan Datuk Seri Utama Dr. Rais Yatim, Menteri Kebudayaan Kesenian Warisan Malaysia di Majlis Perasmian Seminar Interfaith”, *Infoline, Human Writes Issue, Malaysian Bar Council*, 15 Mei-Jun 2005, h. 7.

<sup>2</sup> Beliau ialah bekas Timbalan Perdana Menteri Malaysia dan sekarang merupakan Ketua Pembangkang di Parlimen Malaysia.

<sup>3</sup> Cawangan Akidah (2011b), “Laporan Ucapan Dato’ Seri Anwar Ibrahim Berkenaan Pluralisme Agama”, (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia). Ucapan Dato’ Seri Anwar Ibrahim telah dijawab oleh (Dr.) Muhammad Uthman El-Muhammady di dalam kertas kerja beliau berjudul “Pluralisme agama dan Anwar, beberapa persoalan dilihat dari pandangan arus perdana Islam”. *Ibid*.

yang lain atau memberikannya kedudukan yang mengorbankan yang lain boleh dianggap sebagai bertentangan dengan semangat pluralisme agama. Namun perkara ini masih berlaku walaupun dalam negara-negara demokrasi yang teguh kedudukannya di Eropah, manakala di Timur Tengah pula dan di Asia Tenggara, sikap bercanggahan di antara dua perkara yang saling berlawanan ini disifatkan sebagai perkara lumrah yang biasa berlaku sehingga akhir-akhir ini”.

Kenyataan-kenyataan seperti yang dikemukakan oleh Zainah Anwar, Datuk Seri Utama Dr. Rais Yatim, Dato’ Seri Anwar Ibrahim dan beberapa tokoh lain yang menyokong penubuhan IFC, kesamarataan hak penganut Islam dan bukan Islam serta keharusan pertukaran agama, memperlihatkan kecenderungan terhadap fahaman pluralisme agama. Ini kerana, antara unsur-unsur utama dalam ajaran pluralisme agama adalah meyakini kesamarataan semua agama dalam konteks; pertama, kebenaran ada dalam semua agama, dan; kedua, keselamatan boleh dicapai menerusi mana-mana agama. Justeru itu, fahaman pluralisme agama tidak mempunyai apa-apa konflik apabila berhadapan dengan isu murtad atau pertukaran agama. Ini kerana, menurut fahaman pluralisme agama, kebenaran dan keselamatan tetap ada dalam semua agama walaupun berbeza-beza pada zahirnya<sup>1</sup>.

Fahaman sebegini sudah tentu memberi implikasi mendalam terhadap pegangan akidah Islam yang menyatakan bahawa hanya Islam satu-satunya agama yang benar dan diterima oleh Allah S.W.T di akhirat kelak. Selain itu, isu fahaman pluralisme dan pertukaran agama dalam kalangan penganut Islam juga tidak boleh diterima kerana ia bertentangan dengan semangat Perlembagaan Persekutuan yang meletakkan Islam sebagai agama bagi persekutuan. Kedudukan Islam yang disebut secara khusus dalam Perkara 3 (1) Perlembagaan Persekutuan sekaligus menafikan usaha-usaha untuk menyamaratakan Islam

---

<sup>1</sup> Lihat nota kaki halaman 204.

dengan mana-mana agama di negara ini. Begitu juga kedudukan Mahkamah Syariah dalam Perkara 121 (1a) yang diangkat setaraf dengan kedudukan Mahkamah Sivil, ia merupakan lambang pengiktirafan Perlembagaan Persekutuan terhadap pelaksanaan syariat Islam di dalam negara khususnya kepada penganut beragama Islam. Oleh itu, sebarang isu berkaitan penganut Islam termasuk isu murtad atau pertukaran agama perlu dirujuk mengikut lunas-lunas yang digariskan oleh syariat Islam.

Berdasarkan kenyataan-kenyataan ini, dapat dilihat berlakunya penghakisan aplikasi iman dalam diri masyarakat Islam di negara ini. Terdapat masyarakat sama ada di peringkat kepimpinan negara, ahli politik mahupun golongan intelektual beragama Islam yang sudah mula terpengaruh dengan corak pemikiran Barat yang meletakkan kebebasan menukar agama sebagai hak individu sehingga mengenyahkan ajaran agamanya sendiri. Hal ini jauh berbeza dengan pegangan agama umat Islam ketika sebelum era kemerdekaan. Sebagai contoh, jika diimbau kembali peristiwa Natrah pada tahun 1950, dapat diperhatikan bagaimana kukuh dan sensitifnya orang Melayu dan masyarakat Islam terhadap isu akidah.

Isu Natrah bermula apabila mahkamah kolonial Inggeris memutuskan perkahwinan Natrah bersama suaminya Mansor Adabi adalah tidak sah, lalu Natrah diarahkan supaya kembali ke pangkuan ibubapanya yang beragama Kristian. Hal ini telah menaikkan kemarahan umat Islam dan orang Melayu terhadap penjajah Inggeris kerana keputusan itu akan menggugat akidah seorang muslim serta menghina kemuliaan agama Islam. Lalu pada 12 Disember 1950 satu rusuhan besar-besaran yang disertai lebih kurang 3000 orang telah



dilancarkan bagi membantah pemurtadan Natrah. Akibatnya 18 orang terbunuh, 173 cedera dan beratus-ratus lagi dipenjarakan oleh penjajah Inggeris<sup>1</sup>.

Bagaimanapun senario pada zaman berlakunya isu Natrah amat berbeza dengan situasi umat Islam pada hari ini. Sensitiviti dan keprihatinan orang Melayu terhadap isu murtad dilihat semakin berkurangan. Pandangan dan pemikiran segelintir penganut beragama Islam yang berpengaruh dalam masyarakat, memperlihatkan wujudnya fenomena *irjā'* dalam menanggapi isu murtad. Tindakan beberapa individu dan kumpulan Islam seperti Prof. Dr. Shad Saleem Faruqi, Malik Imtiaz Sarwar, Dato' Zaid Ibrahim, Haris Mohamed Ibrahim dan kumpulan SIS yang menyokong penubuhan IFC dan Forum Artikel 11, memperjelaskan dukungan mereka terhadap keharusan murtad. Dengan itu mereka terlibat secara suka rela menjadi perancang, penganjur, panel pemikir atau peguam bela yang bermaksud untuk menerima perbuatan murtad sebagai salah satu hak asasi manusia yang perlu dipertahankan.

Begitu juga sanggahan beberapa orang menteri kabinet seperti Dato' Seri Mohd Nazri Abdul Aziz dan Datuk Seri Utama Dr. Rais Yatim terhadap kumpulan-kumpulan Islam yang membantah penubuhan IFC dan penganjuran Forum Artikel 11, ia menunjukkan dukungan mereka secara tidak langsung terhadap perjuangan golongan yang ingin mengharuskan pertukaran agama. Selain itu, ucapan tokoh politik seperti Dato' Seri Anwar Ibrahim yang terang-terangan menerima konsep pluralisme agama atas makna kesamarataan agama juga, boleh menjadi sandaran dan rujukan kepada golongan yang berpegang kepada keharusan murtad.

---

<sup>1</sup> Tom Eames Hughes (1980), *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*, Singapore : Institute of Southeast Asia Studies, p. 8; Haja Maiden (1991), *The Nadra Tragedy*, Petaling Jaya : Pelanduk Publications, p. 210.

Kesimpulannya, ucapan, tindakan dan pemikiran beberapa tokoh dan individu muslim yang dikemukakan di atas mempunyai unsur-unsur yang boleh menggugat keimanan mereka dalam perkara akidah, terutamanya dalam menyatakan kebenaran dan keselamatan bukan hanya terdapat di dalam agama Islam. Hakikat ini diabaikan oleh mereka dengan anggapan ia tidak sekali-kali menggugat keimanan mereka sebagai seorang Islam, malah isu murtad hanya dilihat dari sudut perundangan sivil dan hak asasi manusia semata-mata. Sedangkan perbuatan membantu dan meredai perbuatan kufur boleh menjejaskan keimanan mereka berdasarkan kaedah “*al-riḍā bi al-kufr kufrun*” bermaksud “*reda dengan kekufuran adalah kufur*”<sup>1</sup>. Berdasarkan pemerhatian ini, maka dapat dirumuskan berlakunya fenomena *irjā'* dalam aspek akidah khususnya dalam menangani isu kebenaran untuk murtad.

#### **4.3.2 Menyambut perayaan agama lain**

Rumah terbuka atau *open house* sudah menjadi lumrah pada sambutan perayaan di negara ini termasuk Deepavali, Tahun Baru Cina, Hari Natal dan juga Hari Raya Aidilfitri. Perayaan seperti ini tidak lengkap jika tiada rumah terbuka, sehingga seluruh lapisan dan pelbagai lapisan masyarakat mengetahui istilah rumah terbuka yang menjadi amat sinonim dalam kalangan pemimpin masyarakat, jabatan kerajaan dan swasta, individu, persatuan mahupun badan bukan kerajaan (NGO) . Rumah terbuka perayaan agama bermaksud satu perayaan agama yang disambut oleh penganut pelbagai agama dengan tujuan untuk

---

<sup>1</sup> Nakrī, ‘Abd al-Rabb al-Nabī (2000), *Dustūr al-‘Ulamā’ aw Jāmi’ al-‘Ulūm fī Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, j.3. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 55.

memupuk persefahaman dalam kalangan rakyat Malaysia. Rumah terbuka tidak bertujuan untuk mengembangkan agama kepada penganut agama lain<sup>1</sup>.

Kerajaan Malaysia pada tahun 2000 telah memutuskan sebanyak enam perayaan kaum atau agama diangkat sebagai perayaan utama negara. Ia dikenali sebagai Rumah Terbuka Malaysia dan diraikan di peringkat kebangsaan anjuran bersama kerajaan pusat dan kerajaan negeri. Sehubungan dengan itu melalui Kementerian Kebudayaan Kesenian dan Warisan dan dengan kerjasama kerajaan-kerajaan negeri berkenaan, kerajaan telah pun mengadakan majlis rumah terbuka Malaysia Hari Raya Aidilfitri yang pertama pada 6 Januari 2001 di Kuala Lumpur dengan dihadiri oleh Seri Paduka Baginda Yang Di-Pertuan Agong. Selain itu majlis rumah terbuka Tahun Baru Cina pula telah diadakan pada 4 Februari 2001 di Pulau Pinang, di tengah-tengah Kota Georgetown dengan dihadiri oleh Perdana Menteri, Timbalan Perdana Menteri dan keluarga masing-masing<sup>2</sup>. Sambutan tersebut terus menerus dilaksanakan saban tahun sehingga ke hari ini.

Bagaimanapun timbul rasa tidak senang hati dalam kalangan para ulama berkenaan konsep rumah terbuka tersebut yang dikatakan mempunyai unsur-unsur yang boleh menjurus kepada pluralisme agama. Melalui keputusan Muzakarah Ulama 2006 yang dipengerusikan oleh SS Mufti Perak<sup>3</sup>, kerajaan telah diminta supaya mengkaji semula

---

<sup>1</sup> Lihat “Rumah Terbuka Malaysia”, laman web rasmi Jabatan Warisan Negara, [http://www.daftarwarisan.gov.my/index.php?page=warisan\\_keb\\_home&subpage=show\\_detail&category=2&id=133](http://www.daftarwarisan.gov.my/index.php?page=warisan_keb_home&subpage=show_detail&category=2&id=133). 31 Mac 2011.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Dua tahun sebelum Muzakarah Ulama 2006 ini diadakan, mesyuarat Jawatankuasa Syariah Negeri Perak yang bersidang pada 19 Muharam 1425 bersamaan 11 Mac 2004 buat kali ke-162 terlebih dahulu telah memutuskan bahawa merayakan atau menyerupai perayaan orang kafir adalah haram. Lihat “Hukum menyerupai / merayakan perayaan orang kafir”, portal e-fatwa, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/hukum-menyerupai-merayakan-perayaan-orang-kafir-0>. 31 Mac 2011; Cawangan Akidah (2006c), “Pemurnian Islam dari Liberalisme dan Pluralisme Agama, Laporan Muzakarah Ulama 2006 bersempena sambutan Ulang tahun hari Keputeraan ke-78 DYMM Sultan Perak”, (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

amalan merayakan agama lain yang dibimbangi boleh merosakkan akidah umat Islam di Malaysia<sup>1</sup>.

Cadangan Muzakarah Ulama 2006 ini dibantah oleh Perdana Menteri ketika itu, YAB Dato' Seri Abdullah bin Ahmad Badawi dan disokong kuat oleh Pemuda Umno dengan alasan bahawa sambutan Rumah Terbuka Malaysia atau Kongsi Raya hanyalah pertemuan sosial antara masyarakat Malaysia yang terdiri daripada pelbagai kaum dan bukan perhimpunan keagamaan<sup>2</sup>. Oleh itu tiada sebarang kajian semula diadakan sebaliknya konsep rumah terbuka tersebut terus diadakan.

Malah kenyataan Perdana Menteri, YAB Dato' Seri Mohd Najib bin Tun Abdul Razak yang menyifatkan sambutan Rumah Terbuka Malaysia sebagai suatu lambang pengiktirafan kepada pelbagai agama yang dianuti oleh rakyat Malaysia juga mengundang kekeliruan<sup>3</sup>. Walaupun kenyataan ini mungkin bermaksud pengiktirafan terhadap kewujudan kepelbagaian agama, tetapi dengan sikap kerajaan menjadi penganjur terhadap hari-hari perayaan keagamaan bukan Islam mengundang polemik berkaitan kedudukan orang Islam menaikkan syiar agama bukan Islam<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> "Ulama mahu amalan kongsi raya dikaji semula", *Utusan Malaysia*, 14 Jun 2006, h. 15.

<sup>2</sup> Anil Mohd, "Kongsi Raya Satu Pertemuan Unik Rapatkan Hubungan Antara Kaum", *Portal Rasmi Pemuda Umno Malaysia*, <http://www.pemudaumno.org.my/modules.php?name=News&file=article&sid=5607>. 31 Mac 2011.

<sup>3</sup> "PM: Rumah Terbuka Malaysia Pengiktirafan Luar Biasa Kepada Perayaan Keagamaan", *Bernama*, [http://www.bernama.com/bernama/v3/bm/news\\_lite.php?id=465056](http://www.bernama.com/bernama/v3/bm/news_lite.php?id=465056), 31 Mac 2011.

<sup>4</sup> Lihat Mohd Aizam bin Mas'od, "Kesilapan cara pemikiran Murji'ah", *Utusan Malaysia*, 30 Jun 2006, h. 16. Dalam artikel tersebut penulis cuba membincangkan perbezaan antara menghormati perayaan bukan Islam dengan merayakan perayaan bukan Islam termasuk menjadi penganjur terhadap syiar dan lambang kebesaran bukan Islam.

Jika dirujuk dari segi kronologinya, pada awalnya, isu ini telah pun menjadi polemik di dalam akhbar dan perbualan masyarakat umum. Ia kemudiannya mendorong Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-68 yang bersidang pada 12 April 2005 membincangkan “Garis Panduan Orang Islam Turut Merayakan Hari Kebesaran Agama Orang Bukan Islam”. Antara syarat yang ditetapkan oleh jawatankuasa adalah majlis tersebut tidak disertakan dengan upacara-upacara yang bertentangan dengan akidah Islam. Maksud “bertentangan dengan akidah Islam” ialah sesuatu perkara, perbuatan, perkataan atau keadaan yang jika dilakukan menyebabkan tercemarnya akidah umat Islam seperti; i. menyertakan simbol-simbol agama seperti salib, memasang lampu, lilin, pokok krismas dan sebagainya; ii. menyanyikan lagu-lagu bercirikan agama; iii. meletakkan apa-apa tanda bercirikan agama pada dahi, atau tanda-tanda lain pada anggota tubuh; iv. memberikan ucapan atau isyarat yang berbentuk pujian kepada agama orang bukan Islam; dan v. tunduk atau melakukan perbuatan seolah-olah menghormati upacara agama orang bukan Islam<sup>1</sup>.

Pada asasnya, objektif garis panduan ini disediakan untuk dijadikan rujukan dan panduan kepada masyarakat Islam dalam menyertai majlis perayaan orang bukan Islam supaya tidak berlaku perbuatan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Garis panduan ini juga menjadi asas rujukan kepada agensi-agensi kerajaan yang berkaitan dalam menganjur majlis perayaan orang bukan Islam bersama dengan orang Islam supaya tidak berlaku perbuatan syubhat atau acara yang bercanggah dengan prinsip dan nilai-nilai Islam. Ia

---

<sup>1</sup> “Garis Panduan Orang Islam Turut Merayakan Hari Kebesaran Agama Orang Bukan Islam”, portal e-fatwa, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/garis-panduan-orang-islam-turut-merayakan-hari-kebesaran-agama-orang-bukan-islam>. 31 Mac 2011.

digubal dengan meletakkan unsur-unsur utama yang bertentangan dengan ajaran Islam dan perlu dihindari oleh orang Islam daripada turut serta atau terlibat dengannya<sup>1</sup>.

Malangnya didapati garis panduan ini kurang dirujuk sama ada oleh pihak penganjur mahupun pihak yang menjadi jemputan bagi menghadiri program-program perayaan tersebut. Fenomena ini dilihat telah menjadi suatu kebiasaan dan dikatakan bersesuaian dengan konsep masyarakat majmuk yang berbilang agama di Malaysia. Antara contoh-contoh pelanggaran yang berlaku terhadap garis panduan yang disediakan ini adalah seperti berikut :

- a) Kehadiran Perdana Menteri, YAB Dato' Seri Mohd Najib bin Tun Abdul Razak ke perayaan Thaipusam pada 20 Januari 2011 di Kuil Sri Subramaniam Swami di Batu Caves sambil menyampaikan ucapan ringkas<sup>2</sup>.
- b) Majlis Rumah Terbuka Malaysia Krismas 2010 di Perkampungan Portugis, Ujong Pasir, Melaka. Majlis itu dihiasi dengan pokok krismas, santa claus dan santarina, kotak hadiah, snow man dan lain-lain. Dirasmikan oleh Yang Dipertua Negeri Melaka, Tun Mohd. Khalil Yaakob, isterinya Toh Puan Zurina Kassim; Ketua Menteri Melaka, Datuk Seri Mohd. Ali Rustam; dan Menteri Penerangan, Komunikasi dan Kebudayaan, Datuk Seri Dr. Rais Yatim<sup>3</sup>.
- c) Pada 12 Mei 2010, akhbar-akhbar melaporkan Perdana Menteri, YAB Dato' Seri Mohd Najib bin Tun Abdul Razak merancang untuk mengetuai perarakan Festival

---

<sup>1</sup> Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (2009), *Keputusan Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia*, Putrajaya : Bahagian Pengurusan Fatwa Jakim, h. 10.

<sup>2</sup> "Thaipusam disambut meriah", *Utusan Malaysia*, 21 Januari 2011, h. 1.

<sup>3</sup> "Rumah Terbuka Krismas meriah", *Utusan Malaysia*, 27 Disember 2010, h. 1.

Tua Pek Kong di Temple Street, SibU. Bagaimanapun disebabkan kebanjiran manusia yang bersesak-sesakan, beliau hanya menjadi penonton kepada perayaan tersebut di samping merasmikan festival perarakan keagamaan tersebut<sup>1</sup>.

- d) Pada 28 Oktober 2009, Perbadanan Pengurusan Sisa Pepejal dan Pembersihan Awam (PPSPPA)<sup>2</sup> telah mengadakan sambutan Deepavali di peringkat perbadanan. Sambutan ini dirasmikan oleh Ketua Pegawai Eksekutif Perbadanan Y.Bhg Datuk Haji Zaini bin Md. Nor dimulakan dengan acara nyalaan pelita sebagai simbolik untuk meraikan warga Perbadanan yang menyambut Hari Deepavali<sup>3</sup>.
- e) Pada 11 November 2007, Timbalan Perdana Menteri YAB Dato' Seri Mohd Najib Tun Abdul Razak ketika itu menyalakan pelita di sambutan Perayaan Deepavali 2007 yang turut disertai isteri Datin Seri Rosmah Manshor, Menteri Kerja Raya Datuk Seri Samy Vellu dan isteri serta Menteri Kebudayaan dan Warisan, Datuk Seri Utama Rais Yatim bersama isteri di tempat letak kereta Brickfields<sup>4</sup>.

Berdasarkan contoh-contoh tersebut, jelas kelihatan bahawa telah berlaku perkara-perkara yang menyalahi garis panduan yang telah ditetapkan oleh Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia pada tahun 2005 berkenaan “Garis Panduan Orang Islam Turut Merayakan Hari Kebesaran Agama Orang Bukan Islam”. Perbuatan melanggar garis panduan ini dilihat seolah-olah mempertikaikan

---

<sup>1</sup> “Najib saksikan perarakan perayaan Tua Pek Kong”, *Berita Harian*, 12 Mei 2010, h. 3; “PM unable to lead procession”, *The Star*, 13 Mei 2010, hal. 1.

<sup>2</sup> Perbadanan ini telah ditubuhkan pada 1 Jun 2008 di bawah Kementerian Perumahan dan Kerajaan Tempatan (KPKT). Ia mempunyai kuasa untuk mentadbir dan menguatkuasakan undang-undang pengurusan sisa pepejal dan pembersihan awam serta perkara-perkara yang berkaitan dengannya. Profil PPSPPA, <http://www.ppsppa.gov.my/v2/index.php/profil-ppsppa/pengenalan/penubuhan.html>. 17 Julai 2011.

<sup>3</sup> “BTP Hos Perhimpunan Bulan Oktober”, Wacana PPSPPA, Bil.21/2009, 30 Oktober 2009.

<sup>4</sup> Gambar muka depan, *Berita Harian*, 12 November 2007.

pandangan para ulama dan institusi agama berkenaan perkara-perkara yang boleh membawa kepada kepincangan akidah dan syariah.

Misalnya, perbuatan menghadiri perayaan keagamaan seperti Thaipusam, Krismas dan Tua Pek Kong yang dipenuhi dengan simbol-simbol dan acara-acara keagamaan, atau menyalakan lilin dalam perayaan keagamaan seperti Deepavali adalah suatu perbuatan yang menyalahi akidah seorang muslim. Ini kerana penganut Islam dituntut supaya berlepas diri daripada segala bentuk peribadatan, pemujaan dan penyembahan penganut bukan Islam kepada selain Allah S.W.T. Menyertai dan terlibat secara langsung dalam aktiviti-aktiviti perayaan keagamaan mereka, dikhuatiri boleh membawa kepada terjejasnya akidah seseorang muslim sebagaimana yang telah ditetapkan dalam garis panduan yang disediakan.

Bagaimanapun, bagi tokoh-tokoh dan individu muslim yang terlibat dalam perayaan berkenaan, mereka merasakan perbuatan itu tidak menjejaskan apa-apa keyakinan mereka terhadap agama Islam. Kehadiran dan keterlibatan mereka di dalam perayaan bukan Islam itu, dilihat hanya sekadar untuk meraikan penganut agama lain semata-mata. Maka, dapat disimpulkan bahawa wujud fenomena *irjā'* dalam kalangan pihak berkenaan yang seolah-olah berpegang kepada pendirian bahawa persoalan keimanan hanya terletak di dalam hati dan amal perbuatan zahir yang bertentangan dengan akidah dan syariah tidak semestinya melucut atau menjejaskan keimanan tersebut.



#### 4.4 Fenomena *irjā'* aspek syariah

Menurut ‘Abd al-Karīm Zaydān, syariah Islam adalah hukum-hakam yang disyariatkan oleh Allah S.W.T buat hamba-hamba-Nya sama ada pensyariatan hukum-hakam ini melalui al-Qur’an mahupun dengan Sunnah Nabi S.A.W dari segi ucapan, perbuatan atau perakuan. Ini bermakna syariah Islam dari sudut istilah tidak lain hanyalah hukum-hakam yang termaktub di dalam al-Qur’an al-Karim dan al-Sunnah al-Nabawiyah yang merupakan wahyu daripada Allah S.W.T kepada Nabi-Nya S.A.W supaya disampaikan kepada seluruh manusia<sup>1</sup>. Wahbah al-Zuhayli berpandangan istilah syariah itu adalah umum merangkumi perkara yang berhubung dengan iktikad dan amal perbuatan<sup>2</sup>. Namun, pada masa kini, istilah syariah digunakan dengan meluas untuk merujuk kepada *ahkam ‘amaliyyah* yang mempunyai makna yang sama dengan istilah fiqh. Ia berdalilkan firman Allah S.W.T dalam surah al-Mā’idah ayat 48 yang menggunakan kalimah *shir’ah* bagi menunjukkan setiap umat terdapat hukum-hakam fiqh yang berbeza-beza walaupun dari segi akidahnya sama<sup>3</sup>.

Dalam konteks Malaysia, pelaksanaan syariah Islam telah pun bermula sebaik sahaja Islam sampai ke Tanah Melayu. Penulis telah jelaskan sebahagiannya pada pendahuluan subtopik ini bagaimana syariah Islam telah dijadikan undang-undang di beberapa negeri di Tanah Melayu sebelum kedatangan penjajah. Namun begitu, selepas kedatangan penjajah, syariah Islam masih dilaksanakan walaupun dalam ruang lingkup yang agak terbatas. Setelah kedatangan British menerusi beberapa perjanjian dengan

---

<sup>1</sup> Zaydān, ‘Abd al-Karīm (1989), *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Beirut : Mu’assasah al-Risālah, h. 34-35.

<sup>2</sup> Al-Zuhayli, Wahbah (1989), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, j. 1, c. 3. Damsyik : Dār al-Fikr, h. 18.

<sup>3</sup> Wizārah al-Awqāf wa al-Syu’ūni al-Islāmiyyah (1427H), *al-Mawsū’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, j.1. Kuwait : Wizārah al-Awqāf wa al-Syu’ūni al-Islāmiyyah, h. 16.

Sultan, bermula dengan Perjanjian Pangkor 1874, agama Islam telah dipisahkan menjadi dua aspek yang berasingan iaitu aspek awam dan aspek peribadi. Undang-undang Islam telah diasingkan dan dipakai dalam perkara kekeluargaan sahaja. Pendekatan ini pada umumnya menjadi asas kepada perjanjian Malayan Union 1946 dan perjanjian Persekutuan Tanah Melayu 1948<sup>1</sup>.

Kini, tidak dapat dinafikan bahawa undang-undang Islam merupakan salah satu sumber undang-undang Malaysia. Tetapi perlembagaan hanya membenarkan ianya dipakai terhadap orang-orang Islam sahaja dalam perkara-perkara seperti yang disenaraikan dalam Senarai 2 Jadual Kesembilan. Tetapi dari segi mengada dan menghukum kesalahan-kesalahan, undang-undang ini dibenarkan hanya setakat mana yang diberi oleh undang-undang Persekutuan. Satu contoh undang-undang Persekutuan yang mengawal bidangkuasa jenayah Mahkamah Syariah ialah *Muslim Courts (Criminal Jurisdiction) Act, 1965 (Pindaan 1984)*. Akta ini memberi bidangkuasa kepada Mahkamah Syariah di Semenanjung berhubung kesalahan-kesalahan agama. Ini telah diperluaskan ke Sabah dan Sarawak menerusi *Syariah Courts (Criminal Jurisdiction) (Amendment) Act 1989 (A 730)*. Undang-undang ini menetapkan hukuman maksimum kesalahan jenayah yang boleh dikenakan, iaitu tidak melebihi 3 tahun penjara atau denda RM5,000 atau 6 kali sebat atau mana-mana gabungan hukuman tersebut. Manakala pelaksanaan undang-undang jenayah

---

<sup>1</sup> Ahmad Mohamed Ibrahim (1997), *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : Institut Kefahaman Islam Malaysia, h. 5; Abdul Aziz Bari (2005), *Islam Dalam Perlembagaan Malaysia*, Petaling Jaya : Intel Multimedia and Publication, h. 8, 34-35; Abdullah Alwi Hj. Hasan, "Pelaksanaan Undang-undang Islam di Negeri-negeri di Malaysia : Suatu Ulasan", *Ke Arah Merealisasikan Undang-undang di Malaysia*, Fakulti Syariah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Batu Caves : Thinkers Library Sdn. Bhd., h. 92-95; Mahmood Zuhdi (1997), *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 54-56; Abdul Samat bin Musa (2006), "Kedudukan Islam dan Kebebasan Beragama Dalam Perlembagaan Malaysia", kertas kerja Seminar Pertukaran Agama dan Kesan Dari Segi Perspektif Syariah dan Perundangan, Bangi : Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, h. 4.

yang lebih luas dan umum adalah merupakan perkara undang-undang Persekutuan yang ditadbir oleh mahkamah sivil berasaskan undang-undang sivil<sup>1</sup>.

Walaupun dalam keadaan pelaksanaan syariah Islam yang terbatas, Perlembagaan Persekutuan tetap memperuntukkan agama Islam pada kedudukan yang amat istimewa. Fasal (1) Perkara 3 memberikan kedudukan istimewa kepada agama Islam sebagai agama utama dan dominan dalam Perlembagaan Persekutuan<sup>2</sup>. Agama-agama lain tidak diberikan status yang sama seperti Islam kerana agama-agama lain tersebut tidak dinyatakan secara spesifik dalam Perlembagaan.

Berdasarkan Fasal (2)<sup>3</sup> dan Fasal (5) Perkara 3 Sultan Negeri-Negeri menjadi Ketua Agama Islam di Negeri masing-masing dan Yang Di-Pertuan Agong (YDPA) menjadi Ketua Agama Islam di Sabah, Sarawak, Penang, Melaka dan Wilayah-Wilayah Persekutuan<sup>4</sup>. Kedudukan istimewa Islam sebagai agama utama dan dominan turut dikukuhkan melalui fasal (1) dan fasal (4) Perkara 11 Perlembagaan Persekutuan<sup>5</sup>.

Fasal (4) Perkara 11 memperuntukkan kuasa Negeri-Negeri untuk menggubal dan menguatkuasakan undang-undang bagi memelihara agama Islam daripada penyebaran pengaruh kepercayaan, ajaran dan amalan agama bukan Islam kepada orang Islam atau ajaran yang menyimpang dalam agama Islam sendiri.

---

<sup>1</sup> Ahmad Mohamed Ibrahim (1997), *op.cit.*, h. 38-39; Abdul Aziz Bari (2005), *op.cit.*, h. 142.

<sup>2</sup> Perlembagaan Persekutuan, Bahagian I, h. 1 : 15

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 1 : 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 1 : 22.

Kedudukan istimewa Islam ini juga terserlah melalui sumpah jawatan YDPA [Jadual Keempat dibaca bersama Perkara 37 Perlembagaan Persekutuan]<sup>1</sup>. Berdasarkan peruntukan tersebut, YDPA mempunyai tugas dan tanggungjawab untuk memelihara Islam pada setiap masa di negara ini<sup>2</sup>. Oleh yang demikian, tugas dan tanggungjawab ini turut terpakai kepada Kerajaan Persekutuan dalam menjalankan fungsi eksekutifnya.

Peruntukan Perlembagaan secara jelas menyatakan kedudukan dan fungsi YDPA dan Sultan-Sultan atau Raja-Raja sebagai ketua agama Islam bagi negeri masing-masing di bawah Fasal (2), (3) dan (5) Perkara 3 Perlembagaan Persekutuan dan kesemua hak, hak keistimewaan dan kuasa prerogatif YDPA dan Sultan-Sultan atau Raja-Raja sebagai Ketua Agama Islam hendaklah dihormati, bukan sahaja oleh orang Islam bahkan juga semua masyarakat di Negara ini tanpa mengira bangsa dan agama<sup>3</sup>.

Sehubungan dengan itu, sekiranya YDPA dan Sultan-Sultan atau Raja-Raja telah menjalankan kuasa prerogatif untuk meluluskan undang-undang tertentu seperti Enakmen Keluarga Islam atau Enakmen Jenayah Islam, maka undang-undang tersebut hendaklah dipatuhi dan dihormati oleh semua rakyat Malaysia. Mana-mana tindakan ketidakpatuhan akan dikira sebagai ketidaksetiaan dan ketidakhormatan kepada YDPA dan Sultan-Sultan atau Raja-Raja. Ini adalah selari dengan prinsip Rukun Negara iaitu “Kesetiaan kepada Raja dan Negara” dan “Keluhuran Perlembagaan”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 1 : 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 1 : 178.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 1 : 15-16.

<sup>4</sup> Ucapan Tuan Hj. Mahamad Nasir bin Disa (Peguam Kanan Persekutuan di Jabatan Peguam Negara) dalam *Wacana Pendidikan Fatwa: Penggunaan Lafaz Allah* pada 28 Januari 2010M anjuran JAKIM.

Dengan kedudukan Islam yang begitu tinggi dan terserlah ini, sudah tentu tiada sebab untuk syaria Islam tidak dapat dilaksanakan atau sekurang-kurangnya diperkasakan dalam konteks perundangan yang sedia ada. Menurut Ahmad Ibrahim, oleh kerana perkataan “Islam” dan bukan “agama Islam” yang digunakan dalam Perkara 3 bolehlah diujahkan bahawa apa yang dimaksudkan ialah Islam sebagai cara hidup iaitu Islam sebagai *al-Din*. Jika disebut “agama-agama lain boleh diamalkan dengan aman dan damai di mana-mana bahagian Persekutuan”, orang-orang bukan Islam mendakwa bukan sahaja mereka diberi kebebasan mengamalkan kepercayaan dan upacara-upacara agama mereka akan tetapi cara hidup mereka. Jika ini makna yang dikehendaki diberi kepada perkataan “agama” oleh orang-orang yang bukan Islam, lebih-lebih lagi orang-orang Islam berhak memberi makna yang luas kepada “Islam” sebagai agama Persekutuan<sup>1</sup>.

Malangnya dalam keadaan pelaksanaan syaria Islam yang terbatas ini pun, tetap wujud pihak tertentu yang mengkritik dengan keras dan memohon kepada kerajaan supaya perundangan syaria dihapuskan sama sekali.

Antaranya, kritik dan penentangan terhadap pelaksanaan undang-undang jenayah syaria yang sering dilabelkan sebagai undang-undang moral kian lantang sejak beberapa tahun kebelakangan ini. Selain berselindung di sebalik slogan kebebasan dan hak asasi, ada pihak yang turut menggunakan perlembagaan dalam hujah-hujah mereka. Antara hujah teknikal yang mereka kemukakan ialah bahawa bidang kuasa jenayah sepatutnya berada di

---

<sup>1</sup> Hj. Salleh Buang, “Kedudukan Undang-undang Islam di Bawah Perlembagaan : Suatu Ulasan”, h. 49; Tun Mohamad Suffian (1990), *Pengenalan Sistem Undang-undang Malaysia*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 101-103; Zaini Nasohah (2004), *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors, h. 77-79; Abdul Kadir Muhamad (1996), *Sejarah Penulisan Hukum Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 100. Lihat Artikel “Kedudukan Islam Dalam Perlembagaan Malaysia” oleh Tan Sri Prof. Ahmad Ibrahim, <http://www.islam.gov.my/buu/artikel2.html>, 31 Mac 2011.

tangan persekutuan yakni pihak berkuasa pusat. Seseekali mereka menyeret Islam untuk memperkukuh dakwaan mereka.

Berikut adalah beberapa insiden yang menunjukkan dengan jelas penolakan beberapa pihak terhadap pelaksanaan undang-undang syariah di Malaysia :

- a) Bekas Perdana Menteri, YABhg. Tun Mahathir Mohamad (ketika menjadi Perdana Menteri) mengutuk penangkapan beberapa orang gadis remaja Melayu kerana menyertai pertandingan ratu cantik pada 1997<sup>1</sup>.
- b) Seorang peguam, Dato' Zaid Ibrahim telah menyaman kerajaan negeri Kelantan dan Terengganu kerana didakwa telah cuba meluluskan Rang Undang-Undang Jenayah Syariah (Hudud dan Qisas) Negeri Terengganu dan melaksanakan Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II) Kelantan 1993 sedangkan kedua-duanya adalah bertentangan dengan kuasa Perlembagaan Persekutuan<sup>2</sup>. Bagaimanapun saman tersebut telah ditarik balik tanpa dikemukakan sebarang sebab<sup>3</sup>.
- c) Bekas Perdana Menteri, YABhg. Tun Abdullah Ahmad Badawi (ketika menjadi Perdana Menteri) mengutuk tangkapan ke atas beberapa orang artis yang berkelakuan kurang sopan di sebuah disko di ibu negara pada awal 2005<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Lihat Abdul Aziz Bari, "Beauty Contest and Shariah Law", *Sunday Sun*, 27 Julai 1997, h. 13.

<sup>2</sup> Lihat "Rang Undang-undang hudud, kerajaan negeri kena saman", *malaysiakini.com*, <http://www.malaysiakini.com/news/11780>. 2 April 2011.

<sup>3</sup> Lihat "Zaid Ibrahim tarik balik saman hudud", *harakahdaily.net*, [http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2413:zaid-ibrahim-tarik-balik-saman-hudud&catid=1:utama&Itemid=50](http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=2413:zaid-ibrahim-tarik-balik-saman-hudud&catid=1:utama&Itemid=50). 2 April 2011.

<sup>4</sup> Lihat Samsiah Md. Rasyi, "Jawi gempur Pesta Bogel", *Mingguan Perdana*, Bil. 803, 27 Februari 2005, h. 1 & 3.

- d) Kumpulan *Sisters In Islam* (SIS) mengetuai lima puluh NGO's bangkit menentang undang-undang moral yang mana pelaksanaannya di bawah bidangkuasa Jabatan Agama Islam. Menurut mereka isu moral adalah hal individu yang tidak sepatutnya melibatkan campur tangan pihak kerajaan. Sedangkan Jabatan-jabatan Agama Islam hanya menjalankan tugas sesuai dengan peruntukan undang-undang untuk menangkap individu-individu muslim yang terlibat dengan penzinaan, perjudian dan minum arak<sup>1</sup>.
- e) Penentangan kuat oleh kumpulan SIS dalam isu Rang Undang-Undang Keluarga Islam Wilayah-Wilayah Persekutuan (Pindaan 2005) atas dakwaan kononnya ia akan menzalimi perempuan<sup>2</sup>. Sebelum itu, mereka juga menentang Rang Undang-Undang Jenayah Syariah Kelantan dan Terengganu (Hudud) dengan membangkitkan polemik kononnya undang-undang itu akan menzalimi wanita yang dirogol<sup>3</sup>. SIS juga terkenal sebagai kumpulan yang menentang amalan poligami secara keseluruhannya dan pernah melancarkan kempen monogami secara terbuka<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Khalif Muammar (2006), *Atas Nama Kebenaran Tanggapan Kritis Terhadap Islam Liberal*, Kajang : Akademi Kajian Ketamadunan, h. 107-108.

<sup>2</sup> Rang Undang-Undang Kekeluargaan (Wilayah Persekutuan, 2005) yang begitu hangat dibahaskan di dalam Dewan Rakyat dan Dewan Negara adalah satu lagi manifestasi keaktifan gerakan feminisme di dalam negara ini. Dengan menggunakan jaringan sebahagian ahli-ahli politik, penggubal undang-undang dan media, *Sisters In Islam* (SIS), adalah antara NGO wanita yang paling kuat menentang penggubalan rang undang-undang tersebut. Meskipun Dato' Dr. Mashitah Ibrahim, Setiausaha Parlimen Di Jabatan Perdana Menteri ketika itu telah mengeluarkan kenyataan meminta supaya orang ramai dapat memahami undang-undang tersebut bukan untuk mendiskriminasi wanita Islam. Lihat "Wanita perlu bantu wanita", *Utusan Malaysia*, 1 Januari, 2006, h. 7.

<sup>3</sup> Pengasas SIS, Zainah Anwar mempersoalkan proses pembuatan undang-undang Islam pada hari ini yang bukan dapat dikategorikan sebagai "Undang-Undang Ilahi" tetapi sebaliknya adalah pembuatan manusia. Merekalah sebenarnya penyusun undang-undang yang telah melakukan pendrafan undang-undang. Jadi, Zainah menuntut atas nama keadilan supaya ada perdebatan terhadap undang-undang Islam di kalangan orang awam sebelum ianya dikanunkan di Parlimen. Lihat Zainah Columns, *Sisters In Islam*, <http://www.sistersinislam.org.my/BM/zai-24march06.htm>. 18 Julai 2011; Cawangan Akidah (2006b), "Aliran Pemikiran Progresif dan Gerakan Liberal : Implikasinya kepada Islam di Malaysia", (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

<sup>4</sup> SIS menyatakan pendapat bahawa poligami adalah institusi zaman silam yang terpaksa diterima pada waktu itu dan yang mana dalam keadaan masa kini patut diketepikan untuk memberi laluan kepada institusi monogami. Poligami tidak mungkin akan mencapai matlamat kerana keadilan yang dijadikan syarat tidak

- f) Kumpulan SIS, Pertubuhan Pertolongan Wanita (WAO) dan Kumpulan Tindakan Bersama Untuk kesaksamaan Jantina (JAG) membantah hukuman sebat dikenakan ke atas Kartika yang telah disabitkan bersalah oleh mahkamah kerana minum arak<sup>1</sup>. Malah NGO ini turut menyerahkan memorandum yang menuntut kerajaan agar memansuhkan Undang-undang Jenayah Syariah yang berkuat kuasa di negeri-negeri<sup>2</sup>.
- g) Seorang blogger terkenal, Raja Petra Kamaruddin membuat kenyataan di blognya bahawa Nabi S.A.W tidak membawa sebarang agama dan syariat baru (Islam). Sebaliknya Baginda S.A.W hanya didakwa membawa doktrin penyerahan atau penyembahan kepada satu tuhan. Tiada apa yang dinamakan syariah atau perundangan Islam. Sebaliknya Nabi S.A.W hanya meneruskan undang-undang kuno yang sedia terpakai di Mekah pada ketika itu. Malah syariah atau perundangan Islam hanya wujud lama setelah kewafatan Baginda S.A.W. Ia diwujudkan oleh

---

mungkin dipenuhi oleh suami. Lihat Campaign for Monogamy, Sisters In Islam, [http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=417&Itemid=194](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=417&Itemid=194). 18 Julai 2011; Cawangan Akidah (2002), "Pertubuhan Wanita di Malaysia, Isu-isu Yang Ditimbulkan oleh Sisters In Islam", (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

<sup>1</sup> Pada 11 Julai 2008, Kartika Sari Dewi Shukarnor didakwa meminum arak jenama *Tiger Beer* di Cherating Bay Lounge, Hotel Legend, Cherating, Pahang pada jam 11.40 malam. Kesalahan itu mengikut Seksyen 136 Enakmen Pentadbiran Ugama Islam dan Adat Resam Melayu Pahang. Sabit kesalahan membawa hukuman denda maksimum RM5,000 atau penjara tidak melebihi tiga tahun atau kedua-duanya dan disabit tidak melebihi enam sebatan. Hakim Syarie Datuk Abdul Rahman Yunus di Mahkamah Tinggi Syariah Kuantan menjatuhkan hukuman denda RM5,000 dan enam sebatan selepas dia mengaku salah meminum arak. Lihat "Kartika Sari Dewi Shukarnor", Wikipedia Insiklopedia Bebas, 2 April 2010, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Kartika\\_Sari\\_Dewi\\_Shukarnor](http://ms.wikipedia.org/wiki/Kartika_Sari_Dewi_Shukarnor). 2 April 2011.

<sup>2</sup> Lihat "Pointers isu sebat ke atas kes Kartika", Kementerian Penerangan Malaysia, [http://pmr.penerangan.gov.my/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4813:pointers-isu-sebatan-ke-atas-kes-kartika&catid=16:isu-nasional](http://pmr.penerangan.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=4813:pointers-isu-sebatan-ke-atas-kes-kartika&catid=16:isu-nasional). 2 April 2011.



khalifah yang empat bagi mempertahankan kedudukan dan pengaruh masing-masing<sup>1</sup>.

- h) Ucapan kontroversi Dato' Dr. Mashitah Ibrahim ketika menjadi Setiausaha Parlimen di Jabatan Perdana Menteri yang mempertikaikan hudud bagi kesalahan mencuri. Antaranya beliau mengatakan :

“Orang tu mencuri, adakah kerja kita nak buat hudud potong tangan dia saja. Takpelah! dia mencuri tangan kanan, potong tangan kanan, dok esok dia mencuri lagi, potong tangan kiri, lepas tu dia mencuri lagi, nak potong apa pun tak tau, potong kaki pulak, (lepas tu) mencuri lagi, curi dengan mulut la dah takde tangan! Adakah kita nak melaksanakan hukum potong tangan tu ke ataupun kita nak bawa dia, bagi kerja kat dia?”<sup>2</sup>

- i) Mantan Perdana Menteri, Tun Dr Mahathir dalam ucapan beliau di Pusat Bahasa Arab, Nilam Puri, Kelantan pada 3 Mac 1994 pernah mengatakan bahawa penguatkuasaan hukum hudud sehingga melemahkan orang Islam, menjadikan masyarakat Islam kucar kacir dan ditindas oleh orang lain, adalah tidak selari dengan amal ibadat dan ajaran Islam lain yang sentiasa memberi berbagai-bagai kelonggaran agar orang Islam tidak terbeban. Beliau turut mempersoalkan, adakah dalam keadaan umat Islam yang sudah lemah, hukum-hukum yang boleh melemahkan lagi orang Islam mesti dilaksanakan juga<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Lihat “Awat! Artikel menghina Islam”, Portal Jakim, <http://www.islam.gov.my/sites/default/files/awas22.pdf> 2 April 2011. Artikel asal bertajuk “Does an Islamic State Really Exist” oleh Raja Petra Kamaruddin di laman blognya <http://malaysia-today.net/blog2006/holds.php?itemid=1360> ketika dilayari pada 2 April 2011 telah dibuang.

<sup>2</sup> “Hukum Allah dihina ulama”, *Sautun Nahdhah*, Bil. 124, 8 Jun 2007. Ungkapan ini dipetik dari <http://www.youtube.com/watch?v=SmGoTY4TB2g>. Penulis melayarinya pada 2 April 2011 dan mendapati ia telah pun dibuang dari laman *youtube*.

<sup>3</sup> Koleksi Arkib Ucapan Ketua Eksekutif, Pejabat Perdana Menteri, <http://www.pmo.gov.my/ucapan/?m=p&p=mahathir&id=518>. 18 Julai 2011.

j) Pada 23 April 2009, Mesyuarat Jemaah Menteri membuat keputusan bahawa anak-anak kekal menganut agama asal walaupun salah seorang ibu atau bapa mereka memeluk agama lain. Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Datuk Seri Mohamed Nazri Abdul Aziz berkata, mesyuarat itu juga membuat ketetapan bahawa penceraian tidak akan berlaku secara automatik walaupun salah seorang telah memeluk agama Islam. Kabinet juga memutuskan segala isu berkaitan penjagaan anak-anak dan penceraian perlulah diselesaikan di mahkamah sivil dan bukannya mahkamah syariah<sup>1</sup>.

Kesimpulannya, segala kenyataan, tindakan dan keputusan yang terbit daripada tokoh-tokoh ternama seperti yang dinyatakan, mengandungi unsur-unsur menghina dan merendahkan martabat dan kedudukan syariah Islam sama ada secara langsung atau tidak langsung. Tindakan seperti mempertikaikan pelaksanaan undang-undang syariah terhadap individu-individu muslim yang terlibat dengan pertandingan ratu cantik, penzinaan, perjudian, minum arak adalah sama dengan mempertikaikan syariah itu sendiri. Begitu juga tindakan memperlekeh dan mencabar usaha untuk melaksanakan undang-undang jenayah hudud dan qisas, ia adalah seumpama mempersoalkan kebenaran dan kebaikan hukum Allah S.W.T itu sendiri.

Sesetengah kenyataan yang dikeluarkan oleh tokoh-tokoh itu juga dilihat tidak cermat dan berhati-hati terutama dalam membezakan antara isu teknikal perundangan dengan prinsip-prinsip perundangan Islam. Ia seperti kenyataan Raja Petra Kamaruddin

---

<sup>1</sup> Lihat "Anak-anak kekal agama asal walaupun salah seorang ibu bapa bertukar agama", *Utusan Malaysia*, 23 April 2009, [http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0423&pub=Utusan\\_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt\\_05.htm](http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0423&pub=Utusan_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt_05.htm). 31 Mac 2011.

yang menentang kewujudan undang-undang syariah, sedangkan ayat-ayat al-Quran dan al-Sunnah sarat dengan prinsip-prinsip perundangan syariah yang bersifat muktamad seperti solat lima waktu, puasa Ramadan, zakat, haji, pengharaman riba, hudud, qisas dan lain-lain. Begitu juga kenyataan kumpulan SIS yang menentang undang-undang syariah yang membenarkan poligami dan mendukung monogami sedangkan secara prinsipnya poligami adalah sesuatu yang diizinkan oleh al-Quran dan al-Sunnah. Seperti juga kenyataan Dato' Dr. Mashitah Ibrahim yang memperlekeh pelaksanaan hukum potong tangan bagi pencuri, sedangkan ia adalah hukuman yang disebut secara jelas dalam al-Quran dan al-Sunnah. Hasilnya, apa yang dipertikai, diperlekeh dan dibantah bukan lagi isu-isu teknikal penggubalan enakmen syariah tetapi ia melibatkan pertikaian terhadap prinsip-prinsip perundangan syariah itu sendiri sebagaimana yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah.

Penulis berpandangan, segala kenyataan, tindakan dan keputusan seperti yang dinyatakan tidak akan terbit jika individu-individu dan tokoh-tokoh tersebut mengambil kira iman sebagai pembenaran dengan hati, perakuan dengan lidah dan pembuktian dengan amal perbuatan. Ini kerana sebarang ungkapan atau tindakan yang dibuat tanpa mengambil kira aplikasi iman yang merangkumi tiga elemen tersebut, dibimbangi boleh menjerumuskan seseorang ke lembah kekufuran. Di sini penulis dapat simpulkan bahawa fenomena pemikiran *irjā'* jelas kedapatan dalam ungkapan dan tindakan tokoh-tokoh tersebut, ia seolah-olah iman mereka sedikit pun tidak terjejas atau berkurang dengan tindakan dan ungkapan mereka yang bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri.

#### 4.5 Fenomena *irjā'* aspek akhlak

Akhlak ialah kata *jama'* dari *khulq*. Ertinya tingkah laku, tabiat, perangai, bentuk keperibadian, kebiasaan kemahuan (kemahuan yang dibiasakan). Dari sudut istilah Islam pula ia bererti sikap keperibadian yang melahirkan perilaku perbuatan manusia terhadap Tuhan dan manusia, terhadap diri sendiri dan makhluk lain, sesuai dengan suruhan dan larangan serta petunjuk al-Quran dan al-Hadith<sup>1</sup>.

Menurut Ibn Miskawayh, akhlak adalah sesuatu yang diusahakan dan bukan bersifat semula jadi (*tabrī'ī*), jika ia bersifat semula jadi, sudah tentu manusia tidak akan dituntut untuk memperbaikinya jika ia tidak elok. Namun apabila ia telah menjadi sehati dengan seseorang, maka akhlak itu akan dilihat seolah-olah ia sifat semula jadi individu tersebut<sup>2</sup>. Oleh kerana itu, al-Ghazālī mendefinisikan akhlak itu adalah suatu sifat yang tertanam dalam jiwa manusia yang dapat melahirkan suatu perbuatan dengan mudah tanpa terlalu banyak pertimbangan dan berfikir, maka jika sifat tersebut melahirkan suatu perbuatan yang terpuji menurut ketentuan akal dan norma agama, ia dinamakan akhlak yang baik, tetapi jika melahirkan perbuatan yang jahat maka dinamakan akhlak yang buruk<sup>3</sup>.

Antara perkataan lain yang sering digunakan bagi merujuk kepada akhlak adalah etika yang bererti teori tentang perilaku perbuatan manusia, dipandang dari segi baik dan buruk menurut apa yang dapat ditentukan oleh akal. Jika akhlak dirujuk kepada penilaian

---

<sup>1</sup> Sidi Gazalba (1978), *Asas Kebudayaan Islam*, Jakarta : Penerbit Bulan Bintang, h. 105.

<sup>2</sup> Ibn Miskawayh, Ahmad bin Muhammad (2001), *al-Hawāmil wa al-Shawāmil: Su'ālāt Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī li Abī 'Alī Miskawayh*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 154.

<sup>3</sup> Al-Ghazālī, Muhammad bin Muhammad (t.t), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, j.3. Beirut : Dār al-Ma'rifah, h. 53.

akal, maka berlaku titik pertemuan antara etika dan akhlak, tetapi apabila akhlak dirujuk kepada penilaian al-Qur'an dan Hadith, maka berlaku perbezaan antara kedua-duanya<sup>1</sup>.

Manakala moral pula adalah norma-norma yang sesuai dengan konsep-konsep yang umum diterima tentang perilaku perbuatan manusia, mana yang baik dan wajar. Jadi sesuai dengan ukuran-ukuran tindakan yang umum diterima oleh suatu lingkungan pergaulan hidup atau kesatuan muamalat. Konsep baik dalam perilaku perbuatan dalam suatu kesatuan sosial dibentuk baik oleh etika ataupun akhlak. Dengan demikian moral itu merupakan cabang etika atau akhlak<sup>2</sup>.

Dalam konteks Malaysia, akhlak Islam mula terbentuk menerusi penerimaan Islam yang meresap secara perlahan dan berterusan dalam jangka yang beratus tahun ke dalam peribadi seseorang individu itu. Menjelang remaja, kanak-kanak dididik dengan keimanan dengan dihantar mengaji al-Quran hingga khatam bacaan, belajar sembahyang, mula belajar berpuasa dan ibubapa pula membayar zakat-fitrah. Sepanjang masa mereka didedahkan dengan pelbagai amalan sunnat yang berbentuk seni seperti bacaan al-Quran, barzanji, qasidah dan pelbagai acara keraian dan perayaan dari kelahiran, perkahwinan, kematian serta perayaan tahunan seperti hariraya fitrah dan haji, maulid, nuzul al-Quran serta pelbagai peristiwa penting dalam takwim Islam. Demikian itu tempoh pendewasaan seorang anak Melayu diliputi acara Islam yang membentuk peribadinya untuk tunduk bertaqwa, sujud menyerah dalam sembahyang, murah hati dalam sedekah dan fitrah serta

---

<sup>1</sup> Sidi Gazalba (1978), *op.cit.*, h. 105.

<sup>2</sup> *Ibid.*

redha dengan qada' dan qadar serta sabar menerima segala macam kecelakaan dan musibah<sup>1</sup>.

Demikian juga dia dididik dengan budi bahasa dalam sistem akhlak dan moral yang hormat akan ibu-bapa, sesama manusia dan alam sekitar. Dia tahu akan erti pahala dan dosa untuk mengelakkan daripada pelbagai perbuatan salah secara terlindung mahupun terbuka. Segala pelanggaran adalah merupakan 'pantang-larang' serta 'sumbang-salah'. Maka dia dewasa dalam lingkungan keluarga dan para saudara-mara yang sentiasa menanam nilai luhur agama dan budayanya. Jadilah ia seorang 'budiman', yang memancarkan budi bahasa, budi pekerti dan budi bicara yang luhur dan baik, yang faham akan erti hubungan halus dan mesra dengan ahli keluarga, orang lain dan komunitinya. Tahu dia akan adat dalam pelbagai suasana kekeluargaan dan awam. Idealisme agama dan adat inilah yang membentuk manusia Melayu dengan peribadi unggul<sup>2</sup>.

Dengan cabaran budaya luar dan pengaruh asing yang semakin terbuka dan mendesak keras melalui pelbagai saluran media cetak, elektronik dan siber, peribadi dan keupayaan Melayu untuk menyesuaikan diri semakin terdesak. Maka hanya Islam yang cukup jelas, teguh dan pasti sebagai asas peribadi dan pengetahuan untuk mengekalkan jati diri dan 'jalan lurus' kehidupan. Dengan itu nilai akhlak, moral dan etika yang terbit daripada agama menjadi ajaran dan landasan memelihara diri serta masyarakat masa kini.

---

<sup>1</sup> Zainal Kling, "Kertas Kerja Islam dan Kebudayaan Alam Melayu", h. 22, <http://portalfss.um.edu.my/portal/uploadFolder/pdf/Islam%20dan%20Kebudayaan%20Alam%20Melayu.pdf>, 2 April 2011

<sup>2</sup> *Ibid.*

Pertembungan elemen-elemen baru yang diperkenalkan oleh penjajah dengan amalan-amalan tradisi orang Melayu, banyak mewujudkan konflik dan kontradiksi. Konflik dan kontradiksi ini, terutamanya atas paras nilai, berlarutan hingga ke hari ini walaupun negara kita telah bebas dari cengkaman penjajah. Ini kerana, pengaruh Barat dan nilai-nilai dari Barat terus melanda, malah menjadi kian dominan. Program-program pembangunan dan perindustriaan yang dilancarkan oleh negara-negara membangun termasuk Malaysia hari ini, masih mengambil model Barat. Begitu juga dengan perkembangan teknologi maklumat menjadikan dunia kini semakin kecil. Segala perkembangan yang berlaku terutamanya, di negara-negara maju di Barat, akan tersebar dengan begitu cepat di seluruh dunia. Pengaruh barat ini dapat dilihat yang manasemakin menular dalam kalangan masyarakat kita hari ini terutamanya golongan muda-mudi yang mudah terpengaruh dengan aliran muzik dan budaya Barat seperti *Black Metal*, *Punk* dan *Skinhead*. Aliran-aliran ini jelas sama sekali bertentangan dengan ajaran agama Islam<sup>1</sup>.

Berdasarkan hakikat ini, penulis cuba bentangkan beberapa contoh fenomena keruntuhan akhlak Islam yang telah sekian lama dibina oleh masyarakat Melayu. Penulis mengamati seakan-akan perkaitan antara akhlak Islam dengan aplikasi iman dalam kehidupan semakin diketepikan. Dari sini, muncul fenomena *irjā'* aspek akhlak dalam masyarakat, iaitu apabila keruntuhan akhlak tidak dianggap sebagai boleh menjejaskan kedudukan iman. Gejala ini bukan sahaja berlaku dalam kalangan golongan remaja tetapi ia meliputi segenap lapisan masyarakat tanpa mengira peringkat umur dan kedudukan termasuk golongan pemimpin (sebagai penggubal dan penentu dasar), ahli politik, pemikir,

---

<sup>1</sup> Hashim bin Hj. Bedu (2008), "Keruntuhan Akhlak dan Gejala Sosial dalam Keluarga : Isu dan Cabaran", (Kertas Kerja Seminar Kaunseling Keluarga di Hotel Seri Malaysia Johor Bahru, 30 Ogos 2008), h. 1.

profesional, artis dan orang awam. Fenomena ini penulis bahagikan kepada beberapa kategori seperti berikut :

#### **4.5.1 Penyediaan dasar atau program yang mengeneipkan akhlak Islam**

Terdapat beberapa polisi dan keputusan kerajaan yang dilihat bercanggah dengan konsep Malaysia sebagai sebuah negara Islam. Apabila kerajaan sendiri yang menobatkan sedemikian maka adalah tidak wajar sekiranya sesuatu program yang dirangka atau dilaksanakan itu bertentangan dengan nilai-nilai akhlak Islam yang berteraskan prinsip-prinsip syariah. Antaranya adalah seperti berikut :

- a) Pada 25 Oktober 2010, pentadbiran Perdana Menteri, Dato' Seri Najib Razak telah melancarkan Porgram Transformasi Ekonomi (ETP). Antara matlamat ETP adalah mahu menjadikan Malaysia sebuah hub pusat hiburan malam bagi memacu industri pelancongan. Ini akan dilaksanakan dengan penubuhan beberapa kelab malam terkemuka, menganjurkan konsert utama dan melonggarkan garis panduan untuk penghibur antarabangsa. Untuk mencapai hasrat itu, liberalisasi beberapa peraturan hiburan akan dilaksanakan, termasuk membenarkan pelanjutan had waktu beroperasi bagi pusat hiburan<sup>1</sup>.
  
- b) Menteri Kebudayaan, Kesenian dan Warisan, Dato' Seri Dr. Rais Yatim mempertikaikan keperluan kod etika untuk persembahan hiburan. Sehubungan itu kabinet telah menangguhkan garis panduan hiburan berasaskan agama yang

---

<sup>1</sup> Lihat Jabatan Perdana Menteri, "Program Transformasi Ekonomi (ETP) – Pelancongan", [http://etp.pemandu.gov.my/upload/etp\\_handbook\\_chapter\\_10\\_tourism.pdf](http://etp.pemandu.gov.my/upload/etp_handbook_chapter_10_tourism.pdf), 3 April 2011.



disediakan oleh Jakim kerana bercanggah dengan Perlembagaan. Berbagai alasan diberikan bagi merasionalkan keputusan itu, antaranya mendakwa perkara tersebut perlu kepada kajian mendalam selain menyebutkan tentang adanya sebuah jawatankuasa dikenali sebagai Pusat Permohonan Penggambaran Filem dan Persembahan Artis Luar Negara (Puspal) yang dibentuk pada 2001 bagi melaksanakan tugas memantau etika dan perlakuan pelakon, penyanyi dan anggota kumpulan muzik<sup>1</sup>. Manakala di dalam garis panduan Jakim tersebut antara lain menyebut larangan penyiaran atau persembahan hiburan ketika waktu solat, larangan penggunaan istilah dan penulisan lirik yang bercanggah dengan Islam atau yang dianggap melalaikan pendengar<sup>2</sup>.

#### **4.5.2 Merendahkan ijtihad yang dikeluarkan oleh institusi fatwa**

Di Malaysia, kegiatan fatwa sudah lama berkembang. Masyarakat Islam mahupun pihak pemerintah telah meminta golongan ulama memberi fatwa yang menyentuh kepentingan dalam kehidupan masyarakat dan negara. Dari aspek sejarah fatwa merupakan satu dokumen yang penting bagi melihat perkembangan pemikiran umat Islam di negara ini terutama dalam konteks Perlembagaan Islam<sup>3</sup>.

Catatan awal berkaitan dengan penggunaan fatwa di Malaysia telah dikesan semasa pemerintahan Sultan Kedah; Sultan Muhamad Jiwa Zainal Azilin Muazzam Shah II

---

<sup>1</sup> Lihat "Concert Guidelines : Hold it, says Cabinet", *New Straits Times*, 28 Mei 2005, h. 1 & 6.

<sup>2</sup> Lihat "Garis Panduan Hiburan Dalam Islam", *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, diterbitkan pada 14 Januari 2009 di laman <http://www.islam.gov.my/portal/lihat.php?jakim=3710>. Ketika dilayari pada 3 April 2011, laman ini telah pun dibuang.

<sup>3</sup> Ahmad Hidayat Buang (2004), "Penulisan dan Kajian Fatwa", dalam Ahmad Hidayat Buang (ed), *Fatwa di Malaysia*, Kuala Lumpur : Jabatan Syariah dan Undang-undang, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 2.

(1710M-1778M). Selain mengadakan peraturan dan undang-undang termasuk hukum syarak, baginda juga telah mewujudkan Jabatan Mufti dengan melantik Sheikh Abdul Jalil sebagai mufti<sup>1</sup>. Selain Kedah, negeri-negeri lain juga turut mewujudkan Jabatan Mufti. Di Kelantan, jawatan mufti mula diperkenalkan pada tahun 1845 apabila Tuan Sheikh Daud b. Sheikh Muhammad al-Bahrain dilantik sebagai mufti pertama (1845–1855M)<sup>2</sup>. Jawatan mufti di Pahang telah diwujudkan kira-kira pada tahun 1806, semasa pemerintahan Bendahara Ali (1806 – 1857M) apabila Tuan Hj. Abdul Shukur dilantik ke jawatan ini<sup>3</sup>.

Berdasarkan fakta-fakta ini, hasil daripada pengkajian sejarah berkaitan fatwa didapati bidang tugas berkaitan dengan fatwa dan Jabatan Mufti telah mula diperkenalkan serta digunapakai sejak abad ke-18 lagi. Malah fatwa merupakan satu keputusan yang mesti diikuti oleh semua lapisan masyarakat Islam. Ia merupakan satu keputusan yang dibuat berpandukan nas al-Qur'an, hadith dan ijma' ulama.

Menurut Wahbah al-Zuhayli, hukum beramal dengan hukum-hakam fiqh yang diijtihadkan adalah wajib *ilzāmī* kerana para imam mujtahid wajib beramal dengan apa yang dihasilkan menerusi ijtihadnya sendiri. Baginya ia adalah seumpama hukum yang jelas daripada Allah S.W.T melalui al-Quran dan al-Sunnah<sup>4</sup>.

Namun bagi selain mujtahid (pengikut atau *muqallid*) maka hendaklah beramal dengan fatwa mujtahid memandangkan di hadapannya tiada lagi jalan lain untuk

---

<sup>1</sup> Muhammad Hassan Dato' Kerani Muhammad Arshad (1968), *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 26-27; Lihat juga Buyong Adil (1980), *Sejarah Kedah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 29.

<sup>2</sup> Ihsan Hardiwijaya Ibag, "Ulama dan Sistem Pondok Di Kelantan Abad Ke 19", *Majalah DIAN* (Bil. 120, Mei 1979), Kota Bharu, h. 23.

<sup>3</sup> Linehan (1936), "History of Pahang" dalam *Journal of Royal Asiatic Society Malaysian Branch London*, vol. xiv, Bahagian II, h. 60.

<sup>4</sup> Al-Zuhaylī (1989), *op.cit.*, j.1, h. 27.

mengetahui hukum syarak melainkan dengan memohon fatwa daripada yang mengetahui dan mampu berijtihad. Oleh itu memungkiri mana-mana hukum yang sabit melalui jalan *ijtihad* yang terbina atas dasar melampaui andaian (*ghalabah al-zann*) ia adalah maksiat, kefasiqan dan kezaliman; ini kerana mujtahid telah memeras segala daya upaya untuk mengeluarkan (*istinbāt*) kebenaran dan keterangan tentang hukum Allah S.W.T, jauh daripada mengikut hawa nafsu diri sendiri atau kepentingan tertentu atau mengharapkan nama dan kedudukan, tetapi mereka hanya menurut dalil-dalil syarak dan panduan kebenaran dengan penuh amanah dan keikhlasan<sup>1</sup>.

Oleh itu, adalah sesuatu yang amat menyinggung sensitiviti umat Islam jika sesuatu fatwa itu disanggah atau dipertikaikan oleh mana-mana pihak. Malah orang Islam yang memperlekeh atau menghina sesuatu fatwa dan institusi ulama dianggap sebagai kurang berakhlak. Ia berbeza dengan apa yang berlaku pada masa kini, apabila institusi fatwa yang bertanggungjawab mengeluarkan fatwa dan penjelasan hukum diperlekeh dan diperleceh tanpa rasa bersalah oleh pihak tertentu. Walhal bagi orang awam, mempertikaikan institusi fatwa dengan tujuan untuk mengkritik ijtihad yang dikemukakan, ia boleh menjerumuskan seseorang terhadap perbuatan dosa kerana ijtihad yang dilakukan tetap bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah.

Sebaliknya bantahan dan tentangan yang dikemukakan oleh sesetengah pihak, tidak lebih daripada suatu tuntutan supaya setiap individu termasuk muslim diberi kebebasan mutlak untuk berfikir dan memilih pandangannya sendiri sekalipun dia tidak mahir atau memiliki ilmu yang memadai tentang soal hukum agama. Sikap yang seumpama ini boleh dianggap sebagai sebahagian daripada fenomena *irjā'* aspek akhlak kerana tokoh-tokoh

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

yang terlibat tidak merasakan imannya terganggu dengan mempersoalkan institusi fatwa dan fatwa-fatwa yang dikeluarkan. Di sini penulis bantah beberapa fenomena yang menggambarkan hal tersebut :

a) Kumpulan SIS telah menghantar satu memorandum bertajuk *Memorandum on the Provisions in the Syariah Criminal Offences Act and Fundamental Liberties* (Memorandum berkenaan Peruntukan di dalam Akta Kesalahan Jenayah Syariah dan Hak-hak Asasi) kepada bekas Perdana Menteri, YABhg. Tun Dr. Mahathir Mohamad pada 8 Ogos 1997. Antara perkara yang dipertikaikan di dalam memorandum tersebut ialah seperti berikut<sup>1</sup> :

- i. Setiap fatwa hendaklah diperdebatkan umum sebelum dikuatkuasakan dan perlu melalui proses perundangan (*legislative*) dan anggapan mempertikaikan fatwa sebagai kesalahan di bawah undang-undang Kesalahan Jenayah Syariah adalah tidak berasas di dalam Islam.
- ii. Mempertikaikan kewibawaan ulama dan institusi penting agama yang diiktiraf kerana berpandangan sekiranya seseorang tidak berpuashati dengan fatwa seorang mufti, maka ia bebas untuk mendapat pandangan mufti atau orang alim yang lain.

---

<sup>1</sup> Lihat "Memorandum On The Syariah Criminal Offences Act and Fundamental Liberties", *Portal Sisters In Islam*, 8 August 1997, [http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=699&Itemid=270](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=699&Itemid=270). 4 April 2011.

- iii. Mendakwa jika sekiranya mempertikai atau bercanggah pendapat dengan fatwa adalah kesalahan jenayah, ini bermakna pandangan mufti dan pihak berkuasa agama adalah sama dengan wahyu Allah.
  - iv. Tidak berpuas hati dengan para mufti kerana tidak dipilih secara demokrasi di samping para mufti didakwa sering mengatakan orang lain tidak berhak untuk membincang dan memperkatakan soal agama. Oleh itu, para mufti tidak sepatutnya dibiarkan menggubal undang-undang yang menafikan hak asasi orang lain.
  - v. Mendakwa bahawa 14 kurun lalu ulama sebagai tempat rujukan, namun kini masyarakat semakin berubah dan pengetahuan adalah universal. Tiada siapa yang mampu menjadi pakar dalam semua perkara termasuk urusan agama yang bukan lagi menjadi tanggungjawab ulama dalam masyarakat hari ini. Sepatutnya setiap perkara yang akan dikuatkuasakan mestilah diperdebatkan dan dibincangkan secara terbuka sebelum putus menjadi undang-undang.
- b) Seorang penulis bernama Akbar Ali<sup>1</sup> telah menulis artikel yang mencela dan menghina para ulama dengan bahasa kesat ketika dia mempersoalkan kenyataan para mufti yang membantah lambakan filem Hindustan di negara ini. Dengan biadap dia menganggap ulama yang berpendirian sedemikian sebagai berfikiran sempit dengan mengatakan para mufti yang memakai serban adalah orang bodoh

---

<sup>1</sup> Persatuan Ulama Malaysia menganggap Akbar Ali sebagai salah seorang pemikir Islam liberal di Malaysia yang banyak menulis karangan yang menghina Islam dan institusi agama. Lihat "Aliran-aliran Pemikiran Islam di Malaysia", Minda Madani Online, [http://www.mindamadani.my/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=126](http://www.mindamadani.my/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=126). 5 April 2011.

dan tidak dapat berfikir dengan baik disebabkan oksigen tidak dapat masuk ke dalam otak mereka<sup>1</sup>.

- c) Bekas Mufti Selangor, Dato' Seri Utama Haji Ishak Baharom telah ditamatkan perkhidmatan sebagai mufti ekoran daripada penangkapan tiga orang wanita Islam yang menyertai pertandingan ratu cantik pada tahun 1997. Pada 28 April 1995 beliau telah mengeluarkan fatwa pengharaman wanita Islam menyertai pertandingan ratu cantik dan diwartakan melalui Warta Kerajaan Negeri Selangor Jil. 48 No. 10 bertarikh 11 Mei 1995<sup>2</sup>. Akibat daripada fatwa dan penangkapan ini, beliau telah dikritik hebat termasuk oleh bekas Perdana Menteri YABhg. Tun Dr. Mahathir Mohamad dan bekas Menteri Di Jabatan Perdana Menteri, Tan Sri Dr. Abdul Hamid Othman<sup>3</sup>.

#### **4.5.3 Pemikiran artis tentang isu akhlak dalam bidang hiburan**

Selain daripada ahli politik, artis boleh dianggap salah satu golongan yang paling berpengaruh dalam kehidupan masyarakat. Golongan ini berkait rapat dengan industri hiburan terutamanya bidang lakonan dan nyanyian. Para pelakon dan penyanyi popular lagi tersohor akan mendapat tempat yang tinggi di hati masyarakat sehingga mereka akan dinobatkan sebagai idola yang dipuja. Masyarakat terutamanya golongan remaja akan

---

<sup>1</sup> Akbar Ali, "Now the mufti blame Hindi films", *The Sun*, 21 Februari 2001, hal. 13; Lihat "Kenyataan Media Penyerahan Surat Aduan dan Tindakan Kepada Pengerusi Majlis Raja-Raja Melayu Berkaitan Penulis dan Individu yang Menghina Islam dan Mencerca Ayat Suci al-Quran serta al- Hadith oleh NGO's Islam bertarikh 4 Februari 2002", [Tranungkite.net](http://www.tranungkite.net/lama/b02/pum2.htm), 6 Februari 2002, <http://www.tranungkite.net/lama/b02/pum2.htm>. 5 April 2011.

<sup>2</sup> Lihat "Ishak bin Baharom", Wikipedia Ensiklopedia Bebas, 26 Februari 2010, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Ishak\\_bin\\_Baharom](http://ms.wikipedia.org/wiki/Ishak_bin_Baharom). 5 April 2011.

<sup>3</sup> Lihat "Institusi agama hina di sisi pentadbiran BN", Dewan Pemuda PAS Kawasan Dungun, <http://dppkd.tripod.com/minda/mp2.htm>. 5 April 2011.

berusaha sedaya upaya meniru gaya hidup idola mereka termasuk cara berpakaian, tutur kata dan konsep yang ditampilkan.

Oleh itu, sesuatu yang amat membimbangkan sekiranya artis-artis yang ditonjolkan tidak memiliki jati diri agama yang kukuh. Sedangkan seluruh kehidupan artis akan dijaja dan didedahkan seluas-luasnya oleh pihak media. Ia bukan hanya terbatas kepada kerjaya artis itu, tetapi moral, agama, pemikiran dan kehidupan peribadinya turut akan dipaparkan kepada umum. Apa yang menjadi fokus penulis adalah, pemikiran segelintir golongan artis yang memandang enteng terhadap akhlak Islam. Ini kerana, terdapat para artis yang cuba membezakan antara penampilan luaran dengan keikhlasan hati atau niat. Menurut mereka, penampilan luaran yang bertentangan dengan norma agama dan adat tidak boleh dijadikan penilaian terhadap kemurnian dan kesucian hati, disebabkan hanya Allah S.W.T yang Maha Mengetahui niat di dalam hati setiap manusia.

Dengan pemikiran seumpama ini, muncul fenomena *irjā'* dalam kalangan segelintir artis iaitu apabila mereka menganggap akhlak yang tidak sesuai dengan syariah Islam tidak sekali-kali menjejaskan keikhlasan atau keimanan mereka di dalam hati. Bagi membincangkan topik ini, penulis bantangkan beberapa contoh kepincangan pemikiran para artis yang menjadi punca kepada keruntuhan akhlak Islam dalam kalangan mereka.

- a) Seorang pelakon drama, Zila Bakarın mengatakan bahawa memperbaiki hati lebih penting daripada memakai tudung. Ini kerana tiada gunanya memakai tudung jika hati membenci orang lain. Bila disoal wartawan tentang pemakaian tudung dia menjawab, "*Saya tak nak pakai tudung di luar tetapi hati kita benci dengan orang*

*lain*”<sup>1</sup>. Pada ketika yang lain, aksi pelakon ini dalam drama berjudul “Permata” telah disensor oleh pihak RTM kerana berpakaian seksi. Apabila ditanya oleh wartawan tentang imej seksi dan pandangan sinis masyarakat terhadapnya, dia menjawab, “*Kadang-kadang umpatan, kejian dan hinaan yang membuatkan saya terus hidup. Zila tak kisah. Hidup adalah berjudi nasib. Serah sajalah. Tetapi saya cukup percaya kepada niat saya. Kalau niat baik kita akan mendapat bantuan*”<sup>2</sup>.

- b) Seorang pelakon baru, Azharudin Ramli atau Arja Lee telah menimbulkan kontroversi apabila berbogel dalam salah satu adegan yang dilakonkan dalam filem ‘Anu Dalam Botol’. Bagaimanapun dia tetap mempertahankan perbuatannya itu dengan alasan ia dilakukan atas dasar tugas. Selain itu dia turut menyokong pendiriannya dengan kelulusan yang telah diperoleh daripada Lembaga Penapisan Filem Malaysia<sup>3</sup>.
- c) Rozita Che Wan, salah seorang artis yang memperagakan pakaian seksi dalam majlis Festival Fesyen Islam (IFF) ke-11 telah dikritik oleh banyak pihak. Ketika mengulas isu penampilannya itu, Rozita mengatakan bahawa dia sekadar mengikut kehendak pereka fesyen dan cuba membantunya menyampaikan fesyen itu. Dia juga menganggap perkara seksi itu sebagai subjektif. Pokok pangkalnya diri sendiri,

---

<sup>1</sup> Siti Azira Abd Aziz, “Zila Bakarín : Buat apa pakai tudung kalau hati tak betul”, *mStar Online*, 25 Februari 2010, [http://mstar.com.my/hiburan/cerita.asp?file=/2010/2/25/mstar\\_hiburan/20100224161336&sec=mstar\\_hiburan](http://mstar.com.my/hiburan/cerita.asp?file=/2010/2/25/mstar_hiburan/20100224161336&sec=mstar_hiburan). 5 April 2011.

<sup>2</sup> Tengku Khalidah Tengku Bidin, “Zila Bakarín malas nak layan kontroversi”, *Utusan Malaysia Online*, 2 Julai 2006, [http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2006&dt=0702&pub=utusan\\_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi\\_01.htm&arc=hive](http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2006&dt=0702&pub=utusan_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi_01.htm&arc=hive). 5 April 2011.

<sup>3</sup> “Arja Lee mohon maaf, LPFM lulus adegan bogel”, *mStar Online*, 7 Julai 2010, [http://mstar.com.my/cerita.asp?sec=mstar\\_hiburan&file=/2010/7/7/mstar\\_hiburan/20100706170007](http://mstar.com.my/cerita.asp?sec=mstar_hiburan&file=/2010/7/7/mstar_hiburan/20100706170007). 5 April 2011.



kalau seseorang itu sudah biasa berskirt pendek, kategori seksi bagi mereka mungkin berbeza berbanding mereka yang berjubah<sup>1</sup>.

- d) Seorang penyanyi bernama Nurshid'la Ahmad Kamaruddin atau Nursyella telah terpalit dengan kontroversi apabila foto seksi yang menampilkan sebahagian payudaranya tersebar di laman gosip dan forum. Namun dia bertegas meminta masyarakat jangan sesuka hati menilai peribadinya menerusi pakaian. Dia menegaskan dengan foto tersebut, ia bukan bermakna dia seorang perempuan murahan yang boleh dikaitkan dengan kehidupan songsang. Menurutnya lagi, dia bukan seorang yang hipokrit sebaliknya itu adalah gaya sebenar dia berfesyen<sup>2</sup>.
- e) Rebecca Nur Al-Islam Ahmad, seorang pelakon drama, ditegur oleh beberapa pihak yang mengatakan penampilan dirinya tidak sesuai dengan namanya. Dia lalu menegaskan, jangan disebabkan namanya maka dia tidak dibenarkan oleh tampil seksi. Dia juga tidak mahu berpura-pura sebaliknya hanya mahu menjadi diri sendiri<sup>3</sup>.
- f) Norliana Samsudin atau dikenali sebagai Yana yang berlakon dalam drama 'Aku Masih Dara' telah melakonkan aksi dirogol dengan berpakaian seksi. Apabila lakonannya dikritik, dia menegaskan bahawa dia menyedari lakonannya itu boleh memalukan diri dan keluarganya sendiri. Namun semua pihak seharusnya

---

<sup>1</sup> "Peraga paha gebu dikatakan tak seksi", *myMetro*, [http://www.hmetro.com.my/articles/DEPANMATA\\_Peragapahagebudikatakantakseksi/Article/](http://www.hmetro.com.my/articles/DEPANMATA_Peragapahagebudikatakantakseksi/Article/). 5 April 2011.

<sup>2</sup> Isma Ismail, "Terperanjat", *myMetro*, <http://www.hmetro.com.my/articles/Terperanjat/Article/>. 5 April 2011.

<sup>3</sup> Wanda Idris, "Rebecca, seksi, berani, telus", *Utusan Malaysia Online*, 19 Julai 2009, [http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0719&pub=utusan\\_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi\\_01.htm&arc=hive](http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0719&pub=utusan_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi_01.htm&arc=hive), 6 April 2011.

memahami tugasnya sebagai pelakon dan penerimaannya untuk watak itu dengan niat bagi memberi kesedaran kepada penonton mengenai masalah sosial yang semakin membimbangkan<sup>1</sup>.

- g) Seorang pelakon, Siti Nordiana Alias atau Nana didakwa telah berubah menjadi seksi untuk menarik perhatian lelaki. Bagaimanapun dia bersumpah dengan nama Allah menafikan tuduhan tersebut atas alasan perubahan imej itu lebih kepada satu percubaan. Oleh itu, dia meminta masyarakat berhenti menuduhnya tiada pegangan agama, selain ia boleh menjatuhkan maruah diri dan keluarga<sup>2</sup>.
- h) Seorang pelakon, Nur Fathia Abd. Latiff telah menimbulkan kontroversi apabila melakukan babak aksi di ranjang. Bagaimanapun dia memohon maaf kepada masyarakat dan menyatakan dengan jujur bahawa itu adalah kehendak skrip dan tidak lebih daripada itu. Dia juga mengatakan tidak akan melakukan babak berpeluk atau bersentuhan secara berlebih-lebihan sambil meminta agar peminatnya mengerti tuntutan kerjayanya sebagai seorang pelakon<sup>3</sup>.

Berdasarkan ketiga-tiga contoh ini, iaitu penyediaan dasar dan polisi kerajaan yang mengeneipikan akhlak Islam, merendahkan ijihad yang dikeluarkan oleh institusi fatwa dan pemikiran artis tentang isu akhlak dalam bidang hiburan, dapat disimpulkan wujudnya

---

<sup>1</sup> Rozdan Mazalan, "Terpaksa beraksi berani mati", Berita Harian Online, 16 Disember 2010, [http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Terpaksaberaksi\\_8216\\_beranimati\\_8217\\_/Article/](http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Terpaksaberaksi_8216_beranimati_8217_/Article/), 6 April 2011.

<sup>2</sup> Zubir Mohd Yunus, "Apa ceritanya : Imej seksi bukan nak cari jantan", Berita Harian Online, 19 Disember 2010, [http://www.bharian.com.my/bharian/articles/ApaCeritanya\\_\\_Imejseksibukannakarijantan\\_/Article/](http://www.bharian.com.my/bharian/articles/ApaCeritanya__Imejseksibukannakarijantan_/Article/). 6 April 2011.

<sup>3</sup> "Sentuh lelaki kerana skrip", Kosmo!, [http://www.kosmo.com.my/kosmo/content.asp?v=2011&dt=0118&pub=Kosmo&sec=Hiburan&pg=hi\\_01.htm](http://www.kosmo.com.my/kosmo/content.asp?v=2011&dt=0118&pub=Kosmo&sec=Hiburan&pg=hi_01.htm), 6 April 2011.

fenomena *irjā'* dalam kalangan pihak berkenaan. Pemikiran ini akhirnya menjadi punca kepada keruntuhan akhlak Islam sama ada dalam polisi atau dasar kerajaan, hubungan dengan institusi fatwa serta gaya hidup golongan artis.

Dalam hal penyediaan polisi dan dasar kerajaan yang mengeneipkan akhlak Islam, fenomena *irjā'* itu jelas kelihatan apabila pihak pemerintah berpandangan akhlak Islam tidak sesuai untuk dijadikan neraca bagi menilai sesuatu kegiatan ekonomi terutamanya industri hiburan yang boleh menjana keuntungan yang lumayan kepada pendapatan negara. Hiburan keterlaluan yang disediakan kepada rakyat sudah tentu akan menggalakkan lagi budaya hedonisme<sup>1</sup>. Sedangkan hedonisme merupakan satu ancaman bahaya yang menyerang umat Islam dari segi gaya hidup. Hedonisme meninggalkan kesan ke atas umat Islam di dalam dua perkara yang dianggap teras agama Islam yang sepatutnya boleh bertindak sebagai pelindung umat Islam iaitu akidah dan akhlak.

Dengan hedonisme, masyarakat akan terjebak melakukan pelbagai kemaksiatan seperti hiburan keterlaluan, pergaulan bebas yang diakhiri dengan seks bebas, tabiat menonton video lucah, perlumbaan haram, ketagihan dadah dan arak serta lain-lain. Kesemua ini bercanggah dengan sifat-sifat sebagai orang yang beriman yang sentiasa bertaqwa dan takut untuk melakukan sebarang kemaksiatan terhadap Allah SWT. Akibatnya budaya hedonisme akan menjadi sebatian dalam diri seorang mukmin lalu

---

<sup>1</sup> Hedonisme bererti pegangan atau pandangan hidup yang mementingkan keseronokan atau kesenangan hidup. Lihat \_\_\_\_\_ (2000), *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 448; Menurut Lorens Bagus pula hedonisme ialah konsep moral yang menyamakan kebaikan dengan kesenangan. Lorens Bagus (2000), *Kamus Filsafat*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, h. 282; Manakala Mustafa Kamil Ayub menyatakan bahawa hedonisme ialah satu sistem nilai Barat yang menilai kebaikan hanyalah semata-mata keseronokan (*pleasure*) yang sama dengan nilai moral mereka iaitu kesenangan dan keberuntungan. Objektif utamanya ialah keseronokan. Mustafa Kamil Ayub (1994), *Menangani Cabaran Membina Kecemerlangan Tamadun Ummah*. Petaling Jaya : Budaya Ilmu Sdn. Bhd., h. 75-76.

menenggelamkan identitinya, maka ketika itu iman akan disangka hanya terletak di hati semata-mata dan ia tiada kena mengena sama sekali dengan amal perbuatan.

Dalam hal ini, pemerintah seolah-olah berpandangan bahawa keimanan tidak akan terjejas sekalipun kegiatan ekonomi yang dijalankan itu bakal meruntuhkan prinsip-prinsip akhlak Islam yang berlandaskan akidah dan syariah tersebut.

Berkenaan perbuatan merendahkan-rendahkan institusi fatwa, apa yang dipertikaikan itu sebenarnya bukanlah institusi tersebut, tetapi prinsip-prinsip syariah itu sendiri. Institusi fatwa seolah-olah dijadikan ‘kambing hitam’ oleh pihak berkenaan untuk menolak hukum-hakam syariah. Sebagai contoh, apa yang diwartakan oleh institusi fatwa seperti kesalahan berzina, minum arak dan pengharaman pertandingan ratu cantik, ia sememangnya adalah larangan-larangan yang jelas terkandung di dalam nas-nas al-Quran dan al-Hadith. Ini bermakna, menolak dan mempertikaikan apa yang diperundangan oleh institusi fatwa tersebut membawa kepada penolakan hukum-hakam syariah itu sendiri. Pandangan pihak berkenaan jelas mengandungi fenomena *irjā'*, ini kerana mereka sedikitpun tidak merasakan keimanan boleh terjejas dengan menyanggah usaha-usaha yang dilakukan oleh institusi fatwa bagi memartabatkan syariat Allah S.W.T di muka bumi.

Manakala keruntuhan akhlak Islam dalam industri hiburan juga dianggap satu fenomena *irjā'* yang kronik. Ini kerana para artis tersebut telah menjadikan keimanan itu hanya terletak di dalam hati semata-mata. Mereka mengenyepikan segala tanggapan negatif masyarakat terhadap penampilan zahir sama ada dari segi berpakaian atau watak-watak yang dilakonkan oleh mereka. Mereka menganggap apa yang dilakonkan walaupun jelas bertentangan dengan moral dan agama, ia tidak lebih sekadar satu lakonan semata-mata dan

dilakukan secara profesional dan ikhlas bagi mencari rezeki yang halal. Hasil daripada pemikiran sebegini, mereka menghalalkan apa jua yang dilakukan atas dasar kerjaya dan mencari rezeki tanpa melihat sama ada apa yang dilakukan itu boleh menggugat kedudukan mereka sebagai seorang muslim yang sepatutnya berakhlak Islam.

#### 4.6 Soal selidik kefahaman iman dalam masyarakat

Bagi mendapatkan gambaran yang lebih jelas, satu borang soal selidik yang mengandungi tiga soalan telah diedarkan menerusi emel dan mesej peribadi *facebook* kepada beberapa orang aktivis sosial, artis dan para pengguna *facebook* secara rawak. Dalam emel dan *facebook* tersebut, penulis telah mengemukakan tiga soalan mudah berkenaan iman. Terdapat tiga pilihan jawapan telah disediakan manakala satu pilihan untuk menulis jawapan sendiri. Ketiga-tiga soalan ini saling berkaitan antara satu dengan lain dan sewajarnya jawapan yang diberikan adalah selari. Ketepatan dalam menjawab menunjukkan kefahamannya terhadap iman secara menyeluruh. Sebaliknya jika jawapan yang diberikan tidak selari ia menunjukkan terdapat kecelaruan dalam memahami konsep iman secara bersepadu. Tiga soalan tersebut ialah:

1. Apakah yang anda faham tentang 'iman'?

- a) Iman itu kedudukannya di hati, diakui dengan lidah dan dibuktikan dengan amal perbuatan
- b) Iman itu hanya di dalam hati dan perakuan lidah, manakala amal perbuatan bukan daripada iman
- c) Iman itu adalah niat yang ikhlas, percakapan dan perbuatan seseorang tidak semestinya mencerminkan iman.
- d) Jawapan lain :

2. Pada pandangan anda, apabila seseorang melakukan larangan Allah seperti berpakaian seksi, apakah kedudukan imannya ketika itu?

- a) Imannya tergugat/berkurang
- b) Imannya tidak berubah
- c) Imannya diserahkan sahaja kepada Allah kerana hanya Allah yang Maha Mengetahui
- d) Jawapan lain :

3. Pada pandangan anda, antara niat yang baik dan amal perbuatan, apakah yang lebih utama?

- a) Kedua-duanya utama dan seiring.
- b) Perbuatan zahir lebih penting
- c) Niat lebih penting kerana Allah menilai pada niat, perbuatan yang zahir hanya dinilai manusia.
- d) Jawapan lain :

Daripada lima puluh emel dan *facebook* yang telah dihantar kepada ahli politik, aktivis sosial, artis dan para pengguna *facebook*, hanya lima belas orang yang telah memberi maklum balas. Tiga orang daripadanya adalah aktivis sosial iaitu Marina Mahathir<sup>1</sup>, Haris Ibrahim<sup>2</sup> dan Norhayati Kaprawi<sup>3</sup>. Bagaimanapun, Norhayati Kaprawi memberi maklum balas tanpa menjawab soalan yang diberikan, sebaliknya beliau mendakwa soalan yang diberikan tidak setaraf dengan pemikirannya<sup>4</sup>. Manakala tiga orang lagi adalah artis terkenal iaitu Aidid Marcello, Esmadaniel dan Rina Khan, selebihnya pula adalah rakan *facebook* artis Nora Danish dan kumpulan *Sisters In Islam* yang dipilih secara rawak.

---

<sup>1</sup> Beliau adalah anak sulung kepada YABhg. Tun Dr. Mahathir Mohamad, bekas Perdana Menteri Malaysia. Pernah menjadi presiden kepada Malaysian AIDS Council (MAC) dan pengerusi bagi Malaysian AIDS Foundation (MAF). Kini beliau adalah ahli lembaga kumpulan Sisters In Islam. Beliau juga adalah salah seorang pendukung program Seksualiti Mereka yang diadakan bagi mempertahankan hak golongan *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender* (LGBT). Lihat <http://www.seksualitimerdeka.org/2011/11/marina-mahathir-why-go-after-ambiga.html>. 17 April 2012.

<sup>2</sup> Rujuk halaman 200.

<sup>3</sup> Beliau adalah bekas Pengurus Program kumpulan Sisters In Islam. Pernah menerbitkan dokumentari pendek berjudul *Aku Siapa?* dan *Mencari Kartika*. Kini beliau aktif sebagai aktivis yang memperjuangkan feminisme di Malaysia dan di peringkat antarabangsa menerusi penglibatannya dalam *The Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality* (WISE) yang berpusat di New York. Lihat [http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/norhayati\\_kaprawi/](http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/norhayati_kaprawi/). 17 April 2012.

<sup>4</sup> Lihat Apendiks.

### Jadual 1

Statistik pilihan jawapan berdasarkan keselarian dan ketidakselarian

Pilihan Jawapan	Bilangan responden	Peratusan
Semua (a) pada ketiga-tiga jawapan	2	14.3
Tidak selari antara ketiga-tiga jawapan	12	85.7
Jumlah	14	100

Berdasarkan Jadual 1, daripada empat belas responden yang memberi jawapan, hanya dua orang sahaja iaitu Aidid Marcelo dan Ery Is yang menjawab dengan jawapan selari iaitu pilihan (a) dalam kesemua soalan. Ini menunjukkan kedua-duanya mempunyai kefahaman iman yang jelas berbanding dua belas responden lain yang memberikan jawapan tidak selari antara satu soalan dengan soalan yang lain. Contoh-contoh jawapan yang tidak selari itu akan diperjelaskan dalam jadual-jadual seterusnya.

### Jadual 2

Statistik pilihan jawapan soalan pertama

Pilihan Jawapan	Bilangan responden	Peratusan
A	12	85.7
B		
C	2	14.3
D		
Jumlah	14	100

Jadual 2 menunjukkan, bagi soalan pertama, hampir kesemua responden menjawab (a) kecuali dua orang yang mengatakan iman itu adalah niat yang ikhlas, percakapan dan perbuatan seseorang tidak semestinya mencerminkan iman. Ini bermakna, secara teorinya, kesemua responden memahami dan mempelajari bahawa iman itu kedudukannya di hati, diakui dengan lidah dan dibuktikan dengan amal perbuatan. Hanya dua orang yang menganggap iman itu adalah niat yang ikhlas. Walau bagaimanapun, jawapan yang diberikan oleh dua belas responden pada soalan pertama ini didapati tidak konsisten dengan jawapan yang diberikan pada soalan lain terutamanya pada soalan kedua. Hal ini akan dijelaskan pada jadual seterusnya.

### Jadual 3

Statistik pilihan jawapan soalan kedua

Pilihan Jawapan	Bilangan responden	Peratusan
A	4	28.6
B	1	7.1
C	8	57.2
D	1	7.1
Jumlah	14	100

Dalam Jadual 3, daripada empat belas responden, 57.2 peratus atau lapan orang telah menjawab (c). Ini bermakna majoriti responden berpandangan bahawa jika seseorang melakukan larangan Allah seperti berpakaian seksi, maka iman orang yang melakukan maksiat diserahkan kepada Allah SWT. Sedangkan tujuh daripada lapan responden yang



memilih jawapan (c) adalah mereka yang telah memilih jawapan (a) pada soalan pertama. Ini menunjukkan tujuh responden tersebut tidak konsisten dalam memahami iman kerana jawapan yang sepatutnya dipilih adalah (a) iaitu iman seseorang yang melakukan maksiat akan tergugat atau berkurang, sesuai dengan takrifan iman yang meliputi hati, lisan dan perbuatan pada jawapan (a) bagi soalan pertama.

Di samping itu, salah seorang daripada responden iaitu artis Rina Khan tidak memiliki pendirian yang jelas apabila mengatakan beliau secara logiknya memilih (a) iaitu imannya tergugat atau berkurang, namun dalam masa yang sama beliau juga cenderung tiga puluh peratus untuk mengatakan imannya diserahkan kepada Allah S.W.T. Manakala dua orang lagi iaitu Syazwan Ahmad dan Nur Humairah masing-masing mengatakan imannya tidak menentu dan imannya tidak berubah.

Hanya tiga responden yang memberi jawapan (a) tanpa berbelah bahagi, dua daripadanya adalah responden yang berjaya memberi jawapan selari seperti di Jadual 1, manakala seorang lagi ialah artis Esma Daniel yang memilih (a) untuk mengatakan iman seseorang pelaku dosa itu tergugat atau berkurangan. Walau bagaimanapun jawapan Esma Daniel didapati tidak konsisten kerana dalam masa yang sama beliau turut memilih jawapan (c) dalam soalan ketiga iaitu mengatakan niat lebih penting kerana Allah menilai pada niat. Ini bermakna Esma Daniel tetap tidak mengatakan niat dan amalan itu kedua-duanya utama dan seiring seperti dalam pilihan (a).

#### **Jadual 4**

Statistik pilihan jawapan soalan ketiga

Pilihan Jawapan	Bilangan responden	Peratusan
A	8	57.2
B	1	7.1
C	4	28.6
D	1	7.1
Jumlah	14	100

Jadual 4 pula menunjukkan, hanya lapan orang daripada empat belas responden yang mengatakan kedua-dua niat yang baik dan amal perbuatan itu penting dan perlu seiring. Responden selebihnya memilih jawapan (b), (c) dan (d), dengan empat daripadanya telah memilih (c) bagi jawapan soalan ketiga, iaitu niat itu dinilai lebih penting berbanding amal perbuatan yang zahir. Seorang pula memilih jawapan sendiri iaitu (d) dengan mengatakan niat dan amalan hendaklah di atas keikhlasan hati tanpa paksaan dan tekanan, jawapan ini didapati lebih mirip kepada pilihan (c).

Salah seorang responden pula iaitu Haris Ibrahim memilih jawapan (b) dengan mengatakan perbuatan zahir lebih penting. Jawapan Haris Ibrahim ini didapati tidak selari dan konsisten dengan jawapannya bagi soalan pertama yang mengatakan iman itu meliputi hati, lisan dan perbuatan. Sebaliknya jawapan bagi soalan kedua beliau memilih (c) dengan mengatakan pelaku maksiat itu diserahkan imannya kepada Allah S.W.T. Ini menunjukkan beliau berpandangan bahawa amal perbuatan bukanlah sesuatu yang boleh menggugat atau mengurangkan iman. Namun begitu, dalam jawapan soalan ketiga, beliau memilih (b) dengan mengatakan amal perbuatan zahir lebih penting daripada hati. Justeru itu, jawapan-

jawapan yang diberikan oleh beliau didapati bercanggah antara satu dengan lain yang menunjukkan ketidakfahaman beliau terhadap pengertian iman secara menyeluruh.

Berdasarkan soal selidik ringkas ini, boleh dirumuskan, wujud ketidakfahaman dalam menanggapi iman secara bersepadu. Walaupun majoriti responden bersetuju bahawa iman itu kedudukannya di hati, diakui dengan lidah dan dibuktikan dengan amal perbuatan, namun mereka masih tidak memahami bagaimanakah aplikasi iman itu apabila diterjemahkan ke dalam kehidupan. Ini boleh dilihat terutamanya pada jawapan soalan yang kedua apabila sepuluh daripada empat belas responden menolak untuk mengatakan iman seseorang itu tergugat atau berkurangan apabila melakukan kemaksiatan, sebaliknya menyerahkan iman seseorang itu kepada Allah S.W.T.

Termasuk dalam kalangan responden ini ialah Marina Mahathir dan Haris Ibrahim yang dilihat cenderung terhadap fahaman liberal seperti dukungan mereka kepada hak murtad dan golongan LGBT. Manakala artis Rina Khan dilihat agak berbelah bahagi apabila cenderung tiga puluh peratus untuk mengatakan iman pelaku maksiat hendaklah diserahkan kepada Allah S.W.T. Sementara itu, artis Esmā Daniel pula memilih untuk mengatakan niat lebih penting berbanding amal perbuatan dan menolak pilihan yang mengatakan kedua-duanya adalah utama dan seiring.

Kesimpulannya, berpandukan soal selidik ringkas ini, didapati bahawa bibit-bibit awal fahaman *irjā'* itu wujud apabila perbuatan dosa atau maksiat yang dilakukan tidak dianggap menggugat atau mengurangkan iman sebaliknya diserahkan sahaja kepada Allah S.W.T. Ini pada asasnya adalah merupakan inti fahaman *irjā'* yang pada asalnya

menyerahkan atau menengguhkan kedudukan pelaku dosa dan maksiat kepada Allah S.W.T. Ia sebagaimana penjelasan Ibn Manzur yang mengatakan Murji'ah lahir daripada makna *irjā'* dari segi bahasa iaitu *al-ta'khīr*. Beliau mengatakan:

“Dan Murji'ah itu ialah segolongan daripada kaum muslimin yang mengatakan: Iman itu ucapan tanpa amalan seolah-olah mereka mengutamakan ucapan dan menengguhkan amalan iaitu mengakhirkannya, kerana mereka berpandangan sekiranya mereka tidak solat dan berpuasa, iman mereka pasti akan menyelamatkan mereka”<sup>1</sup>.

Sebagaimana yang telah dibahaskan dalam Bab 2, pandangan jumhur ulama *firq* mengatakan *irjā'* dari sudut istilah diambil makna dari sudut bahasa iaitu; *al-ta'khīr wa al-imhāl* (mengakhirkan atau menengguhkan). Ia bermaksud mengakhirkan amal perbuatan daripada darjat iman dengan menjadikan amal perbuatan di tempat yang kedua selepas iman, iaitu tidak memasukkannya sebagai sebahagian daripada iman itu sendiri. Bertitik tolak daripada pemahaman inilah, *irjā'* membentuk satu pemikiran yang mengatakan: “*maksiat tidak memudaratkan dengan keimanan sebagaimana ketaatan tidak memanfaatkan dengan kekufuran*”. Ia juga meliputi keseluruhan mereka yang membelakangkan (tidak mengutamakan) amal perbuatan berbanding niat dan pembenaran.

#### **4.7 Implikasi fenomena *irjā'* terhadap umat Islam**

Setelah penulis membahaskan tentang fenomena *irjā'* yang berlaku dari aspek akidah, syariah dan akhlak, dapat dirumuskan bahawa ketiga-tiga fenomena ini boleh memberi implikasi negatif terhadap penghayatan iman dalam kalangan masyarakat Islam. Ini kerana, fenomena *irjā'* yang tidak memandang berat kepada peranan dan kesan amal

---

<sup>1</sup> Ibn Manzūr (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 84.

perbuatan terhadap iman, akan mengujudkan ketahanan iman yang lemah dan mudah dipengaruhi oleh pelbagai unsur luar sehingga dikhuatiri boleh mengubah wajah Islam itu sendiri. Implikasi daripada fenomena *irjā'* ini amat penting untuk dikaji kerana ia akan menjadi petunjuk terhadap betapa seriusnya fenomena tersebut dalam masyarakat. Di samping itu, ia bertujuan untuk mengenalpasti langkah-langkah untuk membendung fenomena tersebut daripada tersebar dan kaedah-kaedah sesuai bagi meneguhkan kefahaman Islam yang sebenar berkenaan hakikat iman.

Berdasarkan pengamatan penulis, sekurang-kurangnya terdapat lima implikasi utama yang mungkin terjadi sekiranya fenomena *irjā'* leluasa berlaku dalam masyarakat Islam. Implikasi-implikasi tersebut adalah seperti berikut :

- a) Memberi ruang kepada ideologi asing merosakkan Islam dari dalam
- b) Memberi kelonggaran kepada batas-batas yang menjejaskan iman
- c) Mengubah Islam menjadi agama kepercayaan semata-mata
- d) Mengubah persepsi umat Islam terhadap dosa dan azab neraka
- e) Menyesatkan golongan awam umat Islam yang tidak mendalami Islam

#### **4.7.1 Memberi ruang kepada ideologi asing merosakkan Islam dari dalam**

Kefahaman iman yang salah akan menjadi punca pelbagai ideologi dan isme yang menyesatkan meresap masuk ke dalam agama Islam. Dalam konteks fahaman *irjā'*, ia boleh membantu kemasukan fahaman sekularisme ke dalam masyarakat Islam. Ini kerana *irjā'* cuba memisahkan peranan amal perbuatan daripada iman, ia seakan sama dengan seruan

sekularisme yang mengajak supaya kehidupan dunia dipisahkan daripada agama yang dianggap lebih kepada unsur-unsur ritual yang bersifat kerohanian.

Slogan *irjā'* yang berpegang kepada prinsip, "*kemaksiatan tidak memudaratkan keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*", akan menjadi asas untuk menghalalkan apa jua cara atau jalan untuk mencapai sesuatu matlamat yang dianggap baik. Oleh itu, sebarang fahaman atau ideologi yang dianuti oleh seseorang sekalipun bertentangan dengan akidah dan syariah Islam, tidak sekali-kali merosakkan keimanannya selagi mana hatinya masih terus menerus membenarkan (*taṣdīq*). Perkataan-perkataan kufur dan syirik yang diucapkan oleh lidahnya juga tidak dianggap memudaratkan iman kerana hatinya masih kekal dengan keimanan yang tidak boleh dipertikaikan.

Kefahaman seumpama ini, akan memperlihatkan pelbagai wajah individu Islam yang disaluti dengan ideologi dan isme Barat yang menyesatkan. Berpunca dari sini, maka akan lahir seorang muslim berfahaman sekularis, humanis, hedonis dan lain-lain.

Hal ini boleh berlaku apabila fahaman-fahaman yang datang dari Barat ini tidak secara keseluruhannya menolak agama. Malah pada zahirnya, fahaman-fahaman tersebut seolah-olah masih menerima agama sebagai satu sistem kepercayaan yang teguh di dalam hati. Keadaan ini bersesuaian dengan fahaman *irjā'* yang hanya meletakkan iman di dalam hati semata-mata, manakala amal perbuatan yang bercanggah dengan syariat dianggap tidak memberi apa-apa kesan terhadap iman.

Sebagai contoh, fahaman sekularisme<sup>1</sup> adalah fahaman yang mengasingkan urusan keduniaan seperti pentadbiran, ekonomi, politik dan sebagainya daripada bercampur dengan urusan keagamaan atau ketuhanan. Atau ringkasnya, fahaman yang ingin membebaskan diri daripada cengkaman atau peraturan agama dalam kehidupan.

Sekular boleh menerima agama sebagai anutan umat semata-mata dan tidak lebih daripada itu. Oleh itu, sekular tetap menolak Islam kerana syariah dan akidah Islam dijadikan sebagai asas dalam kehidupan ini. Ini adalah satu kongkongan dan batasan bagi mereka.

Islam hanya diterima sebagai ibadat dan upacara sahaja manakala pengamalannya bergantung kepada individu. Akhlak dan adab Islam diterima tetapi bukan bermaksud mereka terikat dengannya. Semua perkara halal dan haram bergantung kepada individu atau masyarakat, bukannya agama.

Sekular hanya akan mengambil perkara tertentu daripada Islam sekiranya ia menepati dan bersesuaian dengan kehendak penganutnya. Oleh itu, dalam kebanyakan perkara, sekular telah mengisytiharkan perang terhadap Islam<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Shiner dalam jurnalnya, *The Concept of Secularization in Empirical Research* menghuraikan pengertian sekularisme ini kepada enam. Iaitu kemerosotan agama, pemindahan orientasi perhatian manusia dari dunia lain kepada dunia ini, kerenggangan masyarakat daripada agama, peralihan kepercayaan dan aktiviti suci kepada sekular semata-mata, dunia secara beransur-ansur akan hilang ciri-ciri sakralnya di mana akhirnya manusia tidak percaya kepada kekuasaan Tuhan (Humanisme) dan pembaharuan masyarakat kudus kepada masyarakat sekular. Lihat Michael Hill (1976), *A Sociology of Religion*, London: Heinemann, h. 228.

<sup>2</sup> Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1992), *al-Islām wa al-'Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin*, Beirut : Mu'assasah al-Risalah, h. 83.

Syariah ialah musuh utama kaum sekularis. Ini adalah lanjutan daripada penentangan mereka terhadap agama dan akidah. Syariah Islam banyak bertentangan dengan undang-undang dan falsafah perundangan mereka. Misalnya, pengharaman riba, judi, arak, zina dan sebagainya.

Bagi mereka, Allah diakui sebagai pencipta alam sahaja bukan pemerintah seluruh alam. Mereka beranggapan bahawa perundangan dan pemerintahan adalah hak mutlak mereka. Oleh itu, mereka boleh melakukan sesuatu mengikut kehendak dan kemahuan mereka tanpa batasan atau ikatan agama. Mereka ingin membebaskan diri mereka daripada ikatan agama.

Gerakan Kamalisme di Turki adalah merupakan manifestasi terpenting menunjukkan realiti ini. Gerakan ini berdasarkan sekularisme, materialisme, nasionalisme, peoplisme, republikanisme, revolusi dan menjuruskan kepada de-Islamisme. Gerakan ini melakukan pembaharuan undang-undang iaitu undang-undang Barat menggantikan al-Quran dan al-Sunnah. Undang-undang sivil dari Itali, undang-undang pemiagaan dari Jerman manakala undang-undang jenayah dari Swiss<sup>1</sup>.

Malah seorang pemimpin politik beraliran Islam di Turki, Recep Tayyip Erdogan pernah dihukum penjara selama empat bulan dan tidak boleh menjawat apa-apa jawatan dalam tempoh tersebut oleh Mahkamah Perlembagaan Turki atas dakwaan cubaan menghapuskan sistem sekular Turki. Manakala speaker Turki, Bulent Arinc telah dikecam

---

<sup>1</sup> Che Yusoff Che Mamat (1988), *Sekularisme: Perkembangan Dalam Masyarakat Muslim*, Kuala Lumpur: Al-Rahmaniah, h. 38.



kerana isterinya, Munevver memakai tudung ketika menghadiri satu majlis rasmi. Cara Munevver telah dianggap mencabar prinsip asas negara itu iaitu sekular<sup>1</sup>.

Oleh yang demikian, menerusi fenomena *irjā'*, ideologi dan isme Barat akan masuk menyusup ke dalam agama Islam dengan mudah. Ini memandangkan *irjā'* ialah suatu faham yang tidak mensyaratkan iman semestinya dibuktikan dengan amalan, maka pelaksanaan syariat tidak mempunyai tempat dalam kalangan kaum Murji'ah. Oleh itu, apa jua ideologi atau isme yang dizahirkan oleh seorang muslim dalam kehidupan sehari-hariannya tidak akan menjejaskan status dirinya sebagai seorang muslim kerana iman itu terletak di hati dan bukan pada amalannya.

Apabila fahaman *irjā'* menjadi sebati dengan kehidupan umat Islam, akhirnya apa jua ideologi Barat yang bertentangan dengan syariat Islam akan diterima dan diikuti oleh umat Islam. Ini sesuai dengan apa yang disabdakan oleh Rasulullah S.A.W :

عن أبي سعيد رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه). قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: (فمن).

Terjemahan :

Daripada Abi Sa'īd al-Khudrī r.a., bahawa Nabi S.A.W telah bersabda : “Kamu akan mengikut jalan-jalan golongan yang sebelum kamu sejengkal demi sejengkal, sehasta demi sehasta, sehinggalah jika mereka masuk ke lubang biawak (pasir) sekalipun, kamu akan mengikutinya. Kami berkata: Wahai Rasulullah, Yahudi dan Nasrani? Baginda menjawab: Siapa lagi?<sup>2</sup>”

---

<sup>1</sup> Speaker Turki dikutuk kerana isteri bertudung, 2002, *Berita Harian*, 22 November, h. 24.

<sup>2</sup> Al-Bukhārī (1987), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb al-Anbiyā”, Bāb Mā Zukira ‘An Banī Isrā’īl”, no. hadith 3269, j.3, h. 1272.

Menurut al-Qārī, ungkapan “Kamu akan mengikut jalan-jalan golongan yang sebelum kamu sejengkal demi sejengkal, sehasta demi sehasta”, adalah menunjukkan kepada betapa kesungguhan umat Islam mengikut dan mencontohi orang kafir dalam melakukan kemaksiatan dan perkara yang menyalahi hukum syarak. Seinggakan jika mereka memasuki lubang biawak (pasir) yang sempit dan buruk sekalipun maka umat Islam tetap akan mengikutinya. Ini merupakan isyarat jelas tentang keadaan umat Islam di akhir zaman yang gemar meniru bulat-bulat terhadap apa sahaja yang dilakukan oleh orang kafir tanpa memikirkan samada ia boleh menggugat atau menjejaskan keimanan mereka<sup>1</sup>.

#### 4.7.2 Memberi kelonggaran kepada batas-batas yang menjejaskan iman

Antara implikasi terbesar fenomena *irjā'* ialah meniadakan sama sekali hukum-hukum yang boleh menggelincirkan iman seseorang. Ia adalah berdasarkan fahaman sesiapa yang membenarkan dalam hati dan mengaku dengan lidah, maka ia dianggap mukmin sejati. Walaupun orang tersebut tidak melakukan sebarang amal perbuatan seorang muslim seperti solat, zakat, puasa dan haji. Malah sekiranya dia melakukan apa jua kemungkaran yang boleh mengkafirkan seperti menyembah berhala dan sujud kepada matahari, dia tetap dianggap mukmin selagi mana masih tidak mengiktikadkan perbuatan tersebut di hati.

Antara kebatilan fahaman *irjā'* juga ialah menafikan hukum syarak berkenaan kaedah menentukan hukum ke atas manusia secara zahir iaitu:

نحن نحكم بالظواهر والله يتولى بالسرائر

Terjemahan :

---

<sup>1</sup> Al-Qārī, 'Alī bin Sulṭān (2001), *Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāh al-Maṣābīḥ*, j.16. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 43.

“Kita berhukum secara zahir, manakala bagi Allah diserahkan perkara-perkara tersembunyi”<sup>1</sup>.

Antara contoh kaedah ini ialah, Allah S.W.T memerintahkan supaya diperangi golongan yang tidak menzahirkan syiar Islam seperti azan. Dalam sebuah hadith dijelaskan seperti berikut :

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا غَزَا بَنِي قَوْمًا لَمْ يَكُنْ يَغْزُو بَنِي حَتَّى يُصْبِحَ وَيَنْظُرَ فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا كَفَّ عَنْهُمْ وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ أَذَانًا أَغَارَ عَلَيْهِمْ

Terjemahan :

“Bahawa Nabi S.A.W apabila memerangi satu golongan, Baginda tidak memeranginya sehinggalah waktu Subuh, sekiranya Baginda mendengar azan (Subuh) Baginda akan mengelak (peperangan), sekiranya Baginda tidak mendengar azan, Baginda akan berperang selepas solat Subuh...”<sup>2</sup>.

Berdasarkan kaedah ini, maka para sahabat r.a.h. selepas kewafatan Baginda S.A.W telah memerangi golongan yang enggan menunaikan zakat kerana zakat adalah salah satu syiar Islam yang zahir. Mereka memerangi golongan ini sebagaimana memerangani golongan kafir. Demikian juga, para sahabat r.a.h. telah bersepakat tentang kekufuran golongan yang meninggalkan solat<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalānī (1964), *Talkhīṣ al-Ḥabīb fī Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr*, j.4. Madinah : t.p., h. 192.

<sup>2</sup> Al-Bukhārī (1987), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb al-Azān, Bāb Mā Yaqūl Izā Sami‘a al-Munādī”, no. hadith 585, j.1, h. 221.

<sup>3</sup> Al-Qaradāwī mengatakan tiada seorang pun sahabat yang berselisih pendapat tentang kekufuran orang yang meninggalkan solat dengan sengaja dan menganggapnya terkeluar daripada Islam. Ia sepertimana riwayat yang disahihkan oleh al-Tirmidhī daripada ‘Abd Allāh bin Syaḡīq al-‘Uqaylī, beliau berkata : “Bahawa para sahabat Rasulullah S.A.W tidak berpandangan satu pun amalan yang dengan meninggalkannya membawa kekufuran kecuali solat”. Ungkapan perawi ini menunjukkan bahawa para sahabat r.a.h. semuanya bersepakat atas pandangan ini. Oleh itu, ia tidak disandarkan kepada sahabat tertentu antara mereka. Lihat al-Qaradāwī, Yūsuf (1996), *Fatāwā Mu‘āṣirah*, j.1. Beirut : Dār Ulī al-Nuḡā, h. 209. Dalam kalangan *fuqahā*, mereka bersepakat bahawa hukum meninggalkan solat kerana ingkar atau memperlecehkan kefarduannya adalah murtad, namun bagi yang meninggalkan solat kerana malas atau mengambil ringan tetapi masih beriktikad tentang kefarduannya, menurut Mālik dan Syāfi‘ī hendaklah diarah bertaubat (*istitābah*) selama tiga hari, jika tidak ia akan dikenakan hukuman bunuh atas nama hudud meninggalkan solat bukan hudud murtad. Lihat Wizārah al-Awqāf wa al-Syu‘ūnī al-Islāmiyyah (1427H), *op.cit.*, j.16, h. 302.

Kaedah ini seterusnya telah diterimapakai oleh para imam mazhab yang muktabar. Mereka menetapkan bahawa kewajipan menghukum sesiapa sahaja yang menzahirkan kekufuran dengan sengaja tanpa sebarang takwilan dan keuzuran. Oleh itu, para ulama Islam telah menyediakan satu bab dalam ilmu fiqh bagi hukuman murtad dan zindik. Orang murtad iaitu sesiapa yang melakukan sesuatu perbuatan yang mengkafirkan dengan sengaja atau keluar daripada agama Islam dan memasuki agama lain<sup>1</sup>. Manakala zindik pula sesiapa jua yang mengungkapkan ucapan-ucapan kekufuran walaupun dia mengakui dirinya seorang muslim<sup>2</sup>.

Kesimpulannya, mempraktikkan hukuman kufur ke atas sesiapa yang melakukan perkara-perkara yang mengkafirkan secara terang-terangan tanpa dapat ditakwil kecuali benar-benar kafir, ia adalah hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah serta disepakati oleh para sahabat r.a.h. Namun dengan kemunculan faham *irjā'*, mereka telah cuba menafikan kaedah ini yang merupakan benteng pemelihara kepada agama. Kaedah ini juga menjadi pembeza antara umat Islam dengan bukan Islam. Membatalkan kaedah ini akan membuka peluang seluas-luasnya kepada golongan kuffar dan munafiqin

---

<sup>1</sup> Dr. Wahbah al-Zuhaylī menyimpulkan sebab murtad itu kepada tiga kategori. Pertama; mengingkari perkara yang disepakati di dalam Islam seperti kewajipan solat fardhu, puasa Ramadhan, zakat, haji, pengharaman arak, riba dan al-Qur'an sebagai kalam Allah. Kedua; melakukan sebahagian perbuatan orang kafir seperti mencampak mashaf al-Qur'an ke dalam tong sampah dengan sengaja, membaling kitab-kitab tafsir dan hadith, sujud kepada berhala atau beramal dengan ibadat orang kafir. Ketiga; mencela Tuhan, nabi dan agama atau menghalalkan pendedahan aurat wanita dan menghalang hijab wanita. Lihat al-Zuhaylī (1989), *op.cit.*, j.7, h. 501. Menurut al-Būṭī, bila mana kemurtadannya diwar-warkan kepada orang ramai dan diiklankan kepercayaan barunya kepada khalayak, ia sekaligus telah mengisytiharkan serangan berbentuk pemikiran (*al-ḥarb al-fikriyyah*) ke atas Islam dan akidahnya. Tindakan tersebut boleh menimbulkan atau menanam bibit keraguan dalam hati orang ramai yang masih menganut Islam. Ketika ini, tindakan murtad perlu dilihat bukan dari segi hak peribadinya untuk menukar agama, tetapi dari aspek adanya unsur "*ḥirābah*", iaitu serangan terhadap dasar-dasar agama yang menjadi tonggak utama kerajaan Islam. Lantaran itu, langkah-langkah perlu diambil bermula dari proses memberi penjelasan bagi merungkai keraguannya, meminta supaya bertaubat dan berakhir dengan pelaksanaan hukuman bunuh atas dasar "*ḥirābah*" (*al-qatlu ḥirābatan*) sekiranya ia tetap berdegil mempertahankan pendiriannya untuk murtad. Ertinya murtad dibunuh bukan atas kekufurannya, tetapi atas dasar *ḥirābah*. Lihat al-Būṭī, Sa'īd Ramaḍān, (2004), *Hurriyah al-Insān fī Zill 'Ubūdiyyah Li-Allāh*. Damsyik: Dār al-Fikr, h. 85-87

<sup>2</sup> Menurut Dr. Wahbah al-Zuhaylī, orang zindik yang dapat dikesan hendaklah dibunuh dan tidak perlu diarah bertaubat (*istitābah*), dakwaan taubatnya tidak boleh diterima kecuali jika ia dilakukan sebelum diperlihatkan kezindikannya. Lihat al-Zuhaylī (1989), *op.cit.*, j.7, h. 502.

mengambil kesempatan untuk menghancurkan Islam dari dalam. Mereka akan menzahirkan keislaman dengan mengucap dua kalimah syahadah tetapi hati-hati mereka terus membohongi Islam. Lalu mereka akan membawa faham bahawa kesahihan iman hanya terletak pada pengucapan dua kalimah syahadah.

Oleh itu, tiada sesiapa akan tergugat keimanannya dengan meninggalkan solat, tidak menunaikan zakat dan haji serta melakukan apa jua perbuatan yang mengkafirkan selagi mana pelakunya tidak beriktikad untuk keluar Islam. Dengan mengubah persepsi umat Islam terhadap iman, golongan kuffar akan berjaya untuk meruntuhkan Islam dari dalam dengan menghalalkan apa yang diharamkan dan mengharamkan apa yang dihalalkan. Bagaimanapun mereka tetap terselamat kerana sentiasa mengakui diri mereka adalah muslim dan semua perbuatan yang mereka lakukan tidak sekali-kali akan mengeluarkan diri mereka daripada agama Islam.

#### **4.7.3 Mengubah Islam menjadi agama kepercayaan semata-mata**

Fahaman *irjā'* boleh menjadi punca kandungan agama Islam yang meliputi pelbagai aspek kehidupan manusia dihapuskan. Hasilnya, Islam akan menjadi agama kepercayaan semata-mata. Hanya dengan beriman di dalam hati dan melafazkan dua kalimah syahadah, maka ia dianggap sebagai mukmin yang sempurna. Fahaman ini menyebabkan hakikat agama yang dibawa oleh para rasul a.s., perutusan kitab-kitab suci dan pertembungan yang berlaku antara golongan beriman dan golongan kuffar tidak mempunyai apa-apa makna. Ini kerana *irjā'* tidak memperjuangkan konsep “penyerahan diri” seperti yang terkandung dalam makna Islam itu sendiri sebaliknya hanya menerima ucapan lafaz syahadah sebagai penilai terhadap kesempurnaan iman seseorang.

Konsep ibadah juga tidak akan mempunyai apa-apa erti. Ini kerana *irjā'* hanya mementingkan pengakuan hati dan lidah sedangkan ibadah meliputi pelbagai amalan zahir yang menjadi lambang ketundukan, kehinaan dan ketaatan manusia sebagai hamba Allah S.W.T. Ibadah solat, zakat, puasa dan haji, kesemuanya adalah ibadah zahir yang wajib dilakukan oleh setiap hamba bagi membuktikan keimanan mereka kepada Allah S.W.T. Ia adalah matlamat dan tujuan mereka diutuskan di muka bumi ini. Firman Allah S.W.T dalam surah al-Dhāriyyāt ayat 56 :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Terjemahan :

“Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepada-Ku”.

Fahaman *irjā'* ini dilihat bertepatan dengan hadith Rasulullah S.A.W yang menggambarkan bahawa pada akhir zaman nanti, Islam tidak lagi menjadi agama yang dilaksanakan, sebaliknya hanya agama pada namanya sahaja. Ia berdasarkan hadith berikut:

عن علي بن أبي طالب ، رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يوشك أن يأتي على الناس زمان لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ، ولا يبقى من القرآن إلا رسمه...

Terjemahan :

Daripada ‘Alī bin Abī Ṭālib r.a. berkata : Rasulullah S.A.W telah bersabda: “Hampir sahaja sampai kepada manusia suatu zaman yang tidak kekal Islam itu kecuali namanya, tidak kekal al-Qur’an kecuali tulisannya...”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn (1410H), *Syū‘ab al-Īmān*, hadith no. 1908, j. 4. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 423

Dalam subtopik sebelum ini penulis telah jelaskan bagaimana fenomena *irjā'* dalam kalangan beberapa tokoh, individu dan kumpulan Islam tertentu yang terlibat dalam menyokong dan membantu individu-individu yang ingin keluar daripada Islam. Mereka juga turut menjadi pengasas dan pendukung kepada penubuhan beberapa gerakan yang bertujuan untuk menyamaratakan agama Islam dengan agama lain. Keadaan ini menunjukkan betapa Islam yang dianuti oleh mereka hanya sekadar pada namanya sahaja, tiada usaha yang dilakukan untuk mempertahankan Islam sebagai satu agama yang mempunyai identiti lengkap meliputi akidah, syariah dan akhlak.

Dalam hadith yang lain pula, digambarkan bahawa pada akhir zaman nanti hukum-hukum Islam akan ditinggalkan oleh umat Islam. Ia dimulai dengan syariat yang berkaitan dengan ehwal pentadbiran negara dan diakhiri dengan meninggalkan solat. Rasulullah S.A.W bersabda dalam hadithnya yang berbunyi :

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَيُنْفَقَنَّ عَرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةٌ  
عُرْوَةٌ فَكَلِمًا انْتَفَقَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّهَ النَّاسُ بِالتِّي تَلِيهَا وَأَوْلُهُنَّ نَقْضًا الْحُكْمُ وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ.

Terjemahan :

“Daripada Abī Umāmah al-Bāhili, daripada Rasulullah S.A.W telah bersabda :  
Ikatan Islam akan terlerai satu persatu, setiap kali terlerai satu ikatan, manusia akan berpaut kepada yang seterusnya. Ikatan yang pertama ialah pemerintahan dan akhirnya adalah solat”<sup>1</sup>.

Senario meninggalkan pelaksanaan syariat ini berlaku sebagai kesan daripada tingkah laku umat Islam yang tidak lagi mengendahkan hukum halal dan haram sesuatu perkara. Apa jua yang berada di hadapan mereka dianggap sebagai harus selagi mana akal dan nafsu mereka tidak menghalangnya.

---

<sup>1</sup> Ibn Ḥanbal, Aḥmad (t.t), *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal, Hadīth Abī Umāmah al-Bāhili*, no. hadith 22214, j.5. Kaherah : Mu’assasah Qurtubah, h. 251.

Fenomena *irjā'* yang berlaku dalam aspek syariah dan akhlak seperti yang telah dijelaskan oleh penulis dalam sub topik sebelum ini, memperlihatkan kesannya terhadap penghayatan halal dan haram yang semakin longgar. Misalnya, penguatkuasaan undang-undang syariah yang berteraskan halal dan haram dipertikaikan kerana dikatakan bercanggah dengan hak asasi manusia dan pelbagai alasan lain. Manakala golongan artis tanpa segan silu menempelak sesiapa sahaja yang mengkritik dan menegur salah laku akhlak mereka yang menyalahi peraturan halal dan haram dengan alasan bekerja secara profesional demi mencari rezeki. Ini menunjukkan ringannya pertimbangan mereka terhadap peraturan halal dan haram dalam kehidupan. Ia sebagaimana hadith Rasulullah S.A.W berkenaan umat akhir zaman :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ مَا يُيَالِي الرَّجُلُ  
مِنْ أَيْنَ أَصَابَ الْمَالَ مِنْ حَلَالٍ أَوْ حَرَامٍ

Terjemahan :

Daripada Abū Hurayrah r.a., beliau berkata, Rasulullah S.A.W telah bersabda: “Akan datang kepada manusia satu zaman, seseorang lelaki tidak mempedulikan dari mana dia memperoleh hartanya, daripada halal atau haram”<sup>1</sup>.

Berdasarkan hadith-hadith yang dikemukakan ini, dapat difahami bahawa fenomena *irjā'* akan menjadi satu fenomena yang meluas pada akhir zaman nanti sehingga umat Islam tidak lagi melihat hukum-hakam syariah yang zahir sebagai pra-syarat utama bagi menentukan nilai ketakwaan dan keimanan mereka kepada Allah S.W.T. Sebaliknya iman akan tinggal di dalam hati semata-mata dan jadilah Islam agama kepercayaan tanpa syariat dan perundangan.

<sup>1</sup> Al-Nasā'ī, Aḥmad bin Syu'ayb (1986), *al-Mujtabā min al-Sunan, Kitāb al-Buyū', Bāb Ijtināb al-Syubuhāt min al-Kasb*, no. hadith 4454, j.7. Halab : Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah, h. 243.



Fahaman seumpama ini jelas bertentangan dengan ajaran Islam kerana Islam adalah *ad-dīn* yang merangkumi seluruh aspek kehidupan manusia. Ia terangkum dalam firman Allah SWT :

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٢﴾

Terjemahan :

“Katakanlah : Sesungguhnya sembahyangku dan ibadatku, hidupku dan matiku, hanyalah untuk Allah Tuhan yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam”.

Surah al-An‘ām(6) : 162

Menurut Ibn al-Jawzī (w. 597h), “*dan hidupku*” dalam ayat ini bermaksud seluruh kehidupanku dalam ketaatan kerana Allah SWT<sup>1</sup>. Oleh yang demikian menjadi suatu kewajipan bagi seorang muslim mentaati syariah dan titah perintah Allah SWT dalam seluruh aspek kehidupannya termasuk politik, sosial dan ekonomi. Sedia maklum bahawa perihal politik, sosial dan ekonomi adalah termasuk dalam hukum hakam syariah yang melibatkan amal perbuatan zahir manusia. Jika hukum hakam syariah ditolak, ini bermakna Islam hanya akan tinggal di hati dan di bibir semata-mata. Hal ini adalah bersamaan dengan slogan golongan Murji’ah yang mengatakan, “*kemaksiatan tidak memudaratkan keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*”.

#### 4.7.4 Mengubah persepsi umat Islam terhadap dosa dan azab neraka

Pada bab tiga, ketika membentangkan berkenaan asas pentakrifan iman menurut pemikiran *irjā’*, penulis telah menjelaskan bagaimana kumpulan Murji’ah berpegang kepada iman itu tidak bertambah dan berkurang. Ia adalah berpunca daripada kesilapan

---

<sup>1</sup> Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Rahmān bin ‘Alī (1404h), *Zād al-Masār fī ‘Ilm al-Tafsīr*, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, j.3, hal. 161.

mereka apabila meletakkan definisi iman sebagai semata-mata makrifat atau pembenaran di dalam hati. Oleh itu sesiapa yang memiliki iman, ia tidak sekali-kali akan tergugat dengan sebarang dosa dan maksiat yang dilakukan. Bahkan di akhirat kelak dia akan masuk ke dalam syurga bersama ahli syurga yang terawal selagi mana dia masih mengucapkan “*Lā ilāha illā Allāh*” dan hatinya masih kekal dengan iman<sup>1</sup>.

Kesan daripada pemikiran ini menyebabkan golongan Murji’ah seperti tidak merasakan kewujudan azab neraka. Mereka berpegang kuat kepada prinsip iman tidak akan sekali-kali tergugat dengan dosa dan maksiat yang dilakukan oleh anggota badan. Fahaman ini adalah amat bertentangan dengan nas-nas al-Quran dan hadith berkenaan dosa dan maksiat. Nas-nas syarak telah menetapkan bahawa dosa syirik dan kekufuran tidak sekali-kali akan diampunkan oleh Allah S.W.T di hari akhirat kelak. Manakala dosa selain keduanya, telah dijanjikan Allah S.W.T dengan balasan tertentu di dunia dan di akhirat berdasarkan kecil atau besarnya dosa tersebut. Oleh itu, sesiapa yang mengatakan seorang mukmin atau muslim yang berdosa tidak sekali-kali akan diazab di akhirat kelak, ia adalah kenyataan yang membohongi Allah S.W.T dan Rasul-Nya S.A.W.

Antara ayat-ayat al-Quran yang menunjukkan balasan Allah S.W.T terhadap mereka yang melakukan dosa-dosa kecil adalah kesemua ayat yang menyebut tentang balasan Allah S.W.T terhadap perbuatan manusia secara umum. Sebahagian ayat-ayat tersebut adalah seperti berikut :

---

<sup>1</sup> Lihat perbincangan mengenainya dalam Bab 3, subtopik 3.2. Definisi iman menurut pemikiran *irjā’*.

لَيْسَ بِأَمَانَتِكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا تَجِدَ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾

Terjemahan :

“(Balasan yang baik yang dijanjikan oleh Allah itu) tidak akan didapati hanya dengan angan-angan kamu semata-mata, dan tidak pula dengan angan-angan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani), sesiapa yang melakukan kejahatan, ia akan dibalas dengan kejahatan itu, dan ia pula tidak akan mendapat - selain dari Allah - seorang pun yang akan melindunginya, dan tidak ada juga yang dapat menolongnya”.

Surah al-Nisā'(4) : 123

Dan juga firman Allah S.W.T berikut :

فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٧٨﴾

Terjemahan :

“Maka sesiapa berbuat kebajikan seberat zarah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalnya)! Dan sesiapa berbuat kejahatan seberat zarah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalnya)!”.

Surah al-Zalzalah (99) : 7-8

Jika dalam kedua-dua ayat di atas menyebut tentang balasan Allah S.W.T terhadap orang yang melakukan dosa walaupun sebesar zarah, maka orang yang melakukan dosa besar sudah tentu lebih utama akan diberi balasan oleh Allah S.W.T. Malah akibat terhadap dosa besar disebut secara berulang kali oleh Allah S.W.T di dalam al-Quran al-Karim. Antaranya adalah balasan terhadap perbuatan membunuh orang. Firman Allah S.W.T :

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ ﴿١٣١﴾ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿١٣٢﴾

Terjemahan :

“Dan sesiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah neraka jahanam, kekal ia di dalamnya, dan Allah murka kepada-Nya, dan melaknatkannya serta menyediakan baginya azab seksa yang besar”.

Surah al-Nisā'(4) : 93

Mengenai balasan dosa mencuri pula, Allah S.W.T berfirman :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾

Terjemahan :

“Dan orang lelaki yang mencuri dan orang perempuan yang mencuri maka (hukumnya) potonglah tangan mereka sebagai satu balasan dengan sebab apa yang mereka telah usahakan, (juga sebagai) suatu hukuman pencegah dari Allah. dan (ingatlah) Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana”.

Surah al-Mā'idah(5) : 38

Mengenai perbuatan khianat pula, Allah S.W.T berfirman :

وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَبَ وَمَنْ يُغْلَبْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ

نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٣٩﴾

Terjemahan :

“Dan tiadalah patut bagi seseorang Nabi itu (disangkakan) berkhianat (menggelapkan harta rampasan perang), dan sesiapa yang berkhianat (menggelapkan sesuatu), ia akan bawa bersama pada hari kiamat kelak apa yang dikhianatnya itu; kemudian tiap-tiap seorang akan disempurnakan (balasan bagi) apa yang telah diusahakannya, sedang mereka tidak akan dikurangkan sedikitpun (balasannya)”.

Surah Ali-'Imrān(3) : 161

Malah riba adalah termasuk dosa besar yang akan dibalas dengan azab Allah di akhirat kelak. Firman Allah S.W.T :

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ  
 مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ  
 الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ  
 وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

Terjemahan :

“Orang-orang yang memakan (mengambil) riba itu tidak dapat berdiri betul melainkan seperti berdirinya orang yang dirasuk syaitan dengan terhuyung-hayang kerana sentuhan (syaitan) itu. Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan : Bahawa Sesungguhnya berniaga itu sama sahaja seperti riba, padahal Allah telah menghalalkan berjual-beli (berniaga) dan mengharamkan riba. oleh itu sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu ia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya, dan perkaranya terserahlah kepada Allah, dan sesiapa yang mengulangi lagi (perbuatan mengambil riba itu) maka itulah ahli neraka, mereka kekal di dalamnya”.

Surah al-Baqarah(2) : 275

Selain nas-nas al-Quran, hadith-hadith Nabi S.A.W juga mengisyaratkan perkara yang sama. Setiap perbuatan dosa dan maksiat akan dibalas oleh Allah S.W.T dengan balasan yang setimpal. Malah hampir setiap jenis dosa dan maksiat terdapat balasan tertentu yang disebutkan oleh Baginda S.A.W sama ada ia berupa balasan akhirat atau hukuman dunia.

Antaranya adalah hadith tentang laknat Allah S.W.T terhadap empat jenis dosa seperti yang diriwayatkan oleh Sayyidunā ‘Alī bin Abī Ṭālib r.a, bahawa Rasulullah S.A.W bersabda :

لَعَنَ اللَّهُ مَنْ لَعَنَ وَالِدَهُ. وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ. وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ آوَى مُحَدِّثًا. وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ  
غَيَّرَ مَنَارَ الْأَرْضِ.

Terjemahan :

“Allah melaknat orang yang mencaci-maki kedua ibubapanya, Allah melaknat orang yang menyembelih untuk selain Allah, dan Allah melaknat orang yang melindungi orang yang mengada-adakan perkara baru dalam agama (bid'ah), Allah melaknat orang yang mengubah tanda batas tanah (orang lain)”<sup>1</sup>.

Begitu juga hadith tentang seorang wanita yang diazab Allah S.W.T disebabkan oleh mengurung seekor kucing tanpa diberi makanan sebagaimana sabda Rasulullah S.A.W:

عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جَوْعًا، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ، قَالَ: فَقَالَ: لَا أَنْتِ  
أَطْعَمْتِهَا وَلَا سَقَيْتِهَا حِينَ حَبَسْتِهَا، وَلَا أَنْتِ أَرْسَلْتِهَا فَأَكَلَتْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ.

Terjemahan :

“Seorang wanita diazab oleh Allah kerana seekor kucing yang dikurungnya hingga mati kelaparan. Dia dimasukkan ke dalam neraka kerananya. (Rasulullah) bersabda, (Allah) berfirman kepadanya : Kamu tidak memberinya makan dan tidak memberinya minum tatkala kamu mengurungnya. Dan kamu tidak pula melepaskannya supaya ia dapat makan binatang-binatang kecil yang berjalan di atas bumi”<sup>2</sup>.

Berdasarkan ayat-ayat dan hadith-hadith di atas, dapat disimpulkan bahawa kenyataan golongan Murji'ah yang mengatakan iman tidak ter gugat dengan dosa sehingga seorang Mukmin tidak perlu bimbang terhadap seksaan api neraka adalah tidak benar sama sekali. Ini kerana jika di akhirat kelak tidak wujud hukuman balas terhadap dosa dan maksiat yang dilakukan maka apa gunanya syariat diturunkan dalam bentuk perintah dan larangan bagi membimbing manusia agar mendapat keselamatan di dunia dan di akhirat.

<sup>1</sup> Muslim (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Aḍḥāḥ, Bāb Taḥrīm al-Dhibḥ li Ghayr Allāh Ta‘ālā”. no. hadith 1978, j.3, h. 1567.

<sup>2</sup> Al-Bukhārī (1987), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb al-Musāqah al-Syurb, Bāb Faḍl Saqy al-Mā”. no. hadith 2236, j.2, h. 834.

#### 4.7.5 Menyesatkan golongan awam umat Islam yang tidak mendalami Islam<sup>1</sup>

Implikasi terbesar fenomena *irjā'* adalah ia boleh menyesatkan golongan awam umat Islam apabila mereka akan menganggap Islam itu tidak lebih daripada penyaksian dua kalimah syahadah dengan lisan dan perakuan di dalam hati. Berasaskan dua perkara ini, sesiapa yang memenuhinya maka dianggap sebagai orang yang terselamat di akhirat kelak walaupun dia tidak melakukan sebarang amal perbuatan soleh, bahkan jika dia melakukan sebarang dosa sehingga kekufuran dan syirik sekalipun selagi mana dia tidak beriktikad di dalam hati.

Berpegang kepada fahaman ini, mereka meninggalkan solat fardhu, zakat, puasa Ramadhan dan semua amal perbuatan soleh sambil mengatakan iman itu letaknya di hati tanpa menyedari bahawa keimanan yang sebenar menghasilkan buah amalan yang baik. Lalu golongan awam ini melakukan pelbagai bentuk maksiat yang dilarang dengan sengaja tanpa mengetahui bahawa menghalalkan perkara yang haram, menghina, memperleceh dan ingkar terhadap perintah dan larangan agama boleh membawa kepada kekufuran dan terkeluar daripada Islam. Perkara ini sangat serius kerana umat Islam boleh terjebak ke dalam kancuh murtad dengan anggapan iman itu hanya terbatas kepada ungkapan lisan dan pembenaran hati.

Dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah r.a., Nabi S.A.W bersabda :

---

<sup>1</sup> Golongan awam yang dimaksudkan oleh penulis iaitu umat Islam yang tidak mendalami ilmu agama secara berdisiplin, tetapi hanya sekadar mengikut Islam sepertimana yang dipraktikkan oleh orang yang wujud di sekelilingnya.

كَيْفَ أَنْتَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو إِذَا بَقِيَتْ فِي حُثَالَةٍ مِنَ النَّاسِ قَالَ وَذَلِكَ مَا هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ  
قَالَ ذَلِكَ إِذَا مَرَجَتْ أَمَانَاتُهُمْ وَعُهُودُهُمْ وَصَارُوا هَكَذَا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ قَالَ فَكَيْفَ بِي يَا  
رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ تَعْمَلُ مَا تَعْرِفُ وَدَعَّ مَا تُنْكِرُ وَتَعْمَلُ بِخَاصَّةٍ نَفْسِكَ وَتَدْعُ عَوَامَّ النَّاسِ.

Terjemahan :

“Bagaimana kamu, wahai ‘Abd Allāh bin ‘Amr, jika engkau tinggal di tengah-tengah manusia nista. Dia (‘Abd Allāh) berkata : Mengapa mereka sedemikian wahai Rasulullah? (Rasulullah) bersabda : Demikian apabila amanah-amanah dan perjanjian-perjanjian mereka telah rosak, sehingga mereka telah menjadi begini. Lalu Baginda menyilang-nyilangkan jari-jemarinya. Abdullah bertanya : Bagaimana denganku wahai Rasulullah? (Baginda) bersabda : Beramallah dengan apa yang makruf dan tinggalkan yang mungkar serta uruskan dirimu sendiri dan tinggalkan orang-orang awam mereka”<sup>1</sup>.

Hadith ini mengandungi isyarat yang sangat jelas berkenaan keadaan golongan awam di akhir zaman. Mereka digambarkan oleh Nabi S.A.W sebagai golongan *huthālah*, yang berasal daripada makna saki baki yang buruk daripada sesuatu benda<sup>2</sup>. Perkara ini berlaku apabila umat Islam mula mengabaikan amanah dan mengkhianati perjanjian secara berleluasa sehingga ummah menjadi bercelaru dan keliru. Ia sebagaimana yang disifatkan oleh Nabi S.A.W dengan menyilangkan jari-jemarinya yang memberi makna betapa pincangnya keimanan ummah sehingga sukar untuk dibezakan antara hak dengan batil, baik dengan jahat, amanah dengan khianat serta tersebarnya berita-berita palsu dan pembohongan di sana sini<sup>3</sup>.

Jika ditinjau kepada keadaan umat Islam pada masakini, mereka dilihat semakin kurang berminat atau tidak mengambil berat terhadap pengajian agama secara berdisiplin.

<sup>1</sup> Ibn Ḥibbān, Muḥammad (1993), *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*, no. hadīth 5691, j.13. Beirut : Mu’assasah al-Risālah, h. 294.

<sup>2</sup> Al-Baghawī, al-Ḥusayn bin Mas‘ūd (1983), *Syarḥ al-Sunnah*, j.15. Beirut : al-Maktab al-Islāmī, h. 13.

<sup>3</sup> Lihat “Syarḥ ḥadīth kayfa anta yā ‘Abd Allāh”, *Dr. Nāṣir bin Aḥmad al-Aḥmad*, 30 Syawwal 1415, <http://alahmad.com/node/425>. 11 April 2011.



Islam hanya akan diambil berdasarkan keturunan dan tradisi mengikut persekitaran sekeliling. Fenomena ini akhirnya melahirkan generasi yang jahil agama. Dari sini, pemikiran *irjā'* akan menyubur lalu merosakkan kefahaman umat Islam terhadap hakikat iman. Salah faham ini akhirnya membentuk masyarakat Islam yang rapuh dan terdedah dengan pelbagai bentuk kesesatan termasuk penyelewengan akidah, syariah dan pemikiran bahkan murtad tanpa disedari.

#### **4.8 Kesimpulan**

Penulis dapat simpulkan bahawa wujud fenomena *irjā'* dalam kalangan umat Islam pada masakini. Fenomena ini terlihat dalam masyarakat Islam di Malaysia menerusi aspek akidah, syariah dan akhlak. Kepincangan yang berlaku sama ada pada akidah, syariah dan akhlak tidak lagi dipandang sebagai kepincangan terhadap iman. Iman dijadikan sesuatu yang tiada hubungan dengan pegangan akidah, pelaksanaan syariah dan penghayatan akhlak. Justeru, lahirlah masyarakat yang mengharuskan apa sahaja yang bertentangan dengan akidah, syariah dan akhlak tanpa mengaitkan sama sekali perbuatan itu sama ada boleh menjejaskan atau menghilangkan keimanannya kepada Allah S.W.T.

Dalam aspek akidah, umat Islam tidak lagi memiliki keprihatinan dan sensitiviti yang tinggi terhadap perkara-perkara yang boleh membatalkan iman. Isu murtad yang disokong dan didukung oleh individu dan kumpulan tertentu bukan lagi dianggap isu akidah tetapi isu hak asasi manusia yang termaktub dalam deklarasi antarabangsa. Doktrin pluralisme atau kesamarataan agama juga diterima tanpa merasakan gugatannya terhadap eksklusiviti kebenaran dan keselamatan yang hanya terdapat di dalam agama Islam. Percanggahan-

percanggahan akidah diabaikan begitu sahaja dengan anggapan ia tidak sekali-kali memudaratkan keimanan mereka sebagai seorang Islam, malah iman mereka sentiasa sempurna di dalam hati mereka.

Bagi aspek syariah, fenomena *irjā'* kelihatan pada sesetengah kenyataan, tindakan dan keputusan yang mengandungi unsur-unsur menghina dan merendah-rendahkan martabat dan kedudukan syariah Islam sama ada secara langsung atau tidak langsung. Tindakan seperti mempertikaikan pelaksanaan undang-undang syariah terhadap individu-individu muslim yang terlibat dengan pertandingan ratu cantik, penzinaan, perjudian, minum arak adalah sama dengan mempertikaikan syariah itu sendiri. Begitu juga tindakan memperlekeh dan mencabar usaha untuk melaksanakan undang-undang jenayah hudud dan qisas, ia adalah seumpama mempersoalkan kebenaran dan kebaikan hukum Allah S.W.T itu sendiri. Segala kenyataan, tindakan dan keputusan seperti yang dinyatakan tidak akan terbit jika individu-individu dan tokoh-tokoh tersebut mengambil kira iman sebagai pembenaran dengan hati, perakuan dengan lidah dan pembuktian dengan amal perbuatan.

Dalam aspek akhlak pula, fenomena *irjā'* wujud apabila didapati berlakunya penafian akhlak Islam dalam penyediaan dasar dan polisi kerajaan, merendahkan ijihad yang dikeluarkan oleh institusi fatwa dan budaya artis dalam dunia hiburan. Dalam hal penyediaan polisi dan dasar kerajaan, fenomena *irjā'* kelihatan apabila pihak pemerintah sanggup mengenyepikan akhlak dalam usaha meraih keuntungan ekonomi bagi menjana keuntungan lumayan khususnya dalam sektor industri hiburan. Perbuatan merendah-rendahkan institusi fatwa juga adalah antara fenomena *irjā'* yang berlaku apabila pihak tertentu tidak merasakan keimanan mereka tergugat walaupun dengan menolak prinsip-

prinsip syariah seperti berzina, minum arak dan pengharaman pertandingan ratu cantik yang sememangnya adalah larangan-larangan yang jelas terkandung di dalam nas-nas al-Qur'an dan hadith.

Manakala keruntuhan akhlak Islam dalam industri hiburan juga dianggap satu fenomena *irjā'* yang agak membimbangkan. Ini kerana para artis tersebut telah menjadikan keimanan itu hanya terletak di dalam hati semata-mata. Mereka mengenyepikan segala tanggapan negatif masyarakat terhadap penampilan zahir sama ada dari segi berpakaian atau watak-watak yang dilakonkan oleh mereka dengan anggapan ia tidak lebih sekadar satu lakonan dan dilakukan secara profesional dan ikhlas bagi mencari rezeki yang halal. Oleh itu, segala peraturan halal dan haram yang termaktub dalam akhlak Islam tidak dipedulikan dengan alasan kepentingan kerjaya dan rezeki tanpa melihat sama ada apa yang dilakukan itu boleh menggugat kedudukan mereka sebagai seorang muslim atau tidak.

Berdasarkan fenomena *irjā'* yang wujud dalam ketiga-tiga aspek tersebut, penulis berpandangan ia akan menyumbang kepada implikasi negatif terhadap masyarakat Islam secara umum. Fenomena *irjā'* yang tertanam secara tidak langsung dan tanpa disedari akhirnya sudah tentu akan memberi kesan langsung terhadap pemikiran penganut Islam.

Lima kesan negatif yang dapat disimpulkan oleh penulis adalah; pertama, memberi ruang kepada ideologi asing merosakkan Islam dari dalam seperti mudahnya menerima kemasukan fahaman sekularisme atas anggapan sekularisme itu tidak merosakkan pegangan Islam di dalam hati; kedua, memberi kelonggaran kepada batas-batas yang menjejaskan iman seperti menafikan ketentuan syarak terhadap perkara-perkara yang membatalkan iman sehingga orang yang telah murtad secara terang-terangan juga dianggap

masih beriman; ketiga, mengubah Islam menjadi agama kepercayaan semata-mata iaitu apabila hukum-hakam syariah yang berbentuk ucapan dan amal perbuatan tidak lagi menjadi penilaian terhadap kedudukan iman di dalam hati; keempat, mengubah persepsi umat Islam terhadap dosa dan azab neraka kerana anggapan dosa seolah-olah tidak menggugat selagi mana iman masih kekal di dalam hati, dan; kelima, menyesatkan golongan awam umat Islam yang tidak mendalami Islam iaitu apabila timbulnya imej Islam yang baru iaitu Islam tanpa syariat.

## BAB 5 : PENUTUP

### 5.1 Kesimpulan

Berdasarkan kepada penelitian dan pengamatan penulis terhadap data-data kajian, didapati bahawa wujudnya beberapa bentuk fenomena *irjā'* dalam pemikiran umat Islam di Malaysia. Daripada fenomena tersebut pula, dapat dirumuskan beberapa implikasi utama. Secara amnya, kajian ini cuba menyelesaikan empat objektif yang digariskan. Melalui objektif pertama dapat disimpulkan bahawa kemunculan pemikiran *irjā'* sehingga akhirnya menjadi satu fenomena mempunyai kaitan rapat dengan pemahaman terhadap definisi iman.

Pada awalnya pemikiran *irjā'* adalah gambaran yang diberikan kepada para sahabat yang menarik diri atau mengasingkan diri daripada membincangkan fitnah-fitnah yang berlaku dalam kalangan sahabat khususnya fitnah-fitnah dan peperangan-peperangan yang terjadi antara 'Alī dan Mu'āwiyah. Mereka mendiamkan diri kemudian menanggungkan hukuman ke atas 'Alī dan 'Uthmān serta pengikut kedua-duanya lalu menyerahkan perkara yang diperselisihkan itu kepada Allah S.W.T. Mereka tidak menghukumkan kesalahan mana-mana kumpulan tersebut dan tidak juga membenarkan mana-mana pihak di samping mereka tetap mengiktiraf kelebihan atau fadhilat kesemua mereka yang terlibat.

Fitnah-fitnah yang berlaku pada zaman para sahabat r.a.h yang bermula dengan pembunuhan Sayyidunā 'Uthmān dan seterusnya menjadi penyebab kepada tercetusnya Perang *al-Jamal* dan Perang *Ṣiffīn* tidak boleh dijadikan sebab langsung kemunculan *irjā'* dan Murji'ah. Sebaliknya pemikiran *irjā'* dan kumpulan Murji'ah muncul setelah suasana

ketidakstabilan politik yang berlaku selepas pembunuhan Sayyidunā ‘Uthmān ini dieksploitasi untuk diperbahas dan ditafsirkan menurut fahaman masing-masing. Apa yang dibincangkan oleh golongan yang datang selepas zaman sahabat r.a.h. ialah hukum golongan para sahabat r.a.h. yang terlibat dalam peperangan tersebut yang dipandang secara asas telah melakukan dosa besar. Isu ini akhirnya telah berubah menjadi satu fahaman teologi melibatkan kedudukan pelaku dosa besar. Dalam hal ini, Murji’ah mengatakan bahawa pelaku dosa besar tetap dianggap beriman dengan iman yang sempurna manakala dosanya diserahkan kepada Allah S.W.T sama ada diampuni atau tidak.

Apabila pandangan *irjā’* mula dikarang, karangan tersebut telah menjadi faktor utama kemunculan *irjā’* dalam bentuk pemikiran akidah atau teologi. Karangan tentang *irjā’* berpunca daripada tulisan seorang tokoh Āl al-Bayt yang bernama al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ḥanafiyyah. Bagaimanapun, walaupun al-Ḥasan telah menyesal dan merujuk kembali pendapatnya itu, namun golongan yang berfahaman *irjā’* masih berterusan berpegang dengan pemikiran tersebut bahkan kenyataan beliau tentang *irjā’* telah tersebar dalam kalangan umat Islam dan berjaya mendapat tempat di hati sebahagian umat yang merasakan ia sesuai dengan hawa nafsu mereka.

Golongan ini adalah golongan yang dimaksudkan dengan Murji’ah oleh para ulama *firqah* sebagaimana yang dibentang dan dibicarakan di dalam kitab-kitab mereka. Iaitu satu fahaman yang menjadikan amal perbuatan hanya secara *majāzī*, sedangkan hakikat iman itu sendiri hanyalah *taṣdīq* (membenarkan) semata-mata. Justeru itu, muncul doktrin yang mengatakan “*Kemaksiatan tidak menggugat keimanan sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat dengan kekufuran*”. Daripada sini timbulnya fenomena *irjā’* yang berpunca

daripada penyelewengan terhadap definisi iman yang sebenar sehingga amal perbuatan diabaikan sebagai sebahagian daripada iman.

Seterusnya melalui objektif kedua, dapat disimpulkan bahawa berdasarkan definisi iman yang dikemukakan oleh kumpulan-kumpulan Murji'ah, mereka bersepakat untuk tidak memasukkan amal perbuatan ke dalam pengertian iman. Bagaimanapun mereka berbeza pandangan sama ada membenaran dengan hati dan ikrar dengan lidah termasuk dalam erti kata iman. Asas pentakrifan iman menurut semua kumpulan Murji'ah adalah iman hanya dianggap sebagai amalan hati semata-mata (kecuali Murji'ah al-Karrāmiyyah), iman tidak mempunyai sebarang kaitan dengan ikrar lisan (kecuali kumpulan Murji'ah al-Karrāmiyyah, Murji'ah al-Khawārij dan al-Thawbāniyyah) dan amal perbuatan, iman itu tidak bertambah dan tidak berkurang serta iman tidak tergugat dengan melakukan perbuatan maksiat termasuk dosa besar dan perbuatan kufur. Bagi mendukung fahaman ini, mereka telah menggunakan nas-nas yang dipertikaikan periwayatannya dan dalil-dalil sahih yang diselewengkan maksudnya.

Manakala mazhab Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah mentakrifkan iman sebagai melafazkan dengan lidah, beriktikad di dalam hati dan beramal dengan anggota badan, ia bertambah dengan melakukan ketaatan dan berkurang dengan melakukan kemaksiatan. Bagi Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah, amal perbuatan juga termasuk dalam hakikat iman bahkan tiada iman yang sempurna tanpa amalan. Fahaman ini jelas berasaskan kepada nas-nas yang banyak di dalam al-Quran al-Karim dan al-Sunnah al-Nabawiyyah.

Para ulama salaf telah mengangkat keimanan hati sebagai perkara teras di dalam iman dan kesahihan amal. Mereka langsung tidak dapat menggambarkan bahawa tiga unsur

yang terkandung di dalam pentakrifan iman itu boleh dipisah-pisahkan antara satu dengan lain. Oleh itu apabila ulama salaf mentakrifkan iman itu ialah perakuan dan pembenaran atau pembenaran dan amalan, mereka tidak memaksudkan bahawa pembenaran itu hanya sekadar pembenaran terhadap perkhabaran semata-mata tanpa melihat kepada hasil atau bukti pembenaran tersebut. Hasil atau bukti pembenaran itu ialah ketundukan dan kepatuhan kepada perintah-Nya yang disusuli dengan amalan.

Manakala pandangan sesetengah ulama khalaf yang tidak memasukkan amal perbuatan ke dalam takrifan iman, adalah untuk mengelakkan daripada tercabutnya keimanan seseorang apabila berlaku kepincangan dalam amal perbuatannya. Justeru, ulama khalaf tidak sekali-kali bermaksud untuk membelakangkan amal perbuatan atau memperlecehkan kepentingan amal perbuatan seperti yang dipegang oleh golongan Murji'ah. Malah bagi mereka iman itu terbahagi kepada asas dan cabang atau pokok dan buah.

Bagi Murji'ah sekiranya seseorang menegah dirinya untuk menyebut kalimah tauhid, maka hukumnya di sisi orang Islam adalah kafir pada zahirnya, walaupun boleh jadi dia ialah seorang mukmin pada batinnya. Manakala mazhab Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah, mereka menghukum orang yang menegah dirinya daripada melafazkan kalimah tauhid dalam keadaan dia berkemampuan sebagai kafir sama ada secara zahir mahupun batinnya. Ini kerana bagi Ahl al-Sunnah, penuturan dua kalimah syahadah, beriktikad dengan keduanya serta dengan semua yang dibawa oleh Nabi S.A.W adalah termasuk dalam syarat iman



Golongan al-salaf al-ṣāliḥ terdahulu telah banyak memberi peringatan dan amaran serta celaan terhadap mazhab Murji'ah memandangkan ia boleh membawa kepada kerosakan iman dan pengabaian amalan. Terdapat beberapa hadith berkenaan dengan celaan dan amaran terhadap akidah Murji'ah. Walaupun perbahasan para ulama mendapati riwayat-riwayat tentang Murji'ah ini datang dalam pelbagai darjat, sama ada *ṣaḥīḥ*, *ḍa'īf* atau *ḥasan*, ia boleh jadi meningkat ke darjat *ṣaḥīḥ* disebabkan jalan-jalan riwayatnya yang berbilang juga ramainya para ulama yang menggunakan riwayat-riwayat tersebut sebagai hujjah untuk mengekang kumpulan Murji'ah dan Qadariyyah.

Menerusi objektif ini, dapat disimpulkan, fahaman *irjā'* dan kumpulan Murji'ah telah ditolak oleh Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah. Penolakan ini disokong dengan beberapa hadith Rasulullah S.A.W dan kenyataan para ulama al-salaf al-ṣāliḥ tentang bahaya pemikiran *irjā'* dan kesannya kepada akidah Islam yang sebenar.

Berdasarkan objektif ketiga pula, dapat dirumuskan beberapa bentuk fenomena *irjā'* wujud dalam masyarakat Islam di Malaysia, khususnya dari aspek akidah, syariah dan akhlak. Melalui aspek akidah, fenomena *irjā'* terlihat dalam dua isu utama iaitu; sokongan dan dukungan terhadap kebenaran untuk menukar agama, antaranya melalui penubuhan Suruhanjaya Antara Agama (IFC) dan Forum Artikel 11 dan kedua; isu sambutan perayaan agama lain seperti konsep "Kongsi Raya" atau "Rumah Terbuka Malaysia" yang adakala pelaksanaannya bercanggah dengan garis panduan yang telah dirangka untuk menjaga batas-batas akidah dan syariah.

Melalui aspek syariah pula, fenomena *irjā'* terlihat menerusi kritikan lantang dan penentangan terhadap pelaksanaan undang-undang syariah yang sering dilabelkan sebagai

undang-undang moral yang bertentangan dengan hak asasi individu. Antaranya mempertikaikan pelaksanaan undang-undang syariah terhadap individu-individu muslim yang terlibat dengan pertandingan ratu cantik, penzinaan, perjudian dan minum arak, padahal mempertikaikan undang-undang tersebut juga bermakna mempertikaikan syariah itu sendiri. Begitu juga tindakan memperlekeh dan mencabar usaha untuk melaksanakan undang-undang jenayah hudud dan qisas, ia adalah seumpama mempersoalkan kebenaran dan kebaikan hukum Allah S.W.T itu sendiri.

Manakala fenomena *irjā'* dari sudut akhlak boleh dirumuskan melalui beberapa isu, antaranya; penyediaan dasar atau program yang mengenyepikan akhlak Islam seperti perancangan kerajaan untuk menjadikan Malaysia sebuah hub pusat hiburan malam bagi memacu industri pelancongan dan penolakan kerajaan terhadap garis panduan hiburan berasaskan agama yang disediakan oleh Jakim bagi memandu kod etika untuk persembahan hiburan; kedua, merendahkan-rendahkan institusi fatwa seperti mempertikaikan kewibawaan para mufti dan mengesyorkan supaya setiap isu agama boleh diperdebatkan oleh sesiapa sahaja dan; ketiga, pemikiran artis yang mengenyepikan akhlak Islam dalam bidang hiburan seperti dakwaan mereka yang mengatakan penampilan zahir yang bercanggah dengan keperibadian Islam tidak semestinya melambangkan hati mereka yang tulus dan suci untuk mencari rezeki dalam bidang tersebut.

Menerusi objektif ini, boleh difahami bahawa kepincangan yang berlaku sama ada pada akidah, syariah dan akhlak tidak lagi dipandang sebagai kepincangan terhadap iman. Iman dijadikan sesuatu yang tiada hubungan dengan pegangan akidah, pelaksanaan syariah dan penghayatan akhlak. Justeru, lahirlah masyarakat yang mengharuskan apa sahaja yang bertentangan dengan akidah, syariah dan akhlak tanpa mengaitkan sama sekali perbuatan

itu sama ada boleh menghilangkan atau sekurang-kurangnya menjejaskan keimanannya kepada Allah S.W.T.

Akhirnya, melalui objektif keempat, dapat disimpulkan bahawa pemikiran *irjā'* yang tertanam secara tidak langsung dan tanpa disedari oleh umat Islam boleh menyumbang kepada implikasi buruk terhadap pemikiran umat Islam. Pertama, memberi ruang kepada ideologi asing merosakkan Islam dari dalam iaitu dengan menerima sebarang pemikiran atau falsafah Barat yang dilihat tidak menolak Islam secara total. Antaranya seperti menerima fahaman sekularisme atas alasan fahaman tersebut tidak menolak agama secara total sebaliknya hanya aspek perundangan sahaja yang ditolak. Unsur-unsur kepercayaan kepada tuhan dan ibadat persendirian seperti solat dan nikah kahwin tidak diganggu, sementara urusan berkaitan ekonomi, jenayah dan pentadbiran negara boleh diuruskan tanpa perlu merujuk kepada hukum-hakam agama.

Implikasi kedua pula, memberi kelonggaran kepada batas-batas yang menjejaskan iman seperti menafikan ketentuan syarak terhadap perkara-perkara yang membatalkan iman sehingga orang yang melakukan perbuatan-perbuatan kufur dengan sengaja dan terang-terangan, tetapi mengaku beriman, dianggap tidak melakukan apa-apa kesalahan yang boleh menjejaskan imannya. Manakala implikasi yang ketiga, ia boleh mengubah Islam menjadi agama kepercayaan semata-mata iaitu apabila hukum-hakam syariah yang berbentuk ucapan dan amal perbuatan tidak lagi menjadi penilaian terhadap kedudukan iman di dalam hati, ketika itu pelaksanaan Islam akan ditolak dalam konsep bernegara, ekonomi, perundangan dan kemasyarakatan, sebaliknya Islam hanya akan menjadi agama ritual dan kepercayaan semata-mata.

Dalam implikasi keempat, fenomena *irjā'* boleh mengubah persepsi umat Islam terhadap dosa dan azab neraka kerana fenomena ini akan membentuk persepsi bahawa dosa yang dilakukan walau sebesar dan sebanyak mana tidak akan menggugat keimanan selagi mana ia masih kekal di dalam hati. Manakala implikasi kelima, fenomena *irjā'* cenderung untuk menyesatkan golongan awam umat Islam yang tidak mendalami agama sehingga akhirnya dikhuatiri akan mengujudkan suatu bentuk Islam yang menyeleweng iaitu berkonsepkan Islam tanpa syariat.

## 5.2 Cadangan

Ringkasnya, setelah diteliti dan dianalisis, kajian ini menyimpulkan bahawa bibit-bibit fenomena *irjā'* telah tertanam dalam pemikiran umat Islam di Malaysia pada masa kini. Ini dapat diperhatikan melalui tiga aspek yang penulis telah bentangkan iaitu aspek akidah, syariah dan akhlak. Justeru terdapat beberapa cadangan sebagai penyelesaian terhadap penemuan-penemuan dalam kajian ini. Cadangan adalah seperti berikut:

1. Kajian mendapati kurang kefahaman terhadap definisi iman menjadi faktor utama yang membentuk fenomena *irjā'* dalam kehidupan umat Islam masa kini sama ada dari aspek akidah, syariah ataupun akhlak, oleh yang demikian menjadi tanggungjawab golongan agama sama ada dalam kerajaan atau di luar kerajaan untuk memberi kefahaman sebenar berkenaan definisi iman sesuai dengan ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.
2. Kajian juga mendapati, fenomena *irjā'* yang berlaku adalah akibat daripada kealpaan dan kelalaian masyarakat Islam di Malaysia menjiwai penghayatan iman

yang pernah wujud dalam sejarah dan kebudayaan Melayu serta pelaksanaan undang-undang Islam di Tanah Melayu, dengan itu disyorkan supaya subjek berkaitan iman tidak diajar secara teori semata-mata sebaliknya dikaitkan dengan aspek sejarah supaya kesan iman dalam membentuk jati diri dan keperibadian Melayu pada suatu ketika dahulu dapat dihayati oleh generasi baru.

3. Kajian turut mendapati, ketidakselarasan dalam melaksanakan nilai-nilai Islam dalam pentadbiran kerajaan adalah antara punca yang menyebarkan fenomena *irjā'* dalam masyarakat. Oleh itu dicadangkan supaya semua kementerian dan agensi kerajaan tanpa terbatas kepada agensi agama sahaja, menjadikan nilai-nilai iman sebagai teras dalam Petunjuk Prestasi Utama (*Key Performance Indicator*) sama ada dalam penggubalan polisi mahupun program yang dilaksanakan.

## BIBLIOGRAFI

Al-Quran al-Karim.

Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran*, Kuala Lumpur : Bahagian Agama Jabatan Perdana Menteri.

### Buku Bahasa Arab

‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1984), *al-Taḥkīm al-Falsafī fī al-Islām*, Kaherah : Dār al-Ma‘ārif.

‘Adanī, Muḥammad bin Yaḥyā al-(1407H), *al-Īmān*, Kuwait : al-Dār al-Salafiyyah.

‘Akbarī, ‘Ubayd Allāh bin Muḥammad bin Baṭṭah al-(1418H), *al-Ibānah ‘an Sharī‘ah al-Firqah al-Nājiyah wa Mujānabah al-Firqah al-Madhmūmah*, c.2, Riyadh : Dār al-Rāyah.

‘Alī, Ḥādī bin Aḥmad (1405H), *Ṭawā‘if al-Murji‘ah wa Mawqif Ahl al-Sunnah minhum*, Madinah : al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah.

‘Aql, Nāṣir bin ‘Abd al-Karīm (1419H), *Buḥūth fī ‘Aqā'id Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*, Saudi : Dār al-‘Aṣimah.

‘Awājī, Ghālīb bin ‘Alī (2001), *Firqah Mu‘āṣirat Tantasib Ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām minhā*, Jeddah : al-Maktabah al-‘Aṣriyyah al-Dhahabiyyah.

‘Umrānī, Yaḥyā bin Abī al-Khayr al-(1999), *al-Intiṣār fī al-Radd ‘alā al-Mu‘tazilah al-Qadariyyah al-Ashrār*, Riyadh : Aḍwā’ al-Salaf.

‘Uṭwān, Ḥusayn (1993), *al-Murji‘ah wa al-Jahmiyyah bi Khurāṣān fī al-‘Aṣr al-Umawī*, Beirut : Dār al-Jīl.

Ābādī, Muḥammad Shams al-Ḥaq al-‘Aẓīm al-(1995), *‘Awn al-Ma‘bd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, c.2, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Abī al-Sa‘d, Muḥammad bin Muḥammad (t.t), *Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur‘ān al-Karīm*, Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Abū al-Faraj al-Nadīm, Muḥammad bin Ishāq (1978), *al-Fihrist*, Beirut : Dār al-Ma‘rifah.

Abū al-Faraj, ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad (1979), *Ṣifāh al-Ṣafwah*, c.2, Beirut : Dār al-Ma‘rifah.

Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash‘ath (t.t), *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut : Dār al-Fikr.

Abū Zahrah, Muḥammad (1987), *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr.

- Aḥmad Amīn (1965), *Fajr al-Islām*, Kaherah : Maktabah al-Nahḍah.
- \_\_\_\_\_ (1933), *Fajr al-Islām*, Kaherah : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah.
- Ājirī, Muḥammad bin al-Ḥusayn al-(1999), *al-Sharī‘ah*, c.2, Riyadh : Dār al-Waṭan.
- Andalūsī, Ibn ‘Aṭiyyah al-(1993), *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Asadī, Sayf bin ‘Umar al-(1391H), *al-Fitnah wa Waq‘at al-Jamāl*, Beirut : Dār al-Nafā’is.
- Asbahānī, Abū al-Qāsim Ismā‘īl bin Aḥmad al-(1999), *al-Ḥujjah fī Bayān al-Maḥajjah wa Sharḥ ‘Aqāidah Ahl al-Sunnah*, Riyadh : Dār al-Rāyah.
- Aṣbahānī, Aḥmad bin ‘Abd Allāh al-(t.t), *Akḥbār Aṣbahān*, t.t.p.: t.p.
- Ash‘arī, Ab al-Ḥasan al-(1397), *al-Ibānah ‘an Uṣl al-Diyānah*, Kaherah : Dār al-Anṣār.
- \_\_\_\_\_ (1930), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Constantinople : Maktabah al-Dawlah.
- \_\_\_\_\_ (t.t), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, c.3, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Azharī, Abū Mansūr Muḥammad bin Aḥmad al-(2001), *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān al-(1993), *Mawsū‘ah al-Mustashriqīn*, Beirut : Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
- Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas‘ūd al-(t.t), *Tafsīr al-Baghawī al-Musammā Ma‘ālim al-Tanzīl*, Beirut : Dār al-Ma‘rifah.
- \_\_\_\_\_ (t.t), *Ma‘ālim al-Tanzīl*, Riyadh : Dār al-Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Sharḥ al-Sunnah*, Beirut : al-Maktab al-Islāmī.
- Baghdādī, Aḥmad bin ‘Alī al-(t.t) *Tārīkh Baghdād*, j.2. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-(1977), *al-Farq Bayn al-Firaq*, c.2, Beirut : Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Baghdādī, Ismā‘īl Bāshā al-(1992), *Hadiyyah al-‘Ārifīn fī Asmā’ al-Mu‘allifīn wa Athār al-Muṣannifīn*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Bājī, Sulaymān bin Khalaf al-(1986), *al-Ta’dīl wa al-Tajrīḥ li Man Kharraja Lahu al-Bukḥārī fī al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Riyadh : Dār al-Liwā’.

- Baqillānī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib al-(1986), *al-Inṣāf fī mā Yajib I'tiqāduhu wa lā Yajzu al-Jahlu bihi*, Beirut : 'Ālam al-Kutub.
- Barkatī, Muḥammad 'Amīm al-Iḥsān al-Mujaddidī al-(1986), *Qawā'id al-Fiḡh*, Karachi : al-Ṣadf Babalsharz.
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh bin 'Umar al-(t.t), *Tafsīr al-Bayḍāwī*, Beirut : Dār al-Fikr.
- Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn al-(1401H), *al-I'tiqād wa al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rashād 'alā Madhhab al-Salaf wa Aṣḥāb al-Ḥadīth*, Beirut : Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- \_\_\_\_\_ (1410H), *Shu'ab al-Īmān*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl al-(1987), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, c.3, Beirut : Dār Ibn Kathīr
- \_\_\_\_\_ (t.t), *al-Tārīkh al-Kabīr*, Beirut : Dar al-Fikr.
- Bulayḥī, Ṣāliḥ bin Ibrāhīm al-(1404H), *'Aqā'id al-Muslimīn wa al-Radd 'ala al-Mulḥidīn wa al-Mubtadi'īn*, t.t.p : t.p.
- Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-(2008), *al-Madhāhib al-Tawhīdiyyah wa al-Falsafah al-Mu'āṣirah*, Damshiq : Dār al-Fikr.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Ḥurriyah al-Insān fī Zill 'Ubdiyyah Li-Allāh*. Damshik: Dār al-Fikr.
- Carl Brocklemann (1974), *Tārīkh al-Ādāb al-'Arabī*, terj : 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār, Mesir : Dār al-Ma'ārif.
- Daynūrī, Abū Hanifah Aḥmad bin Dawūd al-(2001), *al-Akḥbār al-Ṭiwāl*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad al-(1413H), *Siyar A'lām al-Nubalā'*, c.9, Beirut : Mu'assasah al-Risālah.
- \_\_\_\_\_ (t.t), *Tadhkirah al-Ḥuffāz*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Mẓān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* , Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, Beirut : Dār al-Kitab al-'Arabī.
- Dimashqī, Ḥamad bin Aḥmad al-Dhahabī al-(1992), *al-Kāshif fī Ma'rifah man lahu Riwayāh fī Kutub al-Sittah*, Jeddah : Dār al-Qiblah li al-Thaqāfāt al-Islāmiyyah.
- Fārūq 'Umar (1977), *al-'Abbasiyyūn al-Awā'il*, 'Iraq : Jāmi'ah Baghdād.



- Fāwī, ‘Abd al-Fattāḥ Aḥmad al-(1998), *Ikhtilāfat al-Muslimīn bayn al-Siyasah wa al-Dīn*, Kaherah : Dār al-Fajr.
- Fayrūz Ābādī, ‘Uthmān bin ‘Umar al-(t.t), *Tanwīr al-Miqbās min Tafṣīr Ibn ‘Abbās*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Firyābī, Ab Bakr Ja‘far bin Muḥammad al-(2000), *Kitāb al-Qadr*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Gharnāṭī, Muḥammad bin Aḥmad al-(1983), *Kitāb al-Tashīl li ‘Ulm al-Tanzīl*, c.4, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad al-(t.t), *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, j.3. Beirut : Dār al-Ma‘rifah.
- Ghaznawī, Jamāl al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-(1998), *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Beirut : Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah.
- Ghurabī, ‘Alī Mustafā al-(1958), *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, Kaherah: t.p.
- Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan (1964), *Tārīkh al-Islām al-Siyāṣī wa al-Dīnī wa al-Thaqāfī wa al-Ijtīmā’ī*, Kaherah: t.p.
- Ḥawālī, Safar bin ‘Abd al-Raḥmān al-(1406H), *Zāhirah al-Irjā’ fī al-Fikr al-Islāmī*, Makkah : Jāmi‘ah Umm al-Qurā.
- Haythamī, ‘Alī bin Abī Bakr al-(1407H), *Majma‘ al-Zawā’id wa Manba‘ al-Fawā’id*, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Hindī, ‘Alā al-Dīn ‘Alī al-Muttaqī bin Ḥusām al-Dīn (1993), *Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af‘āl*, t.t.p: Mu’assasah al-Risālah.
- Ḥukmī, Ḥāfiẓ bin Aḥmad al-(1990), *Ma‘ārij al-Qabul bi Sharḥ Sullam al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*, Dammam : Dār Ibn al-Qayyim.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh (1412H), *al-Isti‘āb fī Ma‘rifah al-Aṣḥāb*, Beirut : Dār al-Jīl.
- Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad bin Muḥammad (1999), *al-‘Aqd al-Farīd*, c.3, Beirut : Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī bin al-Ḥasan(1995), *Tārīkh Madīnah Dimashq*, Beirut : Dār al-Fikr.
- Ibn Abī al-‘Izz, ‘Alī (1987), *Sharḥ Uṣūl al-‘Aqāidah al-Islāmiyyah li Abī Ja‘far al-Ṭaḥawī*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah.
- Ibn Abī al-‘Izz, ‘Alī al-(1391H), *Sharḥ al-‘Aqāidah al-Ṭaḥāwiyyah*, c.4, Beirut : al-Maktab al-Islāmī.

- Ibn Aḥmad, ‘Abd Allāh (1406H), *al-Sunnah*, Dammam : Dār Ibn al-Qayyim.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr Muḥammad bin ‘Abd Allāh (1407H), *al-‘Awāṣim min al-Qawāṣim fī Tahqīq Mawāqif al-Ṣaḥābah ba’d Wafāt al-Nabī*, c.2, Beirut : Dār al-Jīl.
- Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan bin ‘Alī al-Karam al-(1415H), *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, c.2, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_ (1980), *al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb*, Beirut : Dār Ṣādir.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad (1404H), *Zād al-Maṣīr fī ‘Ilm al-Taḥṣīb*, c.3, Beirut : al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī(1358H), *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, Beirut : Dār Ṣādir.
- \_\_\_\_\_ (1995), *al-Mawdū‘āt*, Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-Qaysarānī, Muḥammad bin Ṭāhir (1985), *Ma‘rifah al-Tadhkirah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū‘ah*, Beirut : Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Ibn Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Khalaf (2003), *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, c.2, Riyadh : Maktabah al-Rushd.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (1984), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Beirut : Dār al-Fikr.
- \_\_\_\_\_ (1964), *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr*, Madinah : t.p.
- \_\_\_\_\_ (1986), *Lisān al-Mẓān*, c.3, Beirut: Mu’assasat al-‘Ālamī li al-Maṭb‘āt.
- \_\_\_\_\_ (1986), *Taqrīb al-Tahdhīb*, Damshiq : Dār al-Rashīd.
- \_\_\_\_\_ (1992), *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Beirut : Dār al-Jīl.
- \_\_\_\_\_ (1379H), *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut : Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Ḥanbal, ‘Abd Allāh bin Aḥmad (1406H), *al-Sunnah*, Dammam : Dār Ibn al-Qayyim.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad (1408H), *al-‘Aqīdah Riwayāh Abī Bakr al-Khallāl*, Dimashq : Dār Qutaybah.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad (1964), *al-Faṣl fī al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, Mesir : ‘Alī Ṣubayḥ.
- \_\_\_\_\_ (t.t), *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, Mesir : Maktabah al-Khānjī.

- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad (2003), *Jamharah Ansāb al-‘Arab*, j. 1, c. 3. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad (1993), *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*, Beirut : Mu’assasah al-Risālah.
- \_\_\_\_\_ (1396H), *al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wa al-Ḍu‘afā’ wa al-Matrūkīn*, Halab : Dar al-Wa‘y.
- Ibn Ibrāhīm, Ishāq (t.t), *Masā’il al-Imām Aḥmad*, Beirut : T.P.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin ‘Umar (t.t), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Beirut : Maktabah al-Ma‘ārif.
- \_\_\_\_\_ (1401H), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad (1984), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, c.5, Beirut : Dār al-Qalam.
- Ibn Khallikān, Shams al-Dīn Aḥmad (t.t), *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Beirut : Dār al-Thaqāfah.
- Ibn Khuzaymah, Muḥammad bin Ishāq (1994), *Kitāb al-Tawḥīd wa Ithbāt Ṣifāh al-Rabb ‘Azza wa Jalla*, Riyadh : Maktabah al-Rushd.
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī (t.t), *Sunan Ibn Mājah*, t.t.p., Dār al-Rayyān, Beirut.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram al-Anṣārī(t.t), *Lisān al-‘Arab*, Beirut : Dār Ṣādir.
- Ibn Miskawayh, Aḥmad bin Muḥammad (2001), *al-Hawāmīl wa al-Shawāmīl: Su’ālāt Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī li Abī ‘Alī Miskawayh*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Muslim (t.t), *al-Ma‘ārif*, Kaherah : Dār al-Ma‘ārif.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Zayn al-Dīn Ab al-Faraj (1397h), *Kalimah al-Ikhlāṣ wa Taḥqīq Ma’nāhā*, c.4, Beirut : al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Sa’d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (t.t), *al-Tabaqāt al-Kubrā*, Beirut :Dār Ṣādir.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm (t.t), *al-Īmān*, Beirut : T.P.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Majmū’ al-Fatāwā*, c.3, Kaherah : Dar al-Wafā’.
- Ibrāhīm Sha‘wat & Maḥmūd Ziyādah (1984), *al-Hiqbah al-Mithāliyyah*, Kaherah : Matba‘ah al-Jāmi‘ah al-Azhariyyah.

- Ījī, ‘Aḍu al-Dīn bin ‘Abd al-Raḥmān al-(1997), *al-Mawāqif*, Beirut : Dār al-Jīl.
- Isfirāyīnī, Ṭāhir bin Muḥammad al-(1983), *al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah ‘an al-Firaq al-Halikīn*, Beirut : ‘Ālam al-Kutub.
- ‘Izz bin ‘Abd al-Salām al-(1968), *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. j.2. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ja‘fī, Muḥammad bin Ibrāhīm al-(1978), *Khalq Af‘āl al-‘Ibād*, Riyadh : Dār al-Ma‘ārif al-Su‘diyyah.
- Julius Wellhousen (1376H), *al-Dawlah al-‘Arabīyyah wa Suqūtuha*, terj : Yūsuf al-‘Ish, Damshik : Maṭba‘ah al-Jāmi‘ah al-Sūriyyah.
- Katbī, Muḥammad bin Shākīr bin Aḥmad al-(2000), *Fawāt al-Wafayāt*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Khallal, Ahmad bin Muhammad al-(1989), *al-Sunnah*, Riyadh : Dār al-Rāyah.
- Lālakā’ī, Hibah Allāh bin al-Ḥasan al-(1402H), *Sharḥ Uṣūl I’tiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa Ijmā‘ al-Ṣaḥābah*, Riyadh : Dār al-Ṭayyibah.
- Ma’lf, Luwīs (1998), *al-Munjid fī al-Lughah wa al-‘Alām*, Beirut : Dār al-Mashriq.
- Maḥṭī, Muḥammad bin Aḥmad al-(1997), *al-Tanbīh wa al-Radd ‘alā Ahl al-Ahwā’ wa al-Bida‘*, Kaheerah : al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth.
- Mardāwī, ‘Alī bin Sulaymān al-(2000), *al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Fiqh*, j.2. Riyadh : Maktabah al-Rushd.
- Maṭrizī, Nāṣir bin ‘Abd al-Sayyid al-(1979), *al-Mughrab fī Tartīb al-Mu‘rab*, Halab : Maktabah Usāmah bin Zayd.
- Māturīdī, Abū Manṣūr al-(t.t), *al-Tawḥīd*, Iskandariyah : Dār al-Jāmi‘āt al-Miṣriyyah.
- Mizzī, Yūsuf bin al-Zakī al-(1980), *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Beirut : Mu’assah al-Risālah.
- Mubārakfūrī, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥīm al-(t.t), *Tuḥfat al-Ahwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Muḥammad ‘Imārah (2008), *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī*, Kaheerah: Dār al-Shurūq.
- Muḥammad Faṭḥī ‘Uthmān (1969), *al-Tārīkh al-Islāmī wa al-Madhhab al-Maddī*, Kuwait : T.P.
- Munawī, ‘Abd al-Ra’f al-(1356h), *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, Kaheerah : al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.

- Muslim, Muslim bin al-Ḥajjāj (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.
- Muṣṭafā, Shākīr (1974), *Dawlah Banī al-‘Abbās*, Kuwait : Wakālah al-Maṭbu‘āt.
- Nakrī, ‘Abd al-Rabb al-Nabī (2000), *Dustūr al-‘Ulamā’ aw Jāmi‘ al-‘Ulūm fī Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Nasā’ī, Aḥmad bin Shu‘ayb (1986), *al-Mujtabā min al-Sunan*, Halab : Maktab al-Maṭb‘āt al-Islāmiyyah.
- Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf al-(1392), *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, c.2, Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*, j.3. Beirut : Dār al-Fikr.
- \_\_\_\_\_ (t.t), *Sharḥ al-Arba ‘īn al-Nawawiyah*, t.t.p.: t.p.
- Nawbakhtī, al-Ḥasan bin Mūsā al-(1984), *Firaq al-Shī‘ah*, Beirut : Dār al-Aḍwā’.
- Nu‘mān al-Qāḍī (1970), *al-Firaq al-Islāmiyyah fī al-Shi‘r al-Umawī*, Mesir : Dār al-Ma‘ārif.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-(1996), *Fatāwā Mu‘āṣirah*, Beirut : Dār Ulī al-Nuḥā.
- \_\_\_\_\_ (2006), *al-Īmān wa al-Ḥayāh*, Kaherah : Maktabah Wahbah.
- \_\_\_\_\_ (1992), *al-Islām wa al-‘Ilmāniyyah Wajhan li Wajhin*, Beirut : Mu’assasah al-Risalah.
- \_\_\_\_\_ (1992a), *Awlawiyyāt al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah fī Marḥalah al-Qadāmah*, Beirut : Mu’assasah al-Risalah.
- Qārī, ‘Alī bin Sulṭān al-(2001), *Mirqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāh al-Maṣābīḥ*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Qurashī, ‘Abd al-Qādir bin Abī al-Wafā’ al-(t.t), *al-Jawāhir al-Muḍīyyah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, Karachi : Mir Muḥammad Kutub Khānah.
- Qurtubī, Muḥammad bin Aḥmad al-(t.t), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, Kaherah : Dār al-Sha‘b.
- \_\_\_\_\_ (1993), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Rafīq al-‘Azm (1968), *Ashhar Mashāḥīr al-Islām fī al-Ḥurūb wa al-Siyāsah*, Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim al-(1952), *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.

- Rāzī, Fakhr al-Dīn al-(1984), *Ma 'ālim Uṣūl al-Dīn*, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- \_\_\_\_\_ (2000), *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_ (1402H), *I'tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, Beirut : Dār al-Kutub 'Ilmiyyah.
- Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-(2000), *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Beirut : Mu'assasah al-Risālah.
- Şafadī, Şalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aybak al-(2000), *al-Wāfī bī al-Wafayāt*, Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Sam'ānī, 'Abd al-Karīm bin Muḥammad al-(1998), *al-Ansāb*, Beirut : Dār al-Fikr.
- Sam'ānī, Manşūr bin Muḥammad al-(1997), *Tafsīr al-Qur'ān*, Riyadh : Dār al-Waṭan.
- Samarqandī, Muḥammad bin Aḥmad Abū al-Layth al-(t.t), *Baḥr al-'Ulm*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Şan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl al-(t.t), *Taḥṣīr al-I'tiqād min Adrān al-Ilḥād*, t.t.p.: t.p.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-(1403H), *Tabaqāt al-Ḥuffāz*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_ (1996), *al-La 'ālī al-Maṣn'ah fī Aḥādīth al-Mawḍū'ah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_ (1993), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, Beirut : Dār al-Fikr.
- Suyyūṭī wa Maḥallī, Muḥammad bin Aḥmad wa 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-(t.t) *Tafsīr al-Jalālayn*, Kaherah: Dār al-Hadīth.
- Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm bi Abī Bakr Aḥmad al-(1404H), *al-Milal wa al-Niḥal*, Beirut : Dār al-Ma'rifah.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Shāṭibī, Abū Ishāq al-(t.t) *al-I'tisām*, j.1. Mesir : al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.
- Shawkānī, Muḥammad bin 'Alī al-(t.t), *Faḥḥ al-Qadīr al-Jāmi' bayn Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut : Dār al-Fikr.
- Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī al-(t.t), *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, Beirut : Dār al-Qalam.

Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-(1969), *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Kaherah : Dār al-Ma‘ārif.

\_\_\_\_\_ (t.t), *Tahdhīb al-Āthār*, Makkah : t.p.

\_\_\_\_\_ (1405H), *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Beirut : Dār al-Fikr.

Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn Mas‘d bin ‘Umar al-(1981), *Sharḥ al-Maqāṣid fī ‘Ilm al-Kalām*, Pakistan : Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyyah.

Ṭarābūlsī, Ibrāhīm bin Muḥammad al-(1987), *Kashf al-Ḥathīb ‘amman Rumiya bi Waḍ‘ al-Ḥadīth*, Beirut : ‘Ālam al-Kutub.

Tha‘labī, Abū Ishāq Aḥmad bin Muḥammad al-(2002), *al-Kashf wa al-Bayān (Tafsir al-Tha‘labī)*, Beirut: Dār Iḥya’ al-Turāth al-‘Arabī.

Van Valton (1993), *Al-Siyādah al-‘Arabiyyah wa al-Shī‘ah wa al-Isrā’īliyyāh*, terj: Hasan Ibrahim Hasan, et al, Kaherah : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah.

Wāhidī, ‘Alī bin Aḥmad al-(1415H), *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Beirut : Dār al-Qalam.

Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ni al-Islāmiyyah (1427H), *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, Kuwait : Wizārah al-Awqāf wa al-Shu‘ni al-Islāmiyyah.

Ya‘qūbī, Aḥmad bin Abī Ya‘qūb al-(t.t), *Tārīkh al-Ya‘qūbī*, Beirut : Dār Ṣādir.

Zāhiyah Qaddūrah (1972), *al-Shu‘ūbiyyah wa Āthāruha al-Ijtīmā‘ī wa al-Siyāsī*, Beirut : Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Zaydān, ‘Abd al-Karīm (1989), *al-Madkhal li Dirāsah al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Beirut : Mu’assasah al-Risālah.

Zuḥaylī, Wahbah al-(1989), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, cet. 3. Damshik : Dār al-Fikr.

### **Buku Bahasa Melayu**

\_\_\_\_\_ (2000), *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

\_\_\_\_\_ (1991), *Kamus Dwi-Bahasa*, Selangor : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Aziz Dahlan, Drs (1987), *Sejarah Perkembangan Pemikiran Dalam Islam*, Jakarta : Penerbit Beunebi Cipta.

Abdullah Alwi Hj. Hasan (1988) “Pelaksanaan Undang-undang Islam di Negeri-negeri di Malaysia : Suatu Ulasan”, *Ke Arah Merealisasikan Undang-undang di Malaysia*,

Fakulti Syariah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Batu Caves : Thinkers Library Sdn. Bhd.

Abdul Halim Mat Diah(1986), *Falsafah Pendidikan Islam di Institut Pengajian Tinggi di Malaysia* (Disertasi PHD), Yogyakarta : Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Sunan Kalijogo.

Abdul Rahman Haji Abdullah (1984), *Sejarah dan Pemikiran Islam*, c.2, Damansara Utama : Penerbitan Pena Sdn. Bhd.

Ahmad Mohamed Ibrahim (1997), *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : Institut Kefahaman Islam Malaysia.

\_\_\_\_\_ dan Ahilemah Joned (1987), *Sistem Undang-undang di Malaysia*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad Hidayat Buang (2004), *Penulisan dan Kajian Fatwa*, dalam Ahmad Hidayat Buang (ed), *Fatwa di Malaysia*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya.

Anwār al-Jundī (1993), *Pembaratan di Dunia Islam*, Ahsin Muhammad (terj), Bandung : PT Remaja Rosdakarya.

Auni Abdullah (1991), *Islam Dalam Sejarah Politik di Alam Melayu*, Kuala Lumpur : Nurin Enterprise.

Bukhārī al-Jawharī (1966), *Tāj al-Salāṭīn*, Khalid Hussain (ed) Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Buyong Adil (1980), *Sejarah Kedah*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Che Yusoff Che Mamat (1988), *Sekularisme: Perkembangan Dalam Masyarakat Muslim*, Kuala Lumpur: Al-Rahmaniah.

Ghazali, Muhammad al-(1989), *Aqidah Muslim*, Mahyuddin Syaf (terj), Kuala Lumpur : Thinker's Library.

H.M. Laily Mansur (1994), *Pemikiran Kalam Dalam Islam*, Jakarta : Penerbit PT Pustaka Firdaus.

Hamka, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1984), *Tafsir al-Azhar*, Jakarta : Yayasan Nur Islam.

\_\_\_\_\_ (2010), *Kesepaduan Iman dan Amal Salih*, Shah Alam : Pustaka Dini

Harun Nasution (1986), *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press.

H.M. Rashidi (1972), *Sekularisme Dalam Persoalan Lagi*, Jakarta: Yayasan Bangkit.



- Ibn Khaldun (1962), *Filsafat Islam Tentang Sejarah*, Charles Issawi (terj.), Jakarta : Tinta Emas.
- Imam Barnadib (1982), *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, Yogyakarta : Yayasan Penerbitan FIB-IKIP.
- Ja'barī, Ḥāfīz Muḥammad al-(1996), *Gerakan Kebangkitan Islam*, Abu ayyub al-Anshari (terj.) Solo : Duta Rahman.
- Khalif Muammar (2006), *Atas Nama Kebenaran Tanggapan Kritis Terhadap Islam Liberal*, Kajang : Akademi Kajian Ketamadunan.
- Koentjaraningrat(ed.)(1977), *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta : P.T, Gramedia.
- Lorens Bagus (2000), *Kamus Filsafat*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.
- Mahmood Zuhdi (1997), *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur : Universiti Malaya.
- Mohd Sulaiman Yasin(1980), *Pengantar Akidah*, Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muhammad Hassan Dato' Kerani Muhammad Arshad (1968), *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mustafa Kamil Ayub (1994), *Menangani Cabaran Membina Kecemerlangan Tamadun Ummah*. Petaling Jaya : Budaya Ilmu Sdn. Bhd.
- Nik Abdul Aziz Nik Hassan (1983), *Islam di Kelantan*. Kuala Lumpur : Persatuan Sejarah Malaysia.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-(1987), *Iman, Revolusi dan Reformasi Kehidupan (al-Iman wa al-Hayah)*, Anwar Wahdi Hasi H.M (terj.), Singapura : Pustaka Nasional.
- Riduan Mohamad Nor (2006), *Murtad Implikasi Hukum dan Fenomena*, Selangor : MHI Publication.
- Rifyal Ka'bah (1994), *Islam dan Serangan Pemikiran*, Jakarta : Granada Nadia.
- Sa'īd Ibrāhīm (1996), *'Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Kuala Lumpur : Dār al-Ma'rifah.
- Sidi Gazalba (1978), *Asas Kebudayaan Islam*, Jakarta : Penerbit Bulan Bintang.
- Syed Naguib al-Attas (1977), *Islam, Faham Agama dan Asas Akhlak*, Kuala Lumpur: ABIM.

Wan Muhd Saghir Abdullah (1987), *Shaykh Dawud ibn Abdullah al-Fatani Penulis Islam Produktif Asia Tenggara*. Solo: Ramadhani.

### **Buku Bahasa Inggeris**

Clifford, H. (1961), *Expidition : Terengganu and Kelantan*, Journal of Malayan Branch of The Royal Asiatic Society.

Haja Maiden (1991), *The Nadra Tragedy*, Petaling Jaya : Pelanduk Publications.

Hill, Michael (1976), *A Sociology of Religion*, London: Heinemann.

Hornby, A.S. (1985), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, c.22, Great Britain: Oxford University Press.

Hughes, Tom Eames (1980), *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*, Singapore : Institute of Southeast Asia Studies.

*Kamus Inggeris Melayu Dewan* (1997), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Watt, W. Montgomery(1992), *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh : Edinburgh University.

### **Kertas Kerja**

Abdul Samat bin Musa (2006), “Kerja Kedudukan Islam dan Kebebasan Beragama Dalam Perlembagaan Malaysia” (Kertas Kerja Seminar Pertukaran Agama dan Kesan Dari Segi Perspektif Syariah dan Perundangan, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, Bangi).

Hashim bin Hj. Bedu (t.t), “Keruntuhan Akhlak dan Gejala Sosial dalam Keluarga : Isu dan Cabaran” (Seminar Kaunseling Keluarga di Fakulti Pendidikan Universiti Teknologi Malaysia Johor Bahru).

Salleh Buang (2006), “Sikap dan Peranan Umat Islam Dalam Menghadapi Cabaran Semasa” (Kertas Kerja Simposium Pengurusan Hal Ehwal Islam Peringkat Kebangsaan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Putrajaya).

### **Majalah dan Akhbar**

Ihsan Hardiwijaya Ibag, “Ulama dan Sistem Pondok Di Kelantan Abad Ke 19”, dalam majalah *DIAN* (Bil. 120, Mei 1979), Kota Bharu.

Linehan (1936), "History Of Pahang" dalam *Journal of Royal Asiatic Society Malaysian Branch London*, vol. xiv, Bahagian II.

*Berita Harian*, 22 November 2002.

*Berita Harian*, 12 Mei 2010.

*Berita Harian*, 12 November 2007.

*Infoline Malaysian Bar Council*, 15 Mei-Jun 2005, h. 7.

*New Straits Times*, 12 Januari 2006.

*New Straits Times*, 16 Jun 2006.

*The Star*, 13 Mei 2010.

*The Sun*, 21 Februari 2001.

*Utusan Malaysia*, 25 Februari 2005.

*Utusan Malaysia*, 27 Februari 2005.

*Utusan Malaysia*, 1 Januari, 2006.

*Utusan Malaysia*, 21 Januari 2006.

*Utusan Malaysia*, 23 Januari 2006.

*Utusan Malaysia*, 16 Mei 2006.

*Utusan Malaysia*, 14 Jun 2006.

*Utusan Malaysia*, 30 Jun 2006.

*Utusan Malaysia*, 27 Julai 2006.

*Utusan Malaysia*, 27 Disember 2010.

*Utusan Malaysia*, 21 Januari 2011.

### **Dokumen kerajaan dan pertubuhan bukan kerajaan**

Cawangan Akidah (2002), "Pertubuhan Wanita di Malaysia, Isu-isu Yang Ditimbulkan oleh Sisters In Islam" (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).

- \_\_\_\_\_ (2006), “Forum Artikel 11 : The Federal Constitution: Protection For All” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2006a), “Fenomena Gerakan Pluralisme di Malaysia” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2006b), “Aliran Pemikiran Progresif dan Gerakan Liberal : Implikasinya kepada Islam di Malaysia” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2006c), “Pemurnian Islam dari Liberalisme dan Pluralisme Agama, Laporan Muzakarah Ulama 2006 bersempena sambutan Ulang tahun hari Keputeraan ke-78 DYMM Sultan Perak” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2007), “Isu-isu Yang Dibangkitkan oleh Kumpulan Pencadang Interfaith Commission (IFC) dan Kumpulan Artikel 11” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2007a), “Isu Murtad di Malaysia” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2009), “Talking Point Isu-isu Semasa Ancaman Aqidah Untuk Majlis YB Menteri di Jabatan Perdana Menteri Bersama NGO’s Islam” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2011a), “Definisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah”, (Kertas Mesyuarat Panel Kajian Akidah kali ke-42, Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- \_\_\_\_\_ (2011b), “Ucapan Dato’ Seri Anwar Ibrahim Berkenaan Pluralisme Agama” (Kertas Laporan Bahagian Perancangan dan Penyelidikan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia).
- “Draft Interfaith Commission of Malaysia Bill 2005”, Human Rights Department, Malaysian Bar Council.
- S. Hadi Abdullah et al (2007), “The Initiative for The Formation of a Malaysian Interfaith Commission – A Documentation”, Kuala Lumpur : Konrad Adenauer Foundation.

### **Internet**

- “Aliran-aliran Pemikiran Islam di Malaysia”, Minda Madani Online, [http://www.mindamadani.my/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=126](http://www.mindamadani.my/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=126). 5 April 2011.

- “Anak-anak kekal agama asal walaupun salah seorang ibu bapa bertukar agama”, Utusan Malaysia, 23 April 2009, [http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0423&pub=Utusan\\_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt\\_05.htm](http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0423&pub=Utusan_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt_05.htm). 31 Mac 2011.
- Anil Mohd, “Kongsi Raya Satu Pertemuan Unik Rapatkan Hubungan Antara Kaum”, Portal Rasmi Pemuda Umno Malaysia, <http://www.pemudaumno.org.my/modules.php?name=News&file=article&sid=5607>. 31 Mac 2011.
- “Arja Lee mohon maaf, LPFM lulus adegan bogel”, mStar Online, 7 Julai 2010, [http://mstar.com.my/cerita.asp?sec=mstar\\_hiburan&file=/2010/7/7/mstar\\_hiburan/20100706170007](http://mstar.com.my/cerita.asp?sec=mstar_hiburan&file=/2010/7/7/mstar_hiburan/20100706170007). 5 April 2011.
- Azamin Amin, “Zaid dan Hujah Dangkalnya Tentang Kes Lina Joy Dikecam Hebat”, harakahdaily.net, [http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4287:zaid-dan-hujah-dangkalnya-tentang-kes-lina-joy-dikecam-hebat&catid=1:utama&Itemid=50](http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=4287:zaid-dan-hujah-dangkalnya-tentang-kes-lina-joy-dikecam-hebat&catid=1:utama&Itemid=50). 29 Mac 2011.
- BADAI, <http://bantahifc.bravehost.com/>. 29 Mac 2011.
- Baradan Kuppusamy, “Apex Court to Decide If Muslims Can Convert”, IPS News, 12 Julai 2006, <http://www.ipsnews.net/news.asp?idnews=33940>. 29 Mac 2011.
- “Garis Panduan Orang Islam Turut Merayakan Hari Kebesaran Agama Orang Bukan Islam”, portal e-fatwa, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/garis-panduan-orang-islam-turut-merayakan-hari-kebesaran-agama-orang-bukan-islam>. 31 Mac 2011.
- “Hukum menyerupai / merayakan perayaan orang kafir”, portal e-fatwa, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/hukum-menyserupai-merayakan-perayaan-orang-kafir-0>. 31 Mac 2011.
- “Institusi agama hina di sisi pentadbiran BN”, Dewan Pemuda PAS Kawasan Dungun, <http://dppkd.tripod.com/minda/mp2.htm>. 5 April 2011.
- “Ishak bin Baharom”, Wikipedia Ensiklopedia Bebas, 26 Februari 2010, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Ishak\\_bin\\_Baharom](http://ms.wikipedia.org/wiki/Ishak_bin_Baharom). 5 April 2011.
- Isma Ismail, “Terperanjat”, myMetro, <http://www.hmetro.com.my/articles/Terperanjat/Article/>. 5 April 2011.
- “Kartika Sari Dewi Shukarnor”, Wikipedia Insiklopedia Bebas, 2 April 2010, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Kartika\\_Sari\\_Dewi\\_Shukarnor](http://ms.wikipedia.org/wiki/Kartika_Sari_Dewi_Shukarnor). 2 April 2011.
- “Kenyataan Media Penyerahan Surat Aduan dan Tindakan Kepada Pengerusi Majlis Raja-Raja Melayu Berkaitan Penulis dan Individu yang Menghina Islam dan Mencerca Ayat Suci al-Quran serta al- Hadith oleh NGO’s Islam bertarikh 4 Februari 2002”,

Tranungkite.net, 6 Februari 2002. <http://www.tranungkite.net/lama/b02/pum2.htm>. 5 April 2011.

MCCBCHST <http://harmonymalaysia.wordpress.com/>. 30 Mac 2011.

“Memorandum On The Syariah Criminal Offences Act and Fundamental Liberties”, Portal Sisters In Islam, 8 August 1997, [http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=699&Itemid=270](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=699&Itemid=270). April 2011.

Mohd Aizam Mas'od, “Awat! Artikel menghina Islam”, Portal Jakim, <http://www.islam.gov.my/sites/default/files/awat22.pdf>. 2 April 2011.

“Peraga paha gebu dikatakan tak seksi”, myMetro, [http://www.hmetro.com.my/articles/DEPANMATA\\_Peragapahagebudikatakantaksi/Article/](http://www.hmetro.com.my/articles/DEPANMATA_Peragapahagebudikatakantaksi/Article/). 5 April 2011.

“Pointers isu sebat ke atas kes Kartika”, Kementerian Penerangan Malaysia, [http://pmr.penerangan.gov.my/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4813:pointers-isu-sebatan-ke-atas-kes-kartika&catid=16:isu-nasional](http://pmr.penerangan.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=4813:pointers-isu-sebatan-ke-atas-kes-kartika&catid=16:isu-nasional). 2 April 2011.

Portal Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, <http://www.islam.gov.my/buu/artikel2.html>. 31 Mac 2011.

“Program Transformasi Ekonomi (ETP)–Pelancongan”, [http://etp.pemandu.gov.my/upload/etp\\_handbook\\_chapter\\_10\\_tourism.pdf](http://etp.pemandu.gov.my/upload/etp_handbook_chapter_10_tourism.pdf). 3 April 2011.

“Rang Undang-undang hudud, kerajaan negeri kena saman”, malaysiakini.com, <http://www.malaysiakini.com/news/11780>. 2 April 2011.

Rozdan Mazalan, “Terpaksa beraksi berani mati”, Berita Harian Online, 16 Disember 2010, [http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Terpaksaberaksi\\_8216\\_beranimati\\_8217\\_/Article/](http://www.bharian.com.my/bharian/articles/Terpaksaberaksi_8216_beranimati_8217_/Article/). 6 April 2011.

“Rumah Terbuka Malaysia”, Jabatan Warisan Negara, [https://www.heritage.gov.my/v2index.php?page=warisan\\_keb\\_home&subpage=show\\_detail&category=2&id=133](https://www.heritage.gov.my/v2index.php?page=warisan_keb_home&subpage=show_detail&category=2&id=133). 31 Mac 2011.

“Sentuh lelaki kerana skrip”, Kosmo!, [http://www.kosmo.com.my/kosmo/content.asp?y=2011&dt=0118&pub=Kosmo&sec=Hiburan&pg=hi\\_01.htm](http://www.kosmo.com.my/kosmo/content.asp?y=2011&dt=0118&pub=Kosmo&sec=Hiburan&pg=hi_01.htm). 6 April 2011.

“Shad Saleem Faruqi”, Wikipedia Eksiklopedia Bebas, 5 Oktober 2010, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Shad\\_Saleem\\_Faruqi](http://ms.wikipedia.org/wiki/Shad_Saleem_Faruqi). 30 Mac 2011.

“Siapa dalang suruhanjaya antara agama-agama (IFC)”, mykmu.net, Mac 2002, <http://www.mykmu.net/~mykmu/modules.php?name=News&file=print&sid=7680>. 30 Mac 2011.

- “Syarḥ ḥadīth kayfa anta yā ‘Abd Allāh”, Dr. Nāṣir bin Aḥmad al-Aḥmad, 30 Syawwal 1415, <http://alahmad.com/node/425>. 11 April 2011.
- Wanda Idris, “Rabecca, seksi, berani, telus”, Utusan Malaysia Online, 19 Julai 2009, [http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0719&pub=utusan\\_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi\\_01.htm&arc=hive](http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0719&pub=utusan_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi_01.htm&arc=hive). 6 April 2011.
- “Zaid Ibrahim tarik balik saman hudud”, [harakahdaily.net](http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=2413:zaid-ibrahim-tarik-balik-saman-hudud&catid=1:utama&Itemid=50), [http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2413:zaid-ibrahim-tarik-balik-saman-hudud&catid=1:utama&Itemid=50](http://www.harakahdaily.net/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=2413:zaid-ibrahim-tarik-balik-saman-hudud&catid=1:utama&Itemid=50). 2 April 2011.
- “Zaid Ibrahim”, Wikipedia Insiklopedia Bebas, 21 Januari 2011, [http://ms.wikipedia.org/wiki/Zaid\\_Ibrahim](http://ms.wikipedia.org/wiki/Zaid_Ibrahim). 30 Mac 2011.
- Zainal Kling, “Kertas Kerja Islam dan Kebudayaan Alam Melayu”, h. 22, <http://portal.fsss.um.edu.my/portal/uploadFolder/pdf/Islam%20dan%20Kebudayaan%20Alam%20Melayul.pdf>. 2 April 2011
- “Zila Bakarın : Buat apa pakai tudung kalau hati tak betul”, mStar Online, 25 Februari 2010, [http://mstar.com.my/hiburan/cerita.asp?file=/2010/2/25/mstar\\_hiburan/20100224161336&sec=mstar\\_hiburan](http://mstar.com.my/hiburan/cerita.asp?file=/2010/2/25/mstar_hiburan/20100224161336&sec=mstar_hiburan). 5 April 2011.
- “Zila Bakarın malas nak layan kontroversi”, Utusan Malaysia Online, 2 Julai 2006, [http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2006&dt=0702&pub=utusan\\_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi\\_01.htm&arc=hive](http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2006&dt=0702&pub=utusan_malaysia&sec=Hiburan&pg=hi_01.htm&arc=hive). 5 April 2011.
- Zubir Mohd Yunus, “Apa ceritanya : Imej seksi bukan nak cari jantan”, Berita Harian Online, 19 Disember 2010, [http://www.bharian.com.my/bharian/articles/ApaCeritanya\\_Imejseksibukannakcarijantan\\_/Article/](http://www.bharian.com.my/bharian/articles/ApaCeritanya_Imejseksibukannakcarijantan_/Article/). 6 April 2011.