

**ISU SEMASA TERHADAP HUBUNGAN SOSIAL DENGAN
NON MUSLIM DI MALAYSIA DARIPADA PERSPEKTIF
HUKUM ISLAM**

KHAIRUL AZHAR BIN MEERANGANI

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

ISU SEMASA TERHADAP HUBUNGAN SOSIAL
DENGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA DARIPADA
PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

KHAIRUL AZHAR BIN MEERANGANI

TESISINI DISERAHKAN UNTUK MEMENUHI
KEPERLUAN IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2016

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: KHAIRUL AZHAR BIN MEERANGANI [REDACTED]

No. Pendaftaran/Matrik: IHA120024

Nama Ijazah: SARJANA KEDOKTORAN

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):

150 SEMASA TERHADAP HUBUNGAN SOSIAL DENGAN NON MUSLIM
DI MALAYSIA DARIPADA PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Bidang Penyelidikan:

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

[REDACTED] Tarikh 09/12/2016

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Nama: Dr Rushdi Ramli
Jawatan: Dr Rushdi Ramli
Pensyarah Kanan
Jabatan Fiqh dan Usul
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya

Tarikh 09/12/2016

ABSTRAK

Kajian ini menjelaskan isu-isu semasa dalam hubungan sosial antara Muslim dan non Muslim di Malaysia menurut hukum Islam dengan memfokuskan isu-isu yang berlaku pasca Pilihan Raya Umum ke-12 melibatkan isu-isu keagamaan, kemasyarakatan, perundangan dan perniagaan. Tujuan kajian ini adalah bagi mengenal pasti dan menganalisis isu-isu yang melatari hubungan kedua-dua golongan tersebut berdasarkan kaedah hukum Islam semasa. Tiga metodologi utama telah diguna pakai dalam kajian ini iaitu kaedah analisis dokumen bertujuan mendapatkan data-data berkaitan hak warganegara non Muslim menurut perspektif Islam dan Perlembagaan Persekutuan. Isu-isu semasa pula dikenal pasti menerusi kaedah temu bual serta dibantu sumber media bercetak dan elektronik bagi mendapatkan gambaran sebenar mengenai latar belakang isu-isu tersebut. Seterusnya data-data yang diperoleh dianalisis menggunakan kaedah induktif dalam menghasilkan kesimpulan umum berhubung isu-isu yang berlaku serta kaedah komparatif dalam membandingkan pandangan-pandangan sarjana klasik dan kontemporari berhubung isu tersebut. Kajian ini mendapati isu-isu yang sering berlaku membabitkan hubungan antara Muslim dan non Muslim di Malaysia disebabkan oleh dua faktor utama iaitu kekeliruan dan kejahilan berhubung pengamalan penganut berbeza agama serta provokasi oleh pihak tertentu bagi meraih kepentingan sempit melalui eksploitasi terhadap isu yang berlaku. Justeru, penyelesaian terhadap sesuatu isu membabitkan Muslim dan non Muslim tidak boleh dilakukan tanpa penelitian terlebih dahulu terhadap latar belakang serta faktor yang mempengaruhi isu tersebut. Ini adalah bertujuan menghasilkan satu resolusi yang bersesuaian dengan konteks dan realiti semasa di Malaysia.

ABSTRACT

This study describes current issues in social relations between Muslims and non-Muslims in Malaysia according to Islamic law, focusing on issues that occurred after the 12th general election involving religious issues, social, legal and business. The aim of this study is to identify and analyze the issues that underlie the relationship between this two groups based on the rule of Islamic law. Three main methodologies have been applied in this study : Firstly, documents analysis methods for obtaining data pertaining to the rights of non-Muslim citizens of the Islamic perspective and the Federal Constitution. Secondly, current issues were identified through interviews and from printed and electronic media to get the real picture of the background of those issues. Thirdly, data were being analyzed using the inductive method to produce general conclusions on the issues as well as the comparative method in comparing the views of classical and contemporary scholars on the issue. The study show that issues that frequently occur involving the relationship between Muslims and non-Muslims in Malaysia are caused by two main factors, which are confusion and ignorance of the practice of the adherents of different religions and provocation made by certain groups and parties to achieve their narrow interests through exploitation of the issues that occur. This study show that solution of issues pertaining to Muslims and non Muslims cannot be conducted without prior research on the background and on factors affecting these issues to produce a resolution that corresponds to the current reality in Malaysia.

PENGHARGAAN

Segala pujian-pujian dipanjangkan ke hadrat Allah S.W.T, Tuhan pentadbir sekalian alam. Alhamdulillah, dengan keizinan dan rahmat-Nya kajian ini dapat diselesaikan dalam tempoh yang diberikan. Dalam kesempatan ini, pengkaji ingin mengucapkan setinggi-tinggi penghargaan buat penyelia, Dr. Rushdi Ramli di atas kesudian beliau meluangkan masa memberi tunjuk ajar dan menyumbangkan idea serta teguran bagi membimbang pengkaji menghasilkan satu kajian yang mempunyai nilai dalam dunia akademik semasa. Tidak ketinggalan juga ucapan setinggi-tinggi terima kasih ditujukan buat bonda tercinta, Mariam Saidu yang sejak sekian lama telah bersusah payah membesarluarkan serta mendidik diri ini menjadi insan yang berguna.

Begitu juga buat isteri, Norsyaqerah Haqique Ahmad yang begitu gigih membantu menyediakan ruang dan suasana yang kondusif sepanjang kajian ini dilakukan. Tidak dilupakan bantuan berterusan daripada ahli keluarga yang lain, Khairomisah, Zarina, Zuriyati dan Khairul Anuar, semoga Allah membala kalian dengan sebaik-baik ganjaran. Setinggi penghargaan juga dirakamkan buat para pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul APIUM, staf, teman-teman sepengajian serta semua pihak yang terlibat sama ada secara langsung mahupun tidak langsung dalam membantu pengkaji menyiapkan tesis ini. Jasa dan pertolongan yang diberikan sentiasa berada dalam ingatan dan pengkaji menyerahkan kepada Allah untuk membalaunya. Sekian, terima kasih.

Khairul Azhar bin Meerangani

IHA120024

PT4066 Taman Labu Indah,
71900 Labu,
Negeri Sembilan Darul Khusus

PANDUAN TRANSLITERASI

Transliterasi huruf rasmi adalah berpandukan kepada Buku Panduan Penulisan Tesis/ Disertasi Ijazah Tinggi, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

1) Konsonan

Huruf Arab	Nama dan Transkipsi	Huruf Arab	Nama dan Transkipsi
ء	Alif : a, ' (Hamzah)	ت	Ta : t
ب	Ba : b	ظ	Za : z
ت	Ta : t	ع	'Ayn : ‘
ث	Tha : th	غ	Ghayn : gh
ج	Jim : j	ف	Fa : f
ح	Ha : h	ق	Qaf : q
خ	Kha : kh	ك	Kaf : k
د	Dal : d	ل	Lam : l
ذ	Dhal : dh	م	Mim : m
ر	Ra : r	ن	Nun : n
ز	Zay : z	و	Waw : w
س	Sin : s	ه	Ha : h
ش	Shin : sh	ي	Ya : y
ص	Şad : ş	ة	Ta(marbutah) : h
ض	Đad : đ		

2) Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ا	(Fatḥah) : a	قَاتِنٌ	qanata
ي	(Kasrah) : i	سَلِيمٌ	salima
و	(Dammah) : u	جُعْلٌ	ju‘ila

Vokal Panjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ا/ى	ā	بَابٌ / بَابِي	kubrā/bāb
ي	ī	وَكِيلٌ	wakīl
و	ū	سُورَةٌ	sūrah

3) Diftong

Diftong	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
أو	aw	فَوْلٌ	qawl
اي	ay	خَيْرٌ	khayr
او	uww	قَوَّةٌ	quwwah
اي	iy	عَرَبِيٌّ	‘arabiyy

Nota : Istilah atau perkataan yang berasal daripada perkataan Bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan Bahasa Melayu dieja mengikut perkataan Bahasa Melayu melainkan jika ditulis mengikut Bahasa Arab.

SENARAI KEPENDEKAN

AJK : Ahli Jawatankuasa

Cet. : Cetakan

Ed. : Editor

et.al : dan rakan-rakan

Ibid. : Ibidem yakni rujukan bagi bagi halaman yang sama.

JAIS : Jabatan Agama Islam Selangor

t.tp : Karya tiada tempat terbitan

t.p : Karya tiada penerbit

t.t : Karya tiada tarikh terbitan

SAW : Sallahu 'Alaihi Wasallam

Sdn. Bhd : Sendirian Berhad

SWT : Subhanahu wa Ta'ala

terj : Terjemahan

ISI KANDUNGAN

HALAMAN MUKA	i
ABSTRAK	iii
ABSTRACT	iv
PENGHARGAAN	v
PANDUAN TRANSLITERASI	vi
SENARAI KEPENDEKAN	vii
ISI KANDUNGAN	ix

BAB 1: PENDAHULUAN KAJIAN

1.1 PENGENALAN	1
1.2 LATAR BELAKANG KAJIAN	2
1.3 PENYATAAN MASALAH KAJIAN	4
1.4 PERSOALAN KAJIAN	6
1.5 OBJEKTIF KAJIAN	7
1.6 KEPENTINGAN KAJIAN	7
1.7 SKOP KAJIAN	8
1.8 SOROTAN LITERATUR	9
1.9 METODOLOGI KAJIAN	18
1.10 SISTEMATIKA KAJIAN	22

BAB 2: STATUS DAN KEDUDUKAN GOLONGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

2.1 PENGENALAN	25
2.2 KONSEP NEGARA ISLAM	26
2.3 KONSEP NON MUSLIM	28
2.3.1 Menurut Perspektif Kepercayaan	29
2.3.1.1 <i>Kafir</i>	29
2.3.1.2 <i>Musyrik</i>	33
2.3.1.3 <i>Murtad</i>	35
2.3.2 Menurut Perspektif Kenegaraan	36
2.3.2.1 <i>Dhimmī</i>	36
2.3.2.2 <i>Musta'min</i>	41
2.3.2.3 <i>Muhādin</i>	45
2.3.2.4 <i>Muhāyid</i>	48
2.3.2.5 <i>Harbī</i>	50
2.4 KONSEP KEWARGANEGARAAN	51
2.3.1 Sistem Kewarganegaraan Islam	52
2.3.2 Sistem Kewarganegaraan Malaysia	61
2.5 ANALISIS STATUS GOLONGAN NON MUSLIM MALAYSIA	67
2.6 KESIMPULAN	74

BAB 3: HAK ASASI GOLONGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

3.1 PENGENALAN	75
3.2 KONSEP HAK ASASI	76
3.3 HAK ASASI NON MUSLIM MENURUT PERSPEKTIF ISLAM	79
3.3.1 Dasar Hak Asasi	82
3.3.2 Kewajipan dan Tanggungjawab	113
3.4 HAK ASASI NON MUSLIM MENURUT PERSPEKTIF MALAYSIA	121
3.4.1 Elemen Kebebasan	122
3.4.2 Elemen Kesamarataan	123
3.5 ANALISIS HAK ASASI NON MUSLIM DI MALAYSIA	125
3.6 KESIMPULAN	133

BAB 4: ANALISIS ISU-ISU MELIBATKAN HUBUNGAN DENGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

4.1 PENGENALAN	135
4.2 ANALISIS ISU-ISU KEAGAMAAN	136
4.2.1 Penggunaan Kalimah Allah	136
4.2.2 Bacaan al-Quran oleh Non Muslim	154
4.2.3 Mendoakan Non Muslim	161
4.3 ANALISIS ISU-ISU KEMASYARAKATAN	172
4.3.1 Non Muslim Memasuki Masjid	172
4.3.2 Pemakaian Simbol Agama Lain	179
4.3.3 Bantahan Penzahiran Syiar Islam	191

4.4 ANALISIS ISU-ISU PERUNDANGAN	196
4.4.1 Non Muslim sebagai Peguam Syarie	196
4.4.2 Sekatan Penyebaran Agama Lain	202
4.4.3 Pembinaan Rumah Ibadat Agama Lain	208
4.5 ANALISIS ISU-ISU PERNIAGAAN	213
4.5.1 Jualan Arak	214
4.5.2 Perusahaan Khinzir	219
4.5.3 Islamisasi Perniagaan Non Muslim	224
4.6 KESIMPULAN	230

BAB 5: KAEDAH INTERAKSI DENGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

5.1 PENGENALAN	231
5.2 KONSEP INTERAKSI SOSIAL	232
5.2.1 Faktor Mempengaruhi Interaksi Sosial	233
5.2.2 Pembahagian Interaksi Sosial	237
5.3 USAHA KE ARAH KEHARMONIAN ANTARA PENGANUT AGAMA DI MALAYSIA	243
5.4 KAEDAH INTERAKSI DENGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA MENURUT PERSPEKTIF ISLAM	246
5.4.1 Pelarasan Medium Komunikasi	249
5.4.2 Pembinaan Persefahaman	254
5.4.3 Penyuburan Toleransi	257
5.4.4 Pelunasan Keadilan	263
5.4.5 Penyaluran Kebajikan Sosial	267

5.4.6 Penghindaran Provokasi	270
5.4.7 Pemeliharaan Maruah	274
5.5 KESIMPULAN	277
BAB 6: PENUTUP	
6.1 PENGENALAN	278
6.2 RUMUSAN	278
6.3 CADANGAN	286
6.4 KESIMPULAN	289
RUJUKAN	290
LAMPIRAN	312

BAB 1 : PENDAHULUAN KAJIAN

1.1 PENGENALAN

Islam merupakan agama yang mencakupi semua aspek dalam kehidupan. Setiap perkara telah dijelaskan oleh Islam sama ada secara terperinci mahupun umum bergantung pada kesesuaian perkara tersebut. Islam juga bersifat dinamik di mana hukumnya sentiasa berkembang dan selari mengikut peredaran zaman. Syariat Islam bukanlah hanya disandarkan kepada prinsip agama semata-mata bahkan ia merupakan suatu dasar yang bersifat hidup.¹ Hal ini kerana terbinanya syariat itu disandarkan kepada kemaslahatan manusia, maka sudah pasti unsur-unsur keadilan, rahmat serta hikmah dapat ditonjolkan berdasarkan pelaksanaan syariat tersebut.² Maka, elemen pelaksanaan dan pendekatan dalam syariat ini perlu dibahaskan mengikut peredaran masa, tempat dan realiti kehidupan manusia bagi memastikannya sentiasa meraikan matlamat tersebut.³

Namun, perlu difahami bahawa tidak semua prinsip-prinsip agama itu boleh mengalami sebarang pengubahsuaian.⁴ Maka, ketelitian dalam melakukan semakan semula ini perlu berpandukan kepada autoriti yang dimiliki oleh para sarjana bagi memastikannya tidak tersasar daripada landasan Islam yang sebenar. Manusia pula merupakan objek

¹ Mahmood Zuhdi Ab. Majid, “Menangani Pemikiran Hukum Islam Semasa” (Makalah, Seminar Hukum Islam Semasa IV Peringkat Kebangsaan, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 28-29 September 2005), 2.

² Muhammad bin Abī Bakr bin Qayyīm al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 2002), 1: 41.

³ *Ibid.*

⁴ Dalam perbahasan disiplin ilmu *Uṣūl al-Fiqh*, sebarang hukum yang telah diputuskan secara *qat'ī* tidak termasuk dalam ruang lingkup keharusan ijtihad. Keharusan ini hanya diberikan terhadap hukum-hukum serta nas yang bersifat *zannī* sahaja. Lihat 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damsyiq: Mu'assasah al-Risālah, 2006), 320.

berlakunya tuntutan syariat tersebut.⁵ Maka, elemen manusia itu sendiri sudah pasti mampu memberikan pengaruh terhadap ketentuan hukum tersebut kerana manusia sentiasa mengalami perubahan dalam sudut sosial dan politik. Menurut Ibn Khaldūn, teori bahawa Islam sudah sempurna serta tidak memerlukan kepada sebarang lanjutan kajian akan membawa kepada implikasi sosial yang negatif di mana ia bakal ditelan oleh perubahan dan perkembangan arus semasa.⁶ Maka, pemahaman berkaitan perubahan sosial dan realiti semasa yang berlaku dilihat penting dalam memastikan hukum dan pelaksanaan syariat tersebut menepati perjalanan kehidupan dan interaksi sesama manusia.

Perbahasan mengenai kedudukan non Muslim dalam Islam merupakan perbahasan yang menarik kerana memperlihatkan keterbukaan Islam dalam meraikan kewujudan manusia yang berbeza dalam sudut keagamaan. Hal ini kerana elemen kepelbagaiannya tersebut merupakan suatu program unik ciptaan Allah sebagai satu bentuk aturan dan ketentuan yang telah ditetapkan berlaku kepada manusia.⁷ Maka, Malaysia sebagai negara yang menghimpunkan komposisi rakyat berbilang kaum dan agama di bawah satu pentadbiran yang sama memerlukan kepada panduan dan penyelarasaran nas-nas syarak dan realiti semasa bagi membolehkan prinsip-prinsip Islam itu diterjemahkan dengan lebih berkesan.

1.2 LATAR BELAKANG KAJIAN

Kedudukan Malaysia sebagai negara Islam yang mampu mengharmonikan hubungan antara penduduknya yang berbilang bangsa dan agama sering dijadikan rujukan dan model

⁵ Dalam *Uṣūl al-Fiqh*, manusia disebut sebagai *māḥkūm 'alayh* iaitu subjek berlakunya tuntutan dan perintah syarak. Lihat 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajiz fī Usul al-Fiqh*, 69.

⁶ Mālik Bin Nabī, *Wijhah al-'Ālam al-Islāmī* (Damsyiq : Dār al-Fikr, 1986), 85.

⁷ "Dan kalauolah Tuhanmu menghendaki, tentulah Dia menjadikan umat manusia semuanya menurut agama yang satu. (Tetapi Dia tidak berbuat demikian) dan kerana itulah mereka terus-menerus berselisihan." Surah Hūd 11: 118

contoh bagi negara-negara lain. Hal ini kerana dunia menyaksikan persepsi negatif yang sering dibajai dalam pemikiran golongan non Muslim bahawa Islam adalah agama yang menggunakan pendekatan yang keras serta kolot. Penetapan elemen kesetiaan terhadap negara yang diterapkan dalam diri setiap rakyat Malaysia dilihat sebagai asas penting dalam mengekalkan keharmonian dan perpaduan dalam kalangan rakyat negara ini. Dalam beberapa keadaan, hak dan kedudukan istimewa masyarakat Melayu selaku penduduk asal negara ini masih dilindungi oleh perlembagaan. Hal ini secara tidak langsung memberi pengiktirafan terhadap kedudukan agama Islam itu sendiri yang sebatی dengan jati diri bangsa Melayu apabila turut diberi dan dipakaikan dengan nilai-nilai keistimewaan tertentu.

Namun begitu, hak dan kepentingan penganut agama lain tetap diraikan atas kapasiti mereka sebagai warganegara yang sah. Pelunasan hak ini dilihat sebagai elemen penting yang mampu mengharmonikan hubungan antara bangsa dan agama dalam negara ini. Walau bagaimanapun, masih timbul percubaan untuk menuntut dan mempertikaikan hak-hak tertentu atas nama keadilan dan kebebasan asasi. Keadaan menjadi semakin keruh apabila persoalan perkauman turut sama mengheret isu keagamaan memandangkan sesuatu kaum di Malaysia kebiasaannya disinonimkan dengan agama yang tertentu. Maka, keharmonian yang telah dipupuk sejak sekian lama ini dilihat semakin terhakis disebabkan peranan pihak-pihak tidak bertanggungjawab yang gemar memanipulasi pelbagai isu bagi kepentingan sendiri. Situasi ini sekiranya tidak diberi perhatian dan penelitian yang khusus boleh membawa kepada tersemainya babit perpecahan dan perselisihan yang bakal meruntuhkan benteng keharmonian dan perpaduan yang dibina selama ini.

Maka, pengkaji melihat perlunya dibahaskan satu pendekatan yang baru berteraskan pengadaptasian pertubuhan hukum Islam dengan perubahan semasa yang

mewarnai hubungan sosial antara kedua-dua golongan ini. Kajian ini dilakukan bagi menganalisis isu-isu yang melatari hubungan sosial antara masyarakat Islam dan non Muslim di Malaysia menurut kerangka hukum Islam semasa di samping menyediakan suatu panduan asas dalam memandu interaksi yang berlaku sesama mereka berlandaskan prinsip-prinsip Islam.

1.3 PERMASALAHAN KAJIAN

Kajian mengenai hubungan antara masyarakat Muslim dan non Muslim di Malaysia agak jarang diketengahkan. Hal ini antaranya disebabkan oleh kekangan tertentu daripada pihak pemerintah bertujuan menjaga perpaduan antara kaum dan agama sehingga menyebabkan segala salah faham dan ketidakpuasan hati berhubung sesuatu isu kekal tersimpan dalam hati dan fikiran mereka tanpa mempunyai medium yang dirasakan sesuai untuk diluahkan. Walau bagaimanapun, sekatan semata-mata tidak mampu membendung masalah ini daripada merebak sebaliknya pemupukan kefahaman dan kesedaran yang jitu dalam kalangan rakyat yang lebih utama dalam menjernihkan segala kekusutan yang berlaku.⁸ Pasca PRU ke-12 pada tahun 2008 memperlihatkan berlakunya perubahan drastik dalam komposisi penguasaan politik⁹ menyebabkan timbulnya keberanian sebahagian pihak untuk mula mempersoalkan peruntukan dan tuntutan tertentu. Bermula daripada tuntutan golongan non Muslim terhadap keistimewaan tertentu atas kapasiti mereka sebagai

⁸ Prof. Madya Dr. Mohd Roslan Mohd Nor (Timbalan Pengarah Penyelidikan dan Pembangunan, Akademi Pengajian Islam UM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 10 Mei 2013.

⁹ Dalam PRU ke-12 tersebut, Barisan Nasional hanya memperoleh 140 kerusi sahaja dan kehilangan majoriti 2/3 di Parlimen manakala Pakatan Rakyat pula telah memperoleh sebanyak 82 kerusi. Jika dilihat dalam aspek komposisi agama pula, ahli parlimen Muslim adalah seramai 130 orang manakala ahli parlimen non Muslim pula seramai 92 orang. Analisis lanjut berhubung keputusan pilihan raya tersebut boleh dilihat dalam Jamaie Hamil et.al, "Ikhtisar Analisis Pilihan Raya Umum 1978 hingga 2013 di Malaysia", *Malaysian Journal of Society and Space*, 10 (2014), 47-48.

warganegara Malaysia¹⁰, hinggalah kepada tuntutan-tuntutan yang lain yang dilihat sedikit sebanyak bakal memulakan satu episod panas dan sukar dalam mengekalkan keharmonian kaum dan agama di Malaysia.

Maka, satu kajian terperinci dirasakan perlu bagi menjelaskan kedudukan sebenar status kewarganegaraan golongan non Muslim ini serta hak dan yang selayaknya dilunaskan kepada mereka menurut perbahasan hukum Islam dan peruntukan Perlembagaan Persekutuan bagi merungkaikan pelbagai kekeliruan yang timbul berkaitan perkara ini. Pemahaman yang benar mengenai konsep ini bakal mempengaruhi kedudukan dan tafsiran isu-isu tertentu yang ditimbulkan oleh pihak-pihak yang berkaitan. Selain itu, isu-isu yang sering berlaku hasil pertembungan dan tuntutan pihak Muslim dan non Muslim di Malaysia juga memerlukan satu analisis yang terperinci bagi mengimbangi hujah yang bersifat bias dan keliru oleh pihak yang mempunyai kepentingan sama ada secara langsung mahupun tidak langsung dengan isu-isu tersebut. Sebagai contoh dalam isu penolakan permohonan oleh seorang peguam non Muslim untuk beramal sebagai peguam syarie, terdapat segelintir pihak yang berusaha menimbulkan bantahan sehingga tahap membawa kes tersebut ke mahkamah namun nada yang berbeza pula dikesan apabila berkaitan dengan isu undang-undang hudud di mana mereka seboleh-bolehnya menolak dengan keras pelaksanaan undang-undang tersebut bagi memelihara kedaulatan Perlembagaan Persekutuan. Maka, kajian ini dilihat perlu dilakukan menurut perbahasan hukum Islam semasa bagi menyangkal persepsi bahawa umat Islam hanya berpaut pada Perlembagaan Persekutuan serta penguasaan politik sebagai talian hayat mereka namun

¹⁰ Antaranya deklarasi yang telah dikeluarkan oleh Persekutuan Kristian Malaysia kepada setiap gereja dan pengikut Kristian pada 18 Julai 2012 sebagai persediaan menghadapi Pilihan Raya ke-13. Antaranya menyarankan agar pengikut Kristian memilih parti yang mampu memberikan hak penyebaran agama secara adil kepada semua agama di Malaysia di mana saranan tersebut dilihat bercanggah dengan Perkara 11 Fasal 4 Perlembagaan Persekutuan. Salinan surat tersebut boleh dimuat turun di www.stm.edu.my/downloads/prayer/cfm_letter_ge13_en_18072012.pdf

tidak mampu mendatangkan hujah yang rapi dan terperinci dalam menyelesaikan dan merungkaikan setiap permasalahan yang berlaku.

Penyediaan suatu kaedah yang bersesuaian dalam memandu hubungan yang terbina antara Muslim dan non Muslim berdasarkan realiti semasa di Malaysia juga perlu dilakukan bagi mewujudkan keharmonian dan perpaduan yang lebih erat dalam kalangan penduduk negara ini yang dilihat sedikit tercalar hasil pertembungan isu yang berlaku mutakhir ini. Justeru, permasalahan kajian yang ingin dijelaskan dalam kajian ini dapat disimpulkan seperti berikut :

1. Sejauh manakah kedudukan dan status kewarganegaraan masyarakat non Muslim di Malaysia menurut perbahasan hukum Islam dan takrifan Perlembagaan Persekutuan.
2. Sejauh manakah pelunasan hak sebenar golongan non Muslim di Malaysia berdasarkan prinsip Islam dan peruntukan Perlembagaan Persekutuan.
3. Sejauh manakah isu-isu membabitkan hubungan antara masyarakat Muslim dan non Muslim di Malaysia mampu dianalisis dan diselesaikan menggunakan kaedah hukum Islam semasa.
4. Sejauh manakah peranan Islam dalam menyediakan kaedah yang memandu hubungan dan interaksi sosial antara Muslim dan non Muslim di Malaysia.

1.4 PERSOALAN KAJIAN

1. Apakah kedudukan dan status kewarganegaraan golongan non Muslim di Malaysia menurut perspektif Islam dan takrifan Perlembagaan Persekutuan?

2. Apakah hak yang diberikan kepada golongan non Muslim ini selaras dengan perbahasan hukum Islam dan peruntukan Perlembagaan Persekutuan?
3. Bagaimanakah penyelesaian terhadap isu-isu melibatkan hubungan sosial antara Muslim dan non Muslim di Malaysia menurut hukum Islam semasa?
4. Bagaimanakah kaedah sebenar yang dibenarkan dalam berinteraksi dengan golongan non Muslim di Malaysia menurut prinsip Islam?

1.5 OBJEKTIF KAJIAN

1. Mengkaji status dan kedudukan kewarganegaraan golongan non Muslim di Malaysia menurut prinsip kenegaraan Islam dan perspektif Perlembagaan Persekutuan.
2. Mengenal pasti hak yang diperuntukkan kepada golongan non Muslim di Malaysia menurut prinsip Islam dan Perlembagaan Persekutuan.
3. Menganalisis isu-isu dalam hubungan sosial antara Muslim dan non Muslim di Malaysia menurut perspektif hukum Islam semasa.
4. Merumuskan kaedah asas bagi memandu interaksi antara Muslim dan non Muslim di Malaysia menurut panduan hukum Islam.

1.6 KEPENTINGAN KAJIAN

1. Kajian ini mampu memberikan gambaran sebenar status dan kedudukan kewarganegaraan golongan non Muslim di Malaysia menurut konsep kewarganegaraan Islam yang disesuaikan dengan tafsiran Perlembagaan Persekutuan.

2. Kajian ini juga menjelaskan mengenai hak golongan non Muslim di Malaysia menurut prinsip-prinsip kenegaraan Islam serta penilaiannya berdasarkan peruntukan Perlembagaan Persekutuan.
3. Kajian ini juga memberikan cadangan penyelesaian isu-isu membabitkan hubungan antara Muslim dan non Muslim di Malaysia menurut kerangka perbahasan hukum Islam semasa bagi memperlihatkan keanjalan dan kerelevan Islam dalam berhadapan dengan permasalahan semasa.
4. Kajian ini menjadi panduan dalam membina kaedah interaksi antara golongan Muslim dan non Muslim di Malaysia berlandaskan panduan dan prinsip Islam.

1.7 SKOP KAJIAN

Kajian ini akan memfokuskan mengenai kedudukan kewarganegaraan serta peruntukan hak dan tanggungjawab golongan non Muslim di Malaysia menurut Perlembagaan Persekutuan tanpa menyentuh kedudukan dan kaitan dengan golongan non Muslim di luar Malaysia. Selain itu, kajian juga akan memfokuskan isu-isu dalam hubungan sosial antara golongan Islam dan non Muslim di Malaysia yang mula menonjol pasca PRU-12 pada tahun 2008 membabitkan tema keagamaan, kemasyarakatan, perundangan dan ekonomi. Rasionalnya, isu-isu tersebut mula ditimbulkan selepas PRU tersebut selepas berlakunya perubahan drastik dalam demografi politik di Malaysia yang menyaksikan penguasaan secara majoriti mudah oleh parti pemerintah sehingga membawa kepada tuntutan dan cabaran terhadap peruntukan hak tertentu serta keterbukaan dalam menjalinkan hubungan merentasi sempadan perkauman dan keagamaan. Kajian ini difokuskan dalam kerangka tersebut bagi memastikan keperluan objektif kajian mampu dilaksanakan dengan baik.

Selain itu, pemilihan isu-isu juga dilakukan dengan mengambil kira isu-isu yang menimbulkan polemik dan pertikaian di peringkat nasional berdasarkan tema-tema yang telah dipilih. Hal ini bagi memastikan wujudnya justifikasi kajian terhadap isu-isu tersebut. Namun begitu, terdapat juga beberapa isu yang dikeluarkan daripada skop kajian seperti status anak bagi pasangan berbeza agama dan pelaksanaan undang-undang hudud kerana isu tersebut telah dibahaskan secara terperinci oleh beberapa pengkaji sama ada menerusi kajian tesis mahupun artikel.

1.8 SOROTAN LITERATUR

Sorotan terhadap kajian-kajian yang lepas merupakan salah satu elemen yang penting dalam memastikan asas dan objektif kajian yang kukuh. Elemen ini juga memainkan peranan dalam memandu penyelidikan supaya tidak tersasar daripada skop yang ditetapkan serta mampu menyelesaikan segala permasalahan yang diutarakan. Berdasarkan pengamatan dan pembacaan pengkaji berdasarkan kajian-kajian terdahulu berkaitan golongan non Muslim ini, pengkaji mendapati sememangnya wujud beberapa kajian yang membahaskan persoalan non Muslim yang bernaung di bawah pemerintahan Islam sama ada dibincangkan secara umum mahupun difokuskan pada aspek-aspek tertentu. Pengkaji telah membahagikan kajian tersebut kepada beberapa dasar utama iaitu :

1. Status dan Kedudukan Golongan Non Muslim di Malaysia

Secara umumnya, terdapat dua teori utama dalam menentukan status golongan non Muslim yang mendiami dan bernaung dalam sesebuah pemerintahan Islam. Pertamanya pengekalan penggunaan istilah-istilah yang terdapat dalam perbahasan kitab-kitab klasik iaitu *dhimmī* dan *musta'min*. Pemakaian ini banyak dipelopori oleh sarjana-sarjana seperti Ibn Qayyīm

al-Jawziyyah,¹¹ 'Abd al-Karīm Zaydān,¹² al-Kharbūtlī¹³ dan al-Mursyidī.¹⁴ Pandangan ini secara umumnya memiliki pengaruh yang dominan dalam rangka perbahasan status dan pembahagian golongan non Muslim sehingga dilihat melatari penulisan sebahagian besar sarjana Muslim.

Teori kedua pula masih menjadikan perbahasan dan penggunaan istilah-istilah tersebut sebagai dasar umum namun menekankan kepentingan melakukan penyesuaian dan penelitian semula bagi memastikannya sesuai dengan sistem pemerintahan semasa. Golongan ini lebih menyarankan penggunaan istilah *muwātīnūn* kerana penentuan status kewarganegaraan majoriti negara-negara moden masa kini lebih ditetapkan berdasarkan keterikatan dengan perlombagaan dan perundangan dan bukannya menerusi keagamaan. Teori kedua ini pula lebih banyak dipelopori oleh beberapa sarjana kontemporari seperti Fahmī Hūwaydī,¹⁵ Rashīd Ghannoushi¹⁶ dan Yūsuf al-Qardāwī.¹⁷ Pandangan ini seterusnya telah dikembangkan dalam beberapa penulisan yang berkaitan antaranya oleh Zuhayli,¹⁸ Sayed Sikandar¹⁹ dan Abdullah Saeed.²⁰

¹¹ Ibn Qayyīm al-Jawziyyah, *Aḥkām Ahl al-Dhimmah* (Arab Saudi: Ramādī li al-Nasyr, 1997), 104-107.

¹² 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'mīn Fī Dār al-Islām* (Baghdād: Maktabah al-Quds, 1982), 20-26.

¹³ 'Ali Husnā al-Kharbūtlī, *Islām wa Ahl al-Dhimmah* (Miṣr: al-Majlīs al-'A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1969), 66-68.

¹⁴ Sa'ad bin Matar al-Mursyidī, *Fiqh al-Mutaghayyirāt Fī 'Alā'iq al-Dawlah al-Islāmiyyah bi Ghayr al-Muslimīn* (Riyāḍ: Dār al-Faḍilah, 2009), 112-115.

¹⁵ Fahmī Huwaydī, *Muwātīnūn La Dhimmīyyūn* (Beirut: Dar al-Syurūq, 1985), 116-118.

¹⁶ Rashīd Ghannoushi, *Huqūq al-Muwāṭanah: Huqūq Ghayr al-Muslim Fi al-mujtama' al-Islāmī* (cet. ke-2, Herndon: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1993), 14-17.

¹⁷ Yūsuf al-Qardāwī, *al-Dīn wa al-Siyāsah Ta'sīl wa Radd al-Syubuhāt* (Dublin: Majlis li al-Iftā' wa al-Buhūth, 2007) 155.

¹⁸ Zulhaili Mahmood. "The Status of Non Muslim Malaysia : An Analysis from the Perspective of Islamic Law." Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004, 79-86.

¹⁹ Sayed Sikandar Shah Haneef, "Non Muslim Citizenship in Islamic Law: A Critique from the Constitutional Perspective", *Journal of Islam in Asia*, 9/1 (2012), 194-197.

²⁰ Abdullah Saeed, "Rethinking Citizenship Right of Non Muslim in an Islamic State: Rashid Ghannoushi's Contribution to the Evolving Debate", *Journal of Islam and Christian-Mushim Relation* 10/3 (1999), 309-311.

2. Peruntukan Hak Golongan Non Muslim di Malaysia

Persoalan peruntukan hak dan tanggungjawab golongan non Muslim yang bernaung di bawah pemerintahan Islam sebenarnya lebih banyak dibicarakan dalam kerangka perbahasan konsep *dhimmī* dan *musta'min* sahaja. Antaranya penulisan yang dilakukan oleh al-Qardāwī,²¹ al-Tayyār²² dan Ṣalih Ḥusayn²³ yang membicarakan mengenai peruntukan hak dan tanggungjawab yang menjadi kewajipan bagi setiap golongan non Muslim yang bernaung dalam pemerintahan Islam secara menyeluruh berdasarkan neraca al-Quran dan al-Hadis seperti kebebasan beragama, pencegahan dari pencerobohan dan jenayah, pemeliharaan maruah dan harta, kebebasan bergerak serta membina penempatan. Mereka juga diikat dengan tanggungjawab pembayaran cukai seperti jizyah, kharaj dan cukai perniagaan serta pematuhan terhadap undang-undang negara.

Walau bagaimanapun, terdapat beberapa kajian berunsur analisis perbandingan antara peruntukan hak dalam Perlembagaan Persekutuan dan perspektif Islam namun kajian tersebut didapati hanya menyentuh mengenai hak-hak tertentu dan tidak dirangkumkan secara menyeluruh. Antaranya mengenai hak dan kebebasan beragama menurut Perlembagaan Persekutuan yang dilakukan oleh Mohamed Azam,²⁴ menurut neraca nas syarak sebagaimana yang dilakukan oleh Khadijah,²⁵ menurut neraca *siyāsah syar'iyyah* yang dilakukan oleh Zaidi²⁶ serta menurut neraca hak asasi manusia seperti

²¹ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fi al-Mujtama' al-Islāmī* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1992), 8-20.

²² 'Alī bin 'Abd al-Rahman al-Tayyār, *Ḥuqūq Ghayr al-Muslimīn Fī al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Riyāḍ: Maktabah al-Mālik Fahd al-Waṭāniyyah, 2006), 137-147.

²³ Ṣalih bin Ḥusayn, *Ḥuqūq Ghayr al-Muslimīn Fī Bilād al-Islām* (Riyāḍ: Maktabah Mālik Fahd, 2008), 18-26.

²⁴ Mohamed Azam Mohamed Adil, "Hak Tukar Agama dalam Perlembagaan Malaysia : Konflik antara Kebebasan Beragama dan Hukum Islam", *Jurnal Syariah* 11 (2003), 29.

²⁵ Khadijah Mohd Hambali & Mohd Herzali Mohd Haled, "Toleransi Beragama dan Amalannya di Malaysia : Rujukan kepada Artikel 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia", *Jurnal Usuluddin* 27 (2008), 81-85.

²⁶ Mohamad Zaidi Abdul Rahman, "Mengurus Hak Beragama Non Muslim dari Perspektif Siasah Syar'iyyah", *Jurnal Usuluddin* 36 (2012), 112-119.

mana yang dilakukan oleh Azazi.²⁷ Secara kesimpulan, walaupun Islam menjamin hak kebebasan beragama ini, namun tetap timbul pertembungan konflik dan kepentingan di antara undang-undang jenayah Islam dan hak-hak asasi manusia terutamanya apabila membabitkan soal pertukaran agama kepada selain Islam.

3) Isu-Isu dalam Hubungan Sosial antara Muslim dan Non Muslim di Malaysia

Tidak banyak kajian yang dilakukan berkaitan isu-isu membabitkan hubungan sosial antara masyarakat Islam dan non Muslim di Malaysia. Mungkin kerana kebanyakan isu yang berlaku dilihat menyentuh sensitiviti sebahagian pihak sehingga menyebabkan lebih banyak penulisan berbentuk komentar berbanding penulisan yang berbentuk ilmiah. Namun, terdapat beberapa kajian yang dilihat turut menyentuh beberapa isu yang berlaku di Malaysia. Antaranya berkaitan sambutan perayaan golongan non Muslim dalam sesebuah negara Islam oleh Basri²⁸ dan Ridzwan²⁹ yang perlu dibahagikan kepada perayaan keagamaan dan perayaan kebudayaan merujuk kepada elemen-elemen utama yang mewarnai sambutan tersebut. Pembahagian ini penting kerana turut melibatkan penetapan hukum yang bakal berlaku ke atas sambutan perayaan tersebut. Dalam isu perundangan pula, terdapat kajian yang membahaskan mengenai penglibatan orang non

²⁷ Azazi. "Hak Memilih Agama bagi Anak daripada Pasangan Beza Agama dalam Perspektif Hak Asasi Manusia". (Disertasi Sarjana, UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 25-27.

²⁸ Basri Ibrahim, "Perayaan Non Muslim Dalam Sesebuah Negara Islam", dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad (Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011), 100-106.

²⁹ Ridzwan Ahmad, "Pengaruh Budaya Tempatan Terhadap Penentuan Hukum Menziarahi Rumah Terbuka Perayaan Agama Non Muslim di Malaysia", dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, ed. Mad Saleh Ahmad et.al., UM: Jabatan Fiqh dan Usul, 2006) 353-355.

Muslim dalam sistem kehakiman syariah di Malaysia oleh Zulfakar³⁰ serta perbincangan hukum mengenai isu-isu tertentu berkaitan mereka di dalam fatwa oleh Rumaizi.³¹

Dalam sudut perniagaan, terdapat kajian berkaitan hukum melakukan perkongsian (syarikat) dengan pihak non Muslim sebagaimana yang sering berlaku di Malaysia oleh Shamsiah.³² Dalam isu kekeluargaan, terdapat perbahasan berkaitan status penjagaan anak bagi pasangan yang berlainan agama sebagaimana yang telah dibincangkan oleh Nuraisyah³³ dan Zaini.³⁴ Di samping perbahasan mengenai isu politik berkaitan status golongan non Muslim yang menduduki hierarki pemerintahan dan pentadbiran negara oleh Mujar³⁵ dan Izhar Ariff.³⁶ Di samping itu, terdapat penulisan yang membicarakan isu-isu yang sering terjadi dalam pergaulan sehari-hari antara masyarakat Islam dan non Muslim serta penyelesaiannya berpandukan perspektif hukum Islam oleh Nidzam.³⁷

³⁰ Zulfakar Ramlee Saad, “Penglibatan Orang Non Muslim dalam Sistem Kehakiman Syariah: Non Muslim Sebagai Saksi di Mahkamah Syariah”, dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad (Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011), 161-167.

³¹ Rumaizi Ahmad, “Isu-Isu Berkaitan Masyarakat Non Muslim Dalam Fatwa di Malaysia, dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad (Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011), 180-188.

³² Shamsiah Mohamad, “Hukum Perkongsian (Syarikat) Antara Muslim dan Non Muslim”, *Jurnal Syariah* 8/1 (2000), 13-22.

³³ Nuraisyah Chua Abdullah, *Conversion To Islam: Effect On Status Of Marriages And Ancillary Reliefs* (Kuala Lumpur: International Law Book Service, 2004), 94-110.

³⁴ Zaini Nasehah, Abdel Wadoud Moustafa Moursi El-Seaudi dan Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim, “Status Agama Anak bagi Ibu bapa yang Memeluk Agama Islam di Malaysia”, *Jurnal Syariah* 18/2 (2010), 440-452.

³⁵ Mujar Syarif, “Islamic political discourse on non-Muslim leadership in the Muslim state”, *Jurnal Syariah* 17/1 (2009), 223-242.

³⁶ Mohd. Izhar Ariff Mohd. Kashim dan Hashim Mehat, “*Penglibatan non Muslim dalam sistem pemerintahan dan jawatan-jawatan tinggi politik di Malaysia*”, (makalah, Kolokium Siswazah Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 29-30 Ogos 2007),

³⁷ Mohammad Nidzam Abd Kadir, *Fiqah Berinteraksi dengan Non-Muslim* (Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2009).

4) Kaedah Interaksi dalam Hubungan Sosial dengan Golongan Non Muslim di Malaysia

Penerapan prinsip-prinsip interaksi yang bersesuaian terhadap golongan non Muslim merupakan antara elemen penting yang memainkan peranan dalam mengharmonikan hubungan sosial yang terbina antara kedua-dua golongan tersebut. Secara dasarnya, terdapat beberapa kajian telah dijalankan berkaitan asas dan prinsip yang perlu difahami bagi memastikan pembinaan interaksi ini tidak terkeluar daripada kerangka keharusan syarak. Antaranya yang dilakukan oleh Zahari,³⁸ dan Naziree³⁹ berkaitan pemeliharaan prinsip kebebasan beragama bagi masyarakat non Muslim yang telah menyatakan taat setia kepada pemerintahan Islam serta Roslan⁴⁰ yang mengaitkan kebebasan tersebut dengan isu penggunaan kalimah Allah oleh golongan non Muslim. Selain itu, kebijakan dan keadilan yang selayaknya perlu diberikan kepada mereka tanpa mengambil kira perbezaan agama bagi mengendurkan elemen perselisihan dan ketidakpuasan hati antara mereka. Asas kerangka hubungan yang lebih umum pula telah dicadangkan oleh Luqman⁴¹ dengan membahagikan pelaksanaan asas tersebut kepada dua bentuk iaitu persoalan yang membabitkan polisi pemerintahan dan sensitiviti umat Islam yang memerlukan maka kepada suatu tindakan tegas dan konsisten serta persoalan yang berkisar mengenai isu-isu *khilāfiyyah* dalam Islam di mana tiada keperluan bagi campur tangan pihak pemerintah kerana setiap individu boleh berpegang dengan pandangan yang lebih diyakininya.

³⁸ Zahari Mahad Musa, “Hak-Hak Mengamalkan Ajaran Agama Masyarakat Non Muslim dalam Sebuah Negara Islam”, dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad (Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011) 70-73.

³⁹ Naziree Md Yusof, “Toleransi Beragama dan Kesesuaian Hukuman Murtad di Malaysia” (makalah, Seminar Islam dan Hubungan antara Agama di Malaysia, Universiti Malaya, Januari 2006), 15-20.

⁴⁰ Mohd Roslan Mohd Nor, “Religious Tolerance in Malaysia: An Overview”, *Middle-East Journal of Scientific Research* 9/1 (2011), 25-27.

⁴¹ Luqman Abdullah, “Kerangka Asas dalam Pembinaan Hukum Fiqh Masyarakat Non Muslim Masa Kini”, dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad (Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011), 228-230.

Prinsip interaksi menerusi dialog pula telah dibincangkan oleh Rahimin⁴² yang menjelaskan mengenai konsep asas Islam terhadap dialog inter-agama yang mana Islam memberi penekanan kepada pengikutnya untuk mengambil sikap inklusif terhadap kepelbagaian agama tanpa menjejaskan kerangka dan pemahaman asas berkaitan tauhid. Teori pengaruh perubahan sosio-politik terhadap penetapan hukum melibatkan golongan non Muslim serta penyediaan asas-asas utama dalam membina hubungan menurut perspektif hukum Islam turut dikemukakan oleh Siti Shamsiah⁴³ dalam rangka mengenal pasti bagaimana perubahan tersebut perlu dijadikan panduan dalam penyelidikan berkaitan golongan tersebut.

Beberapa prinsip yang wajar diberi perhatian dalam pembinaan hukum berteraskan interaksi antara golongan Islam dan non Muslim menurut kerangka Malaysia turut disediakan oleh Nidzam⁴⁴ yang telah menggariskan prinsip seperti pengurangan elemen kefanatikan terhadap perbahasan mazhab tertentu dalam penetapan hukum Islam semasa, pengurangan perbincangan isu-isu *khilafiyah* secara terbuka bagi mengelakkan kekeliruan kepada golongan non Muslim serta pendahuluan prinsip penerangan dan pemahaman sebelum penghukuman bagi memberikan gambaran yang jelas mengenai ajaran Islam. Kajian ini dilakukan dengan memberi penekanan terhadap aspek *Maqāṣid* Syariah sebagai asas utama dalam memandu interaksi antara kaum dan agama di Malaysia. Fakta dan panduan berkaitan prinsip interaksi yang telah diterapkan oleh Khalifah Umar al-Khattab penduduk Aelia di Palestin menerusi deklarasi Jaminan Umar pula telah diperincikan oleh

⁴² Rahimin Affandi Abd Rahim, “Dialog Agama di Malaysia : Analisa terhadap Prospek Masa Depan” (makalah, Seminar Islam dan Hubungan antara Agama di Malaysia, Universiti Malaya, Januari 2006), 12-16.

⁴³ Siti Shamsiah Md Supi. “Kedudukan non Muslim dalam perubahan sosio-politik di Malaysia menurut teori fiqh : Analisis pelaksanaannya”. (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 58-64.

⁴⁴ Mohammad Nidzam b. Abd Kadir, “Interaksi Dengan Golongan Non Muslim di Malaysia Dari Perspektif Maqasid Syariah”. (Tesis Kedoktoran, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2014), 226-360.

Roslan⁴⁵ sebagai panduan dan model pembinaan asas tersebut dalam konteks dan kerangka Malaysia.

Selain itu, terdapat beberapa kajian yang membahaskan panduan interaksi yang berlaku pada zaman Rasulullah SAW membabitkan pihak Musyrikin dan ahli Kitab oleh Nāṣir⁴⁶ yang turut menjelaskan lima bentuk interaksi yang berlaku pada zaman tersebut melibatkan pelbagai situasi iaitu dalam keadaan yang lemah dan ketakutan, interaksi yang berlaku semasa berada di negara kafir, interaksi dalam negara Islam, interaksi semasa Islam dalam keadaan yang kuat dan kukuh serta interaksi dalam keadaan perang dan aman. Panduan secara umum pula telah diperjelaskan menurut neraca nas-nas syarak antaranya oleh Saīd Ismā'īl,⁴⁷ Muḥammad Mūsā,⁴⁸ Ṣalih Fawzān,⁴⁹ Idwār,⁵⁰ Rāghib⁵¹ dan Al-Tāriqī⁵² yang menekankan kepentingan 5 konsep utama dalam perhubungan tersebut iaitu toleransi, kebaikan, ihsan, keadilan dan rahmat sesama mereka..

Berdasarkan analisis yang dilakukan terhadap pelbagai kajian lepas berkaitan perkara ini, maka penulis dapat menyimpulkan bahawa:

⁴⁵ Mohd Roslan Mohd Nor, "Hubungan Masyarakat Islam dan Non Muslim dalam Konteks Sejarah Islam" dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad (Shah Alam: Imitiyaz Multimedia & Publications, 2011) 17-20.

⁴⁶ Nāṣir Muḥammadī Muḥammad Jāh, *Al-Ta'āmul Ma'a Ghayr al-Muslimīn fī al-'Ahd al-Nabawī* (Riyāḍ: Dār al-Maymān, 2009), 43-48.

⁴⁷ Saīd Ismā'īl Sinī, *Haqīqah al-'Alāqah bayna al-Muslimīn wa Ghayr al-Muslimīn* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996), 6-17.

⁴⁸ Muḥammad Mūsā al-Syarīf, *al-Taqārūb wa al-Ta'āyush ma'a Ghayr al-Muslimīn* (Riyāḍ: Dār al-Andalus al-Khudrā', 2003) 13-30.

⁴⁹ Ṣalih bin Fawzān, *Aḥkām al-Ta'āmul ma'a Ghayr al-Muslimīn* (Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliā, 2009), 9-15.

⁵⁰ Idwār Ghālī al-Dahabī, *Mu'āmalah Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī* (Qahirah: Maktabah Ghārib, 1993) 34-40.

⁵¹ Rāghib al-Sirjānī, *Fann al-Ta'āmul al-Nabawī ma'A Ghayr al-Muslimīn*, (Qahirah: Dār Aqlam, 2010), 95-120.

⁵² 'Abd Allah bin Ibrāhīm bin 'Alī al-Tarīqī, *al-Isti'ānah bi Ghayr al-Muslimīn fī al-Fiqh al-Islāmī*. (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), 211-234.

- 1- Masih kurang kajian yang membahaskan persoalan kedudukan golongan non Muslim di Malaysia dengan membandingkan antara kandungan Perlembagaan Persekutuan dan teks-teks kitab fiqh dalam aspek kewarganegaraan dengan mengambil kira realiti semata di mana sebahagian besar kajian yang dilakukan masih menggunakan model penetapan status berdasarkan teori *dhimmī* dan *musta'min* secara umum dan tidak berdasarkan konteks semasa di Malaysia.
- 2- Masih kurang kajian perbandingan yang menyentuh secara khusus dan terperinci berkaitan hak dan tanggungjawab golongan non Muslim menurut Perlembagaan Persekutuan serta analisis peruntukan tersebut berdasarkan konsep kewarganegaraan dan kenegaraan Islam.
- 3- Isu-isu yang dikaji sebahagiannya ada yang tidak bersifat semasa serta kurang mempengaruhi hubungan sosial antara golongan Islam dan non Muslim di Malaysia. Sebahagian yang lain pula hanya menyentuh isu-isu kecil berdasarkan kecenderungan penulisan mereka. Belum didapati suatu kajian yang membahaskan secara menyeluruh isu-isu yang didapati mendatangkan kesan dalam hubungan sosial tersebut merangkumi bidang keagamaan, kemasyarakatan, perundangan serta ekonomi.
- 4- Kebanyakan kajian berkaitan panduan asas interaksi dirangkumkan secara umum serta kurang usaha untuk menyesuaikan dan memadankan asas tersebut dalam rangka hubungan sosial antara pelbagai agama di Malaysia.

Maka, berdasarkan pengamatan tersebut pengkaji mendapati kajian ini adalah relevan untuk dilakukan bagi menampung dan melengkapkan kajian-kajian terdahulu bagi menyediakan satu model perbahasan yang mengambil kira realiti semasa di Malaysia serta cadangan-cadangan yang bersesuaian dalam usaha mengharmonikan hubungan sosial yang

terbina antara golongan Muslim dan non Muslim di Malaysia berpandangan Perlembagaan Persekutuan dan perspektif hukum Islam semasa.

1.9 METODOLOGI KAJIAN

Metodologi kajian dapat disimpulkan sebagai kaedah dalam menjalankan sesuatu kajian dan penyelidikan bagi memenuhi objektif yang telah digariskan. Secara dasarnya, kajian ini hanya menggunakan kaedah penyelidikan secara kualitatif. Data dan maklumat dikumpulkan menerusi beberapa kaedah dan seterusnya akan dianalisis secara deskriptif.

1.9.1 Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data ini meliputi proses pengumpulan maklumat, data serta fakta-fakta yang berkaitan dengan skop dan objektif kajian sebelum proses pentafsiran dan pemprosesan data-data tersebut dilakukan.⁵³ Secara umumnya, pengumpulan data bagi penyelidikan secara kualitatif menggunakan tiga bentuk metode iaitu pemerhatian, temu bual dan analisis dokumen.⁵⁴ Dalam kajian ini, pengkaji telah menggunakan dua metode iaitu analisis dokumen dan temu bual bagi mengumpulkan data yang diperlukan bagi kajian ini.

a) Metode Analisis Dokumen

Pengumpulan data menerusi metode analisis dokumen ini dipilih kerana ia dapat membekalkan maklumat dan fakta yang relevan kepada isu dan permasalahan yang dikaji. Metode ini berkait rapat dengan rujukan dokumentasi kerana kajian ini banyak melibatkan persoalan hukum dan terma-terma tertentu yang perlu diteliti berdasarkan sumber-sumber

⁵³ Mohd Shaffie Abu Bakar, *Metodologi Penyelidikan* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987), 41.

⁵⁴ Patton, M. Q., *Qualitative Evaluation and Research Methods* (Newbury Park: Sage Publication Inc., 1990), 56.

perbahasan hukum Islam meliputi perbahasan karya moden dan klasik. Penelitian telah dilakukan terhadap data-data yang bersifat primer seperti tafsir al-Quran, syarah hadis serta karya-karya klasik sarjana silam.⁵⁵ Di samping itu, rujukan terhadap data-data bersifat sekunder seperti perbahasan sarjana Islam kontemporari serta penulisan ilmiah seperti tesis, disertasi dan artikel jurnal turut dilakukan bagi mendapatkan pencerahan dan latar belakang maklumat yang bersifat semasa berkaitan kajian yang dijalankan.

Selain itu, pengkaji juga turut merujuk beberapa latihan ilmiah, disertasi dan tesis yang berkaitan dengan tajuk kajian bagi mendapatkan input-input yang lebih relevan dengan persoalan kajian. Akhir sekali, penulis juga melakukan kajian menggunakan keratan akhbar, laman web dan juga berita semasa bagi mengenal pasti dan mendapatkan gambaran umum berkaitan isu-isu semasa dalam hubungan sosial antara masyarakat Islam dan non Muslim di Malaysia.

b) Metode Temu bual

Metode temu bual ini penting dalam usaha mendapatkan input tambahan serta pandangan semasa daripada pakar dalam bidang berkaitan bagi membantu pengkaji mendapatkan gambaran yang lebih jelas berhubung isu dan persoalan yang hendak dikaji. Maka, dalam menjalankan proses temu bual ini pengkaji terlebih dahulu telah membahagikan keperluan data tersebut kepada beberapa tema bagi membolehkan pengkaji menyusun dan menyelaras individu yang ingin ditemu bual iaitu kedudukan non Muslim menurut perbahasan hukum Islam dan Perlembagaan Persekutuan, interaksi antara Muslim dan non Muslim di Malaysia serta isu-isu yang wujud dalam interaksi tersebut berdasarkan

⁵⁵ Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan dalam Pengajian Islam* (Selangor: Shah Alam Selangor, 2009), 68.

pandangan sarjana Muslim dan non Muslim. Maka, individu yang telah ditemui bual bagi mendapatkan data berkaitan tema tersebut adalah :

- 1- Prof. Madya Dr. Shamrahayu Ab. Aziz (Fellow Utama Pusat Kajian Syariah, Undang-undang dan Politik, IKIM).
- 2- Prof. Madya Dr. Mohd Roslan Mohd Nor (Timbalan Pengarah Penyelidikan dan Pembangunan, APIUM).
- 3- Prof. Ulung Datuk Dr. Syamsul Amri Baharuddin (Pengarah Institut Kajian Etnik, UKM).
- 4- Prof. Emiritus Tan Sri Dr. Khoo Khay Kim (Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, UM).
- 5- Prof. Dato' Dr Teo Kok Seong (Pengarah Institut Alam dan Tamadun Melayu, UKM)
- 6- Dr Mohd Nidzam bin Abdul Kadir (Pensyarah Pusat Asasi UIAM)

Maklumat yang diperoleh dalam bentuk catatan ini akan diproses dan dianalisis terlebih dahulu sebelum diterjemahkan dalam bentuk transkrip bagi memastikan input-input yang telah diperoleh mampu digunakan secara tersusun dan bersesuaian dengan persoalan kajian.

1.9.2 Metode Analisis Data

Metode ini dilakukan oleh penulis selepas proses pengumpulan data dilakukan. Ini kerana maklumat yang diperoleh dari proses pengumpulan data perlu dianalisis untuk memastikannya mempunyai kaitan serta membantu dalam menjelaskan kajian yang dilakukan. Data-data yang diperoleh perlu disaring dan disusun mengikut peruntukan

persoalan dan pembahagian kajian sebagaimana yang telah ditetapkan bagi memudahkan pengkaji membuat penyelidikan dan rumusan dalam kajian ini nanti. Dalam merungkaikan persoalan kajian ini, metode yang telah digunakan ialah :

a) Induktif⁵⁶

Kaedah ini digunakan dalam menganalisis data-data yang khusus bagi mendapatkan kesimpulan dan rumusan yang bersifat umum.⁵⁷ Dalam kajian ini, kaedah ini telah digunakan dalam meneliti dan mengamati latar belakang isu-isu yang sering melingkari hubungan sosial antara golongan Muslim dan non Muslim di Malaysia meliputi aspek sosiologi dan persejarahan serta penyelesaian isu tersebut berdasarkan konteks semasa di Malaysia. Dapatan yang diperoleh ini seterusnya dianalisis bertujuan mendapatkan panduan umum bagi isu-isu yang berlaku dalam setiap tema yang telah ditetapkan.

b) Deduktif⁵⁸

Kaedah ini pula digunakan dalam menganalisis data-data yang umum dalam membuat kesimpulan yang lebih khusus.⁵⁹ Pengkaji telah menggunakan kaedah ini dalam meneliti kedudukan non Muslim yang mendiami sesebuah negara Islam serta kaedah berinteraksi yang telah ditetapkan dalam hubungan mereka dengan golongan Muslim berdasarkan perbahasan para sarjana Muslim klasik dan kontemporari. Dapatan tersebut seterusnya dianalisis bagi mendapatkan panduan umum berkaitan interaksi tersebut lalu diaplikasikan mengikut kesesuaian realiti dan konteks semasa di Malaysia.

⁵⁶ Kaedah ini dikenali sebagai *istiqrā'* dalam disiplin pengajian ilmu *uṣūl al-fiqh*. Lihat Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan Suatu Sorotan* (Kuala Lumpur: APIUM, 2001), 82.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Kaedah ini pula dikenali sebagai *istinbāt*. *Ibid.*, 82.

⁵⁹ Bhasah Abu Bakar, *Kaedah Analisis Data Penyelidikan Ilmiah* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 2007), 4.

c) Komparatif

Kaedah ini merupakan satu proses perbandingan data-data yang diperoleh bagi menghasilkan satu rumusan yang bersifat praktikal.⁶⁰ Kaedah ini telah digunakan dalam menganalisis perbandingan berkaitan hak-hak golongan non Muslim sebagai warganegara berdasarkan pandangan para sarjana Muslim serta peruntukan Perlembagaan Persekutuan bagi memastikan wujudnya keselarasan dalam pelunasan hak tersebut terhadap golongan non Muslim di Malaysia.

d) Analisis Kandungan

Kaedah ini telah digunakan bagi menganalisis data yang diperoleh daripada proses temu bual yang telah dijalankan bertujuan mengenal pasti tema, konsep dan huraian berhubung kajian yang dilaksanakan.⁶¹ Dapatan data yang diperoleh daripada temu bual ini telah ditranskripsikan sebelum dikodkan berdasarkan tema yang telah ditetapkan. Transkripsi ini kemudiannya dianalisis bagi mengenal pasti kebenaran dan kekuatan data yang diperoleh bagi menentukan sama ada data tersebut menyokong atau tidak menyokong dapatan kajian ini.

1.10 SISTEMATIKA PENULISAN

Bagi memudahkan perbincangan dan perbahasan persoalan kajian, maka pengkaji telah membahagikan kajian ini kepada 6 bab yang utama di mana setiap bab tersebut disusuli dengan topik-topik yang lebih kecil bagi menjelaskan lagi persoalan kajian dengan terperinci.

⁶⁰ Charles C. Ragin, *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies* (London: University of California Press, 1989), 8.

⁶¹ Burn, R. B., *Introduction to Research Methods* (Melbourne: Longman, 1995), 28.

Bab Pertama : Pengenalan

Bab pertama merupakan pendahuluan yang merangkumi latar belakang dan permasalahan kajian, kepentingan kajian, objektif kajian, skop kajian, ulasan pengkaji-pengkaji terdahulu (sorotan literatur), metodologi kajian yang membincangkan proses pengumpulan dan penganalisisan maklumat serta sistematika kajian.

Bab Kedua : Kedudukan dan Status Non Muslim Di Malaysia

Bab ini membincangkan mengenai teori pembahagian golongan non Muslim menurut aspek kepercayaan dan kenegaraan menurut perbahasan para sarjana Muslim. Di samping itu, pengkaji juga turut membahaskan mengenai teori kewarganegaraan (*muwātīn*) dalam negara Islam serta meneliti latar belakang perjalanan golongan non Muslim di Malaysia dari aspek sejarah dan perundangan bagi mendapatkan status sebenar golongan ini dari sudut perlembagaan dan hukum Islam.

Bab Ketiga : Hak dan Tanggungjawab Golongan Non Muslim di Malaysia

Bab ini membicarakan mengenai prinsip Islam dalam menentukan peruntukan hak yang perlu dilunaskan kepada setiap warganegara non Muslim dalam negara Islam. Di samping itu, pengkaji turut meneliti kandungan Perlembagaan Persekutuan berkaitan aspek yang menyentuh secara khusus peruntukan tersebut serta dianalisis menurut perspektif hukum Islam bagi memberikan gambaran yang lebih jelas berhubung sebarang pertikaian dan tuntutan yang dilakukan oleh mana-mana pihak.

Bab Keempat : Analisis Isu-Isu dalam Hubungan Sosial antara Muslim dengan Non Muslim Di Malaysia Menurut Hukum Islam

Bab ini merupakan analisis hukum terhadap setiap isu-isu yang melingkari hubungan sosial antara golongan Muslim dan non Muslim di Malaysia dengan penggabungan perbendaharaan fiqh serta penelitian terhadap realiti semasa bagi menghasilkan satu model analisis hukum yang bersifat tempatan. Isu-isu tersebut dibahagikan kepada empat tema yang besar iaitu keagamaan, kemasyarakatan, perundangan ekonomi.

Bab Kelima : Kaedah Interaksi dalam Hubungan antara Muslim dan Non Muslim di Malaysia

Bab ini menjelaskan mengenai kaedah yang boleh diaplikasikan dalam interaksi antara golongan Muslim dan non Muslim di Malaysia yang bersesuaian dengan konteks semasa kemajmukan masyarakat Malaysia. Kaedah ini penting sebagai asas yang boleh dijadikan rujukan dalam memandu perjalanan hubungan antara kedua-dua golongan tersebut dalam usaha merungkaikan sebarang kekeliruan yang boleh menjelaskan keharmonian hidup bermasyarakat di Malaysia.

Bab Keenam : Penutup

Bab ini merupakan penutup bagi keseluruhan kajian di mana pengkaji akan merumuskan setiap aspek perbahasan kajian dalam bab-bab yang sebelumnya bagi memberikan gambaran keseluruhan berkaitan kajian yang dilakukan serta mengemukakan dapatan kajian sebagai memenuhi objektif utama kajian ini di samping beberapa saranan yang dirasakan sesuai dalam mengharmonikan hubungan sosial antara golongan Muslim dan non Muslim di Malaysia

BAB 2 : STATUS DAN KEDUDUKAN KEWARGANEGERAAN GOLONGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

2.1 PENGENALAN

Perbahasan mengenai golongan non Muslim mempunyai kedudukan yang tersendiri dalam penulisan dan penyelidikan para sarjana Muslim. Hal ini berdasarkan kewujudan mereka dalam kalangan umat Islam memerlukan suatu penilaian dan pembicaraan hukum yang khusus membincangkan mengenai mereka. Pasca keruntuhan empayar Turki Uthmāniyyah pada 1924 telah melenyapkan sistem pemerintahan berasaskan khalifah dan ruang kosong yang ditinggalkan itu mula diisi dengan sistem pemerintahan moden berasaskan bangsa (*nation state*).¹ Situasi ini telah menimbulkan perbahasan dalam kalangan para sarjana Muslim berkaitan status golongan non Muslim yang menduduki negara Islam versi baru ini. Sebahagian daripada mereka masih berpegang kepada pengekalan penggunaan istilah tradisi *dhimmī* namun dalam masa yang sama wujud pula sebahagian sarjana lain yang mula merasakan kewajaran penggantian istilah klasik tersebut kepada istilah warganegara (*al-muwātīn*). Maka, kajian ini akan membincarakan perbahasan dan teori yang dikemukakan oleh para sarjana Muslim serta penilaian dan penyesuaian teori umum tersebut menurut realiti semasa kemajmukan masyarakat dan sistem pemerintahan di Malaysia.

¹ Bernard Lewis, The Ottoman Empire and Its Aftermath, *Journal of Contemporary History* 15/1 (1980), 28.

2.2 KONSEP NEGARA ISLAM

Perbincangan mengenai golongan non Muslim secara umumnya disandarkan kepada dua perincian utama iaitu penentuan berdasarkan aspek kepercayaan serta penentuan berdasarkan aspek kenegaraan. Penentuan melalui aspek kepercayaan sebenarnya lebih berkait rapat dengan kedudukan mereka di akhirat manakala ketentuan mengenai mereka dari interaksi keduniaan pula lebih banyak dibincangkan dalam aspek kenegaraan yang ditentukan berdasarkan keterlibatan serta pengamalan dasar mereka terhadap sesebuah negara Islam. Hubungan ini dapat dibahagikan kepada dua dasar yang utama iaitu mereka yang terlibat dari dalam negara seperti golongan *dhimmi* dan *musta'min* serta mereka yang terlibat dari luar negara seperti *muhādin*, *muhāyid* dan *harbī*.

Dalam membicarakan mengenai golongan non Muslim berdasarkan aspek kenegaraan, maka satu perbahasan yang penting untuk diketengahkan adalah berkaitan status dan kedudukan sesebuah negara sebagai negara Islam. Ini kerana ketentuan mengenai istilah-istilah yang dinyatakan tadi adalah berdasarkan kepada keterikatan dasar mereka dengan negara Islam. Adapun perbincangan mengenai hubungan sesama masyarakat dalam negara non Muslim (*dār al-kuffār*), maka tidak mendapat tempat serta mempunyai keperluan untuk dibahaskan. Pengkaji hanya akan menyatakan konsep asas dalam merumuskan kedudukan sesebuah negara sebagai negara Islam berdasarkan beberapa pandangan sarjana Muslim.

Secara umumnya, perbahasan para sarjana merumuskan konsep yang hampir sama berkaitan penetapan status sesebuah negara sebagai negara Islam iaitu negara tersebut diperintah dan dikuasai oleh umat Islam, syariat Islam boleh dilaksanakan secara terang-terangan, penguatkuasaan peraturan dan undang-undang Islam dijalankan secara

menyeluruh serta penduduk negara tersebut sama ada Muslim mahupun non Muslim menikmati keamanan dan bebas daripada sebarang bentuk ancaman dalam aspek pengamalan agama.² Keempat-empat ciri tersebut merupakan kriteria yang penting dalam memastikan sesebuah negara tersebut diiktiraf sebagai sebuah negara Islam. Maka, mereka yang beragama Islam akan memperoleh kontrak kewarganegaraan secara terus di dalam negara ini manakala golongan non Muslim pula perlu melalui prosedur pemeterian kontrak perjanjian bagi mendapatkan taraf kewarganegaraan tersebut.³

Namun begitu, perubahan yang berlaku dalam sistem pemerintahan serta demografi politik dalam dunia hari ini menyaksikan kemampuan setiap negara untuk mengekalkan status negara Islam berdasarkan kriteria yang ditetapkan berhadapan dengan cabaran yang lebih sukar. Hal ini membawa kepada tafsiran baharu berkaitan penetapan status tersebut bagi menyesuaikannya dengan realiti semasa yang wujud pada hari ini. Ismā'īl Lutfi telah meluaskan konsep negara Islam dengan membahagikannya kepada dua bentuk iaitu negara Islam dari sudut realiti dan hukum bersandarkan kepada dua kriteria utama iaitu penguatkuasaan dan pelaksanaan hukum-hakam serta perundangan Islam berlaku secara menyeluruh serta pemilikan kuasa pemerintahan dan pentadbiran berada dalam tangan orang Islam. Bentuk yang kedua pula disebut sebagai negara Islam dari sudut hukum namun tidak pada realiti. Penilaian ini dibuat bersandarkan kepada penguasaan pemerintahan negara tersebut masih berada dalam tangan orang Islam namun perundangan dan syariat Islam tidak mampu dilaksanakan secara menyeluruh disebabkankekangan dan

² Muḥammad Abū Zahrah, *al-'Alāqah al-Dawliyah fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), 48. Lihat juga Wahbah al-Zuhaylī, *Athar al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 169-170. Lihat juga Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numārisuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995) 80.

³ 'Abd al-'Azīz bin Mabrūk al-Aḥmadī, *Ikhtilāf al-Dārain wa Athāruhu fī Aḥkam al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2002), 1: 117.

halangan yang tertentu.⁴ Maka, beberapa sarjana moden telah membahagikan negara yang dipimpin oleh umat Islam pada hari ini kepada dua bentuk iaitu negara Islam (*Islamic State*) yang merujuk kepada pelaksanaan urusan pentadbiran, perundangan dan perekonomian adalah berdasarkan kepada sistem Islam secara menyeluruh serta negara Muslim (*Muslim State*) di mana sistem Islam diaplikasikan secara tidak menyeluruh dalam ketiga-tiga urusan yang dinyatakan.⁵

Berdasarkan konsep tersebut, maka dapat difahami bahawa Malaysia adalah dikategorikan sebagai negara Muslim di mana walaupun kuasa pemerintahan dan pentadbiran berada pada tangan umat Islam, namun berdasarkan beberapa faktor dan kekangan tertentu pelaksanaan dan penguatkuasaan elemen Islam dalam setiap aspek belum mampu dilakukan secara menyeluruh meskipun usaha-usaha ke arah meningkatkan taraf kedudukan Islam sedang giat dimulakan. Penetapan status Malaysia ini dilihat penting dalam memandu kajian berkaitan status kewarganegaraan golongan non Muslim di Malaysia berdasarkan sistem kenegaraan semasa yang wujud pada masa kini.

2.3 KONSEP NON MUSLIM

Para sarjana Muslim secara dasarnya tidak memperincikan suatu terminologi yang khusus mengenai pentakrifan sebenar golongan non Muslim. Namun secara umumnya, mereka boleh didefinisikan sebagai mereka yang tidak menyembah dan mentauhidkan Allah serta

⁴ Ismā'īl Lutfi Faṭānī, *Ikhtilāf al-Dārain wa 'Athāruhu fi 'Aḥkām al-Munākahāt wa al-Mu'āmalāt* (Qāhirah: Dār al-Salām, 1990), 72. Pandangan ini juga selari dengan perbahasan yang dilakukan oleh Ibn Taimiyah namun hanya dibezakan dengan penggunaan istilah sahaja di mana beliau mentakrifkan negara Islam dalam kategori kedua tersebut sebagai dār al-fasiq. Aḥmad bin Taimiah al-Harrānī, *Majmū'ah al-Fatāwā* (Beirut: Matābi' Dār al-'Arabiyyah, 1971), 18: 159.

⁵ Manzooruddin Ahmed, *Islamic Political Theory in the Modern Age* (Karachi: Royal Book Co., 1991), 107. Lihat juga Abdullahi Ahmed an-Naim, *Islam and The Secular State* (London: Harvard University Press, 2008), 58. Lihat juga Mahmud A. Faksh, "Basic Characteristic of an Islamic State", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 5 (1981), 7.

tidak menerima dan mengakui kedudukan Rasulullah SAW sebagai utusan Allah yang terakhir. Hal ini kerana penentuan kedudukan seseorang sebagai Muslim sangat berkait rapat dengan dua elemen ini.⁶ Maka, pengingkaran terhadap mana-mana elemen memberikan kesan terhadap ketentuan mereka sebagai Muslim. Penjelasan lanjut berkaitan golongan non Muslim ini telah diperincikan oleh para sarjana Muslim melalui pembahagian konsep yang dilakukan oleh mereka bagi memudahkan lagi pemahaman mengenai golongan ini berdasarkan aspek kepercayaan dan kenegaraan.

2.3.1 Pembahagian Berdasarkan Aspek Kepercayaan

Dari sudut kepercayaan dan reaksi penerimaan terhadap ajaran Islam, golongan non Muslim ini boleh dibahagikan kepada tiga kategori berdasarkan kedudukan mereka sama ada menolak ajaran Islam serta berada di luar agama Islam (kafir), menyelewengkan sama ada sebahagian mahupun keseluruhan ajaran Islam berkaitan tauhid (musyrik) dan mereka yang pernah berada di dalam agama Islam namun memilih untuk keluar daripadanya (murtad). Pembahagian ini memberi kesan dalam mempengaruhi kedudukan mereka dalam sesebuah negara Islam.

2.3.1.1 Kafir

Dari sudut bahasa, kufur bermaksud tutupan⁷ kerana hati mereka tertutup daripada menerima dan mengakui petunjuk Allah dan Rasul-Nya Allah.⁸ Menurut istilah pula

⁶ Ahmad bin 'Abd al-Halīm bin Taimiyyah, *al-'Aqīdah al-Wasītiyyah* (cet. 2, Riyād: Maktabah Adwā' al-Salaf, 1999), 54. Lihat juga 'Uthmān bin 'Abd al-Azīz bin Manṣūr al-Tamīmī, *Fath al-Hamīd fī Syarḥ al-Tauhīd*, (cet. 1, Makkah: Dār 'Ālim al-Fawā'id, 2004) 1:91.

⁷ Muhammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Šīhah* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1987), 239. Lihat juga Muhammd bin Ya'kūb al-Fairūzabādī, *al-Qāmūs al-Muhibb* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005), 470.

⁸ Ahmad bin Muhammad bin 'Ali al-Fayyūmī, *al-Miṣbāh al-Munīr* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1987), 204.

merujuk kepada pengingkaran dan penolakan kepada Allah sebagai satu-satunya tuhan yang berhak disembah serta keengganan menerima dan mengakui kedudukan Rasulullah SAW sebagai utusan terakhir yang telah dipilih oleh Allah.⁹ Secara umumnya, kufur itu dibahagikan kepada dua jenis iaitu kufur *akbar* dan kufur *asghar* berpandukan kepada elemen-elemen tertentu yang mendominasi perbuatan tersebut.

Kufur *akbar* adalah perbuatan kufur yang melibatkan penjejasan terhadap kedudukan akidah seseorang individu kerana membabitkan pengingkaran terhadap konsep ketauhidan menurut Islam. Kufur kategori ini secara jelas mengeluarkan pelakunya daripada Islam serta dikekalkan selama-lamanya di dalam neraka.¹⁰ Ia boleh berlaku sama ada melalui lisan, perbuatan mahupun hati. Perincian mengenai kufur *akbar* ini dapat difahami berdasarkan kepada penjelasan yang dilakukan oleh para sarjana Muslim dalam membahagikan kufur ini kepada empat jenis. Jenis yang pertama ialah kufur *takzīb* iaitu pendustaan terhadap Allah dan Rasul-nya serta keengganan untuk mengakui ajaran yang telah disampaikan kepada mereka.¹¹ Hal ini sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Allah menerusi ayat yang berikut :

وَمَنْ أَظَلَمُ مِنْ أُفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَيْسَرٌ فِي جَهَنَّمْ مَشْوِي

لِكُفَّارِينَ

Surah al-‘Ankabūt 29:68

Terjemahan : Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang mereka-mereka pendustaan kepada Allah atau mendustakan kebenaran setelah

⁹ ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Hamīd al-Asarī, *Anwā’ al-Kufr*, (t.tp: Dār Ibn Khuzaimah, t.t) 2.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyāka Nasta’īn* (cet. 7, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 2003), 1: 337.

(kebenaran) disampaikan kepadanya. Bukankah telah diketahui bahawa dalam neraka jahanam itu disediakan tempat tinggal bagi orang-orang yang kafir.

Jenis yang kedua adalah kufur *istikbār* iaitu keengganan untuk mengakui sesuatu kebenaran kerana terhalang oleh perasaan kesombongan terhadap hakikat kebenaran tersebut.¹² Hal ini sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Allah berkaitan keengganan syaitan dalam mematuhi perintah-Nya untuk sujud sebagai penghormatan di atas penciptaan Nabi Adam a.s disebabkan perasaan angkuh yang wujud dalam dirinya ketika itu dengan merasakan kedudukannya yang jauh lebih mulia berbanding manusia. Hal ini sebagaimana yang telah dirakamkan menerusi firman Allah:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَأَسْتَكَبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكُفَّارِ

Surah al-Baqarah 2:34

Terjemahan: Dan (ingatlah) ketika kami berfirman kepada malaikat, “Tunduklah kamu (memberi hormat) kepada Adam. Lalu mereka pun tunduk patuh melainkan Iblis, ia enggan dan takbur maka menjadilah ia dari golongan yang kafir.

Sebahagian yang lain pula menyatakan bahawa kufur jenis ini berlaku kepada bapa saudara Rasulullah SAW iaitu Abu Talib yang enggan menerima seruan dakwah baginda kerana bimbangkan pengaruh dan kedudukannya dalam masyarakat Arab Quraisy di Makkah.¹³ Jenis yang ketiga adalah kufur syak iaitu menanamkan sebarang keraguan dan prasangka

¹² *Ibid.*

¹³ al-Husayn bin Mas'ūd al-Baghwī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (cet.1, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002), 1: 48.

terhadap mana-mana unsur keimanan.¹⁴ Hal ini sebagaimana yang diceritakan oleh Allah mengenai seorang lelaki yang telah direzekikan dengan dua buah kebun yang mewah namun berasa ragu terhadap konsep pembalasan dan penghisaban segala amal perbuatan di dunia.¹⁵

Jenis yang terakhir pula di bawah kategori kufur *akbar* adalah kufur *i'rad* iaitu berpaling daripada peringatan dan penjelasan yang telah diturunkan oleh Allah dan disampaikan oleh Rasul-Nya kerana keinginan untuk kekal selama-lamanya di dalam kesesatan. Mereka mempamerkan kesombongan daripada memerhatikan ayat-ayat Allah serta enggan meneliti keterangan dan hujah-hujah yang terkandung di dalamnya.¹⁶ Keadaan golongan ini telah dijelaskan oleh Allah menerusi firmanNya :

وَاللّٰهُدِينَ كَفَرُواْ عَمَّا أُنذِرُواْ مُعْرِضُونَ

Surah al-Aḥqāf 46:3

Terjemahan : Dan orang-orang kafir berpaling daripada peringatan yang telah diberikan kepada mereka.

Ibn Taimiah memberikan satu kesimpulan yang dikira cukup menyeluruh dalam merangkumkan perbahasan mengenai kufur *akbar* ini dengan menyatakan kesepakatan para ulama bahawa adalah kafir bagi mereka yang enggan beriman setelah ditegakkan hujah dan dalil padanya tanpa mengira sama ada mereka kafir kerana pendustaan, keraguan, berpaling dan kesombongan.¹⁷

¹⁴ Ibn Qayyīm al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, 1: 338.

¹⁵ Lihat Surah al-Kahfi 18: 35-37.

¹⁶ Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Qahirah: Maktabah Ibn Taimiah, t.t), 25: 95.

¹⁷ Ibn Taimiyah, *Majmū’ah al-Fatāwā*, 20: 86-87.

Kategori yang kedua adalah kufur *asghar* iaitu perbuatan yang tidak mengeluarkan seseorang itu daripada Islam serta tidak dikekalkan di dalam neraka selama-lamanya. Perincian mengenai kufur *asghar* ini dapat difahami menerusi penjelasan dan panduan daripada nas al-Quran dan al-Hadis yang menyentuh mengenai golongan ini iaitu yang pertama kufur kerana tidak mensyukuri nikmat kurniaan Allah sebagaimana dinyatakan di dalam al-Quran mengenai penduduk sebuah negeri yang diberikan keamanan serta rezeki yang melimpah namun penduduknya enggan bersyukur dengan nikmat pemberian tersebut. Maka Allah menggelar mereka sebagai orang yang kufur serta diturunkan kepada mereka musibah kepada mereka sebagai peringatan.¹⁸ Jenis yang kedua dikira kufur kerana perbuatan mereka membunuh saudara Muslim¹⁹ yang lain di mana perbuatan ini tidak mengeluarkan mereka daripada Islam namun mereka perlu berhadapan dengan hukuman yang telah ditetapkan oleh Islam. Jenis yang terakhir pula adalah kufur kerana bersumpah kepada selain daripada Allah.²⁰ Kufur jenis ini lebih berkaitan dengan amalan seseorang yang tidak sampai kepada tahap pengingkaran terhadap Allah dan Rasul-Nya.²¹ Maka, pelakunya hanya dikira berdosa namun masih kekal di dalam agama Islam.

2.3.1.2 Musyrik

Syirik dari sudut bahasa bermaksud sekutu.²² Dari sudut istilah pula merujuk kepada perbuatan menyekutukan serta menyamakan Allah dengan sesuatu selain-Nya dalam aspek

¹⁸ Lihat Surah al-Nahl 16:112.

¹⁹ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Imān, Bāb khauf al-Mu'min min min 'an yaḥbaṭa 'amaluhu wa Huwa Lā Yash'ur, no. hadis : 48. Lihat Muḥammad bin Isma'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dar Ibnu Kathir, 2002), 22.

²⁰ Hadis riwayat al-Tirmidhī, Kitāb al-Nudhūr wa al-Aymān, Bāb Mā Jā'a fī Karāhiyah al-Halfi bi Ghayr Allah, no hadis : 1535, Lihat Muḥammad bin Ḥasan bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī* (Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, t.t), 363.

²¹ 'Abd Allah bin 'Abd al-Hamīd al-Asarī, *Anwā' al-Kufr*, 3.

²² Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qadīr al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣihāh*, 142.

pengabdian dan penyembahan.²³ Syirik boleh dibahagikan kepada dua kategori berdasarkan sejauh mana pergantungan harapan mereka kepada selain Allah. Jenis yang pertama dinamakan *syirik al-azīm* atau *syirik al-jalī* merujuk kepada mereka yang menjadikan tandingan dan sekutu bagi Allah baik dalam aspek penyembahan maupun pergantungan harap.²⁴ Syirik kategori ini memberikan implikasi yang cukup berat kepada pelakunya antaranya merupakan kezaliman terbesar di sisi Allah,²⁵ dosanya yang tidak diampunkan oleh Allah,²⁶ diharamkan syurga baginya lalu kekal menjadi penghuni neraka²⁷ serta segala amal baiknya tidak akan diberi penilaian oleh Allah.²⁸

Jenis yang kedua pula dinamakan *syirik al-saghīr* atau *syirik al-khaft* merujuk kepada mereka yang melakukan sesuatu amalan namun disertakan dengan keinginan untuk dihormati dan diraikan oleh manusia lain²⁹. Syirik yang berada dalam kategori ini antaranya sebagaimana yang dijelaskan oleh Rasulullah SAW mengenai sifat riyak³⁰ yang wujud dalam diri seseorang sehingga berpotensi menjelaskan kualiti dan penerimaan amalan individu tersebut. Namun begitu, syirik bagi kategori ini tidak disertakan dengan ancaman yang berat seperti mana kategori yang pertama kerana ia lebih berkaitan dengan penyakit hati yang perlu disucikan dengan jalan meningkatkan ketakwaan kepada Allah bagi membendung perasaan tersebut.³¹ Selain itu, hanya perbuatan yang disertai penyakit

²³ Mubārak bin Muḥammad al-Mayli, *Risālah al-Syirk wa Mazāhirahu* (cet. 1, Riyād: Dār al-Rāyah, 2001), 104.

²⁴ Ibid.

²⁵ Lihat Surah Luqman 31:13.

²⁶ Lihat Surah al-Nisā' 4:48.

²⁷ Lihat Surah al-Mā'idah 5:72.

²⁸ Lihat Surah al-Zumar 39:65.

²⁹ Mubārak bin Muḥammad al-Maylī, *Risālah al-Syirk wa Mazāhirahu*, 105.

³⁰ Hadis riwayat Aḥmad, no. hadis 428. Lihat Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnād Aḥmad* (Riyād: Bait al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 76.

³¹ Faḍl al-Rahmān Kalim Kashmīrī, *al-Syirk wa Anwā'u hu* (Riyād: Dār al-Salām, t.t), 13.

riyak sahaja yang akan terjejas manakala amalan lainnya tetap diterima dan dinilai oleh Allah.³²

2.3.1.3 Murtad

Murtad berasal daripada perkataan *al-riddah* yang dari sudut bahasanya diterjemahkan sebagai kembali.³³ Secara istilahnya, diertikan sebagai mereka yang keluar dan meninggalkan Islam sebagai agama yang dianuti sama ada kerana hilang kepercayaan terhadap Islam mahupun disebabkan kepentingan yang lain.³⁴ Secara umumnya terdapat dua keadaan berkaitan golongan ini iaitu mereka yang lahir sebagai Muslim namun keluar meninggalkan Islam serta mereka yang asalnya di luar Islam namun sempat memeluk agama ini sebelum bertindak keluar semula daripada Islam. Golongan ini dikategorikan sebagai orang kafir namun wujud sedikit perbahasan tambahan mengenai kedudukan mereka berdasarkan peruntukan undang-undang jenayah Islam.

Terdapat sebahagian sarjana Muslim kontemporari yang cenderung untuk melakukan pengklasifikasian golongan murtad kepada dua bentuk iaitu *riddah al-muḥārabah* serta *riddah al-mujarradah*.³⁵ Pembahagian ini dibuat berdasarkan tindakan mereka selepas keluar daripada Islam sama ada melakukan serangan terhadap Islam mahupun tidak. Kedua-dua pembahagian ini juga menatijahkan penetapan hukum yang berbeza.³⁶ Namun, secara hakikatnya, kedua-dua golongan tersebut tetap dikira terkeluar

³² *Ibid.*

³³ Muḥammad bin Abī Bakr bin ‘Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Sihāh*, 101.

³⁴ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Jarīmah al-Riddah wa ‘Uqūbah al-Murtad fī Dau’ al-Qur’ān wa al-Sunnah* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 22.

³⁵ Lihat perbahasan lebih mendalam mengenai konsep dan pembahagian murtad ini dalam Taha Jābir ‘Ulwani, *Lā Ikrāha fī al-Dīn* (Herndon: Ma’had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 2006), 49-60.

³⁶ Perbincangan lanjut berkaitan hukuman jenayah murtad ini telah dibahaskan dalam bab ketiga berkaitan hak asasi non Muslim di Malaysia.

dari pada Islam serta tidak akan diampunkan dosa mereka selama-lamanya selagi berada dalam zon kekufuran kepada Allah.

2.3.2 Pembahagian Berdasarkan Aspek Kenegaraan

Para sarjana Muslim juga turut membahaskan berkaitan kedudukan golongan non Muslim ini berdasarkan aspek politik dan kenegaraan. Secara umumnya, pembahagian tersebut dibuat mengikut kedudukan dan keterikatan mereka terhadap sistem pemerintahan sesebuah negara Islam sama ada hubungan melalui dasar dalam negara mahupun secara dasar luar negara. Setiap penentuan tersebut juga membawa kepada peruntukan hak dan tanggungjawab yang berbeza antara satu sama lain. Maka, dalam menjelaskan lagi hal ini, para sarjana Muslim telah membahagikan golongan non Muslim ini kepada 5 jenis iaitu mereka yang terikat dengan dasar dalam negara seperti *dhimmī* dan *musta'min* serta mereka yang terikat melalui dasar luar negara seperti *muhādin*, *muhāyid* dan *harbī*. Perincian berkaitan pembahagian ini penting sebagai asas yang memandu penetapan status golongan non Muslim di Malaysia dalam bab yang berikutnya nanti.

2.3.2.1 *Dhimmī*

Perbahasan berkaitan *dhimmī* merupakan antara perbahasan yang paling dominan dalam membicarakan kedudukan golongan non Muslim yang bernaung di bawah pemerintahan Islam kerana keberadaan mereka yang begitu hampir bersama umat Islam. Persoalan mereka dijelaskan secara terperinci termasuk mengenai hak, tanggungjawab serta hukum-hakam yang berkait rapat dengan kewujudan golongan ini. Dari sudut bahasa, *dhimmī*

berasal daripada kalimah *dhimmah* iaitu bermaksud aman dan juga perjanjian.³⁷ *Ahl al-Dhimmah* pula merujuk kepada golongan yang diperuntukkan dengan ikatan perjanjian keamanan.³⁸

Dari sudut istilah pula, terdapat perbezaan kecil dalam kalangan fuqaha' berkaitan skop cakupan golongan *ahl al-dhimmah* ini. Para jumhur fuqaha' telah bersepakat mengenai keharusan penerimaan golongan ahli kitab menjadi *ahl al-dhimmah*³⁹ berdasarkan dalil al-Quran berkaitan ayat jizyah yang menyebut secara jelas berkaitan golongan ahli kitab pada lafaz (من الذين أتوا الكتاب).⁴⁰ Namun begitu, perbezaan yang berlaku dalam kalangan fuqaha' adalah berkaitan dengan keharusan penerimaan golongan non Muslim selain daripada ahli kitab sebagai *ahl dhimmah*. Fuqaha' Syāfi'iyyah, Ḥanābilah dan Ibn Ḥazm mengatakan bahawa akad *dhimmah* tidak diharuskan kepada golongan non Muslim selain daripada ahli kitab dan ahli majusi sama ada mereka daripada bangsa Arab mahupun Ajam.⁴¹ Hal ini berdasarkan firman Allah :

فَإِذَا أُنْسَلَحَّ الْأَشْهُرُ أُخْرَى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُوكُمْ

Surah al-Taubah 9:5

³⁷ Muḥammad bin Mukarram bin Mandhūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirūt: Dār Ṣādir, 2003), 12: 221. Lihat juga Muḥammad bin Abī Bakr bin ‘Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Sihāh*, 94.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay al-Kalbī, *al-Qawānīn al-Fiqhīyyah fī Talkhīs Madhhāb al-Mālikiyah* (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, t.t), 274. Lihat juga Mansūr bin Yūnus bin ‘Idrīs al-Bahūtī, *Kasīṣyāf al-Qinā’ ‘an Matan al-‘Iqnā’* (Beirūt: Dār Ālim al-Kutub, 1997), 2: 434, Lihat juga Muḥammad bin ‘Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Umm* (Qāhirah: Dār al-Wafā’, 2001) 5: 403, Lihat juga Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt* (Beirūt: Dār al-Mārifah,t.t) 10:7. Lihat juga Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī, *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqā al-Akhbār* (Riyāḍ: Dār Ibn Qayyim, 2005), 10:64-65. Lihat juga ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd bin Hazm, *al-Muḥallā* (Mesir: Idārah al-Tibā’ah al-Munīriyyah, t.t), 7:345

⁴⁰ Lihat Surah al-Taubah 9:29.

⁴¹ Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Umm*, 5: 403-404. Lihat juga ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī* (cet. 3, Riyāḍ: Dār Ālim al-Kutub, 1997) 13:206, ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd bin Hazm, *al-Muḥallā*, 7: 346.

Terjemahan : Maka apabila habis bulan-bulan haram itu bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana sahaja kamu menemuinya.

Mereka berpandangan bahawa ayat tersebut secara jelas menunjukkan bahawa pensyariatan jihad adalah diwajibkan kepada golongan non Muslim melainkan sekiranya terdapat pengecualian sebagaimana yang diterima oleh golongan ahli Kitab dalam ayat berkaitan jizyah serta ahli majusi berdasarkan hadis berikut :

سُنُّوا بِهِمْ سَنَّةً أَهْلَ الْكِتَابِ

Terjemahan : Layanilah mereka sebagaimana kamu melayan ahli kitab.⁴²

Fuqaha' Hanafiyah dan satu *qawl* dari Imam Ahmad pula mengharuskan akad *dhimmah* ini kepada semua golongan non Muslim kecuali para penyembah berhala daripada kalangan bangsa Arab.⁴³ Pandangan ini bersandarkan kepada tindakan Rasulullah SAW menerima kontrak *ahl dhimmah* daripada ahli majusi walaupun mereka bukan dalam kalangan ahli Kitab. Hal ini berbeza dengan layanan yang diberikan kepada para musyrikin Makkah yang langsung tidak diberikan sebarang kontrak disebabkan kekufuran dan keingkarang mereka yang berada di luar batasan.⁴⁴ Fuqaha' Mālikiyah dan al-Syawkānī menyatakan pandangan yang berbeza dalam hal ini di mana mereka mengharuskan pemberian kontrak ini kepada semua golongan non Muslim secara mutlak.⁴⁵ Pandangan

⁴² Al-Hāfiẓ Ibn Ḥajar al-Asqalānī menyatakan bahawa hadis ini adalah *munqaṭi'*. Lihat Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Watṭīyyah, 2001), 6: 300.

⁴³ ‘Ala’ al-Dīn Abī Bakr bin Mas’ūd al-Kasānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’* (Beirut: Dār al-Kutub al-Tlmiyyah, 2003), 9: 411. ’Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 13:208.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay al-Kalbī, *al-Qawānīn al-Fiqhīyyah fī Talkhīṣ Madhhab al-Mālikīyyah*, 274. Lihat juga Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī, *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqāt al-Akhbār*, 10:69.

yang ketiga ini juga merupakan pandangan yang dipilih oleh Ibn Qayyim⁴⁶ serta diterima oleh kebanyakan fuqaha' semasa seperti Abd al-Karim Zaydan dan Yusuf al-Qardawi.⁴⁷ Hal ini berdasarkan keumuman hadis Rasulullah SAW sebagaimana yang diriwayatkan oleh Buraidah bin Hasib RA :

فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية فإن أجابوا فاقبل منهم وقف عنهم وإن أبوا

فاستعن بالله تعالى وقاتلهم

Terjemahan : Maka sekiranya mereka (golongan musyrikin) itu enggan (menerima seruan dakwah Islam), mintalah mereka untuk membayar jizyah. Sekiranya mereka bersetuju, terimalah pemberian (jizyah) mereka dan tahanlah diri daripada mereka. Sekiranya mereka enggan (membayar jizyah), maka mohonlah pertolongan daripada Allah dan perangilah mereka.⁴⁸

Hadis ini diucapkan oleh Rasulullah SAW selepas penurunan ayat al-Quran berkaitan pensyariatan jizyah. Lafaz hadis tersebut dalam teks penuhnya menjadi bukti keumuman penerimaan akad *dhimmah* daripada semua golongan non Muslim meliputi ahli kitab dan selainnya serta bangsa Arab dan selainnya.⁴⁹

⁴⁶ Lihat juga Muḥammad bin Abī Bakar bin Qayyim al-Jawziyyah, *Ahkām Ahl al-Dhimmah* (Arab Saudi: Ramādī li al-Nasyr, 1997), 1: 88-90.

⁴⁷ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'mīn* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1982), 28. Lihat juga Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī* (cet. 3, Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1992), 7.

⁴⁸ Hadis riwayat Abu Daud, Kitāb Al-Jihād, Bāb fī Du'ā' al-Musyrikīn, No. hadis: 2612. Lihat teks penuh hadis pada Sulaimān bin al-Asy'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Daud* (Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, t.t), 458.

⁴⁹ Muḥammad bin Ismā'īl al-Šan'ānī, *Subul al-Salām al-Muṣīlīh ilā Bulūgh al-Marām*, *Kitab Jihād* (Riyād: Dār Ibn Jawzi, 1998), 7: 255.

Secara umumnya, majoriti sarjana Muslim memberikan ciri yang sama berkaitan syarat penerimaan golongan non Muslim ini sebagai *ahl al-dhimmah* iaitu golongan lelaki yang merdeka, baligh, berakal, membuat pengakuan berhubung status agamanya, menetap dalam negara Islam sama ada hidup bersama-sama masyarakat Muslim mahupun membentuk komuniti tersendiri, iltizam dengan hukum-hakam dan perundangan negara tersebut serta mempunyai kemampuan dari segi pembayaran jizyah.⁵⁰ Sebagai balasan atas komitmen yang diberikan oleh golongan non Muslim tersebut, maka mereka berhak diberikan kontrak yang bersifat kekal (مؤبد) serta pelbagai keistimewaan yang diperuntukkan berupa penjagaan dan pelunasan hak-hak sebagai warganegara⁵¹ selagi mana mereka iltizam dengan tanggungjawab yang telah ditetapkan kepada mereka.

Kontrak *dhimmah* ini telah disyariatkan selepas peristiwa pembukaan Makkah. Sebelum itu, kontrak yang dibina antara Rasulullah SAW dan musyrikin Arab berdasarkan keperluan semasa dan tidak bersifat kekal.⁵² Pensyariatan kontrak *dhimmah* ini bermula secara khususnya selepas penurunan ayat berkaitan jizyah⁵³ bermula tahun ke-9 hijrah.⁵⁴ Tujuan pensyariatan jizyah ini secara dasarnya bukanlah hanya berpaksikan keuntungan kewangan semata-mata namun matlamat yang lebih utama adalah bagi menggencangkan perang yang mungkin berlaku dengan golongan non Muslim bersandarkan harapan bahawa mereka akan memeluk agama Islam apabila bergaul dengan masyarakat Muslim di dalam satu penempatan serta mampu menghormati syariat-syariat Islam.⁵⁵ Hal ini merupakan salah satu daripada strategi politik yang telah direncanakan oleh Rasulullah

⁵⁰ Muḥammad bin Abī Bakar bin Qayyim al-Jawziyyah, *Aḥkam Ahl al-Dhimmah*, 1:88

⁵¹ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 8.

⁵² 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkam al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'mīn*, 22.

⁵³ Lihat Surah al-Taubah 9:29

⁵⁴ Isma'īl bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz* (Riyāḍ: Dār al-Tayyibah, 1997), 4: 132.

⁵⁵ Isma'īl Luṭfī Faṭānī, *Ikhtilāf Dārain wa Athāruhu fī Aḥkam al-Munākahāt wa al-Mu'amalāt*, 115-116.

SAW dalam usaha mewujudkan kestabilan dalam urusan pentadbiran negara. Perbahasan mengenai hak dan tanggungjawab golongan ini pula akan diperincikan dengan lebih lanjut dalam bab yang seterusnya nanti.

2.3.2.2 *Musta'min*

Musta'min berasal daripada perkataan *ista'mana* bermaksud memohon keamanan.⁵⁶ *Musta'min* pula merujuk kepada individu yang memohon keamanan tersebut.⁵⁷ Secara istilahnya, golongan ini ditakrifkan sebagai mereka yang memohon masuk ke dalam negara Islam dengan keizinan pemerintah untuk tempoh yang tertentu bagi tujuan tertentu yang diharuskan syarak.⁵⁸ Permohonan ini akan memberikan mereka jaminan keamanan dan keselamatan sepanjang berada dalam negara tersebut. Mereka diberikan hak yang sesuai dengan kedudukan mereka serta diwajibkan beriltizam dengan undang-undang dan ketetapan negara tersebut.⁵⁹ Kontrak ini hanya terbatal apabila tamat tempoh kebenaran yang dipersetujui, pelanggaran undang-undang dan penglibatan dalam jenayah serta penamatkan perjanjian oleh salah satu pihak yang terlibat.⁶⁰

Jaminan keamanan ini dibahagikan kepada dua kategori melihat kepada skop cakupan pihak yang membuat permohonan tersebut iaitu jaminan keamanan umum yang diberikan kepada negara atau organisasi tertentu. Jumhur fuqaha' bersepakat bahawa

⁵⁶ Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī al-Fayyūmī, *al-Miṣbāh al-Munīr*, 10. Lihat juga Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairuzabadi, *al-Qāmīs al-Muhiṭ*, 1176

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 10: 86. Lihat juga Muḥammad 'Arafah al-Dasūqī, *Hāsyiah al-Dasūqī 'ala al-Syarḥ al-Kabīr* (Qāhirah: Maṭba'ah al-Azhāriyyah, 1985), 2:201. Lihat juga Umar bin 'Alī bin Aḥmad al-Anṣārī Ibn Mulaqqin, *Tuhfah al-Muhtāj ila Adillah al-Minhāj* (Makkah: Dār Hira, 1987), 2: 521. Lihat juga 'Abd Allah bin Ahmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 13: 242.

⁵⁹ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkam al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'minīn*, 47.

⁶⁰ 'Abd al-'Azīz bin Mabrūk al-Aḥmadī, *Ikhtilāf al-Dārain wa Athāruhu fī Aḥkam al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 1: 215-217.

jaminan bagi kategori ini hanya boleh diberikan oleh pihak pemerintah sahaja. Adapun bagi kategori kedua kebiasaannya diberikan kepada kelompok yang lebih kecil ataupun individu tertentu. Maka, jaminan ini harus diberikan oleh pihak pemerintah mahupun daripada mana-mana individu Muslim yang menetap dalam negara tersebut.⁶¹

Golongan *musta'min* ini juga dibahagikan kepada beberapa kategori lain mengikut tujuan kedatangan mereka ke dalam negara Islam. Pertamanya ialah golongan utusan dan diplomat yang diberikan kontrak keamanan secara terus sebaik sahaja memasuki negara Islam walaupun tanpa melalui proses permohonan terlebih dahulu.⁶² Golongan kedua merupakan kelompok peniaga dan pedagang. Jumhur fuqaha' menyatakan bahawa mereka yang datang atas urusan perniagaan perlu dipelihara keamanan mereka serta diharuskan memberi kontrak secara terus kepada mereka sekiranya perniagaan tersebut telah berjalan dan menjadi suatu kebiasaan. Ketetapan ini juga diberi berdasarkan kebiasaan tersebut tanpa memerlukan permohonan kontrak terlebih dahulu.⁶³

Golongan ketiga pula dirujuk sebagai *mustajir* iaitu kelompok yang masuk ke dalam negara Islam bagi mendapatkan penjelasan dan pengajaran berhubung ajaran Islam. Mereka perlu diberi jaminan keamanan dan tidak boleh dipaksa untuk menerima manapun ajaran Islam tanpa sebarang persetujuan dan kerelaan. Pilihan diserahkan sepenuhnya pada tangan mereka setelah penjelasan yang diperlukan telah diberi dan

⁶¹ Lihat juga Ibn Mulaqqin, *Tuhfah al-Muhtāj ila Adillah al-Minhāj*, 2: 523. Lihat juga Muhammad 'Arafah al-Dasūqī, *Hāsyiah al-Dasūqī 'ala al-Syarh al-Kabīr*, 2:202. Lihat juga Mansūr bin Yūnus bin Idrīs al-Bahūti, *Kasyṣyāf al-Qinā'* 'an matan al-'Iqnā', 2: 424.

⁶² 'Abd Allah bin Ahmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 13: 242. Lihat juga Muḥammad bin 'Abd al-Rahīm al-Sirāsī, *Syarh Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 5:443. Lihat juga Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 10: 87. Lihat juga Muḥammad bin Khāṭib al-Syarbinī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifah Ma'ānī Alfāz al-Minhāj* (Beirut: Dār Ma'rifah, 1997), 4: 323.

⁶³ 'Abd Allah bin Ahmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 13: 242

jaminan ini kekal sehingga mereka kembali semula ke negara asal mereka.⁶⁴ Golongan yang terakhir disebut sebagai pelawat di mana mereka memasuki negara Islam dengan hajat tertentu seperti melancang dan menziarahi mana-mana individu yang berkaitan. Mereka juga dijamin keamanan dan keselamatan mereka sepanjang tempoh berada dalam negara tersebut.⁶⁵

Terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan fuqaha' berhubung tempoh kebenaran bagi golongan *musta'min* ini untuk berada dalam negara Islam. Penentuan tempoh ini dilakukan bagi membolehkan penetapan mengenai status kontrak mereka sama ada bertukar kepada kontrak *dhimmah* yang bersifat kekal berserta komitmen jizyah mahupun kekal pada kontrak keamanan yang bersifat sementara tanpa komitmen jizyah. Secara dasarnya, perbahasan mengenai tempoh kebenaran ini terbahagi kepada tiga pandangan. Pandangan pertama oleh fuqaha' Hanafiyyah dan sebahagian fuqaha Syāfi'iyyah menyatakan bahawa tempoh kebenaran bagi *musta'min* berada dalam negara Islam adalah tidak melebihi setahun. Hal ini bagi mengelakkan sebarang kemudarat yang berkemungkinan boleh berlaku sekiranya mereka dibiarkan berada dalam tempoh yang lama dalam negara Islam seperti ancaman pengintipan dan pencabulan undang-undang.⁶⁶

Pandangan kedua pula dipelopori oleh fuqaha Mālikiyah dan pendapat masyhur dalam kalangan fuqaha' Syāfi'iyyah menyatakan bahawa tempoh kebenaran bagi kaum lelaki adalah tidak melebihi 4 bulan manakala bagi kaum wanita pula tiada satu ketetapan yang khusus berhubung tempoh kebenaran tersebut. Mereka menggunakan kaedah *qiyas*

⁶⁴ Isma'īl bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, 4: 113.

⁶⁵ 'Abd al-'Azīz bin Mabrūk al-Aḥmadī, *Ikhtilāf al-Dārain wa Athāruhu fī Aḥkām al-Syar'iyyah Islāmiyyah*, 209.

⁶⁶ Yahyā bin Syarīf al-Nawawī, *Rauḍah al-Tālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* (cet. 3, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991), 10:309. Lihat juga 'Alī bin Abī Bakr al-Marghinānī, *al-Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mubtadī* (Pakistan: Idārah al-Qur'an wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1996), 4:231.

dalam menyamakan tempoh bagi kontrak perjanjian gencatan (*hudnāh*)⁶⁷ dengan kontrak keamanan. Kaum wanita pula dikecualikan kerana mereka tidak terikat dengan sebarang ketentuan jizyah maka tiada ikatan tempoh tertentu yang diberikan kepada mereka.⁶⁸ Pandangan terakhir pula daripada fuqaha' Hanābilah menyatakan bahawa tiada suatu ketetapan yang khusus berkaitan tempoh kebenaran bagi golongan *musta'min* berada dalam negara Islam. Hal ini bermakna mereka diharuskan untuk tinggal tanpa ditetapkan dengan batasan tempoh tertentu. Ini kerana tiada suatu ketetapan dalil yang khusus membicarakan mengenai tempoh keberadaan golongan ini dalam negara Islam maka keputusan berkaitan penetapan tempoh tersebut diserahkan kepada pihak pemerintah berdasarkan kepentingan awam.⁶⁹

Pandangan ketiga ini dilihat lebih kuat menurut pengkaji kerana akad *dhimmah* dan komitmen jizyah hanya ditetapkan bagi mereka yang bersetuju untuk menetap secara kekal dalam negara tersebut dan bukannya bagi mereka yang menetap secara bertempoh. Namun begitu, pihak pemerintah berhak membatalkan kontrak tersebut pada bila-bila masa sekiranya dikhuatiri keberadaan mereka itu mendarangkan ancaman kepada penduduk negara tersebut sama ada secara langsung mahupun tidak langsung sebagaimana firman Allah :

إِنَّمَا تَخَافُّ مِنْ قَوْمٍ خَيَانَةً فَأُنِيبُ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ

Surah al-Anfāl 8:58

⁶⁷ Lihat Surah al-Taubah 9:2

⁶⁸ Umar bin 'Alī bin Ahmad al-Anṣārī ibn Mulaqqin, *Tuhfah al-Muhtāj ila Adillah al-Minhāj*, 2: 523. Lihat juga Muḥammad bin 'Abd al-Rahīm al-Sirāsī, *Syarḥ Fath al-Qadīr*, 5:445. Lihat juga 'Abd Allah bin Ahmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 13: 243

⁶⁹ 'Abd Allah bin Ahmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *ibid.*

Terjemahan : Dan jika engkau mengetahui adanya perbuatan khianat dari sesuatu kaum (yang mengikat perjanjian setia denganmu), maka buanglah perjanjian itu kepada mereka dengan cara terus terang dan adil.

2.3.2.3 *Muhādin*

Al-Hudnah dari sudut bahasa bermaksud perdamaian atau gencatan daripada sesuatu.⁷⁰ Golongan ini juga turut dirujuk sebagai *muwādi'ah*, *mu'āhidah* dan *musālimah*.⁷¹ Secara teorinya, istilah ini merujuk kepada golongan kafir *harbi* yang menawarkan perjanjian damai serta gencatan senjata bagi tempoh yang tertentu sama ada disyaratkan dengan sebarang imbalan mahupun tidak.⁷² Keharusan kontrak perdamaian ini ditentukan berdasarkan kepada firman Allah :

وَإِنْ جَنَحُوا إِلَيْنَا لِسَلْمٍ فَأْجِنَحْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Surah al-Anfāl 8:61

Terjemahan : Dan jika mereka (pihak musuh) cenderung kepada perdamaian, maka engkau juga hendaklah cenderung kepadanya serta bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.

⁷⁰ Muhammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Sihāh*, 288. Lihat juga Aḥmad bin Muḥammad bin 'Ali al-Fayyūmī, *al-Miṣbāh al-Munīr*, 243.

⁷¹ Muḥammad bin Khatib al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifah Ma'anī Alfaz al-Minhāj*, 4:344. Lihat juga 'Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 13: 154.

⁷² *Ibid.*

Rasulullah SAW juga pernah menandatangani perjanjian perdamaian dengan musyrikin Makkah yang dinamakan sebagai perjanjian Hudaibiyah.⁷³ Namun terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan fuqaha' mengenai asas yang mewajarkan perjanjian tersebut. Para fuqaha' Hanafiyyah menetapkan syarat kewujudan unsur darurat sebagai syarat keharusan. Hal ini bermakna sekiranya posisi umat Islam ketika itu dalam keadaan lemah sedangkan musuh memiliki persiapan dan kedudukan yang teguh, maka dibenarkan untuk mewujudkan perjanjian damai tersebut.⁷⁴ Namun sebaliknya jika umat Islam berada dalam posisi dan persiapan terbaik untuk berperang, maka tidak harus menawarkan mahupun menerima kontrak perdamaian ini daripada musuh Islam berdasarkan firman Allah :-

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى الْسَّلِيمِ وَأَنْتُمُ الْأَلْعَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَرْجُمُمْ أَعْمَلَكُمْ

Surah Muhammad 47:35

Terjemahan : Maka janganlah kamu (wahai orang-orang yang beriman) merasa lemah dan mengajak (musuh yang menceroboh) untuk berdamai, padahal kamulah orang-orang yang tertinggi keadaannya, lagi pula Allah bersama-sama kamu (untuk membela kamu mencapai kemenangan), dan ia tidak sekali-kali akan mengurangi (pahala) amal-amal kamu.

Jumhur pula menyatakan keharusan kontrak ini sekiranya wujud manfaat dan kepentingan kepada umat Islam hasil daripada perjanjian tersebut tanpa mengira tanpa

⁷³ Hadis riwayat Bukhārī, Kitab al-Sulh, Bab Kayfa Yuktabu (Hadhā Mā Ṣalahu Fulān bin Fulān) Wa In Lam Yansubhu ila Qabīlatihi au Nasabihi, no. hadis: 2698. Lihat Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 659. Juga hadis riwayat Muslim, Kitab al-Jihād wa al-Siyar, Bab Ṣuh al-Hudaibiyah fi al-Hudaibiyah, no. hadis 1783. Muslim bin Hajjāj al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), 1409.

⁷⁴ Muḥammad bin ‘Abd al-Rahim al-Sirāsī, *Syarḥ Fath al-Qadīr*, 5:440. Lihat juga ‘Alā’ al-Dīn Abī Bakr bin Mas’ūd al-Kasānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartib al-Syarā’i’*, 9:525.

mengira posisi kekuatan umat Islam. Pandangan mereka disandarkan kepada tindakan Rasulullah SAW menandatangani perjanjian Hudaibiyah walaupun umat Islam berada pada posisi yang kuat ketika itu melihatkan manfaat besar yang bakal diperoleh bagi jangka masa panjang.⁷⁵

Para fuqaha' bersepakat mengenai keperluan menetapkan tempoh tertentu bagi mengabsahkan perjanjian tersebut kerana tuntutan jihad merupakan tuntutan yang bersifat berterusan. Namun terdapat perbezaan pula dalam mereka menentukan kadar tempoh tersebut. Jumhur fuqaha' menetapkan pemeteraihan tempoh perdamaian adalah tidak melebihi 10 tahun berdasarkan tempoh perjanjian Hudaibiah yang dilaksanakan oleh Rasulullah SAW.⁷⁶ Fuqaha' Hanafiyah serta sebahagian Ḥanābilah menyatakan keharusan menetapkan kadar tempoh melebihi 10 tahun sekiranya pihak pemerintah mendapati adanya keperluan untuk perkara tersebut.⁷⁷ Secara realitinya, pandangan kedua dilihat lebih kukuh kerana unsur *maslahah* itu bersifat subjektif serta tidak dapat ditentukan dengan tempoh yang tertentu. Maka, selagi mana wujudnya manfaat buat umat Islam bersandarkan perjanjian tersebut, maka harus bagi pihak pemerintah menentukan tempoh kontrak tersebut berdasarkan kesesuaian semasa.

Pelaksanaan kontrak perdamaian ini juga mewajibkan pihak pemerintah untuk memeliha keamanan dan keselamatan pihak musuh daripada ancaman dan gangguan rakyatnya sama ada dari kalangan Muslim mahupun *dhimmi*. Namun begitu, pemerintah

⁷⁵ Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay al-Kalbī, *al-Qawānīn al-Fiqhīyyah fī Talkhīṣ Madḥhab al-Mālikīyyah*, 271-272. Lihat juga Muḥammad bin Khatib al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ila Ma'rifah Ma'āni Alfāz al-Minhāj*, 4: 344. Lihat juga 'Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdīsī, *al-Mughnī*, 13: 154

⁷⁶ Muḥammad bin Khatib al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ila Ma'rifah Ma'āni Alfāz al-Minhāj*, 4: 344. Lihat juga 'Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdīsī, *al-Mughnī*, 13: 154

⁷⁷ 'Alā' al-Dīn Abī Bakr bin Ma'sūd al-Kasānī, *Badā'i' al-Šanā'i' fī Tartīb al-Syārā'i'*, 9:526. Lihat juga 'Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdīsī, *al-Mughnī*, 13: 155

tidak bertanggungjawab memelihara pihak yang berkontrak daripada ancaman selain itu kerana pemeteraihan kontrak ini hanya bertujuan meninggalkan perperangan dan permusuhan dengan pihak musuh dan bukannya menawarkan perlindungan kepada mereka daripada ancaman dan serangan musuh yang lain.⁷⁸

2.3.2.4 *Muḥāyid*

Muḥāyid berasal daripada kalimah *al-ḥiyād* yang bermaksud berkecuali atau mengasingkan diri.⁷⁹ Secara istilahnya, mereka dirujuk sebagai satu golongan yang memilih pendekatan berkecuali daripada menzahirkan sebarang bentuk sokongan mahupun permusuhan dengan mana-mana pihak yang sedang bersengketa sama ada pihak Islam mahupun pihak musuh Islam.⁸⁰ Mereka memilih pendekatan berkecuali (neutral) ini disebabkan sama ada wujudnya hubungan perdamaian dengan kedua-dua pihak tersebut mahupun bagi mengelakkan timbulnya sebarang ancaman baru kepada mereka. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam firman Allah :

إِلَّا الَّذِينَ يَصْلُوْنَ إِلَى قَوْمٍ يَنْكُمْ وَيَنْهُمْ مِيقُّ أَوْ جَاءُوكُمْ حَسِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقْتَلُوكُمْ أَوْ
يُقْتَلُواْ قَوْمُهُمْ

Surah al-Nisā' 4:90

Terjemahan : Kecuali orang-orang yang pergi (meminta perlindungan) kepada suatu kaum yang ada ikatan perjanjian setia antara kamu dengan

⁷⁸ Ismā'īl Luṭfī Faṭānī, *Ikhtilāf al-Dārain wa Athāruhu fī Aḥkam al-Munākahāt wa al-Mu'amalāt*, 134

⁷⁹ Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Razzāq al-Zubaydī, *Tāj al-'Urus min Jawāhir al-Qāmūs* (Kuwait: Matba'ah Hukūmah al-Kuwait, 1987), 8: 47.

⁸⁰ *Ibid.* 137.

mereka, atau orang-orang yang datang kepada kamu sedang hati mereka merasa berat hendak memerangi kamu atau memerangi kaumnya.

Sebahagian sarjana tafsir menyatakan bahawa ayat ini turun berkaitan kabilah Bani Mudlij yang diketuai pemimpinnya Suraqah bin Malik datang bertemu dengan Rasulullah untuk menjalinkan hubungan perdamaian dengan Islam namun tidak bersekutu dengan Islam dalam memerangi musuh mereka disebabkan hubungan yang sama turut terjalin dengan pihak musuh. Maka, Allah mengizinkan permohonan tersebut dengan syarat mereka tidak mengkhianati perjanjian yang telah dipersetujui iaitu tidak terlibat dalam persengketaan yang berlaku melibatkan pihak Islam dan pihak yang berseteru dengannya.⁸¹

Al-Hiyād terbahagi kepada dua bentuk iaitu *al-hiyād mu'aqqat* dan *al-hiyād dā'im*. *Al-Hiyad mu'aqqat* merujuk kepada persepakatan menghindari peperangan dan permusuhan dalam tempoh yang tertentu manakala *al-hiyad da'im* pula merujuk kepada persepakatan secara berterusan di mana semua pihak menandatangani kontrak yang bersifat kekal bagi mengecualikan diri daripada sebarang bentuk campur tangan dalam peperangan.⁸² *Al-Hiyād dā'im* ini tidak diharuskan oleh syarak baik sama ada rundingannya dimulakan oleh pihak Islam mahupun pihak yang lainnya. Jika dimulakan oleh pihak Islam, maka ia dilihat sebagai satu usaha merencatkan kewajipan jihad kerana kontrak ini bersifat kekal. Jika daripada pihak lain pula, maka kemenangan moral dan kemegahan secara simboliknya akan dimiliki oleh pihak non Muslim kerana negara Islam tidak mampu melakukan sebarang tindakan kepada mereka. Maka, atas dasar itulah para

⁸¹ Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, 2:372. Lihat juga Syihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī* (Beirut: Idārah al-Tibā'ah al-Munīriyyah, t.t), 5:110.

⁸² 'Alī Ṣādiq Abū Haif, *al-Qānūn al-Dawlī al-'Ām* (Alexandria: Mansya'ah al-Ma'ārif, 1965), 879.

fuqaha hanya mengharuskan kontrak bersifat sementara bagi memelihara kemaslahatan umat Islam pada masa yang mendatang.⁸³

2.3.2.5 *Harbī*

Golongan kafir *harbī* merujuk kepada golongan non Muslim yang mendiami *dār al-harb* serta tiada sebarang ikatan perjanjian yang wujud antara mereka dengan negara Islam.⁸⁴ Nyawa dan harta mereka tidak dilindungi oleh syarak kerana mereka tidak terikat dengan mana-mana kontrak sama ada keamanan (*isti'man*), perdamaian (*al-hudnāh*) mahupun pengecualian (*al-hiyād*) yang melayakkan mereka diberikan sebarang jaminan perlindungan dan keselamatan. Mereka juga tidak dibenarkan masuk ke dalam negara Islam walau atas apa tujuan sekalipun tanpa keizinan pemerintah Muslim di mana sebarang bentuk pencerobohan boleh menyebabkan mereka dijatuhkan hukuman serta tiadanya sebarang pembelaan dan ganti rugi bakal diberikan atas jenayah yang berlaku kepada mereka.⁸⁵

Namun begitu, bukan semua golongan kafir *harbī* ini berada dalam kelompok yang perlu diperangi walaupun nyawa dan harta mereka tidak berada dalam pemeliharaan Islam. Menurut Syeikh 'Uthaimīn, golongan ini hanya layak diperangi sekiranya mereka menzahirkan penentangan terhadap Islam melalui tindakan seperti membantu berkongsi idea dan strategi dalam memerangi umat Islam, turut serta dalam perang yang berlaku dan memberi semangat dan sokongan moral kepada pihak tentera mereka dalam

⁸³ Abd Allah bin Ibrahim al-Tariqi, *al-Ta'amul Ma'a Ghayr al-Muslimin* (Mesir: Dar al-Hady al-Nabawi, 2007), 152.

⁸⁴ Ismail Lutfi Fatani, *Ikhtilaf al-Darain wa Atharuhu fi Ahkam al-Munakahat wa al-Mu'amalat*, 141

⁸⁵ *Ibid.*

memerangi umat Islam (*harbī al-muhārib*).⁸⁶ Selain daripada ciri yang dinyatakan, maka adalah tidak harus memulakan penyerangan terhadap mereka melainkan mereka yang terlebih dahulu mendatangkan ancaman tersebut (*harbī ghair al-muhārib*).⁸⁷

2.4 KONSEP KEWARGANEGARAAN

Kewarganegaraan merupakan suatu elemen yang sangat penting dalam penubuhan dan kewujudan sesebuah negara. Secara umumnya, terdapat dua unsur yang mempengaruhi latar belakang penubuhan sesebuah negara iaitu unsur konstitutif dan deklaratif.⁸⁸ Unsur konstitutif atau unsur dasar memerlukan sesebuah negara itu mempunyai sempadan wilayah yang luas, kerajaan yang sah serta warganegara yang diakui oleh undang-undang. Tanpa salah satu daripada unsur tersebut, maka sesebuah negara tidak akan diperakui kedaulatannya. Unsur deklaratif atau unsur pelengkap pula hanya merupakan keperluan sampingan berupa pengakuan dan pengiktirafan daripada negara-negara luar berhubung keabsahan negara tersebut.⁸⁹

Hal ini jelas menunjukkan bahawa warganegara atau rakyat merupakan komponen penting dalam pembentukan dan pembinaan sesebuah negara di mana golongan ini dirujuk sebagai sekumpulan individu atau masyarakat yang mendiami sesebuah negara serta menyatakan kepatuhan dan kesetiaan terhadap sistem pentadbiran dan perundangan negara tersebut di samping kerelaan menerima tanggungjawab yang diperuntukkan oleh pihak

⁸⁶ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn, *Syarḥ al-Mumti’ ‘alā Zād al-Mustaqni’* (Riyāḍ: Dār Ibn Jawzi, 2002), 8: 48-49.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Lung-chu Chen, *An Introduction To Contemporary International Law* (New York: Oxford University Press, 2015), 26-28.

⁸⁹ *Ibid.*

pemerintah.⁹⁰ Secara dasarnya, warganegara terbahagi kepada dua iaitu warganegara kekal dan warganegara sementara. Warganegara kekal merupakan mereka yang mendiami sesebuah negara sama ada secara asal mahupun disebabkan faktor keturunan. Warganegara sementara pula merujuk kepada mereka yang mendiami sesebuah negara secara bertempoh atas tujuan dan sebab-sebab yang tertentu.⁹¹

Kepelbagaiannya sistem pemerintahan yang wujud pada masa kini menatijahkan perbezaan dalam peruntukan kewarganegaraan menurut Islam dan moden. Persoalan ini akan dibahaskan dengan lebih lanjut bagi meneliti konsep dan pemerolehan kewarganegaraan menurut teori barat dan Islam serta model aplikasi yang diguna pakai di Malaysia.

2.4.1 Sistem Kewarganegaraan Islam

Secara dasarnya, konsep kewarganegaraan Islam mula diwujudkan pasca penubuhan kerajaan Islam Madinah di mana umat Islam ketika itu telah berhasil memiliki negara yang berdaulat serta diperakui dari sudut pentadbirannya.⁹² Sewaktu di Makkah, walaupun sebahagian umat Islam merupakan penduduk asal, namun kuasa pemerintahan ketika itu berada di tangan pimpinan musyrikin Makkah. Maka, tiada perincian yang dilakukan berkaitan persoalan warganegara ini di samping sistem pentadbiran di Makkah yang lebih berasaskan kepada sistem kabilah menyebabkan persoalan kewarganegaraan ini tidak

⁹⁰ K. Ramanathan, *Asas Sains Politik* (Shah Alam: Fajar Bakti Sdn Bhd, 1992), 138.

⁹¹ Mohamed Salleh bin Abas, *Kewarganegaraan dan Hak Asasi* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988), 12.

⁹² Ibrahim Abu Bakar, *Konsep Kerasulan dan Peranannya dalam Pembentukan Masyarakat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 176.

begitu diambil perhatian.⁹³ Namun begitu, penguasaan umat Islam di Madinah yang menyaksikan penyerahan kuasa kepada golongan pendatang yang beragama Islam (muhajirin) membawa kepada perlunya suatu tindakan dilakukan dalam menjadikan sistem pemerintahan yang baru dibentuk menjadi lebih teratur.

Langkah awal yang diambil oleh Rasulullah SAW adalah dengan menguatkuasakan suatu sistem perlembagaan bagi mengatur perjalanan politik dan sosial masyarakat Madinah. Dokumen ini yang dinamakan sebagai Piagam Madinah mengandungi 47 fasil yang membicarakan peruntukan taraf kewarganegaraan, hak dan tanggungjawab yang perlu dipatuhi oleh semua rakyat. Pada peringkat awal, sistem kewarganegaraan di Madinah ditentukan berdasarkan konsep ummah di mana umat Islam bersama-sama dengan Yahudi Bani Auf diiktiraf sebagai warganegara Madinah yang sah.⁹⁴ Hal ini kerana Madinah telah menghimpunkan tiga kelompok besar masyarakat yang mempunyai tradisinya yang tersendiri iaitu kelompok umat Islam (Ansar dan Muhajirin), kelompok Yahudi (Bani Nadir, Bani Quraizah dan Bani Qainuqa') serta kelompok musyrikin. Penduduk Madinah ketika itu dianggarkan sekitar 5000-10000 orang dan kelompok Yahudi merupakan hampir setengah daripada bilangan tersebut.⁹⁵

Maka, bagi membangunkan masyarakat majmuk seperti itu, sudah pasti memerlukan pendekatan dan perancangan yang rapi lebih-lebih lagi bagi pemimpin yang datang dari luar seperti Rasulullah SAW. Namun, baginda berjaya mengharmonikan semua penduduk tanpa sebarang kekacauan melainkan yang ditimbulkan oleh puak Yahudi. Namun, pengkhianatan ini lebih bermotifkan rasa iri hati dan bukannya disebabkan

⁹³ Ahmad Ibrahim dan Dzafir El-Qasimy, *Piagam Madinah Pandangan dan Ulasan* (Kuala Lumpur: Gelanggang Kreatif, 1985), 13.

⁹⁴ *Ibid.*, 18.

⁹⁵ Muhammad Hamid Allah, *Majmū'ah al-Wathā'iq al-Siyāsiyyah li al-'Ahd al-Nabawī wa al-Khilāfah al-Rasyīdah* (Beirut: Dār al-Istiqlām, 1969), 13.

layanan yang tidak adil.⁹⁶ Kewarganegaraan umat Islam diberi berdasarkan status agama mereka manakala Yahudi Bani Auf pula disebabkan status bumiputera mereka. Pemberian kewarganegaraan ini dilihat sedikit longgar disebabkan perkembangan agama Islam pada waktu itu masih berada pada tahap awal di samping bilangan umat Islam yang masih belum ramai. Hal ini diharapkan mampu menarik minat golongan non Muslim serta menjinakkan hati mereka untuk mendekati Islam apabila bergaul secara rapat dengan umat Islam dalam satu negara.⁹⁷

Kedua-dua golongan ini diberi peruntukan hak dan jaminan yang serata berdasarkan hubungan kemanusiaan (*al-ukhuwwah al-insāniyyah*) namun begitu dalam masa yang sama terdapat juga peruntukan khas yang membicarakan mengenai persoalan umat Islam atas dasar hubungan keagamaan (*al-ukhuwwah al-Islāmiyyah*)⁹⁸. Peruntukan ini hanya dikira terbatal sekiranya mereka didapati melakukan kezaliman dan pencabulan terhadap perjanjian yang telah ditetapkan. Namun begitu, perincian mengenai taraf dan hak kewarganegaraan ini telah dipinda setelah peristiwa pembukaan kota Makkah serta penurunan ayat berkaitan jizyah di mana konsep kewarganegaraan bagi negara Islam ini ditentukan berdasarkan status keagamaan seseorang.⁹⁹ Hal ini bagi mewujudkan sistem pemerintahan yang lebih sistematik dan terkawal dalam menjamin kelancaran urusan pentadbiran kerajaan.

⁹⁶ 'Alī Ḥusnī al-Kharbuṭlī, *Islām wa Ahl al-Dhimmah* (Qāhirah: al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1969), 56-60.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Daripada 47 fasal yang terdapat di dalam Piagam Madinah, sebanyak 23 fasal membicarakan hubungan intra-agama antara golongan Ansar dan Muhajirin. Selebihnya pula melibatkan hubungan dengan bangsa Yahudi Madinah. Lihat Ahmad Ibrahim dan Dzafir El-Qasimy, *Piagam Madinah Pandangan dan Ulasan*, 15.

⁹⁹ 'Abd al-Azīz Khayyāt, *al-Niẓām al-Siyāsī fī al-Islām* (Qahirah: Dar al-Salām, 1999), 152.

Kontrak kewarganegaraan kepada golongan Muslim diberikan secara kekal di mana mereka hanya perlu mematuhi dua syarat kelayakan asas iaitu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dengan keimanan yang sebenar-benarnya serta memperoleh tempat tinggal dalam negara Islam tersebut.¹⁰⁰ Bagi golongan non Muslim pula, terdapat dua kontrak kewarganegaraan yang diperuntukkan kepada mereka iaitu sama ada secara kekal (*al-dhimmah*) mahupun sementara (*al-aman*). Kontrak kewarganegaraan secara sementara telah dibahaskan secara terperinci dalam bahagian golongan non Muslim *al-musta'min*. Bagi kewarganegaraan secara kekal pula, pemerolehan kontrak ditentukan menerusi beberapa kaedah iaitu kontrak perjanjian, penguatkuasaan undang-undang, perkahwinan dan kemasukan.

a) Kontrak Perjanjian

Bagi mendapatkan kewarganegaraan kekal melalui kaedah kontrak perjanjian ini, golongan non Muslim perlu membuat pengakuan sama ada secara bertulis mahupun melalui lisan berhubung status agama mereka serta menunjukkan komitmen dan kemampuan untuk menunaikan pembayaran jizyah. Permohonan ini hanya boleh diberikan melalui kelulusan pihak pemerintah di mana kontrak ini jika berjaya diperoleh melayakkan mereka untuk tinggal secara kekal dalam negara tersebut serta menerima segala peruntukan hak yang telah ditetapkan sebagai warganegara yang sah.¹⁰¹ Namun begitu dalam masa yang sama mereka juga tetap terikat dengan tanggungjawab berupa kepatuhan terhadap sistem peraturan dan perundangan semasa di mana sebarang pelanggaran terhadap aspek tersebut boleh menyebabkan kewarganegaraan mereka terbatal.

¹⁰⁰ Abul A'la al-Mawdudi, *Prinsip-Prinsip Utama Negara Islam*, terj. Ihsan Abd Ghani, Shah Alam: Penerbit Hizbi, 1980) 68.

¹⁰¹ Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 10: 86. Lihat juga 'Abd Allah bin Ahmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 13: 242.

b) Penguatkuasaan Undang-undang

Kontrak secara penguatkuasaan undang-undang ini boleh diberikan menerusi tiga kaedah iaitu penukaran status, pemilikan tanah serta penentuan lokasi. Kaedah penukaran status diperuntukkan kepada golongan non Muslim yang diberikan kontrak sementara (*al-aman*) namun mendiami negara tersebut melebihi tempoh yang dibenarkan. Keberadaan mereka melebihi tempoh yang ditetapkan dianggap sebagai persetujuan untuk terikat sebagai warganegara kekal di mana status mereka ketika itu bertukar menjadi warganegara kekal serta diwajibkan dengan komitmen pembayaran jizyah.¹⁰² Kaedah kedua pula diperoleh sekiranya terdapat mana-mana golongan non Muslim yang membeli atau memiliki tanah yang dikenakan cukai pertanian (*al-kharāj*) oleh negara Islam. Mereka disyaratkan untuk mengusahakan tanah tersebut bagi tujuan pertanian serta melakukan pembayaran cukai secara konsisten bagi mendapatkan status kewarganegaraan secara kekal tersebut.¹⁰³

Bagi kaedah yang ketiga, terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan ulama berhubung status kanak-kanak yang dijumpai dalam negara Islam tanpa sebarang rekod pengenalan diri. Para fuqaha' Ḥanafiyah menyatakan bahawa sekiranya terdapat kanak-kanak yang ditemui berada dalam kawasan golongan *dhimmi* tanpa sebarang maklumat pengenalan, maka mereka diberikan taraf kewarganegaraan kekal secara automatik berdasarkan status lokasi semasa mereka berada.¹⁰⁴ Namun begitu, para fuqaha Syāfi'iyyah dan Ḥanabilah pula menyatakan bahawa kanak-kanak tersebut adalah dikira sebagai

¹⁰² Yahyā bin Syarf al-Nawāwī, *Raudah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* (cet. 3, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991), 10:309. Lihat juga 'Alī bin Abī Bakr al-Marghinānī, *al-Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mubtadī* (Pakistan: Idārah al-Qur'an wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1996), 4:231.

¹⁰³ Ibrāhīm bin 'Alī bin Yūsuf al-Syirāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām Syāfi'i*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), 3:331, Abī Yūsuf Ya'kūb bin Ibrāhīm, *al-Kharāj* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1979), 62.

¹⁰⁴ 'Alā' al-Dīn al-Samarqandī, *Tuhfat al-Fuqahā'*, 3:356, Muḥammad Amīn Umar bin 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār Syarḥ Tanwīr al-Abṣar* (Riyāḍ: Dār 'Alīm al-Kutub, 2003), 13:439.

Muslim kerana keberadaannya dalam negara Islam sekalipun ditemui dalam lokasi penempatan golongan *dhimmi*.¹⁰⁵

c) Perkahwinan

Kaedah ini diberikan kepada dua jenis golongan wanita non Muslim iaitu golongan wanita ahli kitab yang berkahwin secara sah dengan orang Islam di mana keharusan perkahwinan ini hanya dikhkususkan kepada golongan wanita mereka sahaja dan diharamkan bagi golongan lelaki ahli kitab untuk mengahwini wanita Muslimah. Golongan kedua pula merujuk kepada wanita non Muslim keseluruhannya yang berkahwin dengan mana-mana lelaki yang telah diberikan kontrak *dhimmah*. Kedua-dua golongan tersebut boleh mendapatkan taraf kewarganegaraan secara langsung berdasarkan status kewarganegaraan pasangan mereka kerana perkahwinan tersebut dianggap sebagai penerimaan dan keredaan mereka terhadap status ketiauan pasangan mereka. Hal ini membolehkan mereka juga turut diberikan kontak kerakyatan tersebut di samping golongan wanita juga sememangnya mendapat pengecualian daripada pembayaran jizyah walaupun mendiami negara Islam. Status yang sama juga turut diberikan kepada anak-anak mereka yang sah berdasarkan kaedah tersebut.¹⁰⁶

d) Masukan

Kaedah ini dilaksanakan kepada mana-mana negara non Muslim (*Dār al-Harb*) yang jatuh ke tangan umat Islam di mana pemerintahnya mengakui kedaulatan Islam serta menyatakan kepatuhan menerusi komitmen pembayaran cukai jizyah serta cukai kharaj.

¹⁰⁵ Ibrāhīm bin ‘Alī bin Yūsuf al-Syīrāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi‘ī*, 2:316, Yahyā bin Syarṭ al-Nawāwī, *Minhāj al-Tālibīn*, 332. ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 8:351, Mansur bin Yunus bin Idris al-Bahuti, *Kasyṣyaf al-Qina’ an Matan al-Iqna’* 3:435

¹⁰⁶ ‘Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhimmīyyīn wa al-Mustā’min fī Dār al-Islām*, 39.

Maka, bagi mana-mana individu yang lahir ataupun mendiami kawasan tersebut sebelum dibuka dan ditawan oleh umat Islam akan memperoleh kontrak kewarganegaraan kekal berdasarkan status mereka sebagai rakyat bumiputera negara tersebut.¹⁰⁷ Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Khalifah Umar al-Khattab dalam peristiwa pembukaan Sawād Iraq di mana tanah tersebut tidak diagihkan kepada tentera Islam sebaliknya dikenakan kepada pemiliknya yang asal.¹⁰⁸ Anak-anak mereka juga diberikan taraf kewarganegaraan sebagaimana yang diperoleh ibu bapa mereka dan diwarisi secara keturunan.

Namun begitu, dasar pemberian kewarganegaraan ini secara umumnya tidak bersifat mutlak. Hal ini bermaksud para pemegang kerakyatan perlu mematuhi syarat-syarat tertentu bagi mengelakkan berlakunya pembatalan taraf kewarganegaraan mereka. Terdapat perbezaan syarat bagi warganegara Muslim dan non Muslim berdasarkan status agama mereka. Bagi warga Muslim, taraf kerakyatan mereka boleh dilucutkan berdasarkan faktor murtad di mana golongan Muslim yang keluar daripada agama Islam tanpa sebarang paksaan bakal mengakibatkan berlakunya pelucutan taraf kerakyatan mereka. Hal ini kerana jumhur fuqaha telah bersepakat bahawa golongan murtad tidak harus ditawarkan kontrak *ahl dhimmah* kerana kewujudan pensyariatan hukuman bunuh terhadap golongan yang keluar daripada Islam¹⁰⁹ sedangkan akad kontrak *dhimmah* adalah jaminan terhadap perlindungan nyawa secara kekal.¹¹⁰ Maka, perlindungan ini disifatkan terbatal berdasarkan keharusan hukuman bunuh tersebut. Oleh itu, mereka dikira telah kehilangan

¹⁰⁷ Ala' al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kasānī, *Badā'i' al-Šanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, 9:415.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Hukuman ini ditetapkan berdasarkan hadis (من بدل دينه فاقتلوه) yang bermaksud “Barangsiapa yang menukar agama mereka maka bunuhlah dia.” Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Jihād wa al-Siyār, Bāb Lā Yu'azzabu bi 'Azab Allah, no. hadis: 3017. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 743.

¹¹⁰ Muḥammad bin Aḥmad bin Rusyd al-Qurṭubī, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), 1:582.

kedua-dua kaedah bagi mendapatkan kewarganegaraan secara kekal dalam negara Islam iaitu menerusi agama dan jaminan keamanan.

Bagi warga non Muslim pula, terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan ulama berkaitan unsur yang boleh membatalkan taraf kewarganegaraan mereka. Para fuqaha *Hanafiyah* berpendapat pembatalan kewarganegaraan mereka boleh berlaku menerusi tiga cara iaitu :

1- Pertukaran kepada agama Islam.

Pemeteraihan kontrak *dhimmah* tersebut merupakan salah satu bentuk perantaraan kepada golongan non Muslim dalam menarik minat mereka untuk memeluk agama Islam. Maka, sekiranya hasrat tersebut berjaya dicapai, tiada lagi keperluan untuk mengekalkan mereka dalam kontrak tersebut bahkan mereka akan memperoleh peruntukan sebagaimana yang ditetapkan kepada golongan Muslim.¹¹¹

2- Perpindahan ke *Dār al-Harb*

Perpindahan secara sukarela yang dilakukan oleh golongan non Muslim ke negara yang tidak mempunyai sebarang ikatan perjanjian dengan negara Islam dianggap sebagai persetujuan mereka untuk melucutkan kerakyatan mereka sebagai warga negara Islam serta penerimaan secara langsung sebagai warga negara *harbī* tersebut.¹¹²

3- Persepakatan dengan Musuh Islam

Penguasaan mereka terhadap sesuatu tempat dan persepakatan yang dijalinkan bersama masyarakat dan penduduk tempat tersebut untuk melancarkan permusuhan dan

¹¹¹ 'Alā' al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kasānī, *Badā'i' al-Šanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, 9:416-418. Lihat juga 'Alī bin Abī Bakr al-Marghinānī, *al-Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mubtadī*, 4:235-236.

¹¹² *Ibid.*

penentangan terhadap negara dan umat Islam sama ada secara langsung maupun tidak langsung menyebabkan status mereka sebagai golongan non Muslim yang dilindungi bertukar kepada golongan non Muslim yang diperangi (*harbi*). Maka, ikatan perjanjian kerakyatan dan keamanan yang terjalin antara mereka dan negara Islam juga akan terbatal.¹¹³

Bagi jumhur fuqaha pula, mereka menetapkan syarat pelucutan yang sedikit berbeza iaitu para pemegang kerakyatan negara Islam dalam kalangan golongan non Muslim perlu mematuhi beberapa larangan yang telah ditetapkan iaitu larangan mencela ajaran Allah dan Rasul-Nya, larangan menghina syiar Islam, larangan mengganggu dan mengahwini wanita Muslimah, larangan hasutan dan ancaman terhadap umat Islam serta larangan bantuan terhadap musuh-musuh negara Islam.¹¹⁴ Pelanggaran terhadap syarat-syarat tersebut boleh menyebabkan kerakyatan mereka terbatal secara automatik setelah perbicaraan yang sewajarnya dilaksanakan. Namun begitu, pelucutan kerakyatan tersebut tidak membabitkan pihak lain yang diberikan kewarganegaraan secara mengikut (*al-tabi'iyyah*) seperti isteri dan anak-anak pelaku selagimana mereka tidak terbabit dengan perbuatan tersebut.¹¹⁵ Kontrak kerakyatan mereka kekal seperti biasa di mana pelucutan hanya membabitkan golongan lelaki *dhimmī* tersebut sahaja.

Sekiranya diamati, ternyata syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama telah dijadikan sebagai panduan asas dalam penentuan status kewarganegaraan moden. Ancaman dan pengkhianatan yang dilakukan oleh mana-mana warga yang sah boleh

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay al-Kalbī, *al-Qawānīn al-Fiqhīyyah fī Talkhīṣ Madḥhab al-Mālikīyyah*, 275. Lihat juga Mansūr bin Yūnus bin ‘Idrīs al-Bahūtī, *Kasīṣyāf al-Qinā’ ‘an Matan al-Iqnā’*, 2:440-442. Lihat juga Muḥammad bin Khāṭib al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma’rifah Ma’ānī Al-fāz al-Minhāj*, 4:341-342.

¹¹⁵ *Ibid.*

mempengaruhi kedudukan kerakyatan mereka dalam sesebuah negara. Berdasarkan perbahasan tersebut juga, dapat kita rumuskan bahawa telah wujud satu sistem panduan pemerolehan dan pengawalan kewarganegaraan yang sistematik dibina oleh para pemerintah negara Islam ketika itu. Model ini juga dilihat telah dijadikan sebagai panduan umum dalam menentukan kaedah pemerolehan kewarganegaraan secara moden.

2.4.2 Sistem Kewarganegaraan Malaysia

Konsep kewarganegaraan moden merupakan suatu konsep baru yang mula dipopularkan sejak revolusi Perancis dan Amerika sekitar abad ke-18.¹¹⁶ Ia dilihat suatu tindakan penting dalam usaha menubuhkan sesebuah negara kebangsaan model baru sama ada berdasarkan kedaulatan beraja mahupun republik iaitu tanpa raja.¹¹⁷ Sebelum revolusi tersebut, rakyat sesebuah negara lebih diikat kepada perhubungan dengan raja di mana mereka bukannya dipertanggungjawabkan secara khusus terhadap negara tersebut, sebaliknya perlu mempamerkan ketaatan dan kesetiaan terhadap tubuh badan raja itu sendiri.¹¹⁸ Hal ini berubah sepenuhnya pasca revolusi tersebut di mana rakyat lebih ditentukan berdasarkan bangsa yang mencirikan negara tersebut.

Undang-undang berkaitan kewarganegaraan ini digubal bagi membezakan kedudukan dan taraf antara penduduk asal serta golongan asing (*alien*). Penggubalan ini dilakukan kerana pada kebiasaannya, undang-undang sesebuah negara perlu mengutamakan warganegara sendiri yang merupakan penduduk kekal negara tersebut berbanding orang asing yang majoritinya hanya akan menduduki sesebuah negara secara

¹¹⁶ Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship* (USA: Transaction Publishers, 2007), 24-25.

¹¹⁷ Daniel Chernilo, *A Social Theory of The Nation-State* (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2007), 52.

¹¹⁸ *Ibid.*

sementara. Namun begitu, menurut peruntukan undang-undang antarabangsa, walaupun sesebuah negara dibenarkan untuk membezakan kedudukan warganegaranya dengan orang asing namun perbezaan tersebut perlu dipastikan tidak melampaui batas kemanusiaan yang terendah. Selain itu, tindakan membezakan sesama orang asing berdasarkan negara asal mereka adalah tidak dibenarkan sama sekali kerana setiap warga asing perlu diberikan hak asasi dan layanan kemanusiaan yang saksama.¹¹⁹ Maka, sekiranya layanan yang diberikan kepada orang asing tersebut melampaui peruntukan undang-undang antarabangsa, negara yang terlibat dalam diskriminasi tersebut boleh membuat tuntutan terhadap negara yang bersalah itu selagi mana orang asing tersebut merupakan warganegaranya secara sah.

Satu perkara yang perlu diberi perhatian di mana walaupun semua negara diberi kebebasan untuk membentuk undang-undang kewarganegaraan mereka sendiri, namun peruntukan undang-undang tersebut tetap tidak boleh menyalahi batasan yang telah ditetapkan dalam undang-undang antarabangsa. Sekiranya perkara ini berlaku, negara-negara lain boleh mengemukakan bantahan serta penolakan terhadap undang-undang tersebut menerusi saluran yang sah.¹²⁰ Secara umumnya, setiap negara yang berdasarkan kebangsaan ini akan mempamerkan syarat kewarganegaraan yang hampir sama iaitu berdasarkan sistem *Jus Soli* dan *Jus Sanguinis* termasuklah Malaysia.

Bagi Malaysia, sebelum tahun 1948, kita tidak mempunyai undang-undang kewarganegaraan sendiri. Undang-undang yang wujud hanyalah berupa kawalan terhadap orang asing yang keluar masuk dalam negara. Hal ini kerana dasar British yang membuka peluang kepada ramai orang asing untuk bebas keluar masuk ke dalam Malaysia dengan

¹¹⁹ Martin Paparinskas, *The International Minimum Standard and Fair and Equitable Treatment* (UK: Oxford University Press, 2013), 78.

¹²⁰ *Ibid.*

mengamalkan dasar pintu terbuka.¹²¹ Bagi negara Malaysia, status sesebuah warganegara ditentukan bukan berdasarkan agama namun berdasarkan lokaliti asal mereka sebelum kemerdekaan. Penduduk asal Tanah Melayu yang terdiri daripada orang Melayu, orang Asli serta penduduk asal Sabah dan Sarawak digelar sebagai warga bumiputera di mana mereka mempunyai kelebihan berbanding warga pendarat yang digelar sebagai bukan bumiputera tanpa mengira agama yang mereka anuti.

Bumiputera dikategorikan sebagai penduduk asal Tanah Melayu sama ada secara tulen mahupun berdasarkan percampuran antara keturunan bumiputera dan bukan bumiputera serta melibatkan penduduk asal Sabah dan Sarawak selepas pembentukan Malaysia menerusi kaedah yang sama.¹²² Golongan ini diberikan keistimewaan dalam bidang-bidang yang tertentu terutamanya dalam urusan pemilikan tanah, pendidikan, ekonomi, perkhidmatan awam persekutuan, pemberian lesen dan permit¹²³. Namun begitu, keistimewaan ini tidak bersifat mutlak kerana ia perlu diseimbangkan dengan kepentingan sah kaum-kaum lain di mana tugas penilaian ini telah dipertanggungjawabkan kepada Yang Dipertuan Agong.¹²⁴

Bukan Bumiputera pula dirujuk sebagai warga pendarat yang terdiri daripada orang Cina dan India selaku kaum majoriti serta kaum-kaum minoriti yang lain. Mereka diberikan kewarganegaraan berdasarkan kontrak sosial yang telah dibina sejak zaman awal kemerdekaan. Walaupun terdapat beberapa perbezaan dalam hal-hal yang tertentu, namun secara umumnya mereka tetap mendapat peruntukan hak yang hampir sama berdasarkan

¹²¹ Mohd. Salleh Abbas, *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997), 258

¹²² *Malaysia Kita* (Petaling Jaya: International Law Book Services, 2008), 270-276.

¹²³ Lihat Perkara 153 (2) Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

¹²⁴ *Ibid.*

Perlembagaan Persekutuan Malaysia. Perbahasan mengenai hak asasi ini akan dilanjutkan dalam bab yang seterusnya nanti.

Peruntukan pertama berkaitan kewarganegaraan wujud dalam Perjanjian Persekutuan Tanah Melayu yang menerangkan mengenai pentakrifan warganegara persekutuan serta kaedah-kaedah memperoleh kewarganegaraan.¹²⁵ Peruntukan ini seterusnya telah dikemaskini menerusi Perlembagaan Persekutuan Malaysia dalam menetapkan perhubungan yang sebenar antara seseorang individu dengan Malaysia yang membolehkannya bergelar warganegara persekutuan. Penetapan asas kepada perhubungan ini berdasarkan faktor-faktor seperti *Jus Soli*, *Jus Sanguinis*, perkahwinan dan pemastautinan.

1- *Jus Soli* (Undang-Undang Tempat Lahir)

Menurut perlembagaan Malaysia, orang yang dilahirkan antara hari merdeka dengan bulan Oktober 1962 terus menjadi warganegara tanpa mengambil kira kewarganegaraan bapa mahupun ibunya. Namun jika dia dilahirkan selepas bulan September 1965, maka orang itu diiktiraf sebagai warganegara dengan memenuhi salah satu daripada syarat-syarat berikut iaitu sewaktu kelahirannya salah seorang ibu bapanya masih bergelar warganegara serta bermastautin di negara ini. Selain itu, individu tersebut juga tidak dibenarkan mempunyai kewarganegaraan lain selain Malaysia sebagai satu bentuk komitmen kesetiaan. Di sini dapat difahami bahawa proses pemberian kewarganegaraan berdasarkan kaedah *jus soli* dalam Perlembagaan Malaysia tidaklah dilakukan secara mutlak melainkan wujudnya keterikatan antara individu pemohon dengan taraf kewarganegaraan ibu bapanya sewaktu dia dilahirkan. Berdasarkan peruntukan ini maka dapat kita fahami bahawa kaedah *jus soli*

¹²⁵ Lihat Jadual Kedua Perkara 39 Bahagian 1 Perkara 14 (1)(a) Perlembagaan Persekutuan Malaysia

di negara kita ini disyaratkan dengan *jus sanguinis* atau undang-undang keturunan darah.¹²⁶

2- *Jus Sanguinis* (Undang-Undang Keturunan Darah)

Menurut kaedah ini, seseorang yang berketurunan warganegara akan tetap menjadi warganegara walaupun dia dilahirkan di luar negara¹²⁷ kerana kewarganegaraan tersebut diwarisi daripada bapanya. Namun, peruntukan ini juga turut terikat dengan salah satu daripada syarat-syarat berikut iaitu bapanya dilahirkan di Malaysia atau masih memegang jawatan dalam perkhidmatan awam persekutuan atau negeri. Sekiranya syarat tersebut tidak mampu dipenuhi, permohonan kewarganegaraan individu tersebut masih boleh dipertimbangkan jika kelahirannya didaftarkan di Pejabat Konsul Malaysia atau dengan kerajaan Malaysia dalam tempoh 1 tahun selepas kelahirannya. Namun begitu, tempoh ini boleh dilanjutkan sekiranya mendapat kebenaran daripada pihak kerajaan. Syarat ini terpakai kepada semua individu sama ada yang dilahirkan sebelum mahupun selepas hari Malaysia.

3- Perkahwinan

Dalam perlembagaan Malaysia, seseorang wanita asing yang telah menjadi isteri secara sah kepada mana-mana warganegara Malaysia boleh memohon untuk didaftarkan sebagai warganegara sekiranya suaminya telah pun menjadi warganegara pada awal Oktober 1962 dan perkahwinan itu masih kekal.¹²⁸ Sekiranya syarat ini tidak dapat dipenuhi, pendaftaran wanita asing tersebut sebagai warganegara masih boleh dipertimbangkan dengan

¹²⁶ Mohd. Salleh Abbas, *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia*, 271.

¹²⁷ Lihat Jadual Kedua Perkara 39 Bahagian 2 Perkara 14(1)(b) Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

¹²⁸ Perkara 15(1) Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

memenuhi syarat-syarat berikut iaitu telah mendiami Persekutuan selama dua tahun sebelum permohonan dibuat serta mempamerkan kelakuan yang baik. Perkahwinannya juga perlu didaftarkan menurut undang-undang yang dikuatkuasakan dalam Persekutuan namun begitu syarat ini dikecualikan kepada permohonan kewarganegaraan yang dibuat sebelum awal September 1965.

4- Pemastautinan

Mengikut perlembagaan, kaedah pemberian kewarganegaraan kepada orang asing yang bermastautin serta berniat untuk kekal tinggal di Malaysia terbahagi kepada dua iaitu melalui daftaran mahupun melalui masukan.¹²⁹ Terdapat dua perbezaan antara kewarganegaraan melalui kaedah daftaran dan masukan di mana daftaran merupakan satu jalan khas bagi mereka yang dilahirkan di Malaysia untuk menjadi warganegara manakala masukan pula merupakan jalan bagi individu asing bertukar menjadi warganegara.¹³⁰ Mereka yang memperoleh kewarganegaraan melalui kaedah daftaran tidak boleh dilucutkan kewarganegaraannya melalui syarat-syarat yang terkandung dalam Perkara 25 Perlembagaan berbeza dengan mereka yang memperoleh kewarganegaraan melalui kaedah masukan.¹³¹

Seperti mana sistem kewarganegaraan yang diaplikasikan oleh negara-negara lain, penerimaan taraf kerakyatan Malaysia juga tidaklah dilakukan secara mutlak. Hal ini bermakna mana-mana warganegara yang sah di Malaysia tetap berhadapan dengan risiko kehilangan taraf kerakyatan mereka sekiranya didapati melanggar peruntukan-peruntukan yang telah ditetapkan dalam perlembagaan. Menurut Perkara 23 hingga 28 Perlembagaan

¹²⁹ Perkara 19(1) dan 22 Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

¹³⁰ Mohd. Salleh Abbas, *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia* h.274

¹³¹ *Ibid.*, 275

Persekutuan, terdapat dua faktor yang boleh menyebabkan seseorang itu kehilangan taraf kewarganegaraannya. Pertama dengan sebab penolakan secara sukarela yang dilakukan oleh mana-mana individu yang berumur 21 tahun dan ke atas menerusi akuan yang dilakukan oleh kerajaan persekutuan tersebut bagi melepaskan individu tersebut daripada menjadi warganegara Malaysia.¹³²

Faktor kedua pula menerusi pelucutan yang dilakukan oleh pihak kerajaan berdasarkan sesuatu tindakan yang dilakukan oleh warganegara tersebut yang dianggap boleh mendatangkan ancaman dan pengkhianatan terhadap kedaulatan negara. Melalui kaedah pelucutan ini, seseorang yang didapati memiliki dua taraf kewarganegaraan, menzahirkan ketidaktaatan kepada negara, mempunyai hubungan dengan musuh, bermastautin di negara asing melebihi 5 tahun tanpa sebarang makluman kepada pejabat konsul persekutuan, dan serta hukuman penjara melebihi 15 bulan dan denda tidak kurang RM5000 tanpa pengampunan (khas bagi warganegara secara pendaftaran).¹³³

2.5 Analisis Status dan Kedudukan Golongan Non Muslim di Malaysia

Berdasarkan perbahasan yang dilakukan, maka dapat kita ketahui bahawa Islam secara dasarnya telah menyediakan sistem kewarganegaraan yang agak menyeluruh selaras dengan bentuk pemerintahan ketika itu. Namun begitu, dalam kita menempuh era sistem pemerintahan moden ketika ini yang rata-ratanya bermodelkan negara bangsa (*nation state*), maka pengkaji merasakan wajar untuk dikaji semula sama ada penggunaan terma-terma klasik ini masih menepati kondisi semasa atau wujud bahagian-bahagian tertentu

¹³² Visu Sinnadurai, Undang-Undang Kewarganegaraan Malaysia, dalam *Perlembagaan Malaysia : Perkembangannya 1957-1977*, Mohamed Suffian, H.P. Lee dan F.A Trindade (ed), (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1983), 83-85.

¹³³ *Ibid.*

yang boleh diubahsuai bagi memastikan keselarasan undang-undang kewarganegaraan Islam dengan sistem pemerintahan yang wujud dalam era moden ini.

Setelah meneliti asas peruntukan Perlembagaan Persekutuan terutamanya yang membicarakan berkaitan Bahagian 3 iaitu hal ehwal kewarganegaraan di samping meneliti kesan dan kesesuaian penggunaan terma klasik tersebut dalam konteks semasa di Malaysia, maka dalam hal ini pengkaji lebih cenderung dengan pandangan yang menyarankan penukaran istilah *dhimmī* (kewarganegaraan berdasarkan status keagamaan) kepada *al-muwātīn* (kewarganegaraan berdasarkan status keperibumian) bagi merujuk kepada warganegara non Muslim di Malaysia. Pandangan ini lebih sesuai menurut hemat pengkaji berdasarkan sebab-sebab yang berikut :

a) Latar belakang Penggunaan Istilah

Menurut al-Huwaydī, penggunaan istilah *dhimmī* bagi merujuk kepada warganegara non Muslim yang masyhur digunakan pada zaman awal Islam dan zaman-zaman seterusnya pada asalnya merupakan suatu istilah berdasarkan aspek kebudayaan dan linguistik masyarakat Arab ketika itu namun konotasi tersebut mengalami perubahan selepas kewafatan Rasulullah SAW di mana ia telah digunakan sebagai istilah fiqh.¹³⁴ Pemakaian istilah ini juga digunakan oleh Rasulullah SAW pada masa itu berdasarkan kapasiti secara deskriptif dan bukannya secara pengklasifikasian.¹³⁵ Hal ini juga sebagaimana yang dinyatakan oleh Abū Zuhrah bahawa pembahagian tersebut bukannya ditetapkan secara *syar'ī* sebaliknya secara *waq'ī* dengan melihat kepada keperluan dan realiti semasa yang wujud.¹³⁶ Penawaran kontrak ini kepada mereka ketika itu lebih berkait rapat dengan reaksi

¹³⁴ Fahmī Huwaydī, *Muwātīnūn La Dhimmiyyūn* (Beirut: Dar al-Syurūq, 1985), 110-125

¹³⁵ Fahmī Huwaydī, *Muwātīnūn La Dhimmiyyūn* (Beirut: Dar al-Syurūq, 1985) 155-160.

¹³⁶ Muhammad Abū Zuhrah, *Nazariyyah al-Harb fī al-Islām* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2004)

terhadap konsep jihad di mana ia bertindak sebagai mekanisme dalam menentukan status hubungan dengan golongan non Muslim sama ada berdasarkan perdamaian maupun permusuhan.¹³⁷

Realiti semasa di Malaysia memperlihatkan kecenderungan pihak tertentu dalam memanipulasi dan mengeksplorasi istilah *dhimmī* tersebut bagi mengheret pula golongan non Muslim yang tidak sealiran dengan mereka sebagai *harbī* yang merupakan reaksi yang terbit hasil daripada penggunaan istilah *dhimmī* tersebut.¹³⁸ Hal ini dilihat berpotensi mencetuskan ketegangan dan polemik terutamanya dalam kalangan masyarakat awam yang sebahagiannya hanya memahami konsep *harbī* sebagai golongan non Muslim yang diharuskan nyawanya untuk diperangi. Maka, sewajarnya penggunaan istilah tersebut dinilai kewajarannya dalam konteks semasa di Malaysia dalam rangka memelihara keharmonian antara masyarakat. Menurut al-Ghunaymī, penggunaan istilah *dhimmī* ini sebenarnya sudah pun ditinggalkan semenjak abad ke-19 lagi (secara tepatnya pada tahun 1839) sewaktu pemerintahan Sultan Abd al-Majid, khalifah kerajaan Turki Uthmaniyyah ketika itu bagi mengangkat kedudukan warganegara non Muslim yang berada di bawah naungannya.¹³⁹ Maka, berdasarkan perkara tersebut jelaslah bahawa pemakaian istilah ini

¹³⁷ Mohd Anuar Ramli, “Asas Hukum dalam Budaya: Kajian terhadap Beberapa Aspek Hubungan Sosial dalam Kebudayaan Malaysia”. (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2003), 124.

¹³⁸ Antaranya polemik yang timbul hasil kenyataan S.S Mufti Pahang, Datuk Seri Dr. Abdul Rahman Osman yang menyatakan DAP mempunyai agenda menentang Islam serta dikategorikan sebagai kafir harbi. Lihat Azrul Hakimee Anuer, “DAP Tergolong Kafir Harbi Wajar Ditentang”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 26 Jun 2016, <http://www.utusan.com.my/berita/politik/dap-tergolong-kafir-harbi-wajar-ditentang-1.346464>. Wujud dua reaksi hasil kenyataan mufti tersebut antaranya yang menentang seperti Presiden PERKASA, Datuk Ibrahim Ali. Lihat Hafiz Marzukhi, “Labelling DAP ‘Kafir Harbi’ is too much, says Ibrahim Ali”, laman sesawang *Astro Awani*, dicapai pada 26 Jun 2016. <http://english.astroawani.com/malaysia-news/labelling-dap-kafir-harbi-too-much-says-ibrahim-ali-109216>. Reaksi yang menyokong pula antaranya oleh Presiden ASWAJA, Zamihan Mat Zain. Lihat Radzuan Hassan, “Kafir Harbi: ASWAJA Mahu Umat Islam Sokong Mufti Pahang”, laman sesawang *Malaysia Gazette*, dicapai pada 4 Julai 2016, <http://malaysiagazette.com/ms/nasional/kafir-harbi-aswaja-mahu-umat-islam-sokong-mufti-pahang>.

¹³⁹ Mohammad Talaat al-Ghunaymi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), 213.

adalah suatu perkara yang bersifat *ijtihadi*¹⁴⁰ di mana sebarang elemen pengubahsuaian kepada istilah lain berdasarkan keperluan semasa tidak menjadi satu kesalahan. Hal ini kerana perkara utama yang perlu diberi penekanan adalah berkaitan pelunasan hak kewarganegaraan tersebut dan bukannya penggunaan istilah semata-mata sebagaimana kaedah berikut :

الاعتبار في العقود بمقاصدها و معانيها لا بألفاظها

Terjemahan : Sesuatu kontrak itu dinilai berdasarkan matlamat dan maksudnya serta bukan berdasarkan lafaz (istilah) semata-mata.¹⁴¹

‘Umar bin al-Khattab pernah mengubah istilah *jizyah* kepada sedekah atas permintaan sebahagian kaum Bani Taghabut yang merasakan kalimah tersebut merendahkan status mereka sebagai bangsa Arab di mana mereka sanggup menggandakan pembayaran atas tujuan tersebut. Maka tindakan Umar membenarkan perkara tersebut menunjukkan kepada kita bahawa maksud pelaksanaan maksud sesuatu perintah syarak itu lebih diutamakan daripada pengekalan penggunaan lafaz istilahnya semata-mata lebih-lebih lagi sekiranya wujud keperluan yang lebih utama untuk dicapai hasil daripada penukaran sesuatu istilah itu.¹⁴²

¹⁴⁰ لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر Dalam pengajian *Uṣūl al-Fiqh*, terdapat satu kaedah berkaitan perkara ini iaitu tiada dinafikan keingkaran pada perkara yang diperselisih namun penafian hanya dalam keingkaran pada perkara yang disepakati. Lihat huraian kaedah dalam Jalāl al-Dīn ‘Abd Rahman al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Naẓā’ir fī Qawā’id wa Furū’ Fiqh al-Syāfi’īyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), 158.

¹⁴¹ Lihat perbahasan lanjut berkaitan kaedah ini dalam Muhammad Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Qawā’id al-Fiqhīyyah wa Tatbiqatihā fi al-Madhāhib al-Arba’ah* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2006), 404-403.

¹⁴² Maher Y. Abu Munshar, Did Umar al-Khattab Act Against Islam: Banu Taglib Tribe As A Case Study, *Jurnal al-Tamadun* 5 (2010), 29-30.

b) Perubahan Asas Penetapan Kewarganegaraan

Golongan non Muslim dalam sistem pemerintahan Islam memperoleh kewarganegaraan mereka berdasarkan kontrak perjanjian yang menandakan ketaatan mereka terhadap negara serta komitmen mereka dalam pembayaran jizyah. Sebagai imbalan, mereka diberikan taraf kerakyatan serta memiliki semua keistimewaan sebagai warganegara namun masih belum menyeluruh disebabkan status agama mereka. Bagi Malaysia pula, pemberian kewarganegaraan juga berdasarkan kontrak perjanjian namun elemen agama tidak dijadikan sebagai dasar utama dalam penentuan kewarganegaraan tersebut bahkan keutamaan terhadap sebahagian warganegara Malaysia adalah berdasarkan status mereka sebagai bumiputera tanpa mengira agama.

Hal ini dapat dilihat apabila warga bumiputera yang non Muslim juga seperti peribumi Sabah dan Sarawak mendapatkan kelebihan tertentu aspek dalam pentadbiran, pelajaran dan pemilikan tanah berbanding golongan bukan bumiputera yang beragama Islam. Maka, pemeliharaan keistimewaan sebagai warganegara berdasarkan status asal ini mewajarkan penukaran istilah tersebut bagi meraikan realiti semasa yang wujud pada hari ini yang menyaksikan pemberian kewarganegaraan berdasarkan keagamaan ini telah digantikan dengan pemberian kewarganegaraan berdasarkan keperibumian bertujuan memelihara hak dan kedudukan penduduk asal sesuatu penempatan.¹⁴³

Selain itu, faktor yang mewajibkan salah satu komponen penting dalam kontrak ini iaitu pembayaran jizyah juga telah mengalami perubahan. Dalam sistem pemerintahan negara Islam, secara dasarnya semua warga Muslim bertanggungjawab terhadap pertahanan negara daripada ancaman luar dan dalam. Bagi warga non Muslim pula, mereka

¹⁴³ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Towards an Islamic Reformation* (New York: Syracuse University Press, 1996), 84.

disyariatkan dengan pembayaran jizyah sebagai ganti kepada keterlibatan mereka dalam mempertahankan negara Islam.¹⁴⁴ Hal ini kerana negara Islam merupakan sebuah negara yang didirikan atas ideologi agama dan peperangan yang dianjurkan memiliki nilai ibadah dan spiritual yang tersendiri. Atas dasar itulah warga non Muslim dikecualikan daripada tuntutan tersebut. Maka, komitmen pembayaran tersebut bukanlah bertujuan menghinakan kedudukan dan taraf kewarganegaraan golongan non Muslim tersebut sebaliknya sebagai satu bentuk tanggungjawab terhadap bantuan pertahanan dan ketenteraan negara. Namun kini situasinya sudah berbeza di mana tanggungjawab terhadap keselamatan negara di Malaysia tidak difokuskan kepada mana-mana bangsa dan agama namun merupakan tanggungjawab yang bersifat kolektif.

Perubahan terhadap sistem pemerintahan Malaysia pada hari ini sewajarnya membawa kepada perubahan terhadap perbahasan hukum-hukum berkaitan kenegaraan dan kewarganegaraan kerana Islam merupakan agama yang bersifat dinamis dan responsif dengan peredaran masa dan tempat. Hal ini sebagaimana kaedah yang telah dinyatakan oleh para fuqaha' iaitu :

لَا يُنَكِّرْ تَغْيِيرُ الْأَحْکَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ وَالْأَمْكَنَةِ وَالْأَهْوَالِ

Terjemahan : Tidak dinafikan perubahan hukum berdasarkan perubahan masa, tempat dan kondisi.¹⁴⁵

Maka, berdasarkan kaedah tersebut, ternyata bahawa elemen-elemen penting yang melatari kontrak *dhimmah* ini telah berubah yang mana perubahan ini mewajarkan penukaran terhadap beberapa peruntukan tertentu dalam kontrak tersebut.

¹⁴⁴ Yūsuf al-Qarāwī, *al-Dīn wa Al-Siyāsah: Ta'sīl wa Radd al-Syubuhāt* (Dublin: al-Majlis li al-Urūbiy li al-Iftā' wa al-Buhūth, 2007) 156.

¹⁴⁵ Ṣāliḥ bin Ghānim al-Sadlan, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā* (Riyād: Dār al-Balansiyah, 1986), 426

Berdasarkan hujah-hujah yang dinyatakan, maka pengkaji secara peribadinya lebih cenderung kepada penukaran penggunaan istilah kewarganegaraan klasik iaitu *ahl al-dhimmah* kepada istilah kewarganegaraan semasa iaitu *al-muwāṭin* yang lebih diterima dan bertepatan dengan sistem pemerintahan era moden ketika ini. Hal ini bukanlah bermakna pengkaji memperkecilkan pemakaian istilah tersebut yang telah dipelopori oleh para sarjana Muslim terkemuka sejak dahulu tetapi melihat dari sudut *maqāṣid* penggunaan istilah tersebut, pengkaji mendapati bahawa aspek penting yang lebih diutamakan oleh Rasulullah SAW dalam pengenalan istilah *dhimmi* tersebut adalah sebagai saluran pelunasan hak kewarganegaraan terhadap golongan non Muslim yang bernaung di bawah pemerintahan negara Islam dan bukanlah sekadar pengekalan penggunaan istilah semata-mata. Istilah tersebut hanyalah sebagai suatu wasilah bagi mencapai matlamat yang lebih besar selaras dengan tuntutan syarak.

Penggunaan istilah *dhimmī* ini dirasakan kurang relevan dalam konteks semasa di Malaysia kerana peruntukan Perlembagaan Persekutuan dalam menetapkan sistem kewarganegaraan semasa yang diguna pakai di Malaysia telah pun mengalami perubahan dalam aspek struktur dan prosedurnya di samping menutup ruang-ruang yang mungkin berpotensi untuk dieksloitasi oleh pihak-pihak tertentu baik dalam kalangan umat Islam mahupun golongan non Muslim dalam menyalahgunakan istilah *dhimmī* tersebut. Maka, penyelarasan penggunaan istilah *al-muwāṭin* bagi merujuk semua warganegara Malaysia tanpa mengira status agama adalah lebih relevan berdasarkan realiti semasa yang wujud di Malaysia ketika ini.

2.6 KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, dalam kita menelusuri perbahasan para sarjana Muslim klasik dan kontemporari, satu perkara yang tidak dapat kita nafikan adalah keunggulan Islam dalam menyediakan perbahasan dan kerangka asas yang sangat lengkap berkaitan hal ehwal kewarganegaraan serta sebahagiannya pula telah pun diaplikasikan dalam sistem pemerintahan moden. Persoalan kewarganegaraan non Muslim sebenarnya merupakan salah satu elemen yang berkait rapat dengan pelunasan hak terhadap golongan itu sendiri dalam merealisasikan matlamat pelaksanaan hukum Islam itu sendiri iaitu bagi meraikan serta melunaskan konsep keadilan sesama manusia. Maka, perbahasan berkaitan elemen ini wajar diperbaharui dengan menggunakan data-data klasik yang telah disediakan oleh para sarjana Muslim terdahulu serta diadun kembali dengan realiti semasa dalam menghasilkan satu peruntukan hukum yang sesuai dan selaras tuntutan syarak serta meraikan konteks semasa yang wujud pada hari ini.

BAB 3 : HAK ASASI GOLONGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

3.1 PENGENALAN

Kewujudan rakyat merupakan salah satu elemen yang penting dalam mencirikan penubuhan sesebuah negara. Pelunasan hak-hak kemanusiaan terhadap mereka perlu diberi perhatian yang penting selaras sebagai status mereka sebagai manusia yang telah diberi keutamaan berbanding makhluk lain di dunia ini. Hal ini kerana telah wujud suatu kepercayaan yang mendasar dalam fitrah semula jadi manusia bahawa mereka selayaknya perlu menikmati hak asasi sebagai manusia. Keperluan kepada hak tersebut semakin disedari apabila berlakunya proses interaksi dalam masyarakat yang mana kesan daripada interaksi tersebut memerlukan mereka merangka satu sistem yang boleh memandu hubungan tersebut secara adil.

Walaupun setiap negara mempunyai kaedah pemerintahan yang berbeza antara satu sama lain, namun persoalan hak asasi manusia merupakan satu perbahasan yang bersifat sejagat di mana setiap warganegara tetap memerlukan kepada tuntutan hak yang sama. Maka, lahirlah pelbagai teori dan prinsip yang dikemukakan oleh pelbagai pihak dalam rangka mewujudkan satu mekanisme terbaik berkaitan prinsip hak asasi manusia ini. Hak asasi manusia merupakan suatu hak yang bersifat fundamental yang tidak boleh dilucutkan oleh sesiapapun selagi individu tersebut bergelar manusia. Hal ini berlandaskan kepada perlindungan dan penjagaan terhadap kehormatan dan kedudukan manusia sebagai makhluk yang dimuliakan oleh Allah. Islam melarang sebarang unsur diskriminasi berkaitan hak asasi kemanusiaan kerana peruntukan hak tersebut wujud selaras dengan kewujudan manusia itu sendiri tanpa mengambil kira perbezaan warna kulit, jantina, latar belakang keturunan, bangsa dan agama.

Pelunasan hak ini menggambarkan suatu dasar yang signifikan dari sudut moral mahupun perundangan bahawa manusia memiliki kebebasan dan kemerdekaan daripada segala bentuk penindasan dan pencerobohan yang boleh menggugat kedudukannya sebagai manusia. Namun begitu, pelaksanaan hak tersebut bukanlah secara mutlak namun perlunya pematuhan terhadap prinsip-prinsip utama yang telah digariskan oleh Islam bukan sebagai satu bentuk kongkongan dan kekangan sebaliknya sebagai penghormatan terhadap nilai kemanusiaan yang sebenar.

3.2 KONSEP HAK ASASI

Perbahasan mengenai konsep hak asasi merupakan suatu perbincangan yang sering mendapat perhatian pelbagai pihak. Usaha-usaha untuk menyelaraskan pentakrifan hak asasi sering dilakukan bagi mewujudkan suatu konsep yang bersifat sejagat dan meraikan keperluan manusia keseluruhannya. Secara dasarnya, terdapat dua asas yang mampu mempengaruhi penentuan terhadap konsep tersebut iaitu asas kebudayaan yang berkaitan dengan adat resam, tatasusila dan agama. Sebagai contoh penentuan sumber hak asasi menurut Islam banyak dipengaruhi oleh al-Quran dan al-Sunnah manakala bagi penganut Confucius pula dipengaruhi daripada falsafah prinsip hidup Li.¹² Asas kedua pula berdasarkan pengaruh pemikiran manusia iaitu penggunaan rasional akal dalam menaakul sesuatu perkara mengikut kesesuaian perjalanan kehidupan manusia itu sendiri.³

¹ Falsafah prinsip hidup Li ini merupakan salah satu daripada 10 prinsip yang ditetapkan dalam ajaran konfucius menekankan elemen kesopanan, budi pekerti dan kesusilaan dalam hubungan sesama manusia. Lihat James Legge, *The Analects of Confucius* (New Zealand: The Floating Press, 2010), 57.

² Norraihan Zakaria, *Konsep Hak Asasi Manusia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 1-2.

³ *Ibid.*

Menurut pentakrifan bahasa, hak merujuk kepada kuasa dan keistimewaan untuk melakukan sesuatu.⁴ Selain itu, ia juga membawa maksud kebebasan dalam melakukan, meninggalkan atau memiliki sesuatu perkara tanpa sebarang tegahan yang mengikatnya.⁵ Menurut penguraian secara istilah pula, pengkaji akan membawakan pandangan daripada para sarjana Barat dan Muslim sebelum membuat kesimpulan berkaitan konsep hak asasi manusia. Menurut John Locke, hak asasi merupakan suatu anugerah yang diberikan oleh tuhan yang bersifat semula jadi di mana hak tersebut tidak mampu dipisahkan daripada hakikatnya.⁶ David Beetham pula menilai hak asasi sebagai suatu kebebasan yang bersifat asas serta mempunyai hubungan yang berkait dengan keupayaan dan keperluan manusia.⁷ Bagi Jack Donnelly, hak asasi merupakan satu peruntukan hak yang telah melekat dengan darjah kemanusiaan semua individu di mana sebarang usaha untuk melenyapkan peruntukan tersebut tidak mampu melenyapkan martabat kemanusiaan tersebut.⁸

Bagi sarjana Muslim pula, mereka turut tidak terkecuali dalam membahaskan persoalan berkaitan konsep hak asasi manusia ini. Menurut Wahbah al-Zuhaylī, hak manusia ialah himpunan beberapa hak yang dimiliki oleh manusia secara semula jadi semula jadi yang berkait rapat dengan kewujudan perlakuan mereka yang diperakukan secara sejagat walaupun belum menerima pengiktirafan daripada mana-mana pihak.⁹ Syed Muzaffar pula menyatakan bahawa hak asasi manusia adalah kumpulan hak-hak yang telah disediakan sebagai keperluan asas bagi memenuhi kehendak manusia tanpa boleh diganggu

⁴ Jaafar Salleh, *Islam Melindungi Hak-Hak Asasi Manusia Sejagat* (Petaling Jaya: Mulia Terang Sdn Bhd., 2010), 9.

⁵ Yusřī al-Sayyid Muhammad, *Huqūq al-Insān fī Dau’ al-Kitāb wa al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2006), 88.

⁶ Joseph Wronka, *Human Rights and Social Policy in The 21st Century* (New York: University Press of America, 1998), 65.

⁷ David Beetham, *Democracy and Human Rights* (New Jersey: John Wiley & Sons, 1999), 34.

⁸ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (London: Cornell University Press, 2013), 10.

⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Haq al-Hurriyyah fī al-Ālam* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 2005), 35.

gugat oleh mana-mana pihak.¹⁰ Dalam erti kata lain, hak asasi manusia boleh difahami sebagai kehendak dan keperluan manusia kepada perjalanan kehidupan yang lebih baik merangkumi aspek keselamatan dan perlindungan dalam menyediakan kehidupan yang lebih terjamin.¹¹

Sekiranya diamati, walaupun tiada suatu pentakrifan yang seragam secara literal namun secara konseptual setiap takrifan tersebut tetap menjurus kepada kesimpulan yang hampir sama. Hal ini kerana setiap konsep tersebut kebiasaannya dipengaruhi latar belakang negara, ideologi dan agama. Selain itu, masih wujud kekeliruan berhubung hak asasi manusia sama ada ia merupakan produk penghasilan barat ataupun memiliki nilai sejagat.¹² Namun satu perkara yang dapat kita fahami hak tersebut merupakan aspirasi yang ingin diperoleh setiap individu dan masyarakat dalam mengecap kebahagiaan dan keamanan dalam hidupnya di samping memudahkan proses peningkatan taraf kehidupan serta pengembangan keperibadiannya.¹³ Berdasarkan definisi yang telah dinyatakan, pengkaji dapat merangkumkan konsep hak asasi manusia menerusi tiga asas yang berikut iaitu :

- 1- Hak asasi manusia merupakan suatu peruntukan hak yang tidak perlu dibeli mahupun diwarisi kerana ia merupakan sebahagian daripada diri manusia yang wujud secara automatik bermula selepas proses kelahiran sehingga kematian seseorang individu tersebut.
- 2- Pelunasan hak asasi perlu berteraskan kepada dasar kesamarataan yang dilaksanakan kepada setiap manusia tanpa mengira perbezaan jantina, keturunan,

¹⁰ Syed Muzaffar Ud-Din Nadri, *Human Rights And Obligated*, (Dacca: S.M. Zahirullah, 1976), 14.

¹¹ Harun Nasution & Bathiar Effendi, *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987), 16.

¹² Mohd Azizuddin Mohd Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat* (Bentong: PTS Publications, 2002), 48.

¹³ *Ibid.* 16

bangsa maupun agama. Maka, sebarang unsur diskriminasi berdasarkan elemen-elemen tersebut adalah tertolak sama sekali.

- 3- Setiap orang tidak mempunyai hak untuk melanggar, membatasi dan menceroboh hak manusia lain bahkan sebarang pencerobohan yang dilakukan secara paksa juga tetap tidak mampu melenyapkan hak tersebut daripada setiap individu yang berkelayakan.

3.3 HAK ASASI NON MUSLIM MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Islam telah menetapkan peruntukan-peruntukan yang khusus berkaitan dengan hak kewarganegaraan setiap individu meliputi semua pihak meskipun yang berlainan agama. Piagam Madinah merupakan model pertama pelunasan peruntukan tersebut yang dilihat sebagai antara model yang terbaik dalam membicarakan persoalan berkaitan hak asasi kemanusiaan. Konsep hak asasi manusia di dalam Islam sebenarnya merujuk kepada hak-hak yang telah dikurniakan oleh Allah SWT sebagai pencipta kepada manusia sebagai salah satu daripada produk ciptaan-Nya.

Manusia telah dimuliakan menerusi pelantikan mereka sebagai peneraju utama di muka bumi serta dibekalkan dengan pelbagai keistimewaan dalam membantu mereka melaksanakan tanggungjawab tersebut. Hak dalam Islam merujuk kepada pentaklifan dua hak yang utama iaitu hak Allah dan hak manusia. Hak Allah merujuk kepada segala aspek pengabdian dan penyembahan yang dilakukan oleh seorang hamba sebagai tanda ketaatan kepada pencipta. Hak manusia pula merujuk kepada tanggungjawab yang perlu dilunaskan dalam menjamin hubungan terhadap sesama makhluk. Setiap hak tersebut saling melandasi

antara satu sama lain.¹⁴ Perkaitan antara hak Allah dan hak manusia dapat difahami menerusi kenyataan hadis yang berikut :

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجْلَهُ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : يَا ابْنَ آدَمَ مَرْضَتِ فَلِمْ تَعْدِنِي . قَالَ : يَا رَبِّي كَيفَ أَعُودُكَ ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . قَالَ : أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانَا مَرْضٌ فَلِمْ تَعْدِهِ . أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عَدْتَهُ لَوْجَدْتَنِي عَنْهُ ؟

Terjemahan : Sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla akan berfirman pada hari kiamat, "Wahai anak Adam, Aku sakit namun kamu tidak menziarahi-Ku." Kata mereka, "Wahai Tuhanmu, bagaimana kami mahu menziarahi-Mu sedangkan Engkau adalah Tuhan semesta alam?" Allah berfirman, "Tidakkah engkau tahu bahawa hamba-Ku si fulan sakit namun kamu tidak menziarahinya. Tidakkah engkau tahu bahawa jika engkau menziarahinya pasti engkau akan mendapati Aku berada berhampiran dengannya?"¹⁵

Hadis tersebut menjelaskan kepada bahawa pelunasan sesuatu hak terhadap manusia mempunyai peranan dan perkaitan dengan pelunasan hak Allah yang telah ditentukan kepada setiap manusia. Prinsip utama dalam pelaksanaan dan pelunasan hak asasi tersebut adalah bersandarkan kepada konsep *al-karamah al-insaniyyah* iaitu penghormatan dan kemuliaan terhadap martabat manusia. Hak asasi manusia menurut neraca Islam berpandukan kepada konsep '*theocentric*' di mana sumber wahyu iaitu al-Quran dan al-Sunnah mempunyai peranan dalam penentuan dan penetapan prinsip-prinsip yang berkaitan.¹⁶ Maka, tidak hairanlah jika prinsip hak asasi tajaan Islam dilihat lebih rasional

¹⁴ Shawkat Hussain, *Islam and Human Rights* (Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn Bhd, 1991), 8.

¹⁵ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Šilah wa al-Adab, Bāb Faḍl Ṭiyādah al-Marīd, no. hadis : 2569. Lihat teks penuh hadis dalam Muslim bin Ḥajjāj, *Sahīh Muslim*, 1990.

¹⁶ Mohd Azizuddin Mohd Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*, 78.

kerana ia melibatkan pertimbangan dan penglibatan elemen fizikal dan spiritual manusia.

Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut :

فَاحْكُم بِمَا يَنْهَا مِنَ الْحُقْقِ
Qur'an 5:48

Surah al-Mā''idah 5:48

Terjemahan : Maka putuskanlah perkara di antara manusia dengan apa yang telah diturunkan Allah dan janganlah engkau menuruti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu.

Hak manusia di dalam Islam lebih sinonim dengan penetapan tiga bentuk hak iaitu hak *al-darūriyyah* (keperluan manusia), hak *al-hājiyyah* (kepentingan manusia) serta hak *al-tahsiniyyah* (keselesaan manusia).¹⁷ Dalam merealisasikan tuntutan hak *al-darūriyyah* ini pula, terdapat lima bentuk pemeliharaan yang telah digariskan oleh Islam iaitu pemeliharaan agama (*hifz al-dīn*),¹⁸ nyawa (*hifz al-nafs*),¹⁹ akal (*hifz al-‘aql*),²⁰ harta (*hifz al-māl*)²¹ dan keturunan (*hifz al-nasl*).²² Dalam disiplin pengajian Islam, kesemua hak tersebut dirangkumkan dalam perbahasan konsep *Maqāṣid al-Syārī’ah*.

¹⁷ Jasser Auda, *Memahami Maqāṣid Syariah*, Marwan Bukhari A. Hamid (terj.) (Selangor: PTS Islamika Sdn Bhd, 2015), 47.

¹⁸ *Hifz al-dīn* iaitu memberi jaminan hak ke atas umat Islam untuk memelihara agama dan keyakinan mereka tanpa wujud sebarang unsur pemaksaan pula buat golongan non Muslim untuk menerima Islam. Kebebasan ini sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat berikut : “Dan katakanlah (wahai Muhammad) bahawa kebenaran itu adalah yang datang daripada Tuhanmu, maka barangsiapa yang ingin beriman hendaklah dia beriman dan barangsiapa yang mahu kufur maka biarlah dia kufur.” Surah al-Kahfi 18:29.

¹⁹ *Hifz al-nafs* iaitu memberi jaminan hak ke atas umat Islam untuk menjaga nyawa serta pengharaman segala bentuk perkara yang membawa kepada kebinasaan kepada nyawa manusia sebagaimana firman Allah, “Dan janganlah kamu membunuh diri seorang manusia yang diharamkan oleh Allah membunuhnya kecuali dengan alasan yang benar.” Surah al-An’ām 17:33.

²⁰ *Hifz al-aql* iaitu jaminan atas kebebasan berfikir dan bersuara dalam mengeluarkan pandangan di mana Islam sangat mengangkat tinggi kedudukan akal dalam memahami nas serta melarang sebarang bentuk pelecehan terhadap fungsi akal sebagaimana firman Allah, “Maka ambillah iktibar (daripada peristiwa tersebut) wahai orang-orang yang berakal fikiran (serta celik mata hatinya). Surah al-Ḥasyr 59:2.

²¹ *Hifz al-māl* iaitu jaminan pemeliharaan harta di mana Islam mengharuskan sebarang bentuk pemilikan harta menerusi jalan yang dibenarkan syarak namun dalam masa yang sama melarang sebarang bentuk pencerobohan terhadap harta orang lain. Firman Allah, “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (menggunakan) harta sesama kamu melalui jalan yang salah kecuali dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka antara kamu.” Surah al-Nisā’ 4:29.

²² *Hifz al-Nasl* iaitu jaminan penjagaan nasab keturunan di mana Islam melarang sebarang bentuk penyambungan keturunan selain daripada ibu bapa kandung meskipun berbeza agama sebagaimana

Islam juga melarang sebarang bentuk pencerobohan dan pelanggaran terhadap hak mana-mana individu yang dijamin dalam Islam di mana pembanterasan kezaliman itu merupakan suatu tuntutan yang dipertanggungjawabkan ke atas sekalian manusia sebagaimana firman-Nya :

فَإِنْ بَعَثْتُ إِحْدَىٰهُمَا عَلَىٰ الْأُخْرَىٰ فَقْتُلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَعْلَمَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ

Surah al-Hujurāt 49:9

Terjemahan : Dan sekiranya sekumpulan manusia itu menindas kumpulan yang lain maka perangilah orang-orang yang menganiaya itu sehingga mereka kembali mengikut perintah Allah.

Hal ini kerana peruntukan hak-hak tersebut merupakan suatu keistimewaan yang telah dipakaikan oleh Allah kepada manusia sebagai satu bentuk pemuliaan terhadap kedudukan mereka sendiri. Maka, mana-mana individu yang berusaha mencabut pakaian tersebut dianggap sebagai mencabar ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah dan tindakan mereka sememangnya wajar dihentikan.

3.3.1 Dasar Hak Asasi Non Muslim

Jika disoroti perjalanan sejarah perkembangan kerajaan-kerajaan Islam, satu perkara yang dapat kita teliti mengenai sejauh mana peranan Islam dalam mendahului proses pembentukan prinsip-prinsip hak asasi yang bersifat sejagat dan komprehensif menerusi perwartaan deklarasi pertama berkaitan perkara tersebut sewaktu dunia Barat masih lagi

firman Allah, “Panggillah anak-anak (angkat) itu dengan (berbinkan) bapa-bapa mereka sendiri dan itulah cara yang lebih adil di sisi Allah.” Surah al-Aḥzāb 33:5. Atas dasar itu jugalah Islam melarang perlakuan zina bagi memelihara ketulenan nasab keturunan seseorang daripada tercemar sebagaimana firman-Nya, “Dan janganlah kamu menghampiri zina. Sesungguhnya zina itu adalah satu perbuatan yang keji dan jalan yang jahat (yang membawa kerosakan).” Surah al-Isrā’ 17:32.

teraba-raba asas penetapan hak asasi mereka.²³ Pendedahan ini penting dalam menangkis tohmahan yang sering didoktrinkan dalam pemikiran masyarakat semasa bahawa penubuhan sesuatu negara yang berteraskan Islam tidak mampu meraikan pelunasan hak-hak asasi manusia secara wajar.

Islam tidak menjadikan perbezaan agama sebagai faktor yang mempengaruhi pembinaan dasar tersebut di mana golongan non Muslim turut diraikan serta diletakkan pada tempat yang sewajarnya selaras dengan kedudukan mereka sebagai manusia. Perkara ini dapat dilihat menerusi pemeretaian Perlembagaan Madinah yang mengandungi peruntukan dasar-dasar hak asasi manusia yang bersifat sejagat. Keperluan untuk mengharmonikan masyarakat Madinah yang dilatari oleh kepelbagaiannya agama dan etnik ketika itu telah menjadi tugas penting pertama yang perlu ditempuhi dan diselesaikan oleh Baginda.²⁴ Piagam Madinah merupakan suatu dasar perlembagaan yang telah dibentuk oleh Rasulullah SAW dalam merangka suatu sistem yang tersusun bagi memandu perjalanan pentadbiran politik dan sosial di Madinah.

Pembentukan piagam tersebut dilakukan menerusi proses yang sangat tersusun di mana Rasulullah SAW telah mengambil masa selama hampir dua tahun bagi menyiapkan teks penuh perlembagaan itu. Fasal perjanjian dengan golongan Yahudi dilakukan sebelum tercetusnya perang Badr al-Kubrā manakala fasal yang selebihnya berkaitan dengan perjanjian sesama Muslim pula disudahkan pasca perang tersebut.²⁵ Peruntukan hak asasi tersebut sangat penting untuk diaplikasikan bagi memastikan proses pentadbiran ketika itu berjalan dengan lancar. Pembinaan piagam ini yang dibahagikan kepada 47 fasal secara prinsipnya menjelaskan beberapa dasar utama dalam urusan pentadbiran kerajaan iaitu

²³ Saari Sungib, *Islam Demokrasi dan Hak Asasi Manusia* (Selangor: Kemilau Publika, 2011), 70.

²⁴ Syams al-Dīn al-Sakhawī, *Al-Tuhfah al-Laṭīfah fī Tārikh al-Madīnah al-Syarīfah* (Qahirah: As'ad Tarabzuni al-Husaynī, 1979), 87.

²⁵ Mahdī Rizq Allah Ahmad, *al-Sīrah al-Nabawiyyah fī Dau' al-Masādir al-Asliyyah : Dirāsah Tahlīliyyah* (Riyad: t.p, 1992), 312.

pemberian kewarganegaraan,²⁶ komitmen perundangan,²⁷ komitmen pertahanan,²⁸ komitmen kewangan,²⁹ jaminan kebebasan agama³⁰ dan jaminan keamanan.³¹

Dasar awal yang telah ditetapkan oleh Rasulullah SAW menerusi Piagam Madinah sebelum ini tidak bersifat statik namun sentiasa mengalami proses pengemaskinian serta penambahbaikan dalam usaha mewujudkan suatu asas hak asasi yang benar-benar bersifat sejagat dan komprehensif. Proses ini berlaku menerusi pemahaman terhadap teks-teks al-Quran serta al-Sunnah yang diinterpretasikan oleh para sahabat dan generasi selepas mereka dalam memaparkan prinsip hubungan kenegaraan menurut Islam. Para sarjana Muslim telah menggunakan kemampuan penganalisisan mereka dalam mengeluarkan ketetapan dan peruntukan yang terdapat di dalam kandungan teks al-Quran dan Al-Sunnah berkaitan hak asasi manusia. Pelunasan hak tersebut sangat berkait rapat dengan kedudukan seseorang individu sebagai warganegara yang sah dalam sesebuah negara. Hak-hak yang layak diterima oleh setiap warganegara Muslim dan non Muslim adalah seperti berikut :

²⁶ Fasal 2 menyatakan, “Bahawa mereka (penduduk Madinah) adalah satu umat (bangsa) berbeza daripada manusia-manusia lain.” Lihat Ahmad Ibrahim dan Dzafir El-Qasimy, *Piagam Madinah Pandangan dan Ulasan*, 13.

²⁷ Fasal 13 membicarakan berkaitan kesetaraan dalam aspek perundangan iaitu, “Orang-orang beriman hendaklah menentang sesiapa yang berbuat kesalahan dan kezaliman serta bersatu menentangnya walaupun individu tersebut adalah anak salah seorang dalam kalangan mereka”. *Ibid.*, 13

²⁸ Fasal 18 pula menyatakan, “Bahawa setiap serangan terhadap kita hendaklah dikira sebagai serangan terhadap semua, maka hendaklah saling berganding tenaga menentangnya. Selain itu, fasal 44 juga turut menyatakan, “Bahawa setiap warga hendaklah saling membantu mempertahankan kota Madinah daripada mana-mana pihak yang ingin mencerobohnya.” *Ibid.*, 13.

²⁹ Bagi mengukuhkan sistem ekonomi dan dasar kewangan negara, Rasulullah SAW telah mewujudkan rasa kebersamaan dalam membangunkan negara sebagaimana yang dinyatakan dalam fasal 37: “Bahawa orang-orang Yahudi hendaklah membaiayai negara sebagaimana orang-orang beriman juga hendaklah membaiayai negara.” *Ibid.*, 14.

³⁰ Fasal 25 merupakan antara elemen penting yang melatari piagam tersebut iaitu peruntukan kebebasan beragama sebagaimana yang dinyatakan iaitu, “Bahawa kaum Yahudi adalah satu umat bersama orang-orang beriman, mereka bebas dengan agama mereka sendiri (Yahudi) dan orang Islam dengan agama mereka (Islam). *Ibid.*, 14.

³¹ Dalam menjamin keamanan dalam kalangan masyarakat, beberapa prinsip telah ditetapkan antaranya penghormatan terhadap hak jiran iaitu : “Bahawa jiran tetangga hendaklah diperlakukan sebagai diri sendiri, tidak boleh dilakukan terhadapnya sebarang bahaya dan dosa.” serta penghormatan maruah wanita iaitu “Tidak boleh dihampiri sebarang kehormatan wanita melainkan dengan izin keluarganya sendiri.” *Ibid.*, 14.

1- Hak Kebebasan

Setiap manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah yang merdeka. Maka, pengekalan hak ini dilihat sangat penting kerana ia sangat berkait rapat dengan naluri kemanusiaan itu sendiri. Islam menjamin pelunasan hak tersebut termasuk bagi golongan non Muslim di mana mereka turut memperoleh hak yang sama sebagaimana yang diperoleh oleh orang Islam. Hal ini kerana ikatan kesetiaan yang telah dimeterai oleh mereka telah melayakkan mereka memperoleh penjagaan keperluan diri tersebut.

Antara hak kebebasan yang paling penting dalam menerajui prinsip tersebut adalah berkaitan hak kebebasan beragama. Islam memberikan kebebasan kepada setiap warga non Muslim untuk menganut dan mengamalkan ajaran mereka tanpa sebarang paksaan untuk menukarnya kepada Islam. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut :

لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

Surah al-Baqarah 2:256

Terjemahan : Tiada paksaan dalam agama. Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang batil.

Menurut Imam Ibn Kathīr, tiada keperluan untuk memaksa golongan non Muslim kepada Islam kerana agama ini telah disampaikan dalam keadaan yang terang dan jelas sehingga tidak memerlukan kepada sebarang bentuk kekerasan terhadap seseorang untuk menganuti agama ini.³² Umat Islam hanya diperintahkan untuk menyeru mereka secara baik dan berhemah tanpa perlu kepada sebarang bentuk provokasi dan penghinaan. Mereka dibiarkan untuk bebas menentukan jalan keagamaan mereka sendiri dalam kehidupan.

³² Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-Āzīm*, 1:683.

Rasulullah SAW juga sewaktu menghantar memorandum perjanjian kepada penduduk Najran yang beragama Kristian telah melunaskan hak kebebasan tersebut menerusi pemberian jaminan perlindungan terhadap agama, harta serta rumah ibadah mereka.³³

Bahkan Abu Bakar sewaktu mengirim delegasi ketenteraan di bawah pimpinan Usāmah bin Zayd telah menyampaikan 10 amanat berkaitan etika peperangan yang perlu dipatuhi oleh setiap tentera Islam antaranya menetapkan larangan pencerobohan dan perobohan rumah-rumah ibadat penganut agama lain walaupun semasa peperangan sedang tercetus.³⁴ Tindakan yang sama juga telah dilakukan oleh pengganti selepasnya iaitu 'Umar al-Khaṭṭāb sewaktu mengeluarkan satu jaminan keamanan kepada penduduk Aelia setelah tentera Islam berjaya menguasai bandar tersebut daripada tentera Romawi. Dalam jaminan tersebut, beliau telah menyatakan bahawa:

أعطِيهِمْ أَمَانًا لِأَنفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَلِكُنَائِسِهِمْ وَصَلَبَاهُمْ سَقِيمَهَا وَبَرِئَهَا وَسَائِرَ مُلْتَهَا أَنَّهُ
لَا تَسْكُنُ كُنَائِسِهِمْ وَلَا تَحْدُمُ وَلَا يَنْتَقِصُ مِنْهَا وَلَا مِنْ حِيزِهَا وَلَا مِنْ صَلَبِهِمْ وَلَا مِنْ شَيْءٍ مِنْ
أَمْوَالِهِمْ وَلَا يَكْرِهُونَ عَلَى دِينِهِمْ وَلَا يُضَارَ أَحَدٌ مِنْهُمْ ...

Terjemahan : Aku (Umar) memberikan satu jaminan keamanan untuk diri dan harta-harta mereka, serta gereja-gereja dan salib-salib mereka, kepada yang sakit mahupun sihat (tiada pengecualian) serta seluruh komuniti agamanya agar kaum Muslimin tidak mendiami (mengambil alih) dan memusnahkan gereja mereka. Diri mereka, tanah kediaman, salib-salib serta

³³ Ḥamīd Allah al-Ḥaydar Abādī, *Majmū'ah al-Wathā'iq al-Siyāsiyyah*, 176.

³⁴ 10 amanat tersebut adalah larangan berlaku khianat, larangan melampaui batas, larangan menganiaya manusia, larangan membunuh wanita, kanak-kanak dan orang tua, larangan merosakkan dan membakar pohon tamar, larangan merosakkan pohon yang sedang berbuah, larangan menyembelih haiwan kecuali untuk dimakan, larangan mengganggu dan menceroboh rumah ibadat, saranan membaca bismillah sewaktu menerima makanan orang serta saranan untuk bertempur secara sengit dengan pihak musuh. Lihat Abī Ja'far bin Jarīr al-Tabarī, *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk al-Mā'rūf* (Qahirah: Dār al-Ma'ārif, t.t), 3:210

harta milikan mereka tidak akan dicerobohi mahupun dirampas. Penduduk tidak akan dipaksa dalam beragama mahupun dianaya...³⁵

Jaminan yang dikeluarkan oleh Umar ini merupakan cerminan kefahaman beliau terhadap ajaran Rasulullah SAW. Pengeluaran jaminan ini dilihat penting dalam menghakis kepercayaan bahawa kelompok yang memerintah mempunyai kuasa yang besar untuk menguasai kehidupan bangsa lain dengan mengetepikan peruntukan hak yang sewajarnya dilunaskan kepada mereka.³⁶ Tahap pengamalan toleransi yang tinggi ini turut diakui oleh sarjana Barat sendiri antaranya Robertson yang menyatakan kekaguman beliau atas tindakan umat Islam yang mampu menghimpunkan perasaan cemburu (*al-ghīrah*) terhadap agama Islam bersama perasaan tolak ansur (*al-tasāmūh*) terhadap pengamalan agama penganut lain tanpa sebarang sekatan.³⁷ Mereka juga turut dibenarkan untuk menzahirkan syiar serta lambang agama mereka namun perlu dilakukan di kawasan penempatan mereka sahaja bagi menjaga sensitiviti masyarakat Muslim.³⁸

Islam telah menetapkan bahawa kepelbagaiannya agama merupakan sebahagian daripada program ciptaan Allah bagi membolehkan manusia berfikir serta memilih jalan terbaik yang mampu menyelamatkan mereka di dunia dan akhirat berpandukan petunjuk Ilahi. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut :

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَيِّعًا أَفَأَنْتَ ثُكْرُهُ الْنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Surah Yūnus 10:99

³⁵ *Ibid.*, 3:159

³⁶ Roslan Mohd Nor, “Hubungan Masyarakat Islam dan Masyarakat Non Muslim dalam Konteks Sejarah Islam,” dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali dan Rumaizi Ahmad, 21.

³⁷ Ṣāliḥ bin Ḥusayn al-‘Āyid, *Ḩuqūq Ghayr al-Muslimīn fī Bilād al-Islām* (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2008), 29.

³⁸ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī*, 20.

Terjemahan : Dan sekiranya Tuhanmu menghendaki nescaya berimanlah seluruh manusia yang berada di bumi. Maka patutkah engkau pula mahu memaksa supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman.

Allah telah menjelaskan kepada Rasulullah SAW dan sahabatnya bahawa tugas utama mereka hanyalah menyampaikan seruan mengenai Islam tanpa melakukan sebarang bentuk pemaksaan terhadap agama ini.³⁹ Mereka yang telah dipilih oleh Allah pasti akan dipermudahkan jalan mereka menuju kepada ajaran Islam. Sebarang bentuk pemaksaan pula hanya akan melahirkan kepura-puraan sedangkan setiap pengikut diperintahkan untuk menyembah dan beribadah kepada Allah dengan hati yang ikhlas.

Selain itu, mereka juga diberikan kebebasan untuk berfikir dan mengeluarkan pandangan. Islam sangat meraikan fungsi akal manusia kerana aset itulah yang membezakan manusia berbanding makhluk lain di dunia. Hal ini dapat diperhatikan menerusi ayat-ayat yang menggalakkan manusia untuk berfikir mengenai kejadian alam dan penciptaan diri mereka sendiri sebagai salah satu jalan bagi mencapai kemuliaan dalam kehidupan. Namun begitu kebebasan ini tidak bersifat mutlak sebaliknya perlu diterima dengan penuh rasa tanggungjawab serta tidak disertai dengan maksud yang buruk seperti pembohongan, fitnah, propaganda dan subversif. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam ayat yang berikut :

وَإِذَا حَآءُهُمْ أَمْرٌ مِّنْ أَلَّامِنِ أَوْ أَخْوَفِ أَذَانُهُمْ بِهِ وَلَوْ رَدُودُ إِلَيْهِ الرَّسُولُ وَإِلَيْهِ أُولَئِكَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ

لَعِلَّهُمْ أَلَّذِينَ يَسْتَطُونُهُ مِنْهُمْ

Surah al-Nisā' 4:83

³⁹ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 11:57

Terjemahan : Dan apabila datang kepada mereka sesuatu berita mengenai keamanan dan kecemasan, mereka terus menghebahkannya. Dan sekiranya mereka kembalikan sahaja urusan itu kepada Rasul dan para pemimpin di antara mereka, pasti urusan tersebut dapat diketahui oleh orang-orang layak mengambil keputusan mengenainya.

Seseorang individu tidak berhak menyebarkan segala isu dan maklumat yang diketahui tanpa melakukan proses pengesahan dan pemeriksaan terlebih dahulu daripada pihak yang berautoriti dalam urusan tersebut. Hal ini bagi mengelakkan tersebarnya persepsi negatif yang akhirnya hanya akan menimbulkan konflik yang berpotensi menjelaskan ketenteraman awam. Atas dasar itulah Rasulullah SAW menetapkan suatu kaedah yang sangat berguna dalam membendung perkara ini iaitu dengan melarang sebarang bentuk penyebaran berita yang tidak diketahui kesahihannya sebagaimana sabda Baginda dalam hadis yang berikut :

كُفِيَ بالمرءِ كَذِبًا أَنْ يَحْدُثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ

Terjemahan : Cukuplah seseorang itu dikatakan berdusta apabila dia menyampaikan segala perkara yang didengarinya.⁴⁰

Allah sangat menekankan keperluan analisis sesuatu sumber maklumat sebelum proses penerimaannya dilakukan. Hal ini sebagai suatu langkah preventif dalam meraikan prinsip integriti terhadap sesuatu maklumat yang disampaikan. Selain itu, mereka juga tidak boleh disekat daripada mendapatkan sesuatu maklumat awam mahupun akses terhadap bidang pendidikan tertentu yang dirasakan perlu dalam meningkatkan kualiti kehidupan mereka.

⁴⁰ Hadis riwayat Muslim, Muqaddimah Ṣahīh Muslim, Bāb al-Nahy ‘an al-Hadīth bi Kulli Mā Sama’, no. hadis : 5. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣahīh Muslim*, 10.

Namun begitu, pihak pemerintah boleh menghalang penyebaran sesuatu maklumat yang bersifat sulit mahupun provokatif dalam usaha membendung penularan fahaman serta propaganda tertentu yang berpotensi menimbulkan kekacauan dan kekeliruan di dalam masyarakat.

Setiap warganegara juga pada dasarnya diperuntukkan hak kebebasan untuk bergerak mahupun berhimpun dalam mana-mana lokasi yang dikehendaki mereka dalam sesebuah negara. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut :

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ

Surah al-Mulk 67:15

Terjemahan : Dan Dialah yang telah menjadikan bumi ini terbentang luas maka berjalanlah kamu pada setiap penjurunya serta makanlah daripada kurniaan rezeki-Nya.

Setiap sekatan dan halangan yang dikenakan kepada mereka untuk bergerak dan berhimpun secara bebas berdasarkan perbezaan agama merupakan suatu bentuk kezaliman yang perlu ditegah. Hal ini kerana manusia secara fitrahnya memerlukan kepada hak ini bagi menyempurnakan perjalanan setiap aktiviti yang berlaku dalam kehidupan sehari-hari mereka. Para ulama telah bersepakat berkaitan keperluan melunaskan hak tersebut kepada setiap manusia.⁴¹ Namun begitu, timbul perbezaan pandangan dalam kalangan mereka berhubung lokasi yang dikecualikan secara khusus buat golongan non Muslim daripadanya memasukinya. Perbezaan pandangan ini timbul hasil daripada tafsiran berbeza yang dilakukan terhadap teks hadis yang berikut :

⁴¹ Rāsyid al-Ghannūshī, *Huqūq al-Muwātanah*, 73.

Terjemahan : Keluarkanlah golongan musyrik itu daripada semenanjung Arab.⁴²

Al-Syawki berpandangan bahawa golongan non Muslim dilarang daripada memasuki keseluruhan kawasan yang terletak dalam semenanjung Arab.⁴³ Jumhur pula menyatakan bahawa lokasi yang dilarang buat golongan tersebut hanya dikhususkan kepada wilayah Hijaz sahaja merangkumi Makkah, Madinah, Yamamah serta kawasan berhampirannya. Namun begitu, mereka tetap mengharuskan kemasukan secara sementara sekiranya dilakukan atas tujuan yang penting seperti keperluan urusan perniagaan dengan syarat pihak tersebut perlu mendapatkan keizinan daripada pihak pemerintah terlebih dahulu.⁴⁴

Sekatan yang kecil ini tidak seharusnya dijadikan isu yang besar kerana larangan tersebut hanya membabitkan kawasan suci bagi umat Islam sahaja. Sekiranya dilihat dalam aspek yang positif pula, golongan non Muslim sebenarnya diberikan kebebasan yang sangat luas untuk menerokai mana-mana kawasan lain yang dikehendaki mereka selagi mana mereka mematuhi dan memenuhi prosedur yang telah ditetapkan. Namun begitu, pihak pemerintah mempunyai kuasa untuk menarik balik kebebasan tersebut sekiranya didapati wujud kemudaratan tertentu seperti perancangan aktiviti yang berpotensi menjelaskan ketenteraman awam, penularan wabak mahupun atas faktor-faktor lain yang

⁴² Hadis riwayat Bukhārī, Kitāb al-Jizyah wa al-Muwādā'ah, Bāb Ikhraj al-Yahūd min Jazīrah al-'Arab, no. hadis : 3168. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, 782.

⁴³ Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Syawkānī, *Nayl al-Awṭār*, 8:73.

⁴⁴ Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, 6:313.

dirasakan wajar.⁴⁵ Hal ini sebagaimana larangan yang telah diputuskan oleh Baginda SAW seperti berikut :

إِذَا كَانَ الطَّاعُونُ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا كَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا

Terjemahan : Sekiranya kamu mendapati wabak taun di sesuatu kawasan maka janganlah kamu memasukinya, dan sekiranya kamu berada di dalam kawasan tersebut maka janganlah pula kamu keluar darinya.⁴⁶

Sekatan perjalanan ini secara khususnya bagi membendung penularan wabak berbahaya tersebut daripada mengancam keselamatan masyarakat awam. Maka, dalam hal ini pihak pemerintah berhak menguatkuaskan segala bentuk larangan perjalanan sekiranya wujud keperluan tertentu bertujuan memelihara kepentingan awam. Sekatan tersebut juga tidak ditetapkan dengan batasan tempoh dan sempadan yang tertentu di mana penilaian berhubung perkara tersebut terletak dalam bidang kuasa pihak pemerintah.

2- Hak Pekerjaan dan Perjawatan

Setiap warga bebas menceburi bidang pekerjaan yang diminati mereka tanpa sebarang sekatan sama ada dilakukan secara jalinan kerjasama mahupun sendirian. Hal ini kerana pekerjaan merupakan proses mencari nafkah dan sumber keperluan hidup bagi setiap pihak di samping menimba pengalaman yang bersesuaian dalam bidang yang diceburi. Bagi warga non Muslim, mereka turut diberi kebebasan untuk menjalankan transaksi perniagaan atau menceburi apa jua bidang pekerjaan termasuk sektor yang dibenarkan dalam agama mereka seperti arak dan khinzir namun transaksi tersebut perlulah dihadkan dalam

⁴⁵ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'min fī Dār al-Islām*, 87-91

⁴⁶ Hadis riwayat al-Tirmidhī, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Mā Jā'a fī Karāhiyah al-Firār min al-Tā'un, no. hadis : 1065. Lihat Muḥammad bin Ḫisaib bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 3:378.

kalangan mereka sahaja. Mereka dilarang sama sekali memanjangkan urus niaga tersebut kepada umat Islam ataupun dilakukan dalam lokasi penempatan kaum Muslimin bagi mengelakkan timbulnya sebarang konflik di dalam masyarakat.⁴⁷

Islam sangat menggalakkan manusia untuk melakukan segala bentuk pekerjaan yang dibenarkan dalam perundangan sesebuah negara serta mengecam sebarang bentuk pengangguran tanpa sebarang usaha yang hanya akan menjasakan tahap kualiti dan produktiviti sesebuah negara. Hal ini sebagaimana yang telah ditekankan oleh Rasulullah SAW menerusi hadis yang berikut :

لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتي رجلاً فيسألة أعطاه أو

منعه

Terjemahan : Sekiranya salah seorang daripada kamu mengambil tali lalu mengikat selonggok kayu bakar kemudian meletakkannya di bahagian belakang badan (untuk dijual) adalah lebih baik baginya daripada meminta-minta kepada manusia yang kadang kala memberi dan menolak.⁴⁸

Adam Metz, seorang sejarawan Barat melahirkan pandangannya berkaitan syariat Islam yang dilihat tidak menghalang penceburan golongan non Muslim dalam mana-mana sektor pekerjaan. Bahkan menurut beliau kedudukan sebahagian golongan non Muslim adalah kukuh dalam sektor-sektor tertentu terutamanya bidang perusahaan yang mencatatkan keuntungan yang tinggi seperti pengurup wang, peniaga, tukang emas dan doktor

⁴⁷ Abd al-Hakim Ahmad Muhammad 'Uthmān, *Aḥkam al-Ta'āmul Ma'a Ghayr al-Muslimīn wa al-Isti'ānah Bihim fī al-Fiqh al-Islāmī : Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah* (Iskandariah: al-'Ilm wa al-Imān li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2008), 123.

⁴⁸ Hadis riwayat Bukhārī, Kitāb al-Zakah, Bāb al-Istī'fāf 'an al-Mas'alah, no. hadis : 1470. Lihat Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 358.

walaupun di dalam negara yang diperintah oleh umat Islam.⁴⁹ Hal ini memperlihatkan kepada kita suatu tolak ansur yang cukup tinggi daripada Islam dalam meraikan kedudukan mereka yang berbeza agama sebagai warganegara secara bersama.

Bagi urusan perjawatan pula, terdapat pandangan yang melarang sebarang pelantikan golongan non Muslim sebagai penjawat pentadbiran awam dalam negara Islam berdasarkan ayat yang berikut :

يَا أَيُّهَا الْأَنْذِينَ إِمَّا مُؤْمِنُوا لَا تَتَحْدِثُوا بِطَائِةَ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْتُونَكُمْ بِحَبَالٍ

Surah Āli ‘Imran 3:118

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang yang bukan dari kalangan kamu menjadi orang dalam. Mereka tidak akan berhenti daripada mendatangkan bencana kepada kamu.

Larangan tersebut tidak diaplikasikan kepada seluruh golongan non Muslim namun hanya dikhususkan kepada golongan non Muslim yang secara nyata telah memaparkan sifat yang buruk serta permusuhan yang ketara terhadap agama Islam dan penganutnya.⁵⁰ Bahkan, al-Quran dalam mencirikan golongan yang terbaik untuk dipertanggungjawabkan dengan sebarang urusan lebih banyak merujuk kepada kemampuan strategi (*al-qawī*) serta integriti (*al-‘amīn*). Bahkan Rasulullah SAW sendiri pernah menolak permintaan Abū Dhar untuk dilantik kepada satu jawatan disebabkan karakter kepimpinan beliau yang kurang meyakinkan meskipun memiliki peribadi dan akhlak yang cukup terpuji.⁵¹ Suatu prinsip

⁴⁹ Seperti dipetik dalam Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī*, 22.

⁵⁰ Muhammad Rasyid Ridā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm* (Qahirah: Dār al-Manār, 1947), 4:28-38.

⁵¹ Rāsyid al-Ghannūshī, *Huqūq al-Muwātānah* 78-79.

yang dilaksanakan oleh Baginda dalam urusan pelantikan mana-mana individu terhadap sesuatu jawatan adalah seperti berikut :

إِنَّا لَا نُولِي هَذَا مِنْ سَأَلَهٖ وَلَا مِنْ حِرْصٍ عَلَيْهِ

Terjemahan : Sesungguhnya aku tidak memberi (jawatan) ini kepada mereka yang memintanya serta mereka yang berusaha untuk mendapatkannya.⁵²

Perebutan terhadap sesuatu jawatan kebiasaannya akan membawa kepada permusuhan dan pertelingkahan sesama manusia serta kecenderungan berlakunya penyelewengan dalam sudut amanah dan harta.⁵³ Maka, dapat kita fahami bahawa persoalan etika lebih diutamakan dalam urusan perlantikan dan perjawatan merentasi sempadan keagamaan. Namun begitu, masih terdapat pengecualian khusus bagi golongan non Muslim dalam menduduki hierarki pentadbiran sesebuah negara Islam di mana terdapat sebahagian jawatan yang hanya diperuntukkan kepada kaum Muslimin sahaja.

Al-Mawardi telah membahagikan urusan pentadbiran sesebuah negara kepada bahagian pembuat dasar (*al-tafwīd*) dan pelaksana dasar (*al-tanfidh*).⁵⁴ Tiada sekatan bagi golongan tersebut untuk berkecimpung dalam bahagian pelaksana dasar kerana mereka hanya bertanggungjawab merealisasikan dasar yang telah ditetapkan oleh pihak pemerintah. Namun pengecualian dilakukan dalam bahagian pembuat dasar di mana mereka tidak dibenarkan terbabit dalam urusan pemutusan dasar-dasar yang penting

⁵² Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Aḥkām, Bāb Mā Yukrih min al-Hiṛṣ ‘alā al-Imārah, no. hadis : .7149. Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 1766.

⁵³ Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Faṭḥ al-Bārī*, 13:135

⁵⁴ ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Mawardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah* (Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t), 24-25.

terutamanya membabitkan urusan ketenteraan, kehakiman serta keagamaan.⁵⁵ Hal ini kerana bidang-bidang tersebut memainkan peranan yang utama dalam dasar pentadbiran sesebuah negara Islam.

Rasulullah SAW pernah memberikan tawaran kepada 70 orang tawanan perang Badr supaya mengajarkan kepada kanak-kanak Muslim kemahiran menulis sebagai syarat pertukaran bagi pembebasan mereka.⁵⁶ Jelaslah dalam peristiwa ini bahawa Baginda telah mewujudkan kerjasama secara kontrak dengan golongan non Muslim dalam aspek pendidikan.⁵⁷ Bahkan Rasulullah SAW juga pernah menugaskan seorang lelaki daripada Bani Khuzā'ah untuk menjalankan tugas perisikan terhadap kekuatan pihak musuh sewaktu melakukan perjalanan menuju ke Makkah.⁵⁸ Pelantikan yang dilakukan oleh Baginda ini sudah pasti dilakukan setelah mengambil kira tahap kemampuan mereka dalam melaksanakan tugas meskipun mempunyai ideologi keagamaan yang berbeza.

Namun begitu, terdapat satu tindakan daripada Umar yang cuba dikontroversikan oleh para sejarawan Barat. Sewaktu Umar melantik salah seorang sahabat, Abu Musa al-Asy'ari sebagai gabenor di Iraq, beliau telah melantik seorang lelaki Yahudi untuk bertugas sebagai setiausaha dalam menjalankan urusan pentadbiran wilayah. Apabila perkara tersebut sampai ke pengetahuan Umar, beliau telah mengarahkan agar setiausaha berbangsa Yahudi tersebut dipecat dan digantikan dengan orang lain. Keputusan yang dilakukan oleh Umar ini bukanlah atas faktor keagamaan sebaliknya lebih kepada faktor

⁵⁵ Abū al-A'lā al-Mawdūdī, *Huqūq Ahl al-Dhimmah fī al-Dawlah al-Islāmiyyah* (t.tp: Kitab al-Mukhtār, t.t), 35-36. Lihat juga 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'minīn*, 78. Lihat juga Yūsuf al-Qarāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 53. 'Abd Allah al-Tarīqī, *al-Ta'āmul Ma'a Ghayr al-Muslimīn* (Riyād: Dār al-Faḍīlah, 2007), 183.

⁵⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*, 5:60.

⁵⁷ Mat Saad Abd Rahman, "Kedudukan Masyarakat Non Muslim dalam Sejarah Pemerintahan Islam," *Pemerintahan Islam dalam Masyarakat Majmuk*, ed. Abdul Munir Yaacob dan Sarina Othman, (Kuala Lumpur: IKIM, 1995), 68.

⁵⁸ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'minīn*, 80.

suasana politik semasa. Situasi peperangan yang masih berlaku dengan golongan non Muslim di wilayah-wilayah tertentu meletakkan Umar dalam keadaan berjaga-jaga terhadap tindak-tanduk mereka. Maka, langkah yang diambil oleh Umar adalah lebih kepada langkah pencegahan dan bukannya peminggiran golongan tersebut.⁵⁹

Hal ini dibuktikan pula menerusi tindakan beliau yang melantik sebahagian daripada para tawanan Qaisariyyah sebagai petugas di bahagian pendaftaran dan pengurusan umat Islam.⁶⁰ Khalifah yang sama juga pernah meminta salah seorang gabenornya di Syria untuk menghantar seorang warga Greek beragama Kristian bagi mengisi posisi sebagai salah seorang akauntan bagi menguruskan bahagian kewangan di Madinah.⁶¹ Maka, ternyata bahawa tindakan yang diambil oleh Umar ketika itu lebih kepada penjagaan kepentingan awam umat Islam di mana sebarang urusan pelantikan perlu dijalankan menerusi proses tapisan yang dilakukan secara teliti.

Hal ini juga menunjukkan bahawa golongan non Muslim sebenarnya layak diperuntukkan sebarang bentuk jawatan dalam sistem pentadbiran negara yang tidak terlibat secara langsung dengan pembuatan dasar-dasar penting kerajaan. Namun begitu, proses pelantikan ini perlu dilaksanakan menerusi prosedur yang rapi dengan menekankan aspek kemampuan bekerja serta integriti mereka bagi mengelakkan wujudnya sebarang penyelewengan dan pengkhianatan yang boleh menjadikan perjalanan pentadbiran dan pemerintahan negara tersebut. Kerjasama secara baik yang wujud antara golongan Muslim dan non Muslim yang berkelayakan ini mampu meningkatkan lagi tahap kecekapan serta produktiviti dalam sesebuah negara.

⁵⁹ Ahmad bin Yahyā bin Jābir al-Balādhurī, *Jummal min Ansāb al-Asyrāf* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 1: 235.

⁶⁰ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Ahkām al-Dhimmīyyīn wa al-Musta'mīn*, 80.

⁶¹ al-Balādhurī, *Jummal min Ansāb al-Asyrāf*, 1:237.

3- Hak Pemilikan dan Kehartaan

Setiap warga bebas memiliki sesuatu aset sama ada berbentuk alih maupun tidak alih selagi mana mereka tidak melanggar dan mengganggu hak orang lain.⁶² Bahkan golongan non Muslim bebas memiliki harta yang diharuskan oleh agama mereka sekalipun dilarang di dalam ajaran Islam seperti khinzir dan arak.⁶³ Sebarang pencerobohan terhadap hak kehartaan mereka perlu diberikan hukuman dan ganti rugi yang selayaknya meskipun perbuatan tersebut dilakukan oleh seorang Muslim.⁶⁴ Hal ini sebagaimana suatu kaedah yang telah dinyatakan oleh Ali bin Abi Talib :

إِنَّمَا بَذَلُوا الْجُزِيَّةَ لِتَكُونَ دَمَاءُهُمْ كَدَمَائِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا

Terjemahan : Sesungguhnya pembayaran jizyah mereka itu adalah supaya darah mereka sama dengan darah kita dan harta mereka sama dengan harta kita.⁶⁵

Islam sangat menekankan kepentingan memelihara hak kehartaan termasuk kepunyaan golongan non Muslim. Harta mereka tidak boleh diambil sesuka hati melainkan dengan keizinan dan keredaan mereka terlebih dahulu. Hal ini sebagaimana yang pernah diriwayatkan oleh Sha'rah bin Mu'awiyah bahawa suatu hari beliau pernah bertanya kepada Ibnu 'Abbās berkaitan status harta golongan ahli *dhimmah* yang diambil oleh mereka tanpa diberikan sebarang pembayaran ganti. Ibnu 'Abbās telah menegur perbuatan tersebut sambil menyamakan mereka dengan golongan ahli Kitab yang sering

⁶² 'Abd al-Ḥakīm Aḥmad Muḥammad Ṭūḥmān, *Aḥkām al-Ta'āmul Ma'a Ghayr al-Muṣlimīn wa al-Isti'ānah Bihim fī al-Fiqh al-Islāmī* : *Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah*, 123.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muṣlimīn fī al-Mujtama'* *al-Islāmī*, 15.

⁶⁵ 'Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah, *al-Muġhnī*, 13:250. Walaupun athar ini diragui kesahihannya dari sudut rantaian sanad namun maksudnya masyhur dalam kalangan para fuqaha'. Lihat 'Abd Allah bin Yūsuf al-Zaylā'ī, *Naṣb al-Rāyah al-Aḥādīth al-Hidāyah* (Beirut; Mu'assasah al-Rayyān, t.t) 3:381

mengabaikan sifat amanah terhadap hak milik golongan yang berbeza agama dengan sangkaan bahawa perbuatan mereka itu tidak membawa kepada dosa⁶⁶ sebagaimana yang dinyatakan oleh Allah di dalam ayat yang berikut :

لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمَّةِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Surah Āli 'Imran 3:75

Terjemahan : Tiada jalan ke atas kami (menanggung dosa) mengenai orang-orang yang buta huruf itu, dan mereka (ahli kitab) pula sering berkata dusta terhadap Allah sedang mereka mengetahuinya.

Perbezaan agama tidak menjadikan harta seseorang individu itu halal untuk dimiliki serta digunakan tanpa sebarang keizinan daripada pemiliknya yang asal. Sifat amanah tetap perlu diaplikasikan walaupun berhadapan dengan harta milikan golongan non Muslim kerana Islam sangat menekankan keperluan untuk melunaskan prinsip keadilan yang merupakan aspirasi bagi setiap manusia.

Selain itu, mereka juga berhak menerima pengagihan keperluan hidup yang selayaknya sebagai warganegara tanpa wujud sebarang diskriminasi dari sudut keagamaan. Hal ini kerana setiap pemimpin adalah bertanggungjawab dalam urusan kebajikan rakyat yang berada di bawah pemerintahannya. Rasulullah SAW pernah mengirimkan bantuan kewangan berbentuk keperluan asasi harian kepada golongan musyrikin Makkah untuk diagihkan pula kepada kelompok fakir dan miskin yang berada dalam kalangan mereka sewaktu musim kemarau.⁶⁷ Dalam masa yang sama, Baginda juga tidak melupakan

⁶⁶ Ḥamīd bin Zanjawiyah, *Kitāb Al-Amwāl* (Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1986), 1:147.

⁶⁷ Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *Syarḥ al-Siyār al-Kabīr li Muḥammad bin al-Ḥasan al-Syaibānī* (Qahirah: Ma'had al-Makhtūṭat al-'Arabiyyah, 1971), 1:144.

kebijakan golongan non Muslim di Madinah di mana terdapat ahli sebuah rumah berbangsa Yahudi di sana yang sering menerima bantuan kewangan serta bekalan keperluan sehari-hari daripada Baginda secara berterusan.⁶⁸

Khālid al-Wālid sewaktu membuat perjanjian dengan penduduk al-Hirah di Iraq yang majoritinya berbangsa Kristian, telah menetapkan bahawa mana-mana penduduk yang lemah dan tidak mampu bekerja serta ditimpa bencana dalam kehidupan maka akan dikecualikan daripada pembayaran jizyah serta dibekalkan dengan peruntukan kewangan daripada tabung pertahanan negara. Perjanjian tersebut telah dipersetujui oleh para sahabat termasuk pemimpin utama negara ketika itu Khalifah Abu Bakar al-Siddiq.⁶⁹ Hal ini menunjukkan bahawa kesedaran dan keprihatinan terhadap taraf kehidupan setiap warganegara adalah suatu prinsip yang diakui oleh semua umat Islam dan bukannya sekadar inisiatif khusus mana-mana individu sahaja.

Suatu kisah yang menarik pernah dicatatkan berlaku kepada Khalifah Umar sewaktu beliau menemui seorang warga *dhimmah* yang meminta sedekah di jalanan. Melihatkan keadaan individu tersebut, Umar lalu mengecualikan lelaki tersebut daripada pembayaran jizyah lalu menghantarnya ke pusat pertahanan negara (*bayt al-māl*) untuk diberikan wang saraan bulanan sambil berpesan kepada pegawai pertahanan tersebut dengan katanya :

انظر هذا وأمثاله، ما أنصفناه إن أكلنا شبيته ثم خذله عند المرم

⁶⁸ Abū Ubaid Ḥamīd bin Zanjawiyah, *Kitāb Al-Amwāl*, 2:728.

⁶⁹ Abī Yūsuf Ya'qūb bin Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979), 144. Lihat 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhimmīyīn wa al-Musta'mīn*, 103.

Terjemahan : Perhatikanlah kes ini dan yang seumpama dengannya. Adalah tidak adil bagi kita sekiranya kita menggunakan khidmatnya semasa muda lalu meninggalkannya sewaktu tua.⁷⁰

Ketegasan Umar dalam peristiwa tersebut memperlihatkan kepada kita bahawa Islam sangat mengambil berat kebijakan dan keperluan hidup setiap warganegara yang bernaung di bawah pemerintahan Islam tanpa sebarang diskriminasi dalam aspek keagamaan. Kebajikan mereka perlu sentiasa dipantau dan diambil perhatian bagi memastikan sebarang unsur ketidakadilan berjaya dielakkan dalam usaha mewujudkan sebuah pentadbiran yang berteraskan prinsip keadilan dan kesamarataan yang sebenar.

Di samping itu, setiap aset pemilikan mereka juga tidak boleh dirampas mahupun dicerobohi oleh mana-mana pihak secara sesuka hati. Rasulullah SAW pernah mengeluarkan ancaman yang tegas kepada golongan yang suka mengambil hak milik orang lain tanpa mendapatkan kebenaran daripada pemiliknya yang asal sebagaimana sabdanya :

وَمَنْ أَخْذَ مِنَ الْأَرْضِ شَيْئاً بَغْيَرِ حَقِّهِ خَسَفَ بِهِ يَوْمُ الْقِيَامَةِ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ

Terjemahan : Sesiapa yang mengambil suatu bahagian daripada tanah orang lain tanpa haknya akan ditenggelamkan sejauh 7 lapisan bumi pada hari Kiamat kelak.⁷¹

Islam sangat menitikberatkan kepentingan menghormati hak pemilikan aset bagi setiap individu. Pihak berkuasa tidak boleh melakukan pengambilan mahupun pencerobohan ke atas pemilikan seseorang tanpa mendapatkan persetujuan daripada pemilik asal. Hal ini

⁷⁰ Abī Yūsuf Ya'qūb bin Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj*, 103

⁷¹ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Mazālim, Bāb Ithm Man Zalama Syai'an min al-'Ard, no. hadis : 2454. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 593

sebagaimana yang pernah berlaku kepada 'Amrū al-Āṣ yang dilantik menjadi gabenor di Mesir semasa pemerintahan Khalifah 'Umar al-Khaṭṭāb. Terdapat seorang wanita Kristian yang mempunyai rumah berhampiran dengan sebuah masjid. Sewaktu 'Amrū berhasrat untuk menjalankan projek pembesaran masjid disebabkan bilangan umat Islam yang semakin ramai, kawasan penempatan wanita tersebut turut diambil dengan diberi bayaran ganti rugi yang berpatutan dengan harga semasa tanah tersebut. Wanita tersebut ternyata tidak bersetuju dengan pengambilan tanah tersebut lalu mengadukan hal itu kepada Khalifah 'Umar al-Khaṭṭāb. Khalifah lalu memerintahkan gabenorinya agar meruntuhkan binaan masjid yang telah dibuat dalam kawasan wanita tersebut lalu memulangkan semula kawasan penempatannya.⁷²

Hal ini jelas menggambarkan betapa Islam menghormati hak pemilikan setiap individu meskipun secara dasarnya pihak pemerintah sememangnya memiliki kekuasaan untuk mengambil sebarang tanah bagi projek pembangunan negara. Namun, dasar toleransi tinggi yang dimiliki oleh pemerintah ketika itu telah menyebabkan Umar mengarahkan agar hak wanita tersebut dipulangkan bagi menghormati kedudukan mereka sebagai warganegara yang sah.

4- Hak Jaminan Keamanan

Jaminan perlindungan dan keamanan ini merupakan antara hak asasi yang sangat diperlukan oleh setiap manusia. Rasulullah SAW sangat melarang keras sebarang bentuk kezaliman yang dilakukan terhadap golongan Muslim yang mempunyai ikatan perjanjian bersama negara Islam. Bahkan Baginda secara terang-terangan telah menyatakan risiko

⁷² Fahmī Huwaydī, *Muwāṭinūn Lā Dhimmiyūn*, 67.

yang bakal dihadapi oleh umat Islam yang cuba meremehkan tuntutan tersebut menerusi sabdanya :

من ظلم معاهداً أو انتقصه حقاً أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه،

فأنا حجيجه يوم القيمة

Terjemahan : Sesiapa yang menzalimi seorang *mu'āhid*, mengurangi haknya, membebarkannya dengan sesuatu perkara yang berada di luar kemampuannya atau mengambil sesuatu haknya tanpa kerelaan hatinya, maka saya adalah pendakwanya di hari Kiamat kelak.⁷³

Setiap warganegara berhak mendapatkan perlindungan peribadi termasuk pemeliharaan privasi. Islam melarang sebarang bentuk pencerobohan dan pengintipan⁷⁴ yang boleh mengganggu ketenteraman di dalam masyarakat. Bahkan dalam persoalan memasuki rumah juga terdapat adab dan etika yang telah diajarkan oleh Islam sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut :

يَا أَيُّهَا الْمُلِّيْنَ إِذَا مَنَّا لَأَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرِ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوهُ وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا

Surah al-Nūr 24:27

Terjemahan : Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah selain rumah kamu sehingga kamu meminta izin serta memberi salam terlebih dahulu kepada para penghuninya.

⁷³ Hadis riwayat Abū Dawūd, Kitāb al-Kharāj wa al-Imārah wa al-Fay', Bāb fī Ta'syīr Ahl al-Dhimmah Idhā Ikhtalafu bi al-Tijārah, no hadis : 3052. Lihat Sulaymān bin al-Asy'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dawūd*, 548.

⁷⁴ Lihat Surah al-Hujurāt 49:12.

Rumah merupakan antara tempat yang paling privasi bagi seseorang individu bagi menyempurnakan pelbagai urusan yang bersifat peribadi. Atas dasar itulah Islam telah menjamin hak tersebut sebagai satu bentuk penjagaan maruah manusia. Setiap individu tidak dibenarkan untuk menceroboh mana-mana kawasan kediaman bahkan Rasulullah SAW secara berkias pernah memberikan ancaman kepada pihak yang gemar mengintip aktiviti individu lain secara sembunyi sebagaimana sabda Baginda :

من اطلع في بيت قوم من غير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤا عينه

Terjemahan : Sesiapa yang menghendap rumah sesuatu kaum tanpa keizinan pemiliknya, maka halal dicucuk kedua-dua matanya.⁷⁵

Lafaz tersebut merupakan suatu bentuk ancaman yang dilakukan secara kiasan sebagaimana yang sering dilakukan oleh masyarakat Arab.⁷⁶ Mereka yang melakukan aktiviti pengintaian ini berhak diberikan hukuman yang sewajarnya menurut penilaian kemanusiaan kerana dianggap telah mencabuli hak privasi setiap individu yang sememangnya dijamin menurut Islam. Tindakan ini bukan atas dasar kezaliman sebaliknya sebagai satu proses mewujudkan kesedaran terhadap mereka atas kesalahan yang telah dilakukan.

Islam juga menjamin hak keamanan dan kesamarataan menerusi aspek perundangan di mana setiap warga mempunyai keterikatan dengan peruntukan undang-undang yang sama. Setiap orang tidak boleh didiskriminasikan dalam aspek hukuman berdasarkan faktor agama, warna kulit, etnik maupun jantina. Setiap warganegara juga

⁷⁵ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Adab, Bāb Tahrīm al-Nażar fī Bayt Ghayrih, no. hadis : 2158 . Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1699.

⁷⁶ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Quran*, 12:212. Lihat Rāsyid al-Ghannūshī, *Huqūq al-Muwāṭanah*, 96.

mempunyai hak untuk hidup secara bebas dalam negara yang didiaminya tanpa wujud sebarang ancaman terhadap keselamatan nyawa sendiri mahupun ahli keluarganya. Bahkan para ulama telah bersepakat bahawa membunuh mana-mana individu non Muslim yang dipelihara darahnya oleh Islam adalah haram dan berdosa besar.⁷⁷ Allah melarang sebarang bentuk pembunuhan terhadap manusia secara sengaja tanpa melalui jalan yang dibenarkan oleh Islam sebagai satu bentuk penjagaan kemuliaan dan kehormatan diri manusia itu sendiri.⁷⁸ Rasulullah SAW juga telah menyatakan larangan yang sama dalam bentuk ancaman berdasarkan hadis yang berikut :

من قتل معاهداً لم ير رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً

Terjemahan : Sesiapa yang membunuh seorang kafir *mu'āhid* maka dia tidak akan mencium bau syurga. Sesungguhnya bau syurga itu boleh dihidu sejauh perjalanan selama 40 tahun.⁷⁹

Namun begitu, wujud pula perbezaan pandangan dalam kalangan mereka berhubung pelaksanaan hukuman terhadap jenayah pembunuhan yang dilakukan oleh seorang Muslim terhadap seorang kafir secara sengaja. Jumhur fuqaha berpandangan bahawa seorang Muslim tidak akan dijatuhkan hukuman bunuh di atas kesalahan membunuh seorang kafir termasuk *dhimmī* walaupun dilakukan secara sengaja berdasarkan hadis berikut:

لا يقتل المسلم بكافر

Terjemahan : Seorang Muslim tidak akan dihukum bunuh (qisas) atas kesalahannya membunuh seorang kafir.⁸⁰

⁷⁷ Rāsyid al-Ghannūshī, *ibid.*, 105.

⁷⁸ Lihat Surah al-Isrā' 17:33.

⁷⁹ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Jizyah wa al-Muwādā'ah, Bab Ithm Man Qatala Mu'āhidan bi Ghayr Jurum, no. hadis : 3166. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 762.

Hadis tersebut secara jelas telah menyatakan bahawa pembunuhan yang dilakukan oleh seorang Muslim terhadap individu non Muslim tidak boleh dituntut dengan hukuman bunuh⁸¹ sebaliknya hukuman tersebut akan berpindah kepada bayaran ganti rugi (*diyat*) pembunuhan.⁸² Fuqaha Mālikiyah pula berpandangan bahawa seseorang Muslim hanya akan dijatuhkan hukuman bunuh sekiranya mereka membunuh seorang kafir secara penipuan (*al-ghīlah*) di mana pembunuhan seperti ini dalam kalangan mereka dianggap sebagai salah satu bentuk daripada rompakan bersenjata (*al-hirābah*). Maka, hukuman bunuh yang dijatuhkan adalah mengikut peruntukan jenayah hudud dan bukannya qisas.⁸³ Hal ini berdasarkan tindakan seorang gabenor Madinah bernama Abān bin Uthman yang juga salah seorang fuqaha ketika itu yang menjatuhkan hukuman bunuh ke atas lelaki Muslim yang telah membunuh seorang lelaki Qibti yang non Muslim secara penipuan.⁸⁴

Imam Abu Hanifah, al-Nakha'ī serta Ibnu Abi Laila pula menyatakan bahawa seorang Muslim tetap akan dihukum bunuh sekiranya telah melakukan pembunuhan secara sengaja ke atas mana-mana individu non Muslim menerusi apa cara sekalipun tanpa melalui jalan yang dibenarkan oleh syarak.⁸⁵ Hal ini berdasarkan keumuman lafaz yang digunakan dalam al-Quran berhubung jenayah qisas sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut :

يَأَيُّهَا الْمُلِّيَّةُ إِنَّمَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْفَتْنَىٰ

Surah al-Baqarah 2:178

⁸⁰ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Diyāt, Bāb Lā Yuqtalu al-Muslim bi al-Kāfir, no. hadis : 6915. *Ibid.*, 1710

⁸¹ Ibn Rusyd al-Qurtubī. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, 2:399-400. Lihat juga Ibn Qudāmah al-Maqdīsī, *al-Mughnī*, 12:32. Lihat juga Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 4:16.

⁸² Muḥammad Salīm al-'Awwā', *Fī Usūl al-Nizām al-Jinā'ī al-Islām* (Qāhirah: Dār al-Ma'arif, 1983), 242.

⁸³ Muḥammad al-Kharāshī, *Syarḥ al-Kharāshī 'alā Mukhtaṣar Khalīl* (Beirut: Dār Sādir, t.t), 8.3.

⁸⁴ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 12.

⁸⁵ Ibn Rusyd al-Qurtubī. *Bidāyah al-Mujtahid*, 2:399-400.

Terjemahan : Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan ke atas kamu menjalankan hukuman qisas dalam urusan pembunuhan.

Selain itu, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz juga pernah memerintahkan kepada gabenornya agar menyerahkan kes pembunuhan seorang kafir *dhimmī* yang dilakukan oleh seorang lelaki Muslim kepada wali lelaki *dhimmī* tersebut untuk diputuskan hukuman (balas bunuh atau ganti rugi).⁸⁶ Kebanyakan sarjana Muslim kontemporari lebih cenderung kepada pandangan yang terakhir ini di mana setiap Muslim yang membunuh golongan non Muslim yang mempunyai ikatan perjanjian dengan negara Islam maka perlulah dibalas dengan hukuman bunuh juga sebagai memenuhi hak keadilan dalam hubungan kemanusiaan.⁸⁷ Perbezaan yang wujud antara golongan Muslim dan non Muslim adalah melibatkan aspek keagamaan sahaja di mana mereka tetap perlu diberi layanan yang sama dalam aspek keduniaan.⁸⁸ Berhubung lafaz kafir dalam hadis yang dinyatakan, Imam al-Jaṣṣāṣ menyatakan bahawa penggunaan istilah tersebut lebih merujuk kepada golongan kafir harbi yang sememangnya tidak memiliki sebarang jaminan berkaitan harta dan nyawa mereka menurut Islam.⁸⁹ Maka, kedua-dua nas yang dianggap bertentangan dapat diharmonikan menerusi takwilan yang telah dilakukan ini.

Di samping itu, Islam juga menolak sebarang unsur imuniti dan diskriminasi dalam urusan perundangan berdasarkan pengaruh tertentu. Rasulullah SAW telah menunjukkan model ikutan yang terbaik dalam hal ini sewaktu berlaku usaha untuk melobi Baginda agar bertolak ansur dalam urusan penghakiman seorang wanita Bani Makhzūm yang didapati

⁸⁶ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī*, 13

⁸⁷ Muḥammad ‘Abd al-Salām Kāmil, *Huqūq al-Insān fī Syarīah al-Islām : al-Naẓariyyah wa al-Tatbīq* (Qahirah: Dār al-Yusr, 2009), 78.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Ahmad bin ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī, 1992), 1:144. Lihat Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī*, 13.

bersalah atas kesalahan mencuri. Mendengarkan hal berikut, baginda lalu memberikan suatu kenyataan yang tegas sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis yang berikut :

أيها الناس، إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم
الضعيف أقاموا عليهم الحد، وإن الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها

Terjemahan : Wahai manusia, sesungguhnya telah binasa golongan sebelum kalian yang sekiranya orang yang mulia dalam kalangan mereka mencuri, maka mereka dibiarkan (tanpa dihukum) namun sekiranya yang mencuri itu adalah orang yang lemah, maka mereka pun menegakkan hukuman tersebut. Demi Allah, sekiranya Fatimah binti Muhammad mencuri, nescaya aku sendiri yang akan memotong tangannya.⁹⁰

Setiap individu tanpa mengira agama berhak mendapatkan keadilan yang sewajarnya menerusi proses pendakwaan dan penghujahan yang teratur dan saksama. Mereka perlu diberikan kesempatan untuk mengemukakan setiap bahan bukti yang bersesuaian sebelum proses penetapan hukuman dilaksanakan. Prosedur perbicaraan yang diperuntukkan oleh Islam adalah sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis yang berikut :

لو يعطي الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال وأموالهم، ولكن البينة على من ادعى
واليمين على من أنكر

Terjemahan : Sekiranya manusia diberikan kebebasan untuk membuat tuduhan, nescaya mereka akan membuat tuntutan ke atas nyawa dan harta

⁹⁰ Hadis riwayat Bukhārī, Kitāb al-Hudūd, Bāb Karāhiyah al-Syafā'ah fī al-Ḥadīḥ Rūfī'a ilā al-Sultān, no. hadis : 6788. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1680.

manusia lain. Namun bebanan bukti adalah ke atas pendakwa (plaintif)⁹¹ dan sumpah adalah bagi yang mengingkari (defendant).⁹²

Berdasarkan prosedur di atas, maka bebanan untuk mengemukakan bukti adalah di bahu pendakwa kerana manusia pada asalnya adalah bebas daripada kesalahan sehingga mampu dibuktikan bersalah.⁹³ Selain itu, hal ini juga akan menyempitkan ruang untuk mana-mana individu membuat tuntutan palsu kerana perlu melalui proses penilaian dakwaan yang ketat. Prosedur ini ditetapkan bagi mengelakkan wujudnya sebarang unsur kezaliman dan diskriminasi terhadap mana-mana pihak meskipun golongan yang berbeza agama.

Di samping itu, hukuman yang dijatuhkan ke atas mana-mana individu yang didapati bersalah juga haruslah bersesuaian dan munasabah dengan kesalahan yang dilakukan. Islam melarang sebarang bentuk pembalasan yang dilakukan terhadap mana-mana pihak secara melampaui batas kemanusiaan yang ditetapkan lebih-lebih lagi sekiranya diselewengkan atas nama agama.⁹⁴ Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Ḥakīm bin Hisyām sewaktu menjadi gabenor di wilayah Hums. Beliau melihat seorang pemungut jiayah telah melakukan kekerasan terhadap seorang lelaki Nabti sewaktu melakukan tugasannya tersebut lalu ditegur oleh beliau dengan katanya :

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَعْذِبُ الَّذِينَ يَعْذِبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا

⁹¹ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Aqdiyah, Bāb al-Yamīn ‘alā al-Mud’ā ‘Alayh, no. hadis : 1711. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Sahīḥ Muslim*, 1336.

⁹² Lafaz ini merupakan tambahan daripada Imam al-Bayhaqī di dalam kitabnya Sunan al-Kubrā dengan sanad yang dinilai sahih. Lihat Muḥammad bin Ismā‘īl al-Amīr al-Šan‘ānī, *Subul al-Salām al-Mūṣalah ilā al-Bulūgh al-Marām* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1997), 111.

⁹³ *Ibid.*, 112.

⁹⁴ ‘Abd al-Qādir ‘Awdaḥ, *al-Tasyrī’ al-Jināt al-Islām Muqāranan bi al-Qanūn al-Wad’ī* (Beirut: Dar al-Katib al-Arabi, t.t), 1:35.

Terjemahan : Sesungguhnya Allah akan mengazab mereka yang mengazab manusia lain di dunia.⁹⁵

Seseorang manusia tidak boleh dianiaya mahupun dihukum hanya berdasarkan kesalahan dan kekejaman yang dilakukan oleh individu lain yang mempunyai kaitan hubungan dengannya. Mereka tetap berhak diberikan layanan yang baik dan adil selagi mana mereka tidak melakukan sebarang kesalahan yang boleh menggugat ketenteraman awan serta keselamatan negara.⁹⁶ Hal ini sebagaimana teguran yang dilakukan oleh Imam al-Awzā'ī kepada salah seorang gabenor kerajaan Abbasiyyah yang telah bertindak mengusir sekumpulan ahli *dhimmah* daripada kawasan pergunungan di Lubnan hanya disebabkan wujud sebahagian kecil daripada kumpulan tersebut yang menentang tugasan seorang pemungut cukai lantikan kerajaan. Imam al-Awzā'ī dalam suratnya telah menyatakan kesalahan yang dilakukan oleh gabenor tersebut serta ancaman berat yang diperuntukkan oleh Rasulullah SAW atas kezaliman yang telah dilakukan.⁹⁷ Peristiwa ini memaparkan kepada kita bagaimana pelunasan konsep keadilan yang begitu sebatи dalam jiwa umat Islam sehingga menggerakkan mereka untuk membantah sebarang bentuk ketidakadilan yang dilakukan terhadap golongan yang berada di bawah jaminan Islam.

Selain itu, perlindungan keselamatan mereka juga perlu dijamin selagi mana mereka masih terikat dengan perjanjian keamanan bersama negara Islam. Setiap pihak perlu berusaha sedaya upaya mempertahankan setiap warganya daripada sebarang ancaman dan pencerobohan yang datang dari luar negara mahupun di peringkat dalaman. Satu panduan yang baik pernah dilakukan oleh Ibnu Taimiyah semasa Syria telah

⁹⁵ Hadis riwayat Abū Daud, Kitāb al-Kharāj wa al-Imārah wa al-Fay', Bāb fī al-Tasydīd fī Jibāyah al-Jizyah, no. hadis: 3045. Lihat, Sulaymān bin al-Asy'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Daud*, 546.

⁹⁶ Zafar Iqbal, *Justice: Islamic and Western Perspective* (UK: The Islamic Foundation, 2007), 58.

⁹⁷ Ahmad bin Yahyā bin Jābir al-Balādhurī, *Futūh al-Buldān* (Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1987) 222.

ditumpaskan serta ditawan oleh tentera Tartar. Ibnu Taimiyah telah pergi menemui komander tentera Tartar bernama Qaṭlūsya bagi menuntut pembebasan kesemua tawanan perang dari Syria namun ditolak oleh komander tersebut yang hanya membenarkan pembebasan tawanan yang beragama Islam sahaja. Tawaran ini ditolak oleh beliau dengan katanya :

لأنرضي إلا بافتراك جميع الأسرى من اليهود والنصري، فهم أهل ذمتنا ولا ندع أسيرا لامن

أهل الذمة ولا من أهل ملة

Terjemahan : Kami tidak rela melainkan dibebaskan kesemua tawanan termasuk golongan Yahudi dan Nasrani. Sesungguhnya mereka merupakan jaminan kami dan kami tidak akan meninggalkan walau seorang pun daripada tawanan tersebut sama ada mereka terdiri daripada ahli *dhimmah* mahupun ahli *millah*.

Melihatkan kesungguhan dan ketegasan yang terpancar menerusi kata-kata Ibnu Taimiyah tersebut, maka komander tersebut akhirnya pun bersetuju untuk membebaskan kesemua tawanan.⁹⁸ Hal ini menunjukkan bahawa Islam jaminan keselamatan yang diperuntukkan oleh Islam adalah terpakai buat seluruh warganegaranya tanpa mengira perbezaan agama.

Imam al-Qarāfī dalam mendatangkan pandangan daripada Ibnu Ḥazm telah menyatakan wujudnya kesepakatan dalam kalangan para ulama (ijmak) bahawa menjadi kewajipan bagi setiap warga Muslim untuk mempertahankan mereka yang berada di bawah jaminan perlindungan negara Islam dengan sedaya upaya sekiranya muncul penceroboh daripada luar yang ingin mendatangkan kemudarat terhadap mereka. Bahkan sekiranya mereka membiarkan sahaja perbuatan tersebut tanpa sebarang penentangan bererti telah

⁹⁸ Seperti dipetik dalam Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 10

berlaku kecuaian terhadap perjanjian *dhimmah* tersebut.⁹⁹ Sekiranya kaum Muslimin tidak berupaya mempertahankan keselamatan mereka, bayaran jizyah tersebut perlu dipulangkan semula sebagai mengambil langkah bertanggungjawab terhadap kelemahan tersebut. Hal ini sebagaimana yang telah dilakukan oleh Abū ‘Ubaydah al-Jarrah yang memulangkan semula bayaran jizyah penduduk wilayah Hims di Palestin disebabkan tentera Islam sewaktu itu terpaksa menumpukan perhatian terhadap perang dengan tentera Rom di Yarmuk sehingga tidak mampu lagi memberikan penumpuan dan perlindungan ke atas warga wilayah tersebut.¹⁰⁰ Namun, suatu perkara yang menarik perhatian adalah reaksi penduduk wilayah Hims sewaktu Abū ‘Ubaydah menyampaikan keputusan tersebut yang ternyata begitu berduka dengan pengunduran tentera Islam yang disifatkan mereka sebagai penguasa yang adil, menepati janji serta mempunyai sifat ihsan yang tinggi.¹⁰¹

Akhir sekali, Islam turut memperuntukkan jaminan dalam aspek perlindungan maruah dan kehormatan diri setiap individu serta ahli keluarga mereka terutamanya dalam menjalani kehidupan bermasyarakat. Setiap larangan yang wujud sesama kaum Muslimin turut terpakai kepada golongan non Muslim. Hal ini berdasarkan kedudukan mereka sebagai manusia yang berhak dilayan dengan penuh kehormatan. Hal ini sebagaimana yang ditegaskan oleh ‘Abd Allāh bin Wahb ketika ditanya berkaitan hukum mengumpat seorang Kristian, maka katanya : “Bukankah dia juga seorang manusia?”¹⁰² Allah telah menyatakan dalam firman-Nya : “Dan ucapkanlah perkataan-perkataan yang baik kepada manusia.”¹⁰³

⁹⁹ Aḥmad bin Idrīs bin al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwa’ al-Furūq* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 3:14.

¹⁰⁰ Aḥmad bin Yahyā bin Jābir al-Balādhurī, *Futūh al-Buldān*, 187.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Muḥammad Amīn Umar bin ‘Ābidīn, *Radd al-Mukhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār Syarḥ Tanwīr al-Abṣār*, 3:244.

¹⁰³ Lihat Surah al-Baqarah 2:83.

Satu kaedah yang dikira cukup lengkap dalam menjelaskan pelunasan jaminan tersebut adalah sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Imam al-Qarāfī : “Sesiapa yang mencerobohi mereka walaupun menerusi perkataan yang buruk atau mengadu domba berkaitan kehormatan mereka dengan sesuatu yang menyakiti atau membantu ke arah perlakuan tersebut sesungguhnya telah mensia-siakan jaminan Allah, Rasul-Nya serta agama Islam.”¹⁰⁴ Hal ini sudah cukup membuktikan bahawa Islam merupakan agama yang meraikan hak dan keperluan semua manusia meskipun terhadap mereka yang berbeza agama kerana setiap pelunasan hak tersebut bukan sekadar mempunyai penilaian di dunia sahaja bahkan turut mempunyai kesannya di akhirat kelak.

3.3.2 Tanggungjawab Asasi Non Muslim

Dalam menikmati setiap peruntukan hak yang diberikan, setiap warganegara juga sebenarnya perlu melaksanakan bebanan tanggungjawab yang telah diwajibkan ke atas mereka sebagai satu bentuk keterikatan dan kepatuhan terhadap dasar-dasar negara. Tanggungjawab ini merupakan sebahagian daripada peruntukan yang perlu dipatuhi sebagai satu bentuk hubungan timbal balas antara rakyat dan pihak pemerintah. Hal ini sebagai suatu bentuk komitmen mereka atas setiap hak yang telah pun dilunaskan kepada mereka. Antara tanggungjawab yang wajib dilaksanakan oleh mereka adalah :

1- Tanggungjawab Kewangan

Setiap warga perlu menanggung dan menyumbang kepada tabung pertembudayaan bebanan negara menerusi pembayaran cukai bagi membolehkan pihak pemerintah menjalankan tugas pentadbiran dengan lebih berkesan. Terdapat beberapa bentuk mekanisme pembayaran yang diwajibkan ke atas setiap warganegara sesebuah negara Islam. Bagi

¹⁰⁴ Ahmad bin Idrīs bin al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwa' al-Furūq*, 3:14.

warga Muslim yang berkemampuan dan berkelayakan, mereka telah diwajibkan dengan pembayaran zakat yang telah ditentukan kadarnya oleh nas-nas syarak. Hal ini bagi membolehkan pengagihan serta perkongsian kewangan antara golongan yang kaya dan miskin mampu dilaksanakan dengan lebih berkesan sebagaimana yang dinyatakan menerusi pesanan Rasulullah SAW kepada Mu'ādh bin Jabal sewaktu diutuskan ke Yaman:

فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تَؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاهُمْ وَتَرْدَعْلَى فَقَرَائِبِهِمْ

Terjemahan : Maka beritahulah kepada mereka bahawa Allah telah mewajibkan ke atas mereka sedekah (zakat) dalam harta-harta mereka yang diambil daripada golongan kaya dalam kalangan mereka lalu diserahkan kepada golongan yang fakir miskin pula dalam kalangan mereka.¹⁰⁵

Walau bagaimanapun, pembayaran ini dikecualikan daripada golongan non Muslim kerana pembayaran tersebut mempunyai nilai keagamaan dan ibadah bagi umat Islam sebagai satu bentuk penyucian kepada harta dan jiwa mereka.¹⁰⁶ Namun begitu, pihak pemerintah berhak menetapkan satu bentuk pembayaran lain yang dikira bersesuaian dengan prinsip kenegaraan sekiranya terdapat keperluan semasa terhadap perkara tersebut.¹⁰⁷ Bagi golongan non Muslim, mereka pula diwajibkan dengan pembayaran cukai pertahanan (jizyah) secara tahunan sebagai suatu bentuk bantuan sokongan terhadap sistem pertahanan negara.¹⁰⁸ Pembayaran ini melayakkan mereka menerima pengecualian daripada terlibat dengan ekspedisi ketenteraan negara kerana konsep perang dalam Islam bersifat sakral yang bertujuan bagi mempertahankan kedaulatan negara berteraskan ideologi

¹⁰⁵ Hadis riwayat Bukhārī, Kitāb al-Zakah, Bāb Wujūb al-Zakah, no. hadis : 1395. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 338.

¹⁰⁶ Lihat Surah al-Taubah 9:103.

¹⁰⁷ Yūsuf al-Qardāwī, *Fiqh al-Zakah : Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmiha wa Falsafatiha fī Ḏau' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1973), 99.

¹⁰⁸ Rāsyid al-Ghannūshī, *Ḥuqūq al-Muwāṭanah*, 101

keagamaan.¹⁰⁹ Pembayaran cukai ini tidak ditetapkan dengan nilai tertentu sebaliknya bergantung kepada budi bicara pihak pemerintah berdasarkan keperluan semasa.¹¹⁰

Dalam urusan pemilikan tanah pula, setiap warganegara Muslim dan non Muslim diwajibkan dengan pembayaran cukai tanah (*al-kharāj*) sebagai satu bentuk komitmen terhadap penguasaan tanah tersebut.¹¹¹ Pembayaran cukai ini juga dilakukan secara tahunan menerusi dua kaedah taksiran iaitu sama ada berdasarkan penisahan kepada hasil tanah tersebut mahupun kadar nilai semasa mengikut penetapan pihak pemerintah.¹¹² Kewajipan ini berterusan tanpa mengira status tanah tersebut sama ada diusahakan sendiri, disewakan kepada orang lain mahupun dibiarkan tanpa sebarang aktiviti.¹¹³

Selain itu, golongan non Muslim juga diwajibkan ke atas pembayaran cukai perniagaan yang dinamakan sebagai *al-‘usyūr*. Pembayaran yang sama juga ditetapkan kepada umat Islam tetapi menerusi kewajipan pembayaran zakat perniagaan dengan penetapan kadar dan jumlah yang sedikit berbeza.¹¹⁴ Bayaran *al-‘usyūr* ini ditetapkan secara tahunan di mana warga non Muslim menjalankan sebarang urusan perniagaan di dalam negara Islam perlu melunaskan pembayaran cukai ini yang dinilai daripada hasil keuntungan kasar mereka sebanyak 10%.¹¹⁵ Cukai yang sama juga dikenakan terhadap warga luar (*al-musta’mīn*) yang datang berdagang ke dalam sesebuah negara sebagai komitmen balasan atas peluang serta ruang keamanan yang diperoleh mereka dalam menjalankan transaksi perniagaan tersebut mengikut dua kaedah taksiran iaitu sebanyak

¹⁰⁹ Yūsuf al-Qardāwī, *al-Dīn wa al-Siyāsah*, 156.

¹¹⁰ ‘Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhīmiyyīn wa al-Mustā’mīn fī Dār al-Islām*, 128

¹¹¹ Abī Yūsuf Ya’qūb bin Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj*, 728.

¹¹² Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī*, 35.

¹¹³ Abū Ubaid Ḥamīd bin Zanjawiyah, *Kitāb Al-Amwāl*, 512-513.

¹¹⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*, 337.

¹¹⁵ *Ibid*, 346.

10% ataupun melihat kepada kadar yang ditetapkan oleh negara mereka terhadap peniaga Islam.¹¹⁶

Kewajipan yang ditetapkan oleh pihak pemerintah terhadap pembayaran cukai-cukai tersebut tidak boleh dianggap sebagai suatu bebanan dan keterpaksaan sebaliknya ia merupakan suatu sokongan secara langsung dalam melicinkan proses pengurusan dan pentadbiran sesebuah negara. Hal ini juga merupakan suatu komitmen dan tanggungjawab seseorang warganegara atas jaminan keamanan dan keselamatan yang diperoleh mereka sepanjang mendiami negara tersebut.¹¹⁷ Sumbangan kewangan yang diberikan oleh setiap warganegara ini dikira sebagai suatu tindakan secara kolektif dalam mewujudkan hubungan secara timbal balas antara kedua-dua belah pihak.

2- Tanggungjawab Pertahanan

Setiap warganegara Muslim yang berkelayakan diwajibkan untuk terlibat dalam aktiviti pengukuhan keselamatan dan kedaulatan negara. Mereka perlu bekerjasama dengan pihak pemerintah untuk mengekang dan menangkis sebarang bentuk ancaman dan pencerobohan daripada luar yang bertujuan mencemar kedaulatan negara tersebut.¹¹⁸ Hal ini sebagaimana yang dinyatakan menerusi firman Allah dalam ayat yang berikut :

وَقُتِلُواٰ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الْلّٰدِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواٰ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Surah al-Baqarah 2:190

¹¹⁶ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Ahkām al-Dhimmīyyīn wa al-Mustā'minīn*, 192.

¹¹⁷ Ḥasan al-Mīmī, *Ahl al-Dhimmah fī al-Hadārah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1998), 71

¹¹⁸ 'Abd al-Azīz bin Mabrūk al-Aḥmadī, *Ikhtilāf al-Darayn wa Athāruhu fī Ahkām al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭāniyyah, 2003), 61.

Terjemahan : Dan perangilah di jalan Allah mereka yang telah memerangi kamu dan janganlah melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Peperangan dalam Islam merupakan suatu elemen mempertahankan diri (defensif) daripada sebarang ancaman yang berpotensi menjelaskan keselamatan dan ketenteraman awam. Umat Islam diwajibkan berperang kerana jihad mempunyai nilai *ta'abbudī* yang signifikan dengan tujuan dan pengamalan hidup seseorang Muslim. Maka, kewajipan ini dikecualikan daripada golongan non Muslim dengan syarat mereka memberikan bantuan dalam sudut bantuan kewangan terhadap sistem pertahanan negara.

Namun begitu, bagi warga non Muslim yang ingin turut sama terlibat dalam ekspedisi ketenteraan ini akan dikecualikan daripada pembayaran cukai jizyah kerana 'illah di atas pembayaran tersebut telah pun gugur.¹¹⁹ Hal ini sebagaimana yang berlaku kepada kabilah al-Jarājimah iaitu sekumpulan kabilah yang tinggal berhampiran dengan wilayah Antakiyah. Mereka telah menyatakan persetujuan bagi membantu dan menyertai tentera Islam dalam aspek pertahanan negara dengan syarat mereka dikecualikan daripada pembayaran jizyah serta diperuntukkan bahagian yang selayaknya daripada harta rampasan perang (*al-ghanīmah*).¹²⁰ Persepakatan ini penting kerana perancangan dan serangan yang direncanakan oleh pihak musuh memerlukan kepada kerjasama yang erat antara semua warganegara tanpa sebarang pengecualian bagi membolehkan suasana keamanan dan kedamaian yang diperoleh mampu dikekalkan.¹²¹

¹¹⁹ Idwār Ghālī al-Dahabī, *Mu'āmalah Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī* (Qahirah: Maktabah Gharīb, 1993), 129.

¹²⁰ Seperti dipetik dalam Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 63

¹²¹ 'Abd Allah bin Ahmad al-Qādirī, *al-Jihād fī Sabīl Allah : Haqīqatihi wa Ghāyatihī* (Jeddah: Dār al-Manārah, 1992), 1:74.

3- Tanggungjawab Undang-Undang

Setiap warganegara juga perlu mematuhi setiap aspek perundangan yang telah ditetapkan oleh pihak pemerintah bagi menjamin pengekalan dalam aspek keselamatan dan ketenteraman awam. Bagi golongan Muslim, mereka perlu menerima dan terikat dengan setiap ketetapan dan panduan perundangan sebagaimana yang telah ditetapkan menerusi al-Quran dan al-Sunnah.¹²² Namun lain pula halnya dengan golongan non Muslim di mana mereka mempunyai sedikit pengecualian dalam beberapa aspek perundangan. Bagi urusan jenayah sivil, setiap individu sama ada Muslim dan non Muslim secara umumnya adalah terikat dengan dasar perundangan negara yang berteraskan Islam terutamanya bagi jenayah pencurian dan perompakan, penuduhan zina, pembunuhan dan perzinaan di mana mereka akan dikenakan hukuman yang sama dengan umat Islam.¹²³ Namun dalam urusan kekeluargaan dan kemasyarakatan (*al-ahwāl al-syakhsiyah*), mereka dibenarkan untuk meneruskan peraturan yang dibenarkan oleh agama mereka meskipun peraturan tersebut bercanggah menurut Islam. Sebagai contoh, seorang Majusi dan Yahudi yang mengahwini mahram mereka serta Kristian yang meminum arak dan memakan khinzir tidak boleh dijatuhkan sebarang hukuman kerana perkara tersebut dibenarkan di dalam ajaran agama mereka.¹²⁴

Hal yang sama juga berlaku dalam bidang perniagaan di mana setiap peraturan dan prosedur yang terpakai kepada umat Islam turut terpakai sama kepada mereka termasuklah pengharaman riba.¹²⁵ Namun begitu, terdapat aspek pengecualian yang dikhususkan kepada mereka seperti transaksi perniagaan berteraskan arak dan khinzir yang

¹²² Rāsyid al-Ghannūshī, *Huqūq al-Muwātānah*, 105

¹²³ Abū al-‘Iālā al-Maudūdī, *Nazariyyah al-Islām wa Hadayhi fī al-Siyāsah wa al-Qanūn wa al-Dustur* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1946), 343.

¹²⁴ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī*, 43.

¹²⁵ ‘Abd al-Hakīm Ahmad Muhammād ‘Uthmān, *Ahkām al-Ta’āmul Ma’ā Ghayr al-Muslimīn wa al-Istia’ānah Bihim*, 150

sememangnya memiliki keharusan serta dinilai sebagai harta menurut agama mereka.¹²⁶ Maka dalam hal ini, setiap warganegara perlu mempamerkan ketaatan mereka terhadap setiap aspek perundangan negara ini tanpa sebarang bantahan dan penolakan bagi memastikan mereka layak mendapat jaminan perlindungan yang berterusan daripada pihak pemerintah.

4- Tanggungjawab Keamanan

Keamanan merupakan salah satu aspek yang sangat diperlukan dalam menjamin keutuhan perpaduan yang wujud dalam sesebuah negara. Hal ini boleh direalisasikan menerusi tanggungjawab yang dimainkan oleh setiap pihak dalam mewujudkan sikap saling menghormati serta bertolak ansur antara satu sama lain. Warga Muslim dikehendaki menghormati hak dan kebebasan beragama golongan non Muslim. Begitu juga tanggungjawab sama yang perlu dilaksanakan oleh warga non Muslim yang dilarang sama sekali daripada melakukan perkara yang boleh menguris perasaan umat Islam seperti hasutan, provokasi keagamaan, pencabaran hak serta penzahiran syiar agama mereka dalam kalangan umat Islam.¹²⁷

Peruntukan ini perlu dipatuhi bagi menjamin pengekalan keamanan yang berterusan mampu dinikmati. Sebarang pelanggaran terhadap peraturan tersebut bakal menyebabkan timbulnya kekacauan serta permusuhan sesama mereka. Hal ini juga boleh mengakibatkan jaminan perlindungan yang diberikan kepada mereka dilucutkan tanpa sebarang rundingan.¹²⁸ Perkara ini pernah ditegaskan oleh salah seorang sahabat

¹²⁶ *Ibid.*, 139.

¹²⁷ Mohammed Gharipour and Stephen Caffey, "Christians and Jews in the Muslim World: The Dilemma of Religious Space," (Makalah, 30th Annual Conference of the Society of Architectural Historians, Australia and New Zealand, Queensland Australia, 2-5 Julai 2013), 323-325.

¹²⁸ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 46

Rasulullah SAW bernama 'Arafah bin al-Harith yang telah menyampaikan seruan Islam kepada seorang Kristian sewaktu Perang al-Yamāmah lalu seruan tersebut telah dibalas dengan cacian dan penghinaan terhadap keperibadian Rasulullah SAW. 'Arafah lalu mengadukan perkara tersebut kepada 'Amrū bin al-'Āṣ yang masih khuatir untuk melakukan pembalasan disebabkan ikatan perjanjian yang masih termeterai antara kedua-dua belah pihak. Maka, 'Arafah memberikan teguran kepada 'Amrū bahawa ikatan itu sudah pun terbubar apabila mereka mencabuli syarat-syarat perjanjian tersebut dengan melakukan provokasi terhadap umat Islam.¹²⁹ Hal ini seterusnya membawa kepada pencabutan jaminan perlindungan nyawa terhadap lelaki Kristian tersebut.

Kesimpulannya, prinsip hak asasi manusia yang ditetapkan oleh Islam dilihat lebih menyeluruh dan tersusun kerana meraikan bukan sahaja tuntutan jasmani manusia semata-mata bahkan turut mengambil berat keperluan spiritual mereka. Hak asasi dalam Islam dikira sebagai satu akad atau perjanjian yang mengikat di mana sebarang pencabulan terhadap perjanjian yang telah ditetapkan ini membawa kepada implikasi yang berat sama ada di dunia mahupun akhirat.¹³⁰ Hak asasi menurut Islam juga menekankan kepentingan mengembalikan manusia kepada fitrah kemuliaan yang sebenar berdasarkan kepada panduan wahyu kerana Allah merupakan pencipta sekalian manusia yang lebih memahami keperluan sebenar manusia itu sendiri yang mungkin menjangkaui asas pemikiran manusia yang serba terbatas.¹³¹

¹²⁹ *Ibid.*, 46.

¹³⁰ Saari Sungib, *Islam Demokrasi dan Hak Asasi Manusia* (Selangor: Kemilau Publika Sdn Bhd, 2011), 20.

¹³¹ *Ibid.*

3.4 HAK ASASI NON MUSLIM MENURUT PERSPEKTIF MALAYSIA

Di Malaysia, badan yang bertanggungjawab dalam menguruskan hak asasi rakyat Malaysia adalah Suruhanjaya Hak Asasi Manusia (SUHAKAM). Berdasarkan Seksyen 2 Akta Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia 1999, hak asasi dirujuk sebagai kebebasan asas sebagaimana yang termaktub dalam Bahagian II Perlembagaan Persekutuan. Selain itu, Seksyen 4(4) akta berkenaan juga menegaskan bahawa perhatian berat perlu diberi terhadap UDHR 1948 selagi deklarasi itu tidak bercanggah dengan Perlembagaan Persekutuan. Hal ini bermakna apa jua hak dan kebebasan yang tidak dinyatakan dalam Bahagian II tetapi dibincangkan dalam UDHR perlu dipertimbangkan selagi tiada percanggahan antara kedua-duanya.¹³² Berdasarkan akta tersebut, ternyata SUHAKAM sebenarnya mempunyai bidang kuasa yang penting dalam menguruskan persoalan hak asasi di Malaysia.

Jika kita memperhalus kandungan Perlembagaan Persekutuan pula, maka dapat diperhatikan secara jelas peruntukan mengenai kebebasan dan hak asasi warganegara pada Bahagian II perlumbagaan tersebut. Bahagian tersebut mengandungi 9 perkara yang membahaskan mengenai kebebasan dan hak-hak asasi sebagai warganegara. Setiap perkara tersebut merangkumi dua komponen utama iaitu elemen kebebasan dan elemen kesamarataan yang berhak dimiliki oleh seseorang warganegara secara menyeluruh tanpa diskriminasi membabitkan ras, agama mahupun jantina mereka melainkan perkara 11 dan 12 yang menerangkan mengenai kebebasan beragama. Namun begitu, kita akan mendapati bahawa semua hak yang diperuntukkan dalam perlumbagaan ini tidak bersifat mutlak di mana semua peruntukan tersebut sebenarnya masih terikat dengan sebarang sekatan undang-undang yang boleh diluluskan oleh parlimen. Walaupun perlumbagaan merupakan

¹³²Akta 597, Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia, dicapai pada 2 Mac 2016, <http://www.suhakam.org.my/ms/about-suhakam/akta-suhakan/akta-597/>.

dokumen tertinggi di Malaysia, namun dapat ditafsirkan bahawa perbahasan mengenai hak asasi tersebut perlu ditafsirkan selaras dengan kehendak parlimen dan tafsiran mahkamah.¹³³ Peruntukan-peruntukan tersebut dapat dirumuskan seperti berikut :

3.4.1 Elemen Kebebasan

Perlembagaan Persekutuan telah memperuntukkan beberapa perkara yang dilihat penting dalam merealisasikan pelunasian hak asasi terhadap rakyat Malaysia. Antaranya berkaitan dengan kebebasan diri yang dinyatakan di dalam Perkara 5 iaitu : “Tiada seseorang pun boleh diambil nyawanya atau dilucutkan kebebasan dirinya kecuali menurut undang-undang.” Selain itu, penahanan mana-mana individu perlu disertakan dengan layanan yang berhak diterima oleh mereka sebagai tahanan iaitu akses untuk mendapatkan *habeas corpus*¹³⁴, pemakluman sebab penangkapan serta perundingan dengan peguam bagi mewakili diri sekiranya dibicarakan.¹³⁵

Setiap warganegara juga mempunyai kebebasan untuk bergerak tanpa sebarang sekatan sebagaimana yang dinyatakan di dalam Perkara 9 berikut : “Tiada seorang warganegara pun boleh dibuang negeri atau ditahan masuk ke dalam persekutuan.” Walau bagaimanapun, peruntukan ini juga tidak bersifat mutlak di mana pihak kerajaan boleh menyekat sebarang aktiviti dan pergerakan yang berpotensi mengancam keselamatan dan kedaulatan negara. Di samping itu, peruntukan ini juga tidak terpakai dalam konteks Sabah dan Sarawak yang mempunyai keistimewaan tersendiri dalam mengeluarkan larangan

¹³³ Abdul Aziz Bari, “Hak Asasi dalam Perlembagaan Malaysia : Ruang Lingkup dan Permasalahannya,” *Jurnal Syariah* 10/1 (2002), 55.

¹³⁴ Permohonan perintah mahkamah untuk membebaskan penahanan mana-mana individu yang berada di bawah pengawasan pihak berkuasa secara tidak sah menurut undang-undang. Lihat James Arthur Ballentine, *A Law Dictionary* (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2005), 201.

¹³⁵ Abdul Aziz Bari, “Kebebasan dan Hak-Hak Asasi di Bawah Perlembagaan Persekutuan-Satu Analisis Umum,” *Journal of Law and Society* 4 (2000), 91.

kemasukan mana-mana individu dari semenanjung ke negeri tersebut.¹³⁶ Di samping itu, mereka juga diberikan kebebasan untuk bersuara¹³⁷, berhimpun secara aman,¹³⁸ menubuhkan persatuan¹³⁹ serta pemilikan harta.¹⁴⁰ Peruntukan-peruntukan yang dinyatakan mempunyai peranan yang penting dalam mencirikan amalan demokrasi yang dijadikan sebagai teras dalam sistem pemerintahan di Malaysia.

Walaupun begitu, tumpuan utama perbahasan adalah berkaitan kebebasan beragama kerana ia mewujudkan pertikaian utama dalam kalangan pengikut Muslim dan non Muslim di Malaysia. Perkara 3 (1) menetapkan kedudukan Islam sebagai agama rasmi persekutuan namun tidak menafikan hak agama lain untuk diamalkan dengan aman dan damai asalkan tidak mengganggu ketenteraman awam.¹⁴¹ Selain itu, perkara 11 pula memperuntukkan hak kepada setiap warganegara menganuti dan mengamalkan agamanya serta mengembangkannya namun tetap tertakluk kepada sekatan dan kawalan undang-undang negeri dan Wilayah Persekutuan sekiranya doktrin atau kepercayaan agama tersebut melibatkan pengikut agama Islam.¹⁴² Analisis lebih lanjut berkaitan hak ini akan diperincikan dalam bahagian yang seterusnya.

3.4.2 Elemen Kesamarataan

Dalam hal ini, setiap warganegara mempunyai hak dan kedudukan yang sama di sisi undang-undang di mana tiada sebarang perbezaan layanan perundangan berdasarkan faktor

¹³⁶ *Ibid.*, 93.

¹³⁷ Perkara 10 Fasal 1(a) menyatakan : “Tiap-tiap warganegara bebas kepada kebebasan bercakap dan bersuara.

¹³⁸ Perkara 10 Fasal 1(b) juga menyatakan : “Semua warganegara berhak untuk berhimpun secara aman dan tanpa bersenjata.”

¹³⁹ Perkara 10 Fasal 1(c) pula menyatakan : “Semua warganegara berhak untuk membentuk persatuan.”

¹⁴⁰ Peruntukan ini pula dinyatakan dalam Perkara 13 Fasal 1 iaitu : “Tiada seorang pun boleh dilucutkan hartanya kecuali mengikut undang-undang.

¹⁴¹ Abdul Aziz Bari, *Perlembagaan Malaysia : Teori dan Praktis* (Shah Alam: Arah Pendidikan Sdn Bhd, 2008), 231-233.

¹⁴² *Ibid.*

agama, bangsa, keturunan, jantina dan tempat lahir dibenarkan.¹⁴³ Larangan ini turut melibatkan sebarang lantikan jawatan yang dilakukan oleh pihak berkuasa awam atau dalam sektor pentadbiran tertentu. Namun begitu, peruntukan tersebut dikecualikan bagi urusan pelantikan institusi keagamaan tertentu, pemeliharaan hak-hak istimewa bumiputera serta penetapan syarat pemastautinan oleh negeri-negeri tertentu.¹⁴⁴

Di samping itu, setiap individu juga mempunyai perlindungan daripada pembicaraan yang dilakukan secara berulang. Peruntukan ini menjustifikasi dua tafsiran iaitu seseorang tidak boleh dibicarakan di atas sesuatu pertuduhan yang telah diputuskan tidak menjadi kesalahan semasa ia dilakukan. Selain itu, seseorang juga tidak boleh didakwa dan dibicarakan buat kali kedua atas kesalahan yang sama setelah dibebaskan oleh pihak mahkamah.¹⁴⁵ Namun perlindungan ini boleh dibatalkan dengan perintah daripada mahkamah yang lebih tinggi untuk melakukan pertuduhan dan perbicaraan semula ke atas individu tersebut.¹⁴⁶ Pelunasan hak ini merupakan kesinambungan daripada unsur keadilan yang sering diperjuangkan di dalam draf-draf prinsip hak asasi sejagat. Hal ini kerana layanan perundangan yang saksama ini merupakan manifestasi kepada kedudukan manusia sebagai makhluk yang bebas dan merdeka.

Peruntukan-peruntukan yang dinyatakan menerusi Bahagian 2 Perlembagaan Persekutuan memperlihatkan bahawa Malaysia juga turut sama terlibat dalam perjuangan memartabatkan prinsip hak asasi kepada setiap warganegaranya. Walaupun peruntukan tersebut dilihat terlalu umum dan kurang menyeluruh, namun ia telah dilengkapkan dengan

¹⁴³ Ahmad Zaharuddin Sani Ahmad Sabri dan Hazman Hassan, “Kebebasan Hak Asasi Manusia di Malaysia”, dalam *Demokrasi di Malaysia*, ed. Abdul Rahman Abdul Azizi, Ahmad Zaharuddin Sani Ahmad Sabri dan Muhamed Nor Azman Nordin (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad, 2014), 31.

¹⁴⁴ Abdul Aziz Bari, Kebebasan dan Hak-Hak Asasi di Bawah Perlembagaan Persekutuan-Satu Analisis Umum, 93.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Lihat Bahagian 2 Perkara 7(2) Perlembagaan Persekutuan.

pewartaan undang-undang persendirian yang diluluskan oleh parlimen dari semasa ke semasa dalam usaha mengemaskinikan serta mengawal selia asas-asas tersebut. Bahkan secara dasarnya tiada wujud percanggahan yang ketara antara prinsip hak asasi yang diperuntukkan oleh Malaysia dengan penetapan deklarasi hak asasi di peringkat global yang membuktikan bahawa pengamalan demokrasi tersebut masih berada dalam ruang lingkup yang munasabah serta diterima secara umum.

3.5 ANALISIS HAK ASASI NON MUSLIM DI MALAYSIA

Berdasarkan peruntukan Perlembagaan Persekutuan, secara dasarnya dilihat tiada perbezaan yang ketara antara penetapan hak asasi buat golongan Muslim dan non Muslim di Malaysia. Hal ini kerana Perkara 8 Fasal 2 sendiri telah menyatakan bahawa perbezaan berdasarkan bangsa, jantina dan agama adalah dilarang. Mereka telah diberikan layanan yang adil sesuai dengan kedudukan mereka sebagai warganegara di Malaysia. Jaminan kebebasan dan perlindungan berkaitan nyawa, undang-undang, agama, pendidikan, bersuara serta bergerak merupakan sebahagian daripada pelaksanaan hak asasi manusia berteraskan prinsip Islam itu sendiri. Namun, bahagian utama yang dilihat membezakan peruntukan antara kedua-dua penganut ini adalah berkaitan kebebasan beragama. Perbezaan ini sering menimbulkan pertikaian antara kedua-dua belah pihak dengan dakwaan bahawa berlaku unsur pilih kasih berhubung pelaksanaan hak tersebut.

Dalam kita membahaskan persoalan berkaitan hak dan kebebasan agama di Malaysia ini, kita pasti tidak boleh lari daripada turut membicarakan berkaitan kedudukan Islam dalam Perlembagaan Persekutuan. Walaupun wujud bantahan dan pertikaian berkaitan perkara ini oleh sebahagian pihak yang masih mendakwa bahawa perlembagaan Malaysia adalah berteraskan prinsip sekular tetapi hujah ini telah ditolak oleh Aziz Bari

yang menyatakan bahawa perlombagaan itu sendiri juga tidak menyebut bahawa asasnya adalah sekular. Bahkan sekiranya dilihat daripada konteks sejarah dan pengamalan masyarakat Malaysia, ternyata keistimewaan kedudukan Islam dalam perlombagaan Malaysia merupakan suatu asas yang sukar untuk dipertikaikan kewajarannya.¹⁴⁷ Pandangan ini diperkuuhkan lagi dengan penghujahan yang dilakukan oleh pihak tertentu dalam menjustifikasi kerelevanan fakta tersebut berdasarkan tafsiran peruntukan-peruntukan berikut :

- 1- Perkara 3 dengan jelas menyatakan bahawa Islam adalah agama rasmi bagi persekutuan walaupun cuba ditafsirkan oleh sebahagian sarjana seperti L.A Sheridan dan Mohamed Suffian bahawa peruntukan tersebut hanya bertujuan memberikan ciri Islam secara luaran serta diaplikasikan dalam upacara-upacara rasmi sahaja.¹⁴⁸ Namun hujah ini ditolak pula oleh sarjana yang lain seperti Hashim Yeop yang menyatakan bahawa peruntukan tersebut telah dinyatakan secara jelas tanpa memerlukan kepada tafsiran lain yang bercanggah dengan perkara tersebut.¹⁴⁹

Pandangan ini juga disokong oleh Ahmad Ibrahim sambil menyatakan bahawa mahkamah perlu menafsirkan semula kedudukan Islam ini bebas daripada pengaruh pihak penjajah yang telah merangka perlombagaan tersebut sesuai dengan status Malaysia sebagai negara yang merdeka dan berdaulat.¹⁵⁰ Lanjutan daripada peruntukan ini telah memberikan pengaruh yang kuat terhadap setiap negeri di

¹⁴⁷ Untuk perbahasan lanjut berkaitan perkara ini, lihat Abdul Aziz Bari, *Islam dalam Perlombagaan Malaysia* (Petaling Jaya: Intel Multimedia & Publication, 2005), 9-11.

¹⁴⁸ Seperti diperikti dalam Nazri Muslim dan Ahmad Hidayat Buang, "Islam dalam Perlombagaan Persekutuan dari Perspektif Hubungan Etnik di Malaysia," *Jurnal Kemanusiaan* 20 (2012), 117.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Ahmad Mohamad Ibrahim, "Prinsip-Prinsip Perlombagaan Islam dalam Perlombagaan Malaysia," dalam *Pemerintahan Islam dalam Masyarakat Majmuk*, ed. Abdul Monir Yaacob dan Sarina Othman, 26.

Malaysia kecuali Sarawak untuk menetapkan pula kedudukan Islam sebagai agama rasmi bagi negeri-negeri tersebut.¹⁵¹

- 2- Perkara 11 Fasal 4 memperuntukkan halangan dan sekatan penyebaran dan perluasan sebarang ideologi keagamaan dan kepercayaan selain Islam terhadap umat Islam di Malaysia. Perkara ini secara jelas memperlihatkan perlindungan secara eksklusif diberikan kepada agama Islam di mana perlindungan yang sama tidak diberikan kepada agama-agama yang lain. Hal ini membawa kepada pewartaan undang-undang berkaitan sekatan penyebaran doktrin agama lain secara khusus terhadap umat Islam oleh 9 buah negeri antaranya Kelantan pada tahun 1987 serta Melaka, Kedah dan Selangor pada 1988.¹⁵²
- 3- Perkara 12 Fasal 2 yang memberikan kebenaran secara khusus buat pihak berkuasa di peringkat persekutuan dan negeri untuk menggunakan dana awam bagi membantu sama ada secara langsung mahupun tidak langsung penubuhan dan penyelenggaraan institusi serta perjalanan program yang berteraskan Islam.
- 4- Perkara 121 (1A) juga memberikan kedudukan yang istimewa dan eksklusif kepada mahkamah Syariah di mana Mahkamah Tinggi Sivil tidak mempunyai kuasa untuk mencampuri urusan perundangan Syariah selagi mana tidak bercanggah dengan Perlembagaan Persekutuan. Bahkan dalam perlembagaan juga tidak dinyatakan halangan secara khusus terhadap pelaksanaan undang-undang Syariah di Malaysia namun keterhadan tersebut berlaku disebabkan peruntukan Kanun Keseksaan

¹⁵¹ Perlembagaan Perlis Perkara 5(1), Perlembagaan Sabah Perkara 5A, Perlembagaan Selangor Perkara 47, Perlembagaan Terengganu Perkara 3, Perlembagaan Melaka Perkara 4A, Perlembagaan Pahang Perkara 23, Perlembagaan Pulau Pinang Perkara 5(1), Perlembagaan Perak Perkara 5, Perlembagaan Negeri Sembilan Perkara 5 dan Perlembagaan Johor Perkara 57. Lihat Nazri Muslim dan Ahmad Hidayat Buang, "Islam dalam Perlembagaan Persekutuan dari Perspektif Hubungan Etnik di Malaysia", 118.

¹⁵² *Ibid.*, 120.

(Penal Code) yang terpakai secara umum telah diletakkan di bawah bidang kuasa mahkamah Sivil.¹⁵³

Hujah-hujah tersebut dilihat telah mengukuhkan lagi keistimewaan berhubung kedudukan Islam dalam Perlembagaan Persekutuan di Malaysia. Maka, tidak hairanlah sekiranya aspek-aspek tertentu berkaitan Islam diberikan keutamaan berbanding agama lain berdasarkan kedudukannya dalam perlembagaan tersebut. Jika ditinjau dari sudut kebebasan beragama di Malaysia pula, kita dapat melihat betapa ruang toleransi yang luas telah disediakan menerusi Perlembagaan Persekutuan dalam merealisasikan tuntutan hak tersebut. Perkara 11 telah memperuntukkan kebebasan kepada setiap warganegara untuk menganut dan mengamalkannya ajaran agama mereka tanpa sebarang sekatan. Bahkan dalam masa yang sama mereka juga berhak mengembangkan ajaran tersebut dengan syarat perlu mematuhi Fasal 4 yang melarang pengembangan tersebut kepada umat Islam. Setiap kumpulan agama juga diberikan kebebasan untuk menguruskan serta menubuhkan institusi keagamaan mereka sendiri termasuk dalam bidang pendidikan¹⁵⁴ namun kebebasan tersebut diikat dengan komitmen di mana tiada sebarang unsur pemaksaan yang boleh dilakukan kepada mana-mana individu untuk menerima dan mengamalkan upacara ibadat sesuatu agama selain agamanya sendiri.¹⁵⁵

Peruntukan-peruntukan tersebut walaupun dilihat memadai dengan kedudukan mereka sebagai warganegara Malaysia, namun masih wujud sebahagian pihak yang mengemukakan bantahan dan pertikaian terhadap perkara tersebut yang dilihat menyediakan kelas yang berbeza dalam penetapan hak tersebut.¹⁵⁶ Bantahan utama mereka

¹⁵³ Abdul Aziz Bari, *Islam dalam Perlembagaan Malaysia*, 15.

¹⁵⁴ Perkara 11 Fasal 3 dan Perkara 12 Fasal 2

¹⁵⁵ Perkara 12 Fasal 3.

¹⁵⁶ Mohd Roslan Mohd Nor, “Religious Tolerance in Malaysia : An Overview,” *Middle-East Journal of Scientific Research* 9/1 (2011), 24.

adalah berkaitan pengehadan penyebaran doktrin agama selain Islam serta elemen pengancaman terhadap individu Muslim yang keluar daripada agama Islam (murtad) yang dilihat melanggar prinsip kebebasan asasi yang diperuntukkan menerusi Perlembagaan Persekutuan.¹⁵⁷

Suatu perkara yang perlu difahami adalah hak kebebasan beragama mempunyai kedudukan yang sama seperti kebebasan asasi yang lain seperti kebebasan bersuara dan bergerak yang tidak bersifat mutlak di mana pihak pemerintah boleh mewujudkan sebarang sekatan dan penolakan terhadap mana-mana elemen yang dirasakan berpotensi menjelaskan ketenteraman awam.¹⁵⁸ Larangan tersebut dilihat penting sebagai salah satu usaha yang dilakukan bagi menjaga keharmonian dan ketenteraman awam lebih-lebih lagi penduduk Muslim merupakan majoriti terbesar di negara ini.¹⁵⁹ Walaupun sebahagian pihak melihat larangan ini memberikan kelebihan pihak berkuasa Muslim yang boleh menyebarkan ajaran Islam tanpa sebarang sekatan namun ruang sewajarnya juga telah diberikan oleh pihak pemerintah dalam menganjurkan dialog harmoni bagi menjelaskan sebarang kekeliruan dan salah faham berhubung aspek pengamalan agama di Malaysia. Menurut Aziz Bari, keistimewaan yang diberikan kepada agama Islam oleh Perlembagaan Persekutuan ini dilihat sebagai satu usaha bagi mencari keseimbangan antara pengekalan faktor sejarah Malaysia serta pemberian jaminan bahawa tiada penindasan berunsurkan agama dilakukan di Malaysia.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ahmad F. Yousif, “Islamic Revivalism in Malaysia : An Islamic Response to Non-Muslim Perspective,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 21/4 (2004), 33-34.

¹⁵⁸ Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (England: Ashgate Publishing Limited, 2004), 150.

¹⁵⁹ Khadijah Mohd Khambali, “Islam Agama Rahmah dan Toleransi Beragama: Realiti dan Cabaran,” dalam *Isu dan Cabaran Hubungan antara Agama di Malaysia*, ed. Khadijah Mohd Khambali, Mohamad Kamil Ab. Majid dan Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman (Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam APIUM, 2008), 22-23.

¹⁶⁰ Abdul Aziz Bari, “Murtad dalam Konteks Kebebasan Beragama di Malaysia,” *Malaysian Journal of Law and Society* 3 (1999), 57.

Isu penukaran agama juga merupakan antara isu yang cuba dikontroversikan oleh sebahagian pihak yang melihat peruntukan tersebut bercanggah dengan kebebasan asasi di Malaysia. Perbahasan berkaitan pelaksanaan undang-undang murtad ini sebenarnya telah menimbulkan perdebatan dalam kalangan para sarjana Muslim. Sebahagian besar sarjana Muslim kontemporari seperti Salīm Awwā', Mahmūd Syaltut, Yūsuf al-Qardāwī Ṭaha Jābir dan Hashim Kamali menyatakan bahawa hukuman bagi jenayah murtad sebenarnya tidak diperuntukkan secara khusus menerusi teks al-Qur'an sebaliknya hanya bersandarkan kepada nas hadis yang bertaraf *ahad* sahaja.¹⁶¹ Maka, sebarang perbezaan pandangan berhubung pelaksanaan hukuman berkaitan jenayah ini perlu diraikan kerana ia dibina di atas nas yang bersifat *zannī*. Mereka lebih cenderung membahagikan jenayah murtad ini kepada dua kategori iaitu *apostasy*¹⁶² dan *blasphemy*¹⁶³ di mana pembalasan di akhirat bagi kesalahan *apostasy* disepakati oleh para ulama namun mereka berbeza pandangan dalam aspek pembalasan di dunia sama ada terikat dengan hukuman bunuh mahupun tidak. Kesalahan *blasphemy* pula sememangnya diperuntukkan dengan pembalasan hukuman jenayah Islam kerana turut dikategorikan sebagai suatu bentuk *al-hirābah*.¹⁶⁴

Hukuman bagi jenayah murtad ini pada dasarnya tidak mengancam hak kebebasan beragama di Malaysia sebaliknya lebih bertujuan menjaga kehormatan dan kemuliaan

¹⁶¹ Mohamed Salim el-Awa, *Punishment in Islamic Law : A Comparative Study* (Indianapolis: American Trust Publications, 1982), 50-53. Lihat juga Maḥmūd Syaltut, *al-Islām : 'Aqīdah wa Syarī'atuhu* (Kuwait: Matabi' Dār al-Qalam, t.t), 292-293. Lihat juga Yūsuf al-Qardāwī, *Jarimah al-Riddah wa 'Uqūbah al-Murtad fī Dau' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 22. Lihat juga Ṭaha Jābir 'Ulwani, *Lā Ikrāha fī al-Dīn* (Herndon: Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 2006), 49-60. Lihat juga Mohammad Hashim Kamali, *Islamic Law in Malaysia : Issues and Developments* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2000), 215-219.

¹⁶² *Apostasy* merujuk kepada individu yang keluar daripada Islam secara baik tanpa melakukan serangan berbentuk penghinaan dan penuduhan tidak berasas. Lihat Faisal Abdurrahman, *Islam untuk Semua* (Kuala Lumpur: Mustread Sdn Bhd, 2012), 40.

¹⁶³ *Blasphemy* pula merujuk kepada individu yang keluar daripada Islam disertakan dengan tindakan menyerang dan menyebarkan tuduhan-tuduhan palsu terhadap ajaran Islam sehingga menimbulkan ketegangan dan kekacauan dalam hubungan antara masyarakat. *Ibid.*

¹⁶⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Islamic Law in Malaysia : Issues and Developments*, 218-219.

agama Islam supaya tidak sewenang-wenangnya diremehkan serta ditinggalkan apabila wujud elemen-elemen tertentu dalam ajaran agama yang dianggap sebagai membebankan.¹⁶⁵ Hal ini sewajarnya tidak mendatangkan sebarang ketakutan dan perasaan terancam dalam kalangan penganut agama lain kerana sekatan tersebut hanya dihadkan kepada umat Islam sahaja. Namun begitu, dalam masa yang sama sebarang usaha untuk melaksanakan undang-undang jenayah murtad dalam konteks dan realiti semasa di Malaysia tetap memerlukan kepada penelitian dan kajian yang rapi dalam pelbagai aspek terlebih dahulu supaya tidak mencetuskan polemik yang berpotensi mengganggu gugat ketenteraman awam serta menjaskannya keharmonian dalam hubungan penganut berbeza agama di Malaysia.¹⁶⁶ Satu konsep penting yang perlu dihadamkan oleh setiap pihak adalah pelaksanaan keadilan tidak bermakna penyaluran hak yang sama rata sebaliknya pemberian hak mengikut kesesuaian golongan sasaran meskipun secara tidak saksama.¹⁶⁷ Pemahaman yang salah berhubung atas inilah akhirnya membawa kepada tuntutan, bantahan dan cabaran yang dilakukan oleh pihak tertentu dalam memastikan peruntukan yang adil diberikan mengikut kehendak mereka.

Konsep kebebasan beragama di Malaysia seharusnya tidak dijadikan pertikaian utama dalam kalangan rakyat negara ini kerana tiada sebarang penindasan yang pernah direkodkan berlaku sebaliknya setiap lapisan masyarakat berjaya hidup dalam suasana yang harmoni dan bertolak ansur.¹⁶⁸ Dalam keghairahan pihak tertentu melakukan tuntutan-tuntutan yang dirasakan layak bagi mereka, terdapat tanggungjawab yang lebih

¹⁶⁵ Abdul Aziz Bari, “Murtad dalam Konteks Kebebasan Beragama di Malaysia,” 57.

¹⁶⁶ Perbincangan berkaitan pelaksanaan undang-undang murtad di Malaysia boleh dilihat lebih lanjut dalam Mohamed Azam Mohamed Adil, “Hak Tukar Agama dalam Perlembagaan Malaysia : Konflik Antara Kebebasan Beragama dan Hukum Islam,” *Jurnal Syariah* 11/1 (2003), 33-38.

¹⁶⁷ Wan Abdul Halim Othman (1982), *Perhubungan Kaum dan Perpaduan Negara di Malaysia*, dalam Zuraina Majid (ed.), *Masyarakat Malaysia*, Pulau Pinang: Penerbit USM, h. 43.

¹⁶⁸ Khadijah Mohd Hambali dan Mohd Herzali Mohd Haled, “Toleransi Beragama dan Amalannya di Malaysia : Rujukan kepada Artikel 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia, *Jurnal Usuluddin* 27 (2008), 87.

utama perlu diambil perhatian iaitu kewajipan setiap warganegara untuk saling menghormati hak dan peruntukan yang diperoleh selama ini serta komitmen yang jitu untuk mengekalkan perpaduan yang telah terbina sejak sekian lama. Sifat toleransi yang diterjemahkan daripada prinsip kelima dalam rukun negara iaitu kesopanan dan kesusilaan perlu dijadikan asas yang penting dalam konteks hubungan antara penganut agama ini.¹⁶⁹ Perlembagaan Persekutuan diwujudkan hasil perundingan, serta tolak ansur yang berjaya dibentuk antara kaum-kaum utama di Malaysia ketika itu terutamanya kaum Melayu. Maka, persefahaman yang telah terjalin sejak sekian lama ini seharusnya tidak dicemari dengan tuntutan dan pertikaian yang hanya akan mengundang kekacauan dan perasaan tidak puas hati sesama masyarakat Malaysia.¹⁷⁰

Namun begitu, dalam usaha memastikan hak asasi setiap warganegara Malaysia berjaya dilunaskan dengan sebaiknya, maka tidak dinafikan bahawa pihak kerajaan dan organisasi berkaitan perlu mengambil tindakan yang sewajarnya bagi menghadapi manipulasi dan provokasi pihak tertentu yang berusaha menyebarkan persepsi negatif berhubung isu ini sehingga menggugat ketenteraman awam. Punca utama yang dilihat menjadi asas pertikaian kedua-dua golongan ini bukannya berkaitan peruntukan hak sebaliknya penyalahgunaan peruntukan yang telah diberikan. Maka, kerjasama setiap pihak sangat diperlukan bagi memastikan situasi ini berjaya diuruskan dengan sebaiknya.

Penubuhan Jawatankuasa Mempromosikan Persefahaman dan Keharmonian Antara Penganut Agama (JKMPKA) pada Februari 2010¹⁷¹ oleh pihak kerajaan seharusnya dimanfaatkan dengan sebaiknya dalam usaha meredakan ketegangan yang dilihat semakin

¹⁶⁹ Mohd Sani Badron, “Interaksi Penganut Agama : Latar Belakang dan Motif” (Makalah, Muzakarah Pakar Pendekatan Fiqh Ta’amul Dalam Hubungan Penganut Agama di Malaysia, Institut Kefahaman Islam Malaysia Kuala Lumpur, 25 Februari 2016), 3.

¹⁷⁰ Prof. Emiritus Tan Sri Dr. Khoo Khay Kim (Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, UM) dalam temu bual dengan pengkaji, 25 Oktober 2016.

¹⁷¹ Maklumat lanjutan berkaitan latar belakang penubuhan serta bidang kuasa jawatankuasa ini boleh diakses di <http://www.jpnin.gov.my/jkmpka>.

memuncak membabitkan pengikut agama di Malaysia seterusnya menyediakan penyelesaian terbaik dalam membina semula kerukunan dan keharmonian hidup bermasyarakat. Selain itu, pihak bertanggungjawab seperti SUHAKAM juga sewajarnya diberikan bidang kuasa yang lebih luas dan bebas oleh kerajaan dalam mengemukakan syor dan bantahan berhubung isu tertentu berkaitan hak asasi manusia bagi memastikan elemen semak dan imbang mampu diwujudkan secara berkesan. Proses penerangan berbentuk dialog dan seminar juga perlu dipergiatkan bagi memastikan setiap rakyat mendapatkan pencerahan yang sebenarnya berhubung isu ini tanpa wujud ruang untuk dieksplorasi oleh pihak yang tidak bertanggungjawab.

3.6 KESIMPULAN

Perbahasan berkaitan pelunasan prinsip hak asasi telah meletakkan Islam sebagai agama yang paling menyeluruh sebagai “*way of life*.” Keadilan yang diberikan kepada setiap manusia tanpa mengira perbezaan bangsa dan agama mampu dijadikan sebagai benteng bagi menangkis dakwaan tokoh-tokoh barat bahawa agama hanya berfungsi sebagai alat kerohanian semata-mata tanpa perlu dilibatkan dalam urusan keduniaan. Prinsip hak asasi dalam Islam telah mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh dunia Barat yang hanya mengejar kebebasan manusia secara luaran tanpa adanya ramuan yang berkualiti untuk disajikan kepada aspek spiritual setiap manusia. Hasilnya golongan minoriti non Muslim ternyata diberikan kedudukan yang selayaknya sebagai warganegara dalam sesebuah negara Islam termasuk peluang untuk mendaki hierarki pentadbiran dan pemerintahan negara tersebut. Maka, pembentukan dasar hak asasi manusia berpandukan prinsip-prinsip Islam dilihat sebagai suatu inisiatif yang baik daripada setiap Muslim dalam usaha

menonjolkan elemen keadilan yang menjadi teras dalam hubungan sesama penganut berbeza agama.

Dalam konteks Malaysia, secara umum sebenarnya tahap kebebasan hak beragama masih lagi berada dalam keadaan yang baik dan terkawal. Hal ini dapat dilihat menerusi pengajuran sambutan perayaan setiap agama di peringkat kebangsaan serta kebenaran untuk mengamalkan aktiviti-aktiviti keagamaan tanpa sebarang sekatan. Namun begitu, beberapa kelemahan dalam aspek pelaksanaan penyaluran hak tersebut dilihat kadangkala berpotensi mencetuskan salah faham seterusnya membuka ruang eksloitasi oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab dalam mencetuskan ketidakharmonian dalam kalangan masyarakat semata-mata memenuhi keuntungan tersendiri mereka. Maka, komitmen daripada setiap pihak diperlukan dalam menjernihkan setiap kekeliruan yang wujud seterusnya berlapang dada dengan setiap peruntukan yang telah pun ditetapkan serta dipersetujui sejak sekian lama serta saling berganding bahu memperbaiki kekurangan yang ada. Hak-hak yang telah sedia terjamin ini sewajarnya dizahirkan dengan penuh penghargaan menerusi sikap saling menghormati serta mengelakkan diri daripada tuntutan-tuntutan yang tidak berfaedah sama sekali untuk keharmonian dan perpaduan rakyat negara ini.

BAB 4 : ANALISIS ISU-ISU MELIBATKAN GOLONGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

4.1 PENGENALAN

Islam merupakan agama yang memberi perhatian terhadap setiap aspek berkaitan perjalanan kehidupan manusia di dunia ini. Uniknya, hukum Islam tidak hanya memfokuskan perbahasan berkaitan penganut agama Islam sahaja bahkan turut memperuntukkan layanan dan perhatian yang sama terhadap penganut lain sebagai meraikan kewujudan mereka secara bersama sebagai manusia di dunia ini. Dalam menjalani kehidupan sehari-hari, pertembungan dan interaksi yang terjadi antara kedua-dua golongan ini merupakan suatu perkara yang hampir mustahil untuk dielakkan. Maka, setiap kesan yang terhasil daripada interaksi tersebut sama ada berbentuk positif maupun negatif perlu diuruskan dengan sebaiknya berlandaskan panduan daripada al-Quran dan al-Sunnah.

Kemajmukan yang terbina dalam kalangan rakyat Malaysia didasari latar belakang agama dan kaum yang berbeza telah menyaksikan kewujudan pelbagai isu sama ada yang tercetus secara langsung maupun menerusi perancangan pihak tertentu. Maka, setiap isu tersebut memerlukan kepada suatu penyediaan prinsip dan penetapan hukum yang bersesuaian dalam rangka membina satu asas yang konsisten bagi memandu perjalanan hubungan tersebut. Hal ini memerlukan kepada penelitian yang rapi terhadap latar belakang sesuatu isu dalam usaha menyediakan suatu adunan hukum yang menggabungkan perbendaharaan hukum Islam serta penglibatan elemen realiti semasa dan setempat. Tindakan ini dilihat penting lebih-lebih lagi apabila kita turut menyaksikan wujudnya tangan-tangan tertentu yang berusaha merosakkan keharmonian yang terjalin sekian lama dengan mengeksplorasi isu-isu kontroversi bagi menimbulkan ketegangan dalam hubungan antara kaum dan agama di Malaysia bagi mencapai matlamat mereka secara

selektif. Pengurusan sesuatu isu dan persepsi secara baik dan harmoni mampu membawa kepada pengekalan rasa hormat dan tolak ansur sesama mereka yang seterusnya membawa kepada pembinaan perpaduan kehidupan dalam kalangan masyarakat.

4.2 ANALISIS ISU-ISU KEAGAMAAN

Umat Islam dan non Muslim di Malaysia secara dasarnya telah diperuntukkan hak dan kebebasan beragama yang sesuai dengan kedudukan masing-masing. Namun, bagi mengelakkan kewujudan sebarang pertikaian dan perselisihan, Perlembagaan Persekutuan telah menetapkan batas pemisah antara kedua-dua golongan tersebut dalam aspek pengamalan agama. Kontroversi timbul apabila batas pemisah ini mula dicerobohi sedikit demi sedikit sehingga akhirnya membawa kepada konflik dan pertelingkahan yang berterusan. Konflik tersebut wujud sama ada daripada luar mahupun daripada pihak dalam yang membuka pintu untuk tersebut. Antara isu-isu yang timbul membabitkan hal keagamaan adalah :

4.2.1 Penggunaan Kalimah Allah

Polemik ini tercetus pada 31 Disember 2007 apabila pengarang akhbar *Herald-The Catholic Weekly*, Paderi Lawrence Andrew menyatakan bahawa pihak Kementerian Dalam Negeri (KDN) telah memperbaharui permit penerbitan akhbar itu tanpa larangan menggunakan kalimah Allah. Pihak KDN menegaskan bahawa larangan yang telah dikuatkuasakan pada 1 November 2006 itu masih kekal. Lalu pada 3 Januari 2008, Menteri di Jabatan Perdana Menteri, Datuk Dr. Abdullah Md. Zin menyatakan bahawa mesyuarat Kabinet Malaysia telah mengekalkan keputusan larangan bagi semua agama kecuali Islam daripada

menggunakan kalimah Allah dalam penerbitan akhbar masing-masing.¹ Hal ini membawa kepada permohonan semakan kehakiman di Mahkamah Tinggi pada 16 Februari 2009 yang difaiklan oleh pihak Gereja Roman Katolik diketuai Archbishop Murphy Pakiam bagi mengisyiharkan bahawa tindakan pihak KDN mengeluarkan larangan penggunaan kalimah Allah oleh pihak gereja adalah tidak sah. Mahkamah Tinggi (Bahagian Rayuan dan Kuasa-Kuasa Khas) yang bersidang pada 31 Disember 2009 telah memutuskan bahawa pihak *The Herald* mempunyai hak dari sudut perlembagaan untuk menggunakan kalimah tersebut selagi mana tidak disebarkan kepada umat Islam.²

Pihak KDN seterusnya telah memfaiklan rayuan ke Mahkamah Rayuan bagi mengetepikan keputusan Mahkamah Tinggi itu. Pada 14 Oktober 2013, setelah mendengar penghujahan rayuan daripada pihak KDN, Mahkamah Rayuan memutuskan untuk melarang *The Herald* daripada menggunakan kalimah Allah dalam penerbitan mereka dan mengetepikan keputusan Mahkamah Tinggi. Walau bagaimanapun, isu ini tidak terhenti setakat itu sahaja kerana pihak gereja telah memfaiklan rayuan ke Mahkamah Persekutuan pada 11 November 2013 dengan mengemukakan 26 hujah bantahan. Rayuan berpanjangan berkaitan isu ini akhirnya tamat pada 23 Jun 2014 apabila Mahkamah Persekutuan memutuskan untuk menolak permohonan pihak gereja.³

Isu ini secara dasarnya melibatkan penghujahan dalam aspek hukum dan perundangan. Namun begitu, pengkaji hanya akan memfokuskan perbahasan berkaitan isu

¹ Bernama, “Kabinet Benarkan Islam Sahaja Guna Kalimah Allah”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 13 Mac 2015, http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2008&dt=0104&pub=Utusan_Malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_09.htm

² Bernama, “Kronologi Kes Kalimah Allah”, laman sesawang *Sinar Online*, dicapai pada 13 Mac 2015, <http://www.sinarharian.com.my/nasional/kronologi-kes-kalimah-allah-1.257225>.

³ Julian Khoo, “Berakhirnya Isu Kalimah Allah”, laman sesawang *Malaysia Today*, dicapai pada 15 Mac 2015, <http://www.malaysia-today.net/berakhirnya-isu-kalimah-allah/>.

tersebut daripada aspek hukum Islam sahaja bagi memenuhi objektif kajian ini. Para sarjana secara umumnya terbahagi kepada dua aliran pandangan berkaitan perkara ini iaitu pandangan yang membenarkan serta pandangan yang menolak penggunaan kalimah tersebut oleh golongan non Muslim. Perbezaan ini timbul disebabkan ketiadaan dalil yang bersifat *qat’ī* dalam menjelaskan isu ini sebaliknya hanya bergantung kepada kaedah *mantūq al-naṣ*⁴ yang berkedudukan *zannī al-dilālah*. Setiap aliran pandangan telah mengemukakan hujah dan argumentasi mereka dalam rangka memperkuuhkan pandangan masing-masing. Maka, pengkaji akan menganalisis hujah yang didatangkan oleh kedua-dua kumpulan tersebut terlebih dahulu sebelum menjurus kepada perbincangan berkaitan hukum yang dirasakan sesuai dalam konteks dan realiti semasa di Malaysia.

1- Pandangan Membenarkan

Kumpulan pertama berpandangan bahawa Islam secara asalnya menerima dan membenarkan penggunaan kalimah Allah oleh golongan non Muslim. Pandangan ini antaranya dipelopori oleh sarjana luar negara seperti Dr. Yūsuf al-Qardāwī,⁵ Dr. Wahbah al-Zuhaylī⁶ dan Syeikh Fawzī al-Zafzaf⁷ serta sebahagian sarjana tempatan seperti Dr.

⁴ *Mantūq al-Naṣ* bermaksud suatu kaedah pengeluaran hukum dengan mengambil maksud dan kefahaman yang tersurat secara jelas di dalam teks ayat. Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1987), 1:360.

⁵ Dipetik daripada khutbah Jumaat beliau di Masjid Umar bin al-Khattab, Doha, Qatar pada 22 Januari 2010. Lihat Penulis tidak diketahui, “al-Qardāwī : Allah li al-Jamī’ wa al-‘Unf al-Tā’iyyah Jahl,” laman sesawang *al-Murābiṭūn*, dicapai pada 25 Februari 2015, http://www.al-mourabitoun.com/2010/01/blog-post_6758.htm.

⁶ Respon ringkas berkaitan keharusan penggunaan ini dinyatakan oleh Dr. Wahbah bagi menjawab persoalan daripada seorang audiens dalam satu program dialog di Malaysia. Lihat Abdul Rahman Mat Dali, “Lanjutan Perbincangan Kalimah Allah”, laman sesawang *Portal Islam & Melayu*, dicapai pada 15 Mac 2015, <http://www.ismaweb.net/2010/03/lanjutan-perbincangan-kalimah-allah/>.

⁷ Petikan kenyataan beliau telah dipetik dalam laman sesawang *Syabkah Wablan al-‘Arabiyyah*, dicapai pada 26 Februari 2015, Lihat <http://www.weelan.com/vb/archieve/index.php/t-10660.html>.

Zaharuddin Abdul Rahman⁸ dan Dr. Mohd Asri Zainul Abidin.⁹ Pandangan kumpulan ini ditetapkan berdasarkan kepada amalan penggunaan kalimah Allah oleh golongan musyrikin Makkah serta golongan ahli Kitab sejak sekian lama, bahkan sebelum kedatangan Rasulullah SAW. Hal ini sebagaimana yang telah dinyatakan menerusi ayat yang berikut:

وَالَّذِينَ أَخْدُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زُفْرَانِ

Surah al-Zumar 39:3

Terjemahan: Dan golongan yang mengambil selain daripada Allah sebagai pelindung dan penolong mengatakan kami tidak menyembah dan memuja berhala-berhala tersebut melainkan supaya mereka mendampingkan kami kepada Allah sehampir-hampirnya.

Golongan musyrikin Makkah yang mensyirikkan Allah tetap mengakui kewujudan Allah sebagai tuhan yang perlu disembah. Namun mereka telah menjadikan berhala-berhala sebagai perantaraan dalam melaksanakan ibadah kepada Allah. Ini adalah suatu bentuk tradisi yang mereka warisi secara turun-temurun.¹⁰ Bahkan Qatādah menyatakan bahawa sekiranya ditanyakan kepada mereka siapa yang menciptakan mereka dan sekalian alam ini, sudah pasti mereka akan merujuk kepada Allah. Tujuan penyembahan berhala hanyalah bagi

⁸ Dr. Zaharuddin Abdul Rahman hanya bersetuju dalam keharusan ini sekiranya ditinjau daripada aspek hukum asal. Namun beliau berpandangan bahawa tindakan larangan oleh pihak kerajaan atas dasar penjagaan kemaslahatan umat (*al-Siyāsah al-Syarīyah*) adalah lebih tepat sekiranya dinilai dalam konteks semasa di Malaysia. Lihat Zaharuddin Abdul Rahman, *Mutiara Akidah dan Ibadat* (Shah Alam:Karya Bestari Sdn Bhd, 2012), 118-134.

⁹ Lihat pandangan Dr. Asri antaranya menerusi artikel dalam Mohd Asri Zainul Abidin, “Kalimah Allah : Emosi dan Realiti”, laman sesawang *Minda Tajdid*, dicapai pada 16 Mac 2015, <http://drmaza.com/home/?p=2528>.

¹⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, 12:267

merapat dan menaikkan lagi kedudukan mereka di sisi Allah.¹¹ Penyelewengan ini sebenarnya dilakukan atas dasar kejahilan mereka sendiri.¹²

Penggunaan kalimah Allah oleh bangsa Arab sebenarnya telah bermula sejak zaman Nabi Ibrahim AS, namun pemahaman terhadap hakikat sebenar kalimah tersebut semakin pudar disebabkan ketiadaan rasul yang membimbang bangsa Arab dalam jangka masa yang lama. Maka, kalimah tersebut hanya kekal diwarisi secara tradisi sahaja tanpa kefahaman sebenar terhadap konteks penggunaan lafadz tersebut oleh generasi terkemudian menyebabkan golongan musyrikin Makkah meletakkan kalimah tersebut pada kedudukan yang batil.¹³ Oleh sebab itulah mereka dilihat seolah-olah tetap mengakui peranan Allah sebagai tuhan yang mencipta dan mengatur setiap isi alam walaupun sebenarnya mereka sendiri keliru tentang hakikat tuhan yang mereka sembah tersebut. Hal ini berpandukan kepada ayat yang berikut:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ حَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ أَلْلَهُ فُلٍ أَحْمَدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Surah Luqman 31:25

Terjemahan: Dan sekiranya engkau (wahai Muhammad) bertanya kepada mereka (golongan musyrik) itu “Siapakah yang telah menciptakan langit dan bumi?” Pasti mereka akan menjawab “Allah”. Maka katakanlah “Segala puji bagi Allah” (atas pengakuan mereka tersebut) namun kebanyakan mereka sebenarnya tidak mengetahui (hakikat tauhid dan syirik).

¹¹ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 18:247.

¹² *Ibid.*, 10:470.

¹³ Muhammad Ariffin Ismail, “Isu Kalimah Allah dan Kaitannya dengan Pluralisme” (Makalah, Program Pemantapan Fatwa 2, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpur, 2010), 10-11.

Di samping golongan musyrikin Makkah, Allah turut merakamkan di dalam al-Quran mengenai golongan ahli Kitab terdiri daripada kaum Yahudi dan Kristian yang turut dikesan telah menggunakan kalimah Allah dalam konteks yang menyimpang jauh daripada maksudnya yang sebenar. Ini dinyatakan menerusi ayat berikut:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَّىْرٌ أَبْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى مُلْسِنُّ اللَّهِ ذُلِّكَ قَوْمٌ بِأَفْوَاهِهِمْ

Surah al-Tawbah 9:30

Terjemahan: Dan golongan Yahudi berkata “Uzair adalah anak Allah” dan golongan Nasrani pula berkata “al-Masih (Isa) adalah anak Allah. Demikianlah perkataan mereka dengan mulut mereka sendiri.

Perkataan yang keluar daripada mulut mereka ini sebenarnya berbeza dengan keyakinan yang tercetus di dalam hati mereka di mana mereka mengakui bahawa Allah tidak memiliki pasangan namun dalam masa yang sama mereka menetapkan bahawa Allah mempunyai anak.¹⁴ Maka tuduhan mereka terhadap Allah tersebut merupakan suatu pendustaan yang berat dan besar dosanya di sisi Allah.

Rasulullah SAW juga pernah mengajak beberapa orang Kristian dari Najran untuk bersumpah (*mubāhalah*) menggunakan nama Allah bagi membuktikan kebenaran berkaitan hakikat penciptaan Nabi Isa AS sebagaimana yang dinyatakan di dalam ayat 61 surah Ali Imran. Keberanian Rasulullah SAW untuk bersumpah bagi menentukan kebenaran berkaitan isu tersebut memperlihatkan keyakinan dan keteguhan prinsip Baginda sedangkan keengganannya delegasi Kristian Najran pula telah memperlihatkan ketakutan mereka disebabkan ketiadaan hujah yang benar-benar autentik di samping kegeruan mereka

¹⁴ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 10:174.

terhadap balasan laknat daripada Allah.¹⁵ Dr. Wahbah al-Zuhayli dalam membahaskan persoalan sumpah ini menyatakan bahawa wujud kesepakatan (ijmak) dalam kalangan fuqaha mazhab yang empat berhubung keharusan golongan bukan Muslim menggunakan nama Allah dalam bersumpah.¹⁶

Selain nas al-Quran, kumpulan pertama ini juga turut menggunakan hujah daripada al-Sunnah bagi menguatkan pandangan mereka. Antaranya peristiwa yang berlaku sewaktu pemeteraian perjanjian Hudaibiyah antara Rasulullah SAW dengan Suhayl bin 'Amrū yang mewakili musyrikin Makkah. Dalam teks perjanjian tersebut, Baginda Nabi SAW telah meminta agar 'Alī bin Abī Tālib memulakannya dengan lafaz (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ).

Tindakan ini mengundang bantahan daripada Suhayl yang mahukan lafaz Allah ditulis mengikut kefahaman mereka secara tradisi iaitu (بِسْمِكَ اللَّهِمَّ). Baginda telah menunaikan permintaan tersebut lalu meminta Ali untuk mengubahnya.¹⁷ Walaupun umat Islam berada pada posisi yang kuat dan teguh ketika itu, namun Rasulullah SAW tetap menerima permohonan golongan musyrikin Makkah untuk menggunakan kalimah Allah dalam konteks kefahaman mereka. Ini kerana Baginda menyedari maslahat dakwah serta kondisi perdamaian dan keamanan yang ingin dicapai adalah lebih utama.

Selain itu, Rasulullah SAW juga pernah memberikan pengiktirafan kepada sebahagian penyair Arab Jahiliah yang menggunakan kalimah Allah dalam syair-syair

¹⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*, 2:270-271

¹⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Damsyik: Dar al-Fikr, 1985), 8:136.

¹⁷ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Ṣulh al-Hudaibiyah fī al-Hudaibiyah , no. hadis : 1783. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1411.

mereka secara tepat dan benar. Dalam hal ini, Rasulullah SAW memuji syair Lubayd bin Rabī'ah seperti berikut:

أَصْدِقْ كَلْمَةَ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلْمَةً لَبِيدٍ : أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَقَ اللَّهُ بِاطِّلْ

Terjemahan: Sebenar-benar perkataan yang dikatakan oleh penyair adalah perkataan Lubayd iaitu “Ketahuilah segala perkara selain Allah adalah batil (hancur).¹⁸

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat difahami bahawa penggunaan kalimah ini tidak dihadkan hanya kepada golongan Muslim sahaja bahkan turut diharuskan kepada semua umat. Hal ini kerana Allah lebih memahami realiti sebenar sifat golongan Musyrikin Makkah serta ahli Kitab yang sompong dan gemar berpaling daripada kebenaran walaupun setelah menerima hujah dan penjelasan yang kukuh. Atas dasar itulah kebanyakan ayat-ayat al-Quran secara jelas telah memuliakan golongan Muslim yang telah menggunakan kalimat tersebut pada kedudukan yang betul serta diredayai oleh Allah sebaliknya golongan bukan Muslim pula dikecam dan ditegur kerana meletakkan nama Allah di tempat yang tidak benar serta jauh daripada maksud kebenaran. Sekiranya nama Allah digunakan pada konteks dan makna yang benar, maka pastinya mereka akan diiktiraf sebagai sebahagian daripada pengikut Muslim. Maka Allah menyerahkan tugas penjernihan tersebut kepada Rasulullah SAW dan umat Islam untuk membetulkan kekeliruan serta mendedahkan penyelewengan yang dilakukan oleh kedua-dua golongan tersebut dalam rangka membezakan kebenaran

¹⁸ Hadis riwayat Bukhārī, Kitāb al-Adab, Bāb Mā Yajūz min al-Syi'r wa al-Rajaz wa al-Hidā' wa Mā Yukrah Minhu, no. hadis : 6147. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1536.

daripada kebatilan serta menarik minat mereka untuk kembali ke landasan tauhid yang sebenarnya.¹⁹

Pandangan daripada aliran pertama ini dilihat lebih menumpukan kepada aspek hukum asal penggunaan kalimah tersebut sebagaimana amalan sejak zaman Rasulullah SAW. Namun, keterikatan dengan hukum asal semata-mata dilihat sedikit pincang kerana setiap zaman dan tempat yang berbeza sudah pasti akan matatijahkan perbahasan hukum yang berbeza. Maka pandangan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh dalam membenarkan penggunaan kalimah Allah oleh golongan bukan Muslim dengan bersandarkan hukum asal semata-mata akan menghasilkan suatu ketetapan hukum yang kurang berpaut kepada realiti semasa yang ada.

2- Pandangan Melarang

Golongan kedua pula cenderung mengharamkan penggunaan kalimah Allah kepada bukan Muslim. Mereka terdiri daripada sarjana luar negara seperti Syeikh Abdul Hamid al-Ballali, Syeikh Abdul Muhsin al-Abikan dan Syeikh Abdul Fattah Allam.²⁰ Daripada kalangan sarjana tempatan pula seperti Dr. Haron Din,²¹ Dr. Khadijah Hambali,²² serta Dr. Khalif Muammar.²³ Secara kolektif, pandangan ini dikemukakan pula oleh Muzakarah

¹⁹ Zaharuddin Abdul Rahman, *Mutiara Akidah dan Ibadat*, 132.

²⁰ Pandangan ketiga-tiga tokoh tersebut dinyatakan oleh Mohd Aizam Mas'od di dalam tulisan beliau. Lihat Mohd Aizam Mas'od, *Diskusi Isu Aqidah dan Pemikiran Semasa di Malaysia* (Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2015), 460-461.

²¹ Seperti dipetik dalam Helmi Mohd Foad, "Syirik Kalimah Allah Diguna Agama Lain", laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 18 Mac 2015, http://www.utusan.com.my/utusan/Dalam_Negeri/20130120/dn_10/Syirik-kalimah-Allah-diguna-agama-lain.

²² Khadijah Mohd Khambali, "Analisis Kalimah Allah Menurut Perspektif Ahl Sunah wa al-Jamaah (Makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan, Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010), 12-36.

²³ Seperti dipetik dalam Muhammad Arifin Ismail dan Khalif Muammar, *Isu Kalimah Allah* (Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, 2013), 16-28.

Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan kali ke-82 yang telah bersidang pada 5-7 Mei 2008 bagi menjawab isu yang dikemukakan.²⁴

Secara umumnya, pandangan daripada kumpulan kedua ini bersandarkan kepada teks al-Quran, fakta sejarah serta teori linguistik. Dari sudut nas al-Quran, Allah telah menetapkan elemen ketauhidan yang sebenar menerusi surah al-Ikhlas. Ayat tersebut merangkumkan tiga dasar yang utama iaitu pengisbatan keesaan Allah, penolakan fahaman menyeleweng serta penyucian daripada keserupaan dengan makhluk.²⁵ Maka, setiap pengisbatan kepada Allah dalam konteks yang lari daripada perkara tersebut adalah batil dan menyeleweng serta perlu dihalang semampu mungkin.²⁶ Golongan bukan Muslim secara jelas telah menggunakan kalimah tersebut dalam konteks yang salah kerana menetapkan konsep triniti sebagai asas kepercayaan kepada Allah. Maka, larangan dan sekatan yang sewajarnya perlu dikuatkuasakan bagi mengelakkan kesucian kalimah tersebut daripada tercemar.

Dalam masa yang sama, Allah turut menempelak golongan yang menamakan Allah dengan sesuatu sebutan atau panggilan yang bercanggah dengan hakikat ketuhanan yang sebenar. Hal ini sebagaimana yang telah dijelaskan menerusi firmanNya:

²⁴ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, “Isu Tuntutan Penganut Kristian Terhadap Penggunaan Kalimah Allah”, laman sesawang Portal E-Fatwa, dicapai pada 20 Mac 2015, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/isu-tuntutan-penganut-kristian-terhadap-penggunaan-kalimah-allah>. Petikan teks fatwa tersebut adalah seperti berikut : ‘Lafaz Allah merupakan kalimah suci yang khusus bagi agama dan umat Islam dan ia tidak boleh digunakan atau disamakan dengan agama-agama bukan Islam lain. Oleh itu wajib bagi umat Islam menjaganya dengan cara yang terbaik dan sekiranya terdapat unsur-unsur penghinaan atau penyalahgunaan terhadap kalimah tersebut, maka ia perlu disekat mengikut peruntukan undang-undang yang telah termaktub dalam Perlembagaan Persekutuan.’

²⁵ Perbincangan lanjut mengenai tiga dasar utama surah al-Ikhlas tersebut boleh dilihat dalam Mohd Sobri Ellias, Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari, “Wacana Tauhid dalam Surah al-Ikhlas : Analisis Menurut Perspektif Sunni,” *Jurnal Usuluddin* 39 (2014), 16-27.

²⁶ *Ibid.*, 19-20.

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحُقُوقُ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبُطَلُ

Surah al-Hajj 22:62

Terjemahan: Bahwasanya Allah, Dialah sahaja tuhan yang sebenar-benarnya dan segala yang mereka seru selain daripada-Nya itu adalah palsu.

Allah merupakan pusat penumpuan sembahannya bagi semua makhluk yang diciptakan-Nya sedangkan sembahannya-sembahannya lain yang disandarkan kepada-Nya adalah menyeleweng kerana tidak mampu memberikan sebarang mudarat maupun manfaat kepada sesiapa.²⁷ Maka, tindakan sesetengah pihak yang menyandarkan kemuliaan kalimah Allah tersebut kepada makhluk yang lemah adalah suatu penghinaan terhadap ketinggian kedudukan kalimah itu sendiri.²⁸

Selain itu, setiap orang Islam yang menyokong serta membenarkan kalimah tersebut digunakan oleh golongan bukan Muslim dianggap telah meredai perbuatan tersebut yang boleh menggelincirkan mereka ke dalam lembah kekufuran. Perkara ini ditetapkan berdasarkan kaedah :

الرضا بالكفر كفر وبالعصية معصية

Terjemahan: Reda dengan kekufuran adalah kufur dan reda terhadap kemaksiatan adalah maksiat.²⁹

Kaedah ini menekankan bahawa penglibatan umat Islam dalam perkara kekufuran dan kemaksiatan sama ada secara langsung maupun tidak langsung berpotensi untuk

²⁷ Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-Āzīm*, 5:449

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 7:185.

menjejaskan kedudukan akidah mereka. Perkara ini ditegaskan oleh Imam al-Qurtubi sewaktu menafsirkan ayat berikut :

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنِ إِذَا سَمِعْتُمْ عَبَيْتَ اللَّهَ يُكَفِّرُ بِهَا وَيُسْتَهْزِئُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ

حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِنْتُهُمْ

Surah al-Nisa' 4:140

Terjemahan: Dan sesungguhnya Allah telah pun menurunkan kepada kamu (perintah) iaitu apabila kamu mendengar ayat-ayat keterangan Allah diingkari dan diejek-ejek (oleh kaum kafir dan munafik) maka janganlah kamu duduk (bergaul) dengan mereka sehingga mereka berpaling kepada perbualan yang lain. Sesungguhnya (jika kamu berbuat demikian) tentulah kamu sama seperti mereka.

Sesiapa yang tidak membantah atau sekurang-kurangnya menjauhkan diri daripada perbualan kufur tersebut dianggap sebagai reda kepada kekufur dan mereka yang reda terhadap sesuatu kekufur adalah dianggap sebahagian daripada kekufur tersebut.³⁰ Dalam hal ini, Imam al-Syāfi‘ī juga pernah mengharamkan mana-mana Muslim untuk menulis lafaz Allah dalam memberikan jawapan kepada persoalan yang dikemukakan oleh golongan kafir *dhimmī* kerana dikhawatir lafaz tersebut terdedah kepada penyelewengan dan penghinaan.³¹

Dari sudut fakta sejarah, wujud pandangan yang mengatakan golongan Kristian lebih dahulu menggunakan kalimah tersebut berbanding umat Islam namun kenyataan itu diragui

³⁰ *Ibid.*

³¹ Seperti dipetik dalam Sulaymān bin Muhammad bin ‘Umar al-Bujayrimī, *Hasyiah al-Bujayrimī ‘alā al-Khatīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 3:314

kesahihannya. Golongan Kristian sering menonjolkan tarikh 1612 yang menunjukkan tempoh selama hampir 400 tahun berlakunya elemen penterjemahan kitab Bible ke dalam bahasa Melayu.³² Pemakaian hujah ini dianggap kurang berautoriti di mana proses penterjemahan yang dilakukan pada masa itu melibatkan polisi semasa pihak penajah yang menguasai Tanah Melayu ketika itu yang kurang mengambil kira sensitiviti masyarakat setempat.³³ Maka, proses penterjemahan tersebut lebih kepada suatu bentuk pemaksaan yang disengajakan tanpa ruang yang secukupnya disediakan kepada rakyat tempatan untuk melakukan sebarang tindakan. Sekiranya fakta penggunaan kalimah Allah oleh golongan Kristian Arab sebelum Islam pula dijadikan sandaran, sebahagian sarjana berpendapat bahawa keabsahan penggunaan kalimat tersebut telah ditamatkan sebaik sahaja kemunculan Islam yang diiktiraf sebagai agama penutup dan terakhir.³⁴

Dalam aspek linguistik pula, beberapa sarjana bahasa seperti Ibn Kathīr, al-Khalīl, Sibawayh dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī cenderung merujuk kalimah Allah sebagai suatu kata nama khas (*ism ‘alam*) dan bukannya kata terbitan (*mushtaq*) daripada mana-mana perkataan Arab. Sekiranya kalimah tersebut bersifat *mushtaq*, sudah pasti ia akan mempunyai perkongsian makna yang banyak dan pelbagai.³⁵ Maka, kalimah tersebut perlu dikekalkan penggunaan asalnya walaupun diterjemahkan kepada apa bahasa sekalipun.³⁶ Sebarang pengubahsuai makna menunjukkan bahawa kalimah tersebut mempunyai ruang untuk ditakwilkan dan ini sudah pasti akan menjelaskan elemen ketauhidan Allah sendiri.

³² Mohamed Ajmal Abdul Razak al-Aidrus, *Mencari Nama Tuhan : Penganut Kristian dan Hak Penggunaan Kalimah Allah* (Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), 2013), 9.

³³ *Ibid.*, 10.

³⁴ *Ibid.*, 11.

³⁵ Wan Haslan Khairuddin dan Indriaty Ismail, Kalimah Allah Menurut Perbahasan Linguistik dan Teologi, dalam *Seminar Antarabangsa Dakwah & Etnik : Da’wah & Ethnicity : Multidisciplinary Perspective*, ed. Anuar Puteh dan Ahmad Irdha Mokhtar (Bangi: UKM, 2014), 5.

³⁶ Mad Asham Ahmad, *Antara Nama dan Hakikat : Kemelut Kalimah Allah* (Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, 2010), 16.

Penyeludupan pemahaman dan maksud yang asing dalam proses penterjemahan sesuatu istilah bahasa boleh mendatangkan suatu kesan yang besar terhadap setiap aspek yang berkaitan dengannya.³⁷ Maka, sesuatu istilah bahasa itu perlu digunakan dalam lingkungan yang tepat bagi menghasilkan maksud yang autentik.³⁸ Sebarang pindaan dan pengubahsuaiannya terhadap istilah tersebut yang dilakukan tanpa mengikuti disiplin linguistik yang sebenar hanya mengundang kekeliruan dan kekacauan.³⁹ Walaupun pihak Kristian sering mendakwa bahawa penggunaan kalimah Allah ini telah digunakan sejak sekian lama dalam Bible edisi Arab, namun perlu difahami bahasa Arab merupakan salah satu daripada tiga unsur bahasa semitik selain Ibrani (Hebrew) dan Aramik (Aramaic). Keunikan kumpulan bahasa semitik ini terletak pada perkongsian fonetik, makna dan tatabahasanya.⁴⁰ Adapun bahasa Melayu dan bahasa Inggeris dari sudut sejarahnya ternyata berasal daripada rumpun yang berbeza serta mempunyai disiplin etimologi dan semantik yang berlainan antara satu sama lain.⁴¹ Maka, hujah yang menyamakan penggunaan kalimah Allah berdasarkan disiplin bahasa juga dilihat tidak kukuh sebaliknya hanya menggambarkan kedangkalan pihak terbabit dalam memahami sejarah dan falsafah yang melatari perkataan tersebut.

Pandangan yang dipelopori oleh aliran kedua ini dilihat lebih seimbang dan meraikan realiti semasa. Namun, bantahan penggunaan kalimah tersebut dengan mengaitkan status akidah kumpulan yang membenarkan adalah kurang tepat kerana pihak tersebut juga hanya

³⁷ Syed Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit USM, 2007), 47.

³⁸ Mohd Sani Badron, Heresy Arises from Words Wrongly Used, dalam *Controversy Over the Term Allah in Malaysia*, ed. Wan Azhar Wan Ahmad (Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, 2013), 16.

³⁹ Mad Asham Ahmad, *Antara Nama dan Hakikat : Kemelut Kalimah Allah*, 4.

⁴⁰ Istilah Allah menurut bahasa Ibrani berasal daripada mutasi perkataan Elohim. Perincian lanjut berkaitan perkara ini boleh dilihat dalam Wan Haslan Khairuddin dan Indriaty Ismail, *Kalimah Allah Menurut Perbahasan Linguistik dan Teologi* 5-7

⁴¹ Mohd Aizam Mas'od, *Diskusi Isu Aqidah dan Pemikiran Semasa di Malaysia*, 451.

menbenarkan penggunaan tersebut berdasarkan dalil yang diyakini mereka tanpa menetapkan sebarang sifat triniti terhadap Allah sebagaimana yang dilakukan oleh pihak Kristian. Maka, bantahan yang lebih tepat adalah dengan memberi penekanan terhadap hujah golongan Kristian dalam aspek linguistik dan sejarah di samping penelitian kepada konteks semasa kemajmukan masyarakat di Malaysia.

Berdasarkan perbahasan yang disediakan oleh kedua-dua aliran tersebut, maka dapat disimpulkan bahawa perbezaan pandangan di antara dua kelompok tersebut sebenarnya dilatari oleh kecenderungan mereka dalam memberikan respon berkaitan isu tersebut. Golongan pertama lebih cenderung membincangkan keharusan penggunaan kalimah tersebut berdasarkan penilaian terhadap hukum asal yang dinyatakan secara umum meliputi semua keadaan. Golongan kedua pula lebih menonjolkan hujah-hujah untuk menangkis dakwaan yang dikemukakan oleh pihak Kristian dalam rangka memelihara kemaslahatan umat Islam setempat.

Dalam isu ini, berdasarkan konteks dan realiti semasa di Malaysia, pengkaji lebih cenderung bersetuju dengan sekatan yang dikeluarkan oleh pihak kerajaan berdasarkan alasan-alasan yang berikut:

- a) Pihak kerajaan sememangnya mempunyai bidang kuasa yang disediakan oleh syarak dalam menentukan sesuatu keputusan yang dirasakan wajar bagi memelihara kepentingan umum rakyat di bawah seliaannya.⁴² Justeru, keputusan oleh kerajaan Malaysia ini juga boleh dilihat sebagai langkah pembendungan awal daripada berlakunya kekeliruan dalam kalangan umat Islam berdasarkan

⁴² تصرف الإمام على الرعية منوط بالملائحة Ini berdasarkan kaedah yang ditetapkan oleh para ulama Usul al-Fiqh. Keputusan pemerintah terikat dengan kemaslahatan rakyatnya. Rujuk Jalāl al-Dīn bin ‘Abd al-Rahman al-Suyūtī, *al-Asybāh wa al-Naza’ir fī Qawā'id wa Furu' Fiqh al-Syāfi'iyyah* (Makkah: Maktabah al-Sa'udiyah, 1997), 121.

kaedah usul fiqh (سد الذرائع) iaitu menutup sebarang jalan dan ruang yang boleh membawa kepada kerosakan dan kekeliruan dalam kalangan umat Islam.⁴³ Selain itu, tindakan ini juga bagi mengelakkan tercetusnya sebarang insiden tertentu yang berpotensi menjelaskan ketenteraman dan keharmonian masyarakat awam.⁴⁴

- b) Dalam isu ini, penjagaan agama merupakan objektif paling utama yang perlu didahulukan berbanding objektif-objektif yang lain. Menurut Imam al-Syāṭibī, terdapat dua elemen penting yang perlu dilaksanakan dalam rangka menjaga agama iaitu pengukuhan akidah Islam menerusi pendidikan dan penyebaran kefahaman yang benar serta pemeliharaan akidah Islam daripada sebarang bentuk penyelewengan dan pengancaman oleh pihak musuh.⁴⁵ Selain itu, pertembungan di antara kepentingan dakwah serta mudarat kekeliruan yang boleh menimpa umat Islam memerlukan kita untuk mengutamakan pencegahan kemudaratan tersebut kerana ia berkait rapat dengan kepentingan umat Islam itu sendiri.⁴⁶ Al-Syāṭibī menyatakan sekiranya kemudaratan tersebut berpotensi untuk diperbaiki atau dihilangkan sekali gus maka menjadi keutamaan untuk mendahulukan perkara tersebut walaupun dengan tindakan tersebut menyebabkan pihak tertentu terhalang daripada memperoleh maslahat yang diperlukannya (maslahat khusus). Hal ini kerana dalam keadaan tersebut,

⁴³ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Dharā'i' fī al-Siyāsah al-Syarī'ah wa al-Fiqh al-Islāmī* (Damsyik: Dār al-Maktabī, 1999), 21.

⁴⁴ Mohamad Zaidi Abdul Rahman, “Aplikasi Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Pentadbiran Negara : Satu Tinjauan Sejarah Islam”, *Jurnal Fiqh* 12 (2015), 35.

⁴⁵ Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Riyāḍ: Dār Ibn 'Affān, 1997), 2:18.

⁴⁶ Ini berdasarkan kaedah درء المفاسد أولى من جلب المصالح iaitu menghindari kemudaratan lebih utama daripada mencapai kemaslahatan. Rujuk al-Suyūṭī. *ibid.*, 87.

maslahat yang umum perlu diutamakan terlebih dahulu daripada maslahat yang khusus.⁴⁷

Pihak Kristian secara dasarnya dilihat tidak terjejas dengan keputusan pihak kerajaan yang melarang penggunaan kalimah Allah dalam terjemahan Bible mereka kerana konsep tersebut bukanlah sebahagian daripada inti pati utama ajaran Kristian itu sendiri. Sebaliknya, pertelingkahan dan perpecahan yang berlaku dalam kalangan umat Islam di Malaysia berkaitan isu tersebut merupakan agenda yang lebih utama untuk ditangani terlebih dahulu.

- c) Tradisi dan kebiasaan setempat di Malaysia memaparkan realiti yang berbeza dengan negara-negara Arab dalam sudut hubungan antara penganut agama serta penggunaan Bible versi Nusantara. Elemen tradisi ini sememangnya memiliki autoriti sebagai panduan hukum di mana sebarang kebiasaan yang disepakati secara umum mahupun khusus mempunyai nilai dalam penentuan sesuatu hukum meskipun tanpa petunjuk daripada nas.⁴⁸ Hubungan antara masyarakat pelbagai kaum dan agama didasari atas toleransi yang dicapai oleh generasi terdahulu dalam menghormati hak dan peruntukan yang telah diberikan mengikut kesesuaian setiap rakyat berdasarkan Perlembagaan Persekutuan.⁴⁹

Maka sebarang tindakan yang dilihat cuba menjangkaui sempadan tersebut hanya akan mengundang konflik antara agama di Malaysia. Selain itu, kalimah Allah sememangnya telah sinonim digunakan oleh umat Islam di Malaysia dalam urusan ibadah dan kehidupan seharian sebaliknya penganut Kristian pula lebih sinonim dengan penggunaan istilah *God* dan *Lord* bagi

⁴⁷ Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:348.

⁴⁸ Sayyid Ahmad al-Zarqā', *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damsyik: Dār al-Qalam, 2001), 219.

⁴⁹ Mohd Anuar Ramlī dan Mohammad Aizat Jamaludin, "Uruf Majmuk : Konsep dan Amalannya dalam Masyarakat Majmuk di Malaysia", *Jurnal Fiqh* 8 (2011), 62.

merujuk kepada tuhan.⁵⁰ Maka pertembungan yang berlaku antara kedua-dua pihak hanya akan membawa kepada kekeliruan dan perselisihan dalam kalangan masyarakat.

d) Penggunaan kalimah Allah dalam terjemahan Bible di Malaysia sebenarnya turut mengundang bantahan daripada sebahagian sarjana dalam ajaran Kristian sendiri. Antaranya seperti Dave Armstrong, Rob Phillips dan Izzat Andrews yang menolak penggunaan istilah tersebut kerana bakal membawa kepada penetapan konsep “*the only god*” di mana konsep tersebut sebenarnya hanya akan menjelaskan kepercayaan triniti yang telah menjadi doktrin dalam ajaran Kristian. Bagi mereka, istilah Allah itu lebih merujuk kepada dewa yang dipuja oleh masyarakat Arab kuno melambangkan dewa air atau dewa bulan.⁵¹

Bahkan seorang tokoh Kristian tempatan iaitu Webley Disim menyatakan bahawa sebenarnya permohonan *The Herald* untuk menggunakan kalimah tersebut sememangnya mempunyai motif untuk menguji pengamalan beragama umat Islam di Malaysia dengan mendatangkan konsep ketuhanan yang sama.⁵² Hal ini secara jelas memperlihatkan kepada kita bahawa isu penggunaan kalimah Allah ini sebenarnya turut menjadi polemik dan pertikaian dalam kalangan penganut Kristian itu sendiri. Maka, sewajarnya pihak yang terbabit memfokuskan tuntutan mereka kepada perkara yang lebih utama berbanding polemik yang tiada berkesudahan seperti ini.

⁵⁰ Zulkifli Mohd al-Bakri, Rashidy Jamil dan Mohd Aizam Mas’od, *Validity of the Use of the ‘Allah’ Only For Muslim*, terj. Ahmad Dahan (Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2013), 18.

⁵¹ Mohd Sani Badron, “Heresy Arises from Words Wrongly Used,” 16. Lihat juga Majlis Agama Islam Selangor, *Obligation to Preserve the Sanctity of the Name Allah* (Shah Alam: Majlis Agama Islam Selangor, 2013), 58.

⁵² Zulhisham Ishak, “Lagi Tokoh Kristian Gesa Gugur Kalimah Allah”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 21 Mac 2015, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=0114&pub=Utusan_Malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_02.htm.

Kesimpulannya, isu tuntutan penggunaan kalimah Allah ini perlu dilihat dalam rangka yang lebih luas bukan berdasarkan hukum asal semata-mata bahkan perlu kepada perangkuman elemen realiti semasa masyarakat pelbagai kaum dan agama di Malaysia. Keputusan yang dikeluarkan oleh pihak mahkamah tersebut seharusnya diterima dengan hati yang terbuka dalam usaha mengekalkan perpaduan dan keharmonian yang telah wujud sejak sekian lama dalam kalangan masyarakat Malaysia. Isu ini perlu diperhalusi dan ditangani secara bijak kerana dikhuatiri boleh mencetuskan pertembungan berbentuk provokasi antara pihak yang terlibat sehingga menjadikan keharmonian yang telah terbina sejak sekian lama. Pihak Kristian perlu menghormati asas yang telah dipegang oleh semua masyarakat Muslim dalam mempertahankan kemuliaan kalimah Allah tersebut tanpa mengaitkannya dengan sebarang elemen penindasan terhadap hak kebebasan beragama di Malaysia.

Pihak Muslim pula perlu sedaya upaya menahan diri daripada mencetuskan sebarang provokasi balas sama ada berbentuk lisan mahupun fizikal dalam memastikan keharmonian antara agama yang telah terbina sejak sekian lama mampu dikekalkan. Maka dalam isu ini, pengkaji berpandangan penggunaan kalimah Allah oleh pihak Kristian terutamanya bagi tujuan penerbitan adalah kurang sesuai dengan konteks dan realiti semasa di Malaysia berdasarkan hujah perundangan yang ditetapkan oleh pihak mahkamah serta perbahasan hukum Islam semasa.

4.2.2 Membaca al-Quran oleh Non Muslim

Isu ini timbul berikutan tindakan Adun Pantai Remis dan Ahli Parlimen Taiping dari DAP, YB Nga Kor Ming yang menyelitkan bacaan al-Quran di dalam salah satu ceramahnya yang diadakan Bukit Gantang, Perak pada 4 April 2009. Dalam inti pati ceramah tersebut, beliau mengatakan bahawa Allah memerintahkan manusia supaya sentiasa berlaku adil dan ihsan

sesama mereka. Kontroversi mula timbul apabila beliau menyebut nama surah serta kandungan ayat secara tidak tepat. Surah Aura ayat ke-90 yang dimaksudkan oleh beliau sebenarnya merujuk kepada surah al-Nahl ayat 90. Tindakan ini mendapat bantahan yang tegas termasuklah laporan polis yang dibuat oleh pelbagai pihak antaranya PERKASA, Gabungan Pelajar Melayu Semenanjung dan Badan Bertindak Perpaduan Melayu yang menganggap insiden tersebut sebagai mempersendakan kesucian ayat-ayat al-Quran demi kepentingan politik semata-mata.⁵³

Isu ini sebenarnya telah pun dibahaskan oleh para sarjana Muslim dengan melihat kepada dua perspektif yang penting iaitu larangan pembacaan al-Quran bagi mereka yang berhadas serta pentaklifan hukum Islam terhadap golongan non Muslim. Maka, perbahasan berkaitan isu tersebut akan diperincikan berpandukan kepada dua perspektif tersebut. Dalam persoalan ini, menjadi kesepakatan dalam kalangan para fuqaha membenarkan individu yang sedang berhadas kecil untuk membaca al-Quran tanpa menyentuhnya namun membaca dalam keadaaan bersuci adalah lebih utama.⁵⁴ Bagi mereka yang berada dalam keadaan hadas besar pula, para fuqaha mazhab yang empat secara sepakat melarang pembacaan al-Quran oleh individu tersebut⁵⁵ berdalikan nas yang berikut :

لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا جَنْبٌ شَيْئاً مِّنَ الْقُرْءَانِ

⁵³ Penulis tidak diketahui, “GPMS, BBPM Kutuk Kor Ming Persenda al-Quran”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 23 Februari 2016, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0406&pub=Utusan_Malaysia&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_02.htm

⁵⁴ Yahyā bin Syarf al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarḥ al-Muhazzab*, 2:59.

⁵⁵ Abī Bakr bin Mas’ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Šanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, 1:38. Lihat juga Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Rusyd al-Qurṭubī, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, 1:49. Lihat juga ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdīsī, *al-Mughnī*, 1:134. Lihat juga Muḥammad bin al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma’rifah Ma’ānī Alfāz al-Minhāj*, 1:72.

Terjemahan : Janganlah seseorang yang sedang haid dan berjunub membaca sesuatu daripada al-Quran.⁵⁶

Hadis tersebut secara jelas telah menyatakan bahawa golongan yang sedang berhaid dan junub dilarang membaca apa jua kandungan al-Quran sama ada banyak mahupun sedikit. Dawūd al-Zāhirī dan Ibn Ḥazm pula menyatakan bahawa mereka yang sedang berhaid dan junub diharuskan untuk menyentuh dan membaca al-Quran tanpa mengira mereka dalam keadaan berwuduk ataupun tidak⁵⁷ berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah iaitu:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَذْكُرُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى كُلِّ أَحْيَانِهِ

Terjemahan : Sesungguhnya Rasulullah SAW sentiasa mengingati Allah dalam setiap waktu dan keadaan.⁵⁸

Hadis tersebut menunjukkan bahawa Rasulullah SAW sering mengingati Allah di mana bacaan al-Quran pula merupakan sebaik-baik amalan untuk mengingati Allah tanpa dibatasi apa jua keadaan termasuk junub. Mereka juga berdalilkan penjelasan yang disampaikan oleh Baginda kepada Abu Hurairah berkaitan kesucian tubuh badan setiap Muslim itu meskipun sedang berjunub.⁵⁹ Dalam keadaan ini pandangan jumhur dianggap lebih kuat kerana dalil hadis yang digunakan mereka bertaraf sahih serta sabit digunakan bagi mentaksiskan keumuman dalil yang digunakan oleh kumpulan kedua dalam mengharuskan pembacaan al-Quran dengan mengecualikannya ketika dalam keadaan junub.⁶⁰ Selain itu, kesucian tubuh

⁵⁶ Hadis riwayat al-Tirmidhī, Kitāb al-Ṭahārah. Bāb Mā Jā’ a fī al-Junub wa al-Ḥā’id Annahumā Lā Yaqrā’ān al-Qur’ān, no. hadis : 131. Lihat Muḥammad bin Isa bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 42.

⁵⁷ ‘Alī bin Ahmad bin Sa’id bin Ḥazm, *al-Muḥallā*, 1:94.

⁵⁸ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Ḥaqiq, Bāb Dhikr Allah Ta’ālā fī Ḥāl al-Janābah wa Ghayrihā, no. hadis : 117. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Sahīh Muslim*, 282.

⁵⁹ Hadis riwayat al-Tirmidhī, Kitāb al-Ṭahārah, Bāb Mā Jā’ a fī Muṣāfahah al-Junub, no. hadis : 121. Lihat Muḥammad bin Isā bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 39.

⁶⁰ Yahyā bin Syarif al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarh al-Muhadhdhab*, 2:159.

badan setiap Muslim yang dimaksudkan oleh Rasulullah SAW itu adalah bagi meleraikan keraguan yang berada dalam fikiran Abu Hurairah yang menyangka jasad setiap mukmin berstatus najis ketika janabah sehingga perlu kepada pengasingan diri. Namun begitu, mereka tetap memerlukan kepada mandi hadas untuk menyucikan mereka bagi melaksanakan sebarang urusan ibadah.⁶¹

Dalam persoalan bacaan al-Quran oleh individu non Muslim pula, para fuqaha Ḥanābilah mengharamkan mereka untuk membaca apa jua kandungan al-Quran dengan alasan golongan tersebut adalah lebih utama untuk dilarang dibandingkan dengan golongan Muslim yang berhadas besar⁶² meskipun mereka menunjukkan minat dan kecenderungan terhadap ajaran Islam.⁶³ Para fuqaha Syāfi'iyyah pula lebih cenderung membenarkan bacaan al-Quran oleh non Muslim kerana mereka pada dasarnya tidak beriman dengan kehormatan serta larangan syariat tersebut.⁶⁴ Namun begitu, mereka meletakkan syarat agar individu tersebut tidak menunjukkan penentangan yang ketara terhadap Islam serta galakan tersebut hanya bagi mereka yang memperlihatkan minat dan kecenderungan terhadap ajaran Islam.⁶⁵

Dalam isu ini, pandangan yang dinyatakan oleh para fuqaha' Syafi'iyyah dilihat lebih menepati realiti dan konteks semasa di Malaysia sebagaimana yang telah dinyatakan di dalam Muzakarah Khas Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan yang telah bersidang pada 3 Disember 2010 dalam membincangkan hal tersebut.⁶⁶ Selain itu, Syeikh 'Atiyyah Saqr turut

⁶¹ Aḥmad Sālim Muḥāmmad, *Fayḍ al-Raḥmān fī al-Āḥkām al-Fiqhiyyah al-Khaṣṣah bi al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2001), 90.

⁶² Maṇṣūr bin Yūnus bin Idrīs al-Bahūtī, *Kasyyāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*, 1:136.

⁶³ Mūsā bin Aḥmad bin Mūsā al-Ḥajawī, *Al-Iqnā' li Ṭālib al-Intifā'*, 1:69.

⁶⁴ Muḥammad bin al-Khatīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfaẓ al-Minhāj*, 1:72. Lihat juga Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Sabilal Muhtadin*, terj. Asywadie Syukur (Surabaya: Bina Ilmu, 2003), 1:112.

⁶⁵ Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, 1:221.

⁶⁶ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, "Isu Orang Non Muslim Membaca dan Menterjemahkan Ayat-Ayat Suci al-Quran," laman sesawang Portal E-Fatwa, dicapai pada 18 Februari 2016, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/isu-orang-bukan-islam-membaca-dan-menterjemahkan-ayat-suci-al-quran>

menyatakan keharusan bagi golongan non Muslim untuk membaca al-Quran meskipun dalam keadaan tidak bersuci kerana mereka pada asalnya tidak ditaklifkan dengan sebarang tuntutan syarak.⁶⁷ Pandangan ini turut disokong oleh beberapa fakta tambahan antaranya tindakan Rasulullah SAW melantik Dihyah bin Khalīfah al-Kalbī sebagai utusan bagi menyerahkan surat seruan dakwah kepada Qaisar Rom yang beragama Nasrani dengan menyertakan sekali petikan ayat 64 Surah Āli 'Imrān.⁶⁸ Begitu juga seorang lagi sahabat bernama Ḥāfiẓ bin Abi Balta'ah yang dikirimkan Baginda kepada Muqawqis Mesir bagi menyampaikan kandungan surat dengan tujuan yang sama berserta petikan ayat yang sama.⁶⁹

Maka, isu ini perlu dilihat dalam rangka yang lebih luas. Penurunan al-Quran sememangnya ditujukan kepada seluruh manusia bagi memandu dan memimpin mereka menuju jalan kesejahteraan dan keselamatan di dunia dan akhirat. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut :

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْدِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Surah al-Nahl 16:44

quran. Petikan teks fatwa tersebut adalah seperti berikut : "Bahawa pada dasarnya bagi tujuan untuk mempelajari, memahami dan mendekatkan diri kepada ajaran Islam atau bagi tujuan untuk menjadikannya panduan hidup di dunia dan akhirat atau bagi tujuan dakwah, Islam tidak pernah menghalang mana-mana pihak termasuk bukan Islam untuk membaca dan mendalami teks-teks suci Islam termasuk al-Quran dan tafsirannya. Tetapi ia hendaklah dilakukan dengan jujur dan ikhlas bagi tujuan tersebut dan bukan untuk kepentingan dan tujuan tertentu/peribadi, apatah lagi jika ianya dilakukan dengan kesalahan samada pembacaan atau huraiannya yang menyimpang dari kehendak sebenar teks-teks tersebut kerana perbuatan seperti ini boleh mencemarkan kesucian al-Quran dan Islam serta sekaligus menimbulkan keraguan, keresahan dan fitnah kepada masyarakat."

⁶⁷ Atīyyah Ṣaqr, *Mawsū'ah Aḥsan al-Kalām fī al-Fatāwā wa al-Aḥkām : Fatāwā Jadīdah* (Qahirah: Maktabah Wahbah, 2006), 1:89.

⁶⁸ Seperti dipetik dalam hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Kitāb al-Nabiy ﷺ 'Alayhi Wasallam ilā Harqal Yad'ūhu ilā al-Islām, no. hadis : 1773. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1393.

⁶⁹ Seperti dipetik dalam Hamīd Allah al-Haydar Abādī, *Majmū'ah al-Wathā'iq al-Siyāsiyyah li al-'Ahd al-Nabawī wa al-Khilāfah al-Rasyīdah* 137.

Terjemahan : Dan kami turunkan kepadamu (wahai Muhammad) al-Quran yang memberi peringatan supaya engkau menerangkan kepada umat manusia tentang apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka berfikir mengenainya.

Maka, berdasarkan hujah tersebut, setiap Muslim perlu memberi ruang dan peluang yang sewajarnya terhadap mana-mana individu non Muslim yang menyatakan minat dan keinginan untuk mendalami ayat-ayat al-Quran dengan syarat panduan dan pengawasan yang sewajarnya perlu diberikan bagi mengelakkan sebarang unsur penyelewengan makna serta pencemaran kesucian al-Quran dilakukan oleh mana-mana pihak yang tidak bertanggungjawab.⁷⁰ Hal ini sebagaimana perintah Rasulullah SAW kepada para sahabatnya agar berwaspada dengan mashaf al-Quran daripada terjatuh ke tangan musuh kerana kecenderungan pihak musuh untuk menghina serta menyalahgunakan mashaf tersebut disebabkan kejahilan dan kedengkian mereka kepada Islam. Perintah tersebut dapat difahami berdasarkan hadis yang berikut :

أَنَّهُ كَانَ يَنْهَا أَنْ يَسْافِرُ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعُدُوِّ مُخَافَةً أَنْ يَنْالَهُ الْعُدُوُّ

Terjemahan : Sesungguhnya Rasulullah SAW melarang daripada bermusafir dengan membawa al-Quran ke negara musuh kerana dikhuatiri terjatuh ke tangan mereka.⁷¹

Berkaitan urusan niat dan tujuan pihak terbabit menyertakan petikan ayat al-Quran dalam ceramah mereka, perlu difahami bahawa tiada individu yang mampu menebak isi hati mana-

⁷⁰ Dr Mohd Nidzam bin Abdul Kadir (Pensyarah Pusat Asasi UIAM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 22 Oktober 2014.

⁷¹ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Imārah, Bāb al-Nahy an Yusāfara bi al-Muṣḥaf ilā Ard al-Kuffār idhā Khīfa Wuqū' bi Aidīhim, no. hadis : 1869. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Saḥīḥ Muslim*, 1491.

mana insan lain kerana segala-galanya berada dalam penilaian Allah jua. Rasulullah SAW melarang keras sebarang tindakan berprasangka terhadap isi hati individu lain termasuklah golongan non Muslim sebagaimana bantahan beliau terhadap tindakan Usamah bin Zaid yang membunuh seorang individu non Muslim yang mengucapkan dua kalimah syahadah dengan andaian individu tersebut hanya ingin menyelamatkan dirinya daripada dibunuhan. Baginda ternyata tidak senang dengan tindakan tersebut lalu menegur Usamah dengan katanya :

أَفَلَا شَقِّتْ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالُهَا أَمْ لَا ؟

Terjemahan : Mengapa tidak kau belah jantungnya sehingga kamu dapat mengetahui sama ada dia mengucapkan kalimah tersebut atau tidak ?⁷²

Hadis ini telah dijadikan suatu kaedah yang masyhur dalam kalangan ulama fiqh bahawa sesuatu hukum itu dinilai berdasarkan zahirnya sahaja manakala urusan dalamannya pula diserahkan kepada Allah.⁷³ Namun begitu, disebabkan wujudnya larangan bagi individu non Muslim menyentuh mushaf al-Quran, maka pihak non Muslim yang berminat dengan ajaran Islam boleh dibekalkan dengan kitab tafsir, terjemahan al-Quran atau buku-buku keagamaan berserta petikan ayat-ayat al-Quran⁷⁴ sebagai alternatif bagi memudahkan mereka membawanya sebagai rujukan di samping menilai kejujuran hasrat mereka untuk mendalami Islam.

⁷² Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Imān, Bāb Tahrīm Qatl al-Kāfir ba'd an Qal Lā Ilaha illa Allah. No hadis : 158. Lihat *ibid.*, 96.

⁷³ Yahyā bin Syarf al-Nawawī, *Sahīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*, 2:107

⁷⁴ Majoriti fuqaha membenarkan golongan berjunub termasuk non Muslim untuk memegang dan membawa al-Quran dalam bentuk sebegini kerana ia tidak dianggap sebagai mashaf yang sempurna. Namun begitu, mereka mensyaratkan agar kandungan teks al-Quran tidak dominan berbanding kandungan selainnya. Lihat Ahmad Sālim Muḥāmmad, *Fayd al-Rahmān fī al-Āḥkām al-Fiqhiyyah al-Khaṣṣah bi al-Qur'ān*, 135.

Maka, dalam konteks semasa di Malaysia, pengkaji berpandangan bahawa golongan non Muslim ini secara asasnya tidak ditegah daripada merujuk dan membaca ayat-ayat suci al-Quran kerana matlamat penurunan al-Quran itu sendiri adalah sebagai panduan kepada sekalian manusia. Namun begitu, kebenaran ini tidak seharusnya diberikan secara mutlak terutamanya kepada mereka yang menggunakan petikan teks al-Quran tersebut sebagai modal ceramah semata-mata di mana pantauan dan pengawasan yang sewajarnya perlu dilaksanakan oleh pihak yang berautoriti. Hal ini bagi mengelakkan amalan sebegini dijadikan sebagai trend oleh pihak tertentu sehingga boleh menjelaskan maksud asal penurunan al-Quran itu sendiri.

4.2.3 Mendoakan Non Muslim

Pada 22 Ogos 2010, Zakaria Ahmad (Khatib Masjid Kubang Buaya Bagan) mencetuskan kontroversi dengan menyebut nama ketua menteri Pulau Pinang, Lim Guan Eng dalam slot doa sewaktu khutbah solat Jumaat. Kontroversi timbul apabila sekumpulan jemaah mengemukakan aduan dan bantahan kepada jabatan agama Islam negeri atas tindakan beliau tersebut. Zakaria menolak dakwaan bahawa beliau cuba menghina Islam sebaliknya doa yang dibacakan menjurus supaya Allah memberikan hidayah kepada Lim agar beliau memeluk Islam. Perkara itu turut mendapat bantahan keras terutamanya daripada pihak UMNO yang menganggap perkara itu sebagai mencemarkan kesucian masjid.⁷⁵

Islam sememangnya menjadikan doa sebagai perantaraan yang menghubungkan setiap manusia dengan pencipta-Nya. Setiap makhluk diperintahkan untuk memanjatkan segala pengaduan dan permintaan berkaitan urusan dunia mahupun akhirat secara mutlak kepada

⁷⁵ Azhari Zainoodin, “Doa Naikkan Imej Guan Eng”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 12 Februari 2016, http://www.utusan.com.my/utusan/politik/20130705/po_06/Doa_naikkan_imej_Guan-Eng.

Allah sebagai tuhan yang mentadbir dan mencipta sekalian alam dan isinya. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan di dalam ayat yang berikut :

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُحِبُّ دَعْوَةَ الْمُدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

Surah al-Baqarah 2:186

Terjemahan : Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu mengenai Aku maka (beritahulah mereka) sesungguhnya Aku sentiasa dekat (dengan mereka). Aku perkenankan permohonan mereka yang berdoa apabila mereka meminta kepada-Ku.

Hamba dalam ayat tersebut merujuk kepada semua manusia sama ada Muslim mahupun non Muslim. Hal ini dapat difahami berdasarkan sabda Rasulullah SAW menerusi hadis yang berikut :

اتقروا دعوة المظلوم وإن كان كافرا ، فإنه ليس دونها حجاب

Terjemahan : Hendaklah kamu berasa takut terhadap doa orang dizalimi meskipun dia seorang kafir kerana sesungguhnya tiada penghalang antara doanya dengan Allah.⁷⁶

Namun begitu, Allah tetap memberi keutamaan dalam urusan pengabulan doa kepada hamba-Nya yang beriman kerana mereka telah meletakkan keyakinan dan kepercayaan kepada Allah pada kedudukan yang sebenar. Dalam isu ini, kontroversi timbul apabila individu Muslim secara sukarelanya menawarkan diri untuk memohon kepada Allah berhubung urusan golongan non Muslim. Maka, tindakan tersebut akan cuba diperhalusi

⁷⁶ Hadis riwayat Ahmad, no. hadis : 12549. Lihat Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, 884.

dengan meninjau status hukum doa buat individu non Muslim berdasarkan dua aspek iaitu mendoakan mereka yang masih hidup serta yang telah meninggal dunia.

1- Mendoakan Orang Non Muslim yang Masih Hidup

Bagi golongan non Muslim yang hidup, terdapat tiga bentuk doa yang diharuskan kepada mereka iaitu permohonan petunjuk, kebaikan dalam urusan dunia serta pengampunan daripada Allah. Bagi doa berkaitan pemberian petunjuk, para fuqaha' bersepakat atas keharusan perkara ini berdasarkan peristiwa di mana salah seorang sahabat Rasulullah SAW bernama Tufayl bin 'Amru dari Kabilah Bani Daus bersama rakan-rakannya memohon kepada Baginda untuk didoakan keburukan buat kabilah mereka yang telah melampaui batas dalam menentang Islam. Baginda tidak menunaikan permintaan tersebut sebaliknya hanya memohon agar kabilah tersebut dikurniakan petunjuk yang sebenar daripada Allah dengan lafaz doa yang berikut :

اللَّهُمَّ اهْدِ دَوْسًا وَأْنْتَ بِهِمْ

Terjemahan : “Ya Allah, berikanlah hidayah kepada Kabilah Daus dan datangkanlah mereka (kepadaku).⁷⁷

Ibnu Hajar menyatakan doa tersebut merupakan satu petunjuk yang jelas berkenaan keharusan mendoakan petunjuk buat golongan non Muslim. Dalam sebahagian keadaan, Rasulullah SAW penah mendoakan keburukan buat pihak non Muslim yang melakukan kejahatan dan permusuhan yang nyata dengan umat Islam. Namun dalam situasi yang aman,

⁷⁷ Hadis riwayat Bukhārī, Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb al-Duā' li al-Musyrikīn bi al-Hudā li Yata'allafahum, no. hadis : 2937. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 724.

Baginda mendoakan penurunan hidayah buat mereka bagi mendekati Islam.⁷⁸ Selain itu, diharuskan juga bagi individu Muslim mendoakan hidayah buat mana-mana tokoh non Muslim yang mempunyai potensi yang besar dengan harapan ketokohan individu tersebut dapat dimanfaatkan bagi mengukuhkan ajaran Islam dan kedudukan penganutnya. Hal ini sebagaimana doa yang dipanjatkan oleh Rasulullah SAW memohon agar Islam diperkuatkan dengan pengislaman salah seorang daripada dua tokoh terkemuka masyarakat Musyrikin Makkah ketika itu iaitu Abu Jahal dan Umar dengan lafaz doa yang berikut :

اللَّهُمَّ اعْزِ الْاسْلَامَ بِأَحَبِّ الْعُمرَيْنِ

Terjemahan : Ya Allah, Muliakanlah Islam melalui salah seorang daripada dua Umar (Amr bin Hisyam dan Umar al-Khattab) yang Engkau cintai.⁷⁹

Dalam urusan kebaikan kehidupan di dunia pula, individu Muslim turut dibenarkan untuk mendoakan mana-mana golongan non Muslim sama ada berdasarkan hubungan kekerabatan, persahabatan mahupun atas dasar kemanusiaan semata-mata. Kaum Yahudi di Madinah pernah berusaha memperdayakan Rasulullah SAW dengan berpura-pura bersin di hadapan Baginda dengan harapan didoakan pemerolehan rahmat daripada Allah. Rasulullah SAW menyedari tentang hakikat ini lalu mendoakan penurunan hidayah buat mereka serta perbaikan kehidupan mereka dalam urusan dunia. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis yang berikut :

يَهْدِيْكُمُ اللَّهُ وَيُصْلِّيْ بَالْكُمْ

⁷⁸ Ahmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, 6:126

⁷⁹ Hadis riwayat Tirmidhi, Kitāb al-Manāqib, Bab fi Manāqib Abī Hafs 'Umar bin al-Khattāb Radiyallahu 'Anhu, no. hadith: 3681. Lihat Muḥammad bin 'Isā bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 835.

Terjemahan : Semoga Allah memberi hidayah kepada kalian, dan memperbaiki keadaan kalian.⁸⁰

Menurut al-Mubārakfūrī, kebaikan dalam urusan dunia tersebut merujuk kepada pembersihan hati golongan tersebut yang terkenal dengan penyakit hati mereka kritikal. Maka, pemulihan unsur dalaman tersebut diharapkan mampu memberikan kebaikan kepada mereka di dunia dan akhirat kerana hati merupakan pengawal utama bagi jasad manusia.⁸¹ Selain itu, terdapat petunjuk lain daripada hadis berkaitan tindakan seorang sahabat bernama Abū Sa'īd al-Khudrī yang pernah membacakan doa kesembuhan (*ruqyah*) buat seorang pemimpin non Muslim yang sedang ditimpa penyakit disebabkan sengatan kala jengking. Mereka dihadiahkan dengan ganjaran 30 ekor kambing setelah berhasil menyembuhkan pemimpin tersebut. Rasulullah SAW membenarkan tindakan sahabat ini menerusi kenyataannya yang mengiktiraf kedudukan al-Fātiḥah sebagai ayat penyembuh (*ruqyah*) serta kebenaran Baginda kepada mereka untuk menerima ganjaran tersebut berdasarkan sabdanya :

وَمَا عَلِمْتَ أَنَّهَا رُقْبَةٌ؟ افْبِصُوا الْعَنَمَ وَاضْرِبُوا لِي مَعْكُمْ بِسَهْمٍ

Terjemahan : “Dari mana kau tahu, bahawa (al-Fātiḥah) itu Ruqyah?, Terimalah kambingnya dan berilah aku bahagian daripadanya”.⁸²

⁸⁰ Hadis riwayat Tirmidhī, Kitāb al-Adab, Bāb Mā Jā'a Kayfa Tasymīt al-Āṭis, no. hadis : 2739. Lihat Muḥammad bin Isa bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 616.

⁸¹ 'Abd al-Rahmān bin 'Abd al-Rahmān al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Ahwadhī Syarḥ Jāmi' al-Tirmidhī* ('Ammān: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, t.t), 2:2075.

⁸² Hadis riwayat Tirmidhī, Kitāb al-Ṭibb, Bāb Mā Jā'a fī Akhdhi al-'Ajr alā al-Ta'widh, no. hadis : 2063. Lihat Muḥammad bin Isa bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 466. Hadis yang sama juga turut diriwayatkan oleh al-Bukhārī dengan lafaz yang sedikit berbeza dalam Kitāb al-Ijārah, Bāb Mā Yu'tā fī al-Ruqyah 'alā Ahyā' al-'Arab bi Fātiḥah al-Kitāb, no. hadis : 2276. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 544.

Hadis ini merupakan suatu bentuk pengakuan (*taqrīriyyah*) daripada Rasulullah SAW bahawa tindakan mereka menyembuhkan individu non Muslim menggunakan doa kesembuhan daripada ayat-ayat al-Quran adalah dibenarkan. Sekiranya tidak, sudah pasti Baginda tidak akan meminta bahagian daripada kambing tersebut. Kesembuhan daripada sebarang penderitaan penyakit juga merupakan sebahagian daripada perbaikan dalam urusan dunia.

Dalam masa yang sama, umat Islam juga dibenarkan untuk menjawab doa kesejahteraan yang dilafazkan oleh golongan non Muslim dengan balasan yang sama. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan menerusi hadis yang berikut :

إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُوْلُوا: وَعَلَيْكُمْ

Terjemahan : “Jika seorang Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) mengucapkan salam kepada kalian, maka jawablah dengan ucapan: “Wa ‘alaykum” (dan ke atas kamu juga).⁸³

Seorang sahabat bernama ‘Uqbah bin Amir pernah bertembung dengan seorang lelaki yang kelihatan seperti seorang Muslim lalu individu tersebut mengucapkan salam kepadanya. Maka beliau pun membalas ucapan tersebut dengan lafadz salam yang penuh sehingga lah ditegur oleh seorang pelayan yang menjelaskan bahawa individu tersebut beragama Kristian. ‘Uqbah lalu berusaha mengekori lelaki tersebut lalu berkata kepadanya :

إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، لَكِنْ أَطَالَ اللَّهُ حَيَاَتَكَ، وَأَكْثَرَ مَالَكَ، وَوَلَدَكَ

⁸³ Hadis riwayat Bukhārī, Kitāb al-Isti’dhān, Bāb Kayf al-Radd ‘alā Ahl al-Dhimmah bi al-Salām, no. hadis : 6258. Lihat Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 1562.

Terjemahan : “Sesungguhnya rahmat dan barakah Allah itu hanya buat golongan Mukmin, namun (aku berdoa) semoga Allah memanjangkan usiamu serta memperbanyakkan harta dan anakmu.”⁸⁴

Imam al-Nawawi mengharuskan perbuatan mendoakan kafir *dhimmī* dengan ucapan kebaikan sekiranya mempunyai keperluan kepadanya seperti pencegahan perbuatan buruknya atau menarik minatnya terhadap Islam. Namun sekiranya tidak wujud sebarang keperluan, maka adalah lebih utama untuk tidak mendoakan apa-apa buat mereka.⁸⁵

Perbahasan yang terakhir adalah berkaitan doa permohonan keampunan buat individu non Muslim. Hal ini berdasarkan tindakan Rasulullah SAW yang pernah memohon penangguhan azab serta pemberian keampunan daripada Allah kepada kaum Musyrikin Makkah di atas kekerasan mereka sewaktu perang Uhud sehingga tergamak mencederakan tubuh badan Baginda yang mulia. Rasulullah SAW ternyata menyedari kemurkaan Allah yang begitu tinggi di atas insiden tersebut lalu terus mendoakan keselamatan buat golongan tersebut dengan lafaz yang berikut :

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِيْ؛ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahan : “Ya Allah, Ampunilah kaumku kerana mereka sesungguhnya tidak mengetahui”.⁸⁶

⁸⁴ Hadis riwayat al-Bukhārī, Bāb Kayfa Yad’ū li al-Dhimmī, no. hadis : 847. Lihat Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Adab al-Mufrad*, 1:430.

⁸⁵ Yahyā bin Syarf al-Nawawī, *al-Majmū’ Syarh al-Muhazzab*, 4: 607-608.

⁸⁶ Hadis riwayat al-Ṭabarānī, Bāb al-Sīn, Man Ismuhi Sahl, no. hadis : 5556. Lihat Sulaymān bin Ahmad al-Ṭabarānī, *al-Mu’jam al-Kabīr* (Qahirah: Maktabah Ibn Taimiyah, t.t), 7:215.

Selain itu, Imam al-Qurṭubī dan Imam al-Ṭabarī juga menyatakan keharusan yang sama berdasarkan tafsiran kepada firman Allah yang berikut :

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَعْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَئِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ
أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ

Surah al-Taubah 9:113

Terjemahan : Tidak sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memohonkan keampunan (daripada Allah) untuk orang-orang musyrik, walaupun orang-orang musyrik itu adalah kaum kerabatnya, sesudah jelas bagi mereka bahawa orang-orang musyrik tersebut adalah penghuni (neraka) Jahim.

Menurut mereka, larangan permohonan keampunan tersebut hanya berkuat kuasa selepas kematian mereka kerana ketika itulah golongan non Muslim secara jelas telah ditentukan kedudukan sebagai penghuni neraka. Adapun semasa hidup, tiada seorang pun yang mampu menentukan pengakhiran kehidupan mana-mana individu sama ada mati dalam keimanan mahupun kekufuran. Berdasarkan hujah tersebut, maka adalah dibolehkan bagi kaum Muslimin untuk mendoakan keampunan buat mana-mana individu yang non Muslim.⁸⁷

Namun begitu, doa pengurniaan petunjuk kepada mereka adalah lebih diutamakan kerana hal tersebut lebih bermanfaat buat golongan tersebut di samping keampunan yang sempurna juga tidak akan diberikan kepada mereka disebabkan kekufuran tersebut. Hal ini

⁸⁷ Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'an*, 12:26-28. Lihat juga Muhammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 10:400.

sebagaimana pertanyaan Ā'isyah RA kepada Rasulullah SAW berhubung seorang lelaki Musyrik bernama Ibn Jud'ān yang terkenal dengan kemurahan hati serta kebaikannya dalam menghubungkan tali silaturahim. Lalu Baginda menyatakan bahawa kebaikannya itu tidak bermanfaat sedikit pun di akhirat kelak disebabkan kekufurannya kepada Allah.⁸⁸

2- Mendoakan Non Muslim yang Telah Meninggal Dunia

Dalam persoalan mendoakan golongan non Muslim yang meninggal dunia pula, para ulama secara sepakat mengharamkan perbuatan tersebut⁸⁹ berdasarkan perbuatan seorang lelaki Muslim yang sering mendoakan keampunan buat kedua orang tuanya yang telah meninggal dunia dalam keadaan mensyirikkan Allah. 'Alī bin Abī Ṭālib telah menegur perbuatan lelaki tersebut namun dibalas olehnya dengan mendatangkan hujah berdasarkan perbuatan Ibrahim AS mendoakan keampunan buat ayahnya.⁹⁰ 'Alī pergi bertemu dengan Rasulullah SAW bagi bertanyakan hal tersebut lalu Allah menurunkan ayat yang berikut :

وَمَا كَانَ أُسْتِغْفَارُ إِبْرَهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوُّ اللَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ

إِبْرَهِيمَ لَأَكُوْهُ حَلِيمٌ

Surah al-Taubah 9:114

Terjemahan : Dan permintaan ampun dari Ibrahim untuk bapanya tidak lain hanyalah disebabkan suatu janji yang telah dikatakannya kepada bapanya itu. Namun, tatkala jelas bagi Ibrahim bahawa bapanya itu adalah musuh Allah,

⁸⁸ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Imān, Bāb al-Dalīl 'alā 'anna Man Māta 'alā al-Kufr Lā Yantafa'a 'amal, no. hadis : 365. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Sahīh Muslim*, 196.

⁸⁹ Yahyā bin Syarf al-Nawawī, *al-Majmū'* Syarḥ al-Muhadhdhab, 5:120. Lihat juga Ahmad bin Taimiyah al-Harrānī, *Majmū'ah al-Fatāwā*, 12:489.

⁹⁰ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 10:400

maka Ibrahim berlepas diri dari padanya. Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun.

Perkara yang sama juga berlaku kepada Rasulullah SAW yang begitu terkesan atas kematian bapa saudara yang dicintainya, Abu Talib atas landasan kekufuran. Maka, Baginda berusaha memohon keampunan daripada Allah buat bapa saudaranya⁹¹ itu sehingga galah ditegur oleh Allah menerusi firman-Nya :

مَا كَانَ لِلنَّٰٓيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَٰئِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ
أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَنَّٰٓيْمِ

Surah al-Taubah 9:113

Terjemahan : Tidak sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman, memintakan ampun (kepada Allah) untuk orang-orang musyrik, walaupun orang-orang musyrik itu adalah kaum kerabatnya, sesudah jelas bagi mereka bahawa orang-orang musyrik itu adalah penghuni (neraka) Jahim.

Namun begitu, disebabkan kemuliaan kedudukan Rasulullah SAW, Abu Talib telah diberikan keringanan dalam urusan seksaan di neraka berdasarkan hadis yang berikut :

إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا أَبْوَ طَالِبٍ وَهُوَ مُنْتَعِلٌ بِنَعْلَيْنِ يَغْلِي مِنْهُمَا دَمَاغُهُ

⁹¹ Kisah ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Idhā Qal al-Musyrik 'inda al-Maut Lā Ilaha illa Allah, no. hadis : 1360. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Sahīḥ al-Bukhārī*, 328.

Terjemahan : Seringan-ringan seksaan bagi ahli neraka adalah seksaan Abu Talib. Dia dipakaikan dengan dua sepatu neraka sehingga menggelegak otaknya.⁹²

Ibn Ḥajar al-Haithamī dalam membahaskan persoalan doa keampunan buat golongan non Muslim yang telah meninggal dunia ini pernah menyatakan :

وبحرم الدعاء بأخروي لكافر وكذا من شك في إسلامه ولو من والديه

Terjemahan : Dan haram hukumnya berdoa urusan berkaitan akhirat bagi orang non Muslim. Begitu juga bagi mereka yang diragui status keislamannya walaupun mereka itu adalah ibu dan bapanya.⁹³

Maka, berdasarkan dalil-dalil yang dinyatakan, jelas kepada kita larangan untuk mendoakan atau mengungkapkan ucapan berbentuk keampunan kepada mana-mana individu yang mati di dalam kekufuran. Hal ini kerana mereka telah disediakan balasan yang selayaknya daripada Allah atas dosa yang mereka lakukan. Dalam isu selitan doa kepada pemimpin non Muslim sewaktu khutbah Jumaat pula, pengkaji berpandangan ia termasuk dalam kerangka keharusan namun sebaiknya dilakukan secara cermat dan aman daripada fitnah. Maka, perbuatan doa tersebut boleh dilakukan pada masa yang lebih sesuai seperti majlis keramaian mahupun upacara rasmi kerajaan negeri yang berkaitan bagi mengelakkan timbulnya sebarang polemik hasil daripada amalan tersebut.

⁹² Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Imān, Bāb Ahwan Ahl al-Nār Azāban, no. hadis :361. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Sahīh Muslim*, 195.

⁹³ Ibnu Mulaqqin, *Tuhfah al-Muhtāj ilā Adillah al-Minhāj*, 3:141.

4.3 ANALISIS ISU-ISU KEMASYARAKATAN

Hubungan kemasyarakatan yang terbina dalam kalangan rakyat pelbagai kaum dan agama di Malaysia memungkinkan berlakunya interaksi rentas budaya dan tradisi. Hal ini membawa kepada timbulnya beberapa isu yang dilihat bakal mengundang babit-babit perpecahan sekiranya tidak ditangani secara harmoni dan bijaksana. Maka, pengkaji akan menilai beberapa isu yang dibahaskan dalam kerangka kemasyarakatan dalam usaha mengenal pasti sama ada kontroversi dan bantahan yang cuba dicetuskan oleh segelintir pihak hanya berdasarkan retorik mereka semata-mata ataupun sememangnya mempunyai asas dari sudut agama.

4.3.1 Non Muslim Memasuki Masjid

Isu ini mula timbul melibatkan dua wakil rakyat daripada DAP iaitu ADUN Seri Andalas Dr. Xavier Jayakumar yang didapati telah menyampaikan ucapan dalam dewan utama Masjid Taman Sri Andalas sewaktu majlis berbuka puasa dan penyampaian sumbangan pada 31 Ogos 2009 sehingga menimbulkan rasa kurang senang dalam kalangan segelintir umat Islam. Tindakan tersebut telah mendapat bantahan daripada pemuda UMNO Kota Raja yang kemudiannya menyerahkan memorandum bantahan kepada MAIS untuk menyiasat perkara tersebut. Insiden yang sama juga berulang melibatkan MP Serdang iaitu Teo Nie Ching yang didapati memasuki ruang solat Surau al-Huda, Kajang Sentral pada 22 Ogos 2010 atas tujuan yang sama. Perkara tersebut akhirnya mendapat perhatian daripada Sultan Selangor yang murka atas peristiwa tersebut lalu mengarahkan tindakan tegas segera diambil bagi membendung insiden tersebut daripada berulang lagi di Selangor.⁹⁴

⁹⁴ Penulis tidak diketahui, “Penghinaan Terhadap Rumah Allah?,” laman sesawang *Masjid Ikhwanul Islam Taman Sukma*, dicapai pada 15 Februari 2016, <http://www.masjidsukma.com/2010/08/penghinaan-terhadap-rumah-allah.html>.

Dalam isu ini, perbezaan pandangan dalam kalangan para ulama berkisar kepada penginterpretasian dalil yang berikut :

يَأَيُّهَا الْمُنَّىٰ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ بَخْسٌ فَلَا يَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هُدًى

Surah al-Taubah 9:28

Terjemahan : Wahai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya orang-orang Musyrik itu adalah najis, maka janganlah (benarkan) mereka menghampiri Masjid al-Haram sesudah tahun ini.

Secara dasarnya, dalam menetapkan hukum berkaitan isu tersebut para fuqaha telah terbahagi kepada tiga kumpulan berdasarkan tafsiran dan ijтиhad mereka dengan merujuk teks ayat al-Quran tersebut.

1- Mengharamkan Non Muslim Masuk ke Semua Masjid

Sebahagian fuqaha Ḥanābilah, Mālikiyah serta Imam al-Muzānī daripada Mazhab al-Syāfi‘ī melarang secara mutlak golongan non Muslim memasuki mana-mana masjid walaupun mendapatkan keizinan daripada umat Islam.⁹⁵ Al-Qurṭubī menyatakan pandangan tersebut antaranya didasarkan kepada riwayat ahli Madinah yang merujuk surat yang dikirimkan oleh Khalifah ‘Umar ‘Abd al-Azīz kepada para gabenornya berhubung pengimaranan masjid⁹⁶ dengan menyertakan sekali ayat yang berikut :

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا أُسْمُهُ

⁹⁵ Muḥammad ‘Arafah al-Dasūqī, *Hāsyiah al-Dasūqī ’ala al-Syarḥ al-Kabīr*, 1:223. Lihat juga Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhahīrah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), 1/307. Lihat juga ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah, *al-Mughnī*, 10/617. Imam al-Mawardī telah memetik perkataan Imam al-Muzānī yang melarang kemasukan individu non Muslim ke dalam masjid. Lihat ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Mawardī, *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqh al-Imām al-Syāfi‘ī* (Beirut: Dar al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1994) 2:68.

⁹⁶ Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* 10:154

Terjemahan : Di rumah-rumah (masjid) itu diperintahkan oleh Allah supaya dimuliakan keadaannya serta disebut nama Allah di dalamnya.

Menurut mereka, kemasukan golongan non Muslim ke dalam masjid hanya akan merencatkan tujuan tersebut kerana mereka tidak beriman dengan ayat-ayat Allah dan tidak menyebut kebesarannya di dalam masjid sedangkan kriteria utama yang ditetapkan bagi mengimarahkan masjid adalah keimanan kepada Allah dan hari Akhirat.⁹⁷ Selain itu, mereka juga menguatkuaskan larangan tersebut berdasarkan hadis berikut :

لَا أَحِلُّ لِلنَّاسِ حَائِضٍ وَلَا جَنِبٌ

Terjemahan : Tidak harus mereka yang haid dan berjunub daripada memasuki masjid.⁹⁸

Dalam keadaan ini, orang kafir dikira sentiasa dalam keadaan berjunub. Maka larangan tersebut lebih utama untuk dikuatkuaskan kepada mereka bagi memelihara kesucian masjid.⁹⁹ Namun begitu, golongan tersebut diharuskan memasuki masjid dengan alasan darurat seperti pengambilan upah pemberkualihan dan pembinaan masjid sekiranya kepakaran tersebut tidak dimiliki oleh umat Islam¹⁰⁰

⁹⁷ Lihat Surah al-Taubah 9:18.

⁹⁸ Hadis ini telah diriwayatkan oleh Ibn Majah. Wujud perbezaan dalam kalangan ulama hadis berhubung statusnya. Al-Albānī menilainya sebagai daif. Lihat Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Irwā’ al-Ghalīl fī Takhrīj Aḥādīth Maṇār al-Sabil* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979), 1:162. Al-Zayla’ī pula menghukumkan hadis tersebut berstatus hasan. Lihat ‘Abd Allah bin Yūsuf al-Zayla’ī, *Naṣb al-Rāyah li Aḥādīth al-Hidāyah*, 1:255.

⁹⁹ ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah, *al-Mughnī*, 10/618

¹⁰⁰ Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay al-Kalbī, *al-Qawānīn al-Fiqhiyyah fī Talkhīs Madhhab al-Mālikiyah*, 74.

2- Mengharuskan Non Muslim Masuk ke Semua Masjid

Para fuqaha Ḥanafiyah mengharuskan golongan non Muslim memasuki semua jenis masjid termasuklah Masjid al-Haram¹⁰¹ kerana kenajisan yang dinyatakan dalam ayat tersebut hanya melibatkan akidah mereka sahaja tanpa memberikan sebarang kesan terhadap kesucian tubuh badan mereka.¹⁰² Larangan yang dinyatakan menerusi ayat tersebut juga hanya merujuk pengecualian khas yang ditetapkan kepada golongan non Muslim agar tidak memasuki Masjid al-Haram untuk berumrah mahupun menunaikan haji versi mereka.¹⁰³ Hal ini sebagaimana yang diperintahkan oleh Rasulullah SAW dengan sabdanya :

وَلَا يَحْجُّ بَعْدَ هَذَا الْعَامِ مُشْرِكٌ

Terjemahan : Dan janganlah seorang musyrik pun menunaikan ibadah haji selepas tahun ini.¹⁰⁴

Hak ini bagi memastikan ibadah haji yang dikerjakan tidak bercampur dengan elemen-elemen kesyirikan yang boleh menjelaskan kesucian matlamat dan pelaksanaan ibadat tersebut. Selain itu, pandangan tersebut juga dikuatkan dengan tindakan Rasulullah SAW yang mengizinkan Bani Thaqīf dari Ṭā’if memasuki masjid Nabawi meskipun ketika itu mereka masih belum beriman kepada Allah. Ketika ditanya perihal tindakannya, Baginda lalu bersabda :

¹⁰¹ Muḥammad Amīn bin ‘Umar ‘Ābidīn, *Ḩāsyiah Ibn ‘Ābidīn*, 4:209. Lihat juga Muḥammad bin Aḥmad al-Sarakhsī, *Syarḥ Siyar al-Kabīr*, 1:96. Muḥammad bin ‘Abd al-Rahīm al-Sirāsī, *Syarḥ Fath al-Qadīr*, 10:76.

¹⁰² Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, 10:361.

¹⁰³ ‘Ala’ al-Dīn Abī Bakr bin Mas’ūd al-Kasānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, 6:510

¹⁰⁴ Muttafaq ‘Alayh. Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Hajj, Bāb Lā Yatūfu bi al-Bayt ‘Uryān wa Lā Yaḥujju Musyrik, no. hadis : 1622. Lihat Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 393. Juga diriwayatkan oleh Muslim, Kitāb al-Hajj, Bāb Lā Yaḥujju al-Bayt Musyrik.., no. hadis : 1347. Lihat Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 982.

لِيْسُ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ نَجْسِهِ شَيْءٌ.

Terjemahan : Tiada sesuatu pun di atas permukaan bumi yang boleh menjaskan mereka.¹⁰⁵

Maka, berdasarkan hujah-hujah tersebut, mereka menetapkan pandangan bahawa golongan non Muslim bebas serta tidak disekat daripada memasuki mana-mana masjid sekiranya mempunyai tujuan yang baik serta tidak tergolong dalam kalangan mereka yang memusuhi Islam.

3- Mengharuskan Non Muslim Masuk ke Semua Masjid selain Masjid al-Haram

Pandangan ketiga ini lebih dipelopori para fuqaha mazhab al-Syāfi‘iyyah, sebahagian fuqaha Ḥanābilah, Muḥammad bin al-Ḥasan dari mazhab Ḥanafī serta Ibnu Ḥazm kerana teks ayat tersebut secara jelas mengharamkan kemasukan golongan non Muslim ke dalam Masjid al-Haram tanpa diperluaskan kepada masjid-masjid selainnya.¹⁰⁶ Namun begitu, disyaratkan bagi individu non Muslim tersebut untuk mendapatkan keizinan daripada pihak Muslim terlebih dahulu serta mempunyai tujuan yang dibenarkan syarak seperti mendapatkan pengajaran berkaitan Islam¹⁰⁷ tanpa mengira mereka dalam keadaan berjunub atau tidak sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam al-Ramlī :

أَمَا الْكَافِرُ فَلَهُ دُخُولٌ إِنْ أَذْنَ لَهُ فِيهِ مُسْلِمٌ أَوْ وَجَدَ مَا بِقُومٍ مَقَامٌ أَذْنَهُ فِيهِ وَدَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَى

دُخُولٍ سَوَاءً أَكَانَ جَنِيْاً أَمْ لَا يَعْتَقِدُ حِرْمَتَهُ

¹⁰⁵ Kisah ini telah dipetik oleh Imam al-Jaṣṣāṣ dalam kitab tafsir beliau. Lihat Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 3:279.

¹⁰⁶ ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd bin Hazm, *al-Muḥallā*, 4:243.

¹⁰⁷ ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī*, 10:617. Lihat juga Yaḥyā bin Syarṭ al-Nawawī, *Raudah al-Tālibīn wa ’Umdah al-Muftīn*, 1:296. Lihat juga Muḥammad bin Khāṭib al-Syarbinī, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma’rifah Ma’ānī Alfaż al-Minhāj*, 1/71

Terjemahan : Adapun bagi kafir, dibenarkan masuk (ke masjid) sekiranya mendapat keizinan Muslim atau pihak yang berautoriti memberi keizinan dengan keperluan hajat tanpa mengira junub atau tidak kerana dia tidak beriktiad dengan kemuliaannya.¹⁰⁸

Selain itu, Rasulullah SAW juga pernah mengikat seorang lelaki musyrik bernama Thumāmah bin ‘Uthāl dari kabilah Bani Hanīfah di tiang masjid Nabawi bagi memperlihatkan amalan dan cara hidup orang Islam. Tindakan ini akhirnya membuka hati beliau untuk memeluk Islam setelah terpesona dengan akhlak dan perilaku umat Islam.¹⁰⁹ Dalam masa yang sama, Baginda SAW secara jelas telah memperlihatkan tahap toleransi yang tinggi apabila menerima kunjungan satu delegasi Kristian daripada Najran ke Masjid Nabawi bagi berdialog dan mendapatkan penjelasan mengenai Islam.¹¹⁰ Layanan dan bantuan yang selayaknya telah diberikan kepada pihak delegasi ini sehingga mereka meninggalkan masjid tersebut. Maka, hal tersebut sudah cukup menjadi hujah bagi membenarkan mewajarkan golongan non Muslim untuk menziarahi dan memasuki kawasan masjid.

Menurut konteks semasa di Malaysia, ternyata pandangan daripada kumpulan ketiga lebih sesuai diaplikasikan bagi meraikan kemajmukan masyarakat Malaysia sebagaimana yang turut dinyatakan di dalam Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan kali ke-90 yang telah bersidang pada 1 Mac 2010 bagi membincangkan perkara tersebut.¹¹¹ Walaupun

¹⁰⁸ Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, 1:218-219.

¹⁰⁹ Ahmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣahīḥ al-Bukhārī*, 1:667.

¹¹⁰ Muḥammad Sa’īd Ramaḍan al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah* (Damsyik: Dar al-Fikr, 2010), 316.

¹¹¹ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, “Hukum Pelancong Non Muslim Memasuki Masjid Dan Ruang Solat Utama Di Dalam Masjid,” laman sesawang *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, dicapai pada 2 Februari 2016, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-pelancong-bukan-islam-memasuki-masjid-dan-ruang-solat-utama-di-dalam-masjid>. Petikan teks fatwa tersebut adalah seperti berikut : “Muzakarah telah memutuskan bahawa pelancong bukan Islam diharuskan memasuki masjid dan ruang solat dengan syarat mendapat keizinan pihak pengurusan masjid dan perlakuan serta tingkah laku mereka tidak mencemarkan

golongan yang paling layak memakmurkan masjid adalah umat Islam itu sendiri namun Islam sentiasa membuka ruang kepada mana-mana pihak non Muslim yang berminat menziarahi masjid bagi tujuan pelancongan, pelajaran mahupun pengukuhan hubungan kemasyarakatan. Namun begitu, mereka perlu memastikan penjagaan adab dan peraturan masjid kekal dipatuhi serta berusaha mendapatkan keizinan terlebih dahulu daripada pengurusan masjid sebagai pihak yang telah diberi autoriti bagi mengendalikan perjalanan pentadbiran di masjid yang berkaitan. Hal ini bagi mengelakkan insiden pelaksanaan ritual agama Budhha oleh sekumpulan penganutnya di surau Resort Tanjung Sutera, Kota Tinggi berulang lagi sehingga boleh mencetuskan ketegangan dalam kalangan umat Islam.¹¹² Meskipun Islam meraikan prinsip kebebasan beragama, namun dalam masa yang sama kesucian agama Islam serta sensitiviti penganutnya tetap perlu dijaga bagi memastikan keharmonian dan kerukunan hidup bermasyarakat kekal terpelihara.

Dalam masa yang sama, bagi memanfaatkan kehadiran golongan ini ke masjid dengan strategi dakwah, pihak masjid boleh mempelawa pihak non Muslim tersebut bagi menyertai aktiviti masjid yang bersifat kemasyarakatan bertujuan menjernihkan segala kekeliruan serta menarik minat mereka terhadap ajaran Islam. Pihak masjid juga boleh menyediakan seorang pegawai rujuk bagi menerangkan serta menjelaskan segala persoalan yang ditimbulkan oleh pihak non Muslim. Hubungan dua hala yang terjalin ini mampu

kesucian masjid dan sentiasa terkawal dan beradab. Walaubagaimanapun, perbuatan berdoa atau bertafakur oleh pelancong bukan Islam mengikut cara agama mereka dalam keadaan yang boleh menimbulkan fitnah adalah dilarang.”

¹¹² Irwan Muhammad Zain, Kedudukan surau resort yang diguna penganut Buddha ditentukan Selasa, laman sesawang Astro Awani, dicapai pada 15 April 2016, <http://www.astroawani.com/berita-malaysia/kedudukan-surau-resort-yang-diguna-penganut-buddha-ditentukan-selasa-20189>

meningkatkan tahap sensitiviti serta penghormatan terhadap aspek pengamalan setiap penganut agama di Malaysia tanpa perlu menjelaskan doktrin keagamaan masing-masing.

4.3.2 Pemakaian Simbol Perayaan Agama Lain

Tindakan Perdana Menteri, Dato Seri Najib Razak yang menghadiri sambutan perayaan Thaipusam ke-125 di Kuil Subramaniyar Swamy, Batu Caves pada 7 Februari 2012 dengan berpakaian kurta serta dipakaikan kalungan bunga telah mencetuskan kontroversi apabila ada pihak yang mempersoalkan perbuatan tersebut sebagai amalan syirik. Tindakan tersabung mengundang teguran daripada Mufti Perlis, Dr. Mohd Asri yang menyarankan agar Perdana Menteri memilih pakaian sut berbanding kurta bagi mengelakkan persepsi bahawa beliau merestui serta menyertai upacara keagamaan penganut Hindu.¹¹³

Dalam masa yang sama, sebahagian pihak yang lain seperti JAKIM dan Mufti Perak, Tan Sri Harussani pula tampil mempertahankan tindakan tersebut dengan alasan pakaian tersebut hanya melibatkan unsur kebudayaan dan bukannya keagamaan.¹¹⁴ Perbezaan pandangan ini akhirnya telah mengundang polemik dalam kalangan masyarakat yang menjadi sedikit keliru berhubung status sebenar amalan tersebut. Maka, isu ini perlu dibahaskan secara terperinci bagi menyediakan sempadan pemisah antara sambutan perayaan atas dasar kemasyarakatan serta keagamaan.

¹¹³ Penulis tidak diketahui, “Jangan Sertai Acara Keagamaan”, laman sesawang *Sinar Online*, dicapai pada 20 Februari 2016, <http://www.sinarharian.com.my/nasional/jangan-sertai-acara-keagamaan-1.357538>.

¹¹⁴ Penulis tidak diketahui, “Thaipusam : Najib Tak Langgar Hukum Syarak, Kata Harussani”, laman sesawang *Sinar Online*, dicapai pada 19 Februari 2016, <http://www.sinarharian.com.my/nasional/thaipusam-najib-tak-langgar-hukum-syarak-kata-harussani-1.24146>.

Para sarjana Muslim telah menyediakan suatu perbahasan yang lengkap berkaitan aspek penyerupaan (*al-tasyabuh*)¹¹⁵ terhadap golongan berbeza agama. Al-Luwayhiq antaranya mendefinisikan *al-tasyabuh* sebagai tindakan seseorang individu yang membebani dirinya supaya kelihatan serupa dengan pihak lain sama ada secara keseluruhan mahupun sebahagiannya sahaja.¹¹⁶ Terma ‘membebani’ tersebut merujuk kepada tindakan yang dilakukan secara sengaja dan pilihan sendiri. Adapun tindakan yang berlaku secara tabiat semula jadi seperti seorang lelaki yang mempunyai suara seperti wanita tanpa usahanya sendiri tidak termasuk dalam konteks penyerupaan tersebut.¹¹⁷ Tegahan menyerupai golongan non Muslim dalam aspek luaran sebenarnya bertujuan mengelakkan pengaruh tersebut meresap ke dalam hati manusia lalu memberikan kesan terhadap amalan dan akhlak mereka¹¹⁸ serta berpotensi menghasilkan perasaan cinta dan kecenderungan terhadap golongan tersebut. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam ayat yang berikut :

لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُؤَدِّوْنَ مَنْ حَادَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا أَعْبَاءً لَهُمْ أَوْ أَبْنَاءً لَهُمْ أَوْ إِخْوَنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ

Surah al-Mujādalah 58:22

Terjemahan : Kamu tidak akan mendapati satu golongan yang beriman kepada Allah dan hari akhirat berkasih sayang dengan golongan yang menentang Allah dan Rasul-Nya meskipun mereka itu adalah bapa-bapa

¹¹⁵ Dalam disiplin pengajian sosiologi, konsep ini dibincangkan dalam kerangka imitasi. Lihat John G. Bruhn, *The Sociology of Community Connections* (New York: Springer, 2011), 67.

¹¹⁶ Jamīl Ḥabīb al-Luwayhiq, *al-Tasyabuh al-Manhī ’anhu fī al-Fiqh al-Islāmī* (Makkah: Jāmi’ah Umm al-Qurā & Wizārah Ta’līm ’Alī, 1996), 20.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Ahmad bin Taimiyah al-Harrānī, *Majmū’ah al-Fatāwā*, 22:154. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*, 2:747.

mereka, anak-anak mereka, saudara-saudara mereka serta keluarga-keluarga mereka.

Dasar utama yang dijadikan asas dalam menetapkan larangan tersebut adalah berdasarkan dua dalil utama daripada al-Quran dan al-Hadis iaitu :

وَلَا يَكُونُوا كَالْذِينَ أَوْتُوا الْكِتَبَ مِنْ قَبْلِ فَطَالَ عَلَيْهِمْ الْأَمْدُ فَقَسَّتْ قُلُوبُهُمْ

Surah al-Ḥadīd 57:16

Terjemahan : Dan janganlah mereka (kaum mukmin) menjadi seperti orang-orang yang diturunkan kitab sebelum mereka (iaitu) setelah berlalu masa yang panjang ke atas mereka (maka) hati-hati mereka telah menjadi keras.

Imam Ibnu Kathīr menyatakan Allah melarang orang beriman daripada menyerupai golongan ahli kitab dalam segala aspek terutamanya urusan keagamaan sama ada berbentuk usul (prinsip) mahupun furuk (cabang) kerana mereka merupakan golongan yang telah menyeleweng daripada petunjuk kebenaran.¹¹⁹ Selain itu, Rasulullah SAW juga pernah menyatakan :

من تشبه بقوم فهو منهم

Terjemahan : Barangsiapa yang menyerupai sesuatu kaum, maka dia sebahagian daripada kaum tersebut.¹²⁰

‘Abd Allah bin Amru menyatakan sesiapa yang menyertai perayaan yang khusus bagi golongan non Muslim seperti Nayruz dan Mahrajan lalu mati tanpa sempat bertaubat

¹¹⁹ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Āzīm*, 8:20.

¹²⁰ Hadis riwayat Abu Daud, Kitāb al-Libās, Bāb fī Laysa al-Syuhrah, no. hadis : 4031. Lihat Sulaymān bin al-Asy’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Daud*, 721.

daripada perbuatan tersebut maka dia kelak akan dibangkitkan bersama golongan tersebut.¹²¹ Maka, atas dasar inilah Allah dan Rasul-Nya membenci segala macam penyerupaan kepada setiap perkara yang menjadi ciri khas golongan non Muslim lebih-lebih lagi yang memusuhi Islam secara jelas dan terang.¹²²

Walau bagaimanapun, perbahasan berkaitan larangan penyerupaan tersebut tidak boleh disandarkan kepada bekalan teks hadis semata-mata tanpa ditinjau terlebih dahulu latar belakang realiti semasa dan setempat yang mencirikan setiap amalan tradisi yang berkaitan. Hal ini kerana fenomena *al-tasyabuh* ini bersifat dinamik yang sering mengalami perubahan seiring dengan perubahan sosio budaya sesuatu masyarakat.¹²³ Perubahan ini dapat dilihat daripada pengamalan Malaysia sendiri di mana interaksi inter-budaya sebelum merdeka berlaku dalam skala yang kecil kerana setiap kaum berusaha mengekalkan identiti sendiri tanpa mempamerkan minat terhadap budaya asing.¹²⁴ Namun begitu, interaksi tersebut semakin melebar pasca merdeka sehingga mewujudkan kemajmukan dalam aspek kebudayaan masyarakat Malaysia dalam usaha membina perpaduan yang utuh dalam kalangan rakyat.¹²⁵

Atas dasar itulah para sarjana Muslim telah melihat fenomena *al-tasyabuh* ini daripada dua perspektif iaitu *al-tasyabuh* yang dibenarkan serta *al-tasyabuh* yang dilarang berdasarkan inti pati amalan tersebut serta hubung kaitnya dengan amalan pihak yang berbeza agama.

¹²¹ Muḥammad Asyraf bin Amīr al-Siddīqī, ‘Awn al-*Ma’būd* ‘alā Syarḥ *Sunan Abī Daud*, 1840.

¹²² Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taimiah, *Iqtidā’ al-Širāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm*, 1:84.

¹²³ Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail dan Ahmad Badri Abdullah, “Pemakaian Kaedah Fiqh Terhadap Isu Penyerupaan (*al-Tasyabuh*) dalam Konteks Masyarakat Majmuk di Malaysia,” *Jurnal Fiqh* 11 (2014), 2.

¹²⁴ Mohd Anuar Ramli dan Mohammad Aizat Jamaludin, “Uruf Majmuk: Konsep dan Amalannya dalam Masyarakat Majmuk di Malaysia”, *Jurnal Fiqh* 8 (2011), 54-56.

¹²⁵ *Ibid.*

1- *Al-Tasyabhu* yang Dilarang

Terdapat dua bentuk larangan penyerupaan yang telah ditetapkan oleh para ulama iaitu penyerupaan dalam amalan keagamaan serta tradisi yang khusus dengan golongan terbabit. Dalam aspek keagamaan, Allah telah memerintahkan Rasulullah SAW dan para sahabatnya agar mengalihkan tumpuan kiblat ke arah Masjid al-Haram bagi menyalahi golongan ahli Kitab yang berpusatkan Masjid al-Aqsa. Hal ini sebagai respon atas keresahan Baginda yang ingin kelihatan berbeza dengan golongan tersebut¹²⁶ sebagaimana yang dinyatakan menerusi ayat yang berikut :

قَدْ نَرَى تَنَعُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَنُؤَلِّئِنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

Surah al-Baqarah 2:144

Terjemahan : Kerap kali Kami melihat engkau (wahai Muhammad) mendongakkan wajahmu ke langit. Maka Kami benarkan engkau berpaling mengadap kiblat yang engkau sukai. Oleh itu palingkanlah mukamu ke arah Masjid al-Haram.

Beginu juga dalam urusan puasa Asyura' di mana Baginda berhajat menambah puasa pada hari ke-9 dan ke-11 bagi menyalahi golongan Yahudi yang hanya mengkhususkannya pada hari ke 10 sahaja sebagaimana yang dinyatakan menerusi hadis berikut :

صُومُوا يَوْمَ عَاشُورَاءِ وَخَالِفُوا الْيَهُودَ صُومُوا قَبْلَهُ يَوْمًا وَبَعْدَهُ يَوْمًا

Terjemahan : Berpuasalah kamu pada 10 Muharram dan bezakanlah dengan orang Yahudi. Puasalah kamu sebelum dan selepasnya sehari.¹²⁷

¹²⁶ Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, 2:441.

¹²⁷ Hadis riwayat Ahmad, no. hadis : 2154. Lihat Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, 208.

Tujuan utama tindakan penyelisihan yang dilakukan oleh Baginda adalah bagi memastikan golongan non Muslim tidak menimbulkan sebarang dakwaan bahawa ajaran Islam merupakan cedokan serta peniruan amalan keagamaan mereka. Atas dasar inilah golongan Yahudi seakan-akan mati akal untuk mengemukakan sebarang pertuduhan palsu sehingga mereka berkata :

ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه

Terjemahan : Tidaklah lelaki ini (Rasulullah SAW) meninggalkan walau satu pun daripada urusan kita melainkan dia akan menyelisihi kita pada perkara tersebut.¹²⁸

Dalam aspek tradisi dan adat kebiasaan pula, Rasulullah SAW berusaha membentuk dan mewujudkan identiti khusus buat umat Islam bagi mengelakkan mereka menyerupai penampilan golongan non Muslim. Hal ini penting terutamanya bagi mengukuhkan kedudukan agama Islam bagi menyaingi agama-agama serta kepercayaan lama yang telah wujud sebelum Islam. Antaranya perintah Rasulullah SAW agar menipiskan misai serta memanjangkan janggut sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis berikut :

خالفو المشركين أحفوا الشوارب وأوفوا اللحى

Terjemahan : Berbezalah dengan orang musyrik. Potonglah misai kamu dan biarkanlah janggut.¹²⁹

¹²⁸ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Haiq, Bāb Jawāz Ghasl al-Hā’id Ra’su Zawjahā, no. hadis : 302. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Sahīh Muslim*, 246.

¹²⁹ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Tahārah, Bāb Khiṣāl al-Fiṭrah, no. hadis : 259. Lihat *ibid.*, 222.

Sementara itu dalam aspek pakaian pula, Rasulullah SAW pernah melarang 'Abd Allah bin Amrū daripada mengenakan pakaian yang dicelup dengan pewarna kuning sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis yang berikut :

رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ثوبين معصرين. فقال : إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها.

Terjemahan : Rasulullah SAW pernah melihatku sedang mengenakan dua pakaian yang telah direndam dengan celupan kuning, maka Baginda bersabda : Sesungguhnya ini adalah pakaian orang kafir, maka janganlah engkau memakainya.¹³⁰

Imam al-Nawāwī menyatakan bahawa larangan tersebut hanya sabit pada waktu tertentu sahaja memandangkan pakaian kuning merupakan syiar utama golongan non Muslim ketika itu. Jumhur fuqaha' mengharuskan pemakaianya setelah illah larangan tersebut hilang.¹³¹ Begitu juga pandangan yang dikemukakan oleh al-Hāfiẓ Ibnu Ḥajar dengan merujuk kepada larangan pemakaian *al-tayālisah* yang merupakan pakaian khusus golongan Yahudi di Madinah ketika itu namun perubahan zaman telah melenyapkan pengkhususan tersebut.¹³² Maka, berdasarkan keterangan yang dinyatakan, jelaslah bahawa aspek yang menjadi tumpuan dalam larangan penyerupaan tersebut hanya melibatkan upacara keagamaan selain Islam serta peniruan kepada tradisi dan kebiasaan tertentu yang telah sinonim dengan pengamalan agama golongan non Muslim. Hal ini boleh menjelaskan kedudukan iktikad seseorang Muslim meskipun dilakukan tanpa sebarang niat dan kesengajaan. Sebagai

¹³⁰ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Libās wa al-Zīnah, Bāb al-Nahy ‘an Labisa al-Rajul al-Thawb al-Mu’asfar, no. hadis : 2077. Lihat *ibid.*, 1647

¹³¹ Yahyā bin Syarf al-Nawāwī, *Sahīh Muslim bi Syarh al-Nawāwī*, 14:75

¹³² Ahmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 10:285.

contoh, mana-mana individu Muslim yang menyertai perarakan perayaan Thaipusam menuju ke kuil Batu Caves dihukum sebagai berdosa meskipun tujuannya hanya untuk memeriahkan sahaja sambutan tersebut tanpa disertai niat melaksanakan upacara keagamaan.¹³³ Begitu juga penggunaan pakaian dan lambang yang khusus dalam upacara keagamaan seperti jubah para sami Buddha serta bentuk salib.

2- *Al-Tasyabuh* yang Diharuskan

Bagi menyeimbangkan kedudukan Islam sebagai agama yang meraikan realiti semasa dan setempat, maka wujud juga elemen *al-tasyabuh* yang dibenarkan oleh Islam. Namun begitu, keharusan tersebut berdasarkan sejauh mana kepatuhan amalan tersebut terhadap panduan yang telah ditetapkan oleh syarak. Pertamanya, amalan yang dilakukan tersebut tidak disertakan dengan niat menyerupai orang non Muslim secara sengaja serta bukan merupakan upacara khusus keagamaan mereka.¹³⁴ Hal ini sebagaimana kaedah fiqh yang masyhur :

الأمور بمقاصدها

Terjemahan : Setiap amalan bergantung pada niat.¹³⁵

Dalam konteks Malaysia, amalan pemasangan pelita setiap kali menjelang hari raya Aidil Fitri yang dilakukan oleh masyarakat Melayu masih lagi termasuk dalam kerangka yang dibenarkan selagi mana tidak disertakan dengan niat meniru upacara pemasangan pelita yang dilakukan oleh masyarakat Hindu. Namun begitu, sekiranya disertakan dengan niat secara

¹³³ Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail dan Ahmad Badri Abdullah, “Pemakaian Kaedah Fiqh Terhadap Isu Penyerupaan (*al-Tasyabuh*), 12.

¹³⁴ Muḥammad Amīn bin Umar Ābidīn, *Hāsyiah Ibn Ābidīn*, 2:384.

¹³⁵ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūtī, *al-Asybah wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū’ Fiqh al-Syāfi’iyyah*, 8.

sengaja, amalan tersebut boleh menggelincirkan akidah seseorang Muslim.¹³⁶ Hal ini sebagaimana kaedah yang dinyatakan oleh Imam al-Qurṭubī di dalam tafsirnya :

الرضا بالكفر كفر

Terjemahan : Keredaan terhadap sesuatu kekufturan merupakan kekufturan.¹³⁷

Pengamalan sesuatu upacara yang khusus dilakukan oleh penganut non Muslim secara tidak langsung telah memaparkan keredaan individu Muslim terhadap elemen kekufturan yang wujud dalam upacara tersebut.

Keduanya, amalan tersebut tidak berkaitan dengan unsur keagamaan sebaliknya hanya suatu tradisi dan kebudayaan yang melatari kaum-dan golongan yang tertentu.¹³⁸ Sebagai contoh dalam aspek pakaian, Rasulullah SAW telah meneruskan pemakaian jubah dan serban seperti musyrikin Makkah kerana ia merupakan lambang kebudayaan masyarakat Arab dan bukannya identiti kekufturan mereka.¹³⁹ Di samping itu, Imam al-Tirmidhī juga menyatakan bahawa Baginda juga pernah mengenakan pakaian al-Hibārah buatan Yaman serta jubah Romawi kerana selesa dengan struktur tenunannya walaupun kedua-dua negara tersebut dihuni oleh majoriti non Muslim.¹⁴⁰ Walau bagaimanapun, pengamalan sesuatu tradisi itu perlu dipastikan tidak sehingga menyalahi tuntutan syarak. Sebagai contoh dalam etika pemakanan, penggunaan sudu dan garpu merupakan amalan yang dibenarkan oleh

¹³⁶ Muḥammad bin Ismā'īl al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām*, 4:321

¹³⁷ Muḥammad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Alkām al-Qur'an*, 7:185.

¹³⁸ Untuk mengetahui lebih lanjut klasifikasi perayaan berbentuk keagamaan dan kebudayaan, lihat Basri Ibrahim, "Perayaan Non Muslim dalam Sebuah Negara Islam," dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abd Karim Ali dan Rumaizi Ahmad, 105-116

¹³⁹ Wā'il al-Zawāhirī Salamah, *al-Tasyabbuh : Qawā'iduhu wa Dawābiṭuhu wa Ba'da Tatbiqātihi al-Mu'āṣarah* (t.t.p: tp, t.t), 18.

¹⁴⁰ 'Abd al-Razzāq bin 'Abd al-Muhsin al-Badr, *Syarḥ Syamā'il al-Nabiyī* (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2014), 103.

Islam. Namun etika Barat yang mendahuluikan tangan kiri untuk menuap makanan perlu ditinggalkan kerana bersalah dengan saranan Rasulullah SAW menerusi hadis berikut :

إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ فَلِيَأَكُلْ بِيمِينِهِ وَإِذَا شَرَبَ فَلِيَشْرَبْ بِيمِينِهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْكُلُ بِشَمَالِهِ وَيَشْرَبْ

بِشَمَالِهِ

Terjemahan : Sekiranya seseorang di antara kamu makan, maka makanlah menggunakan tangan kanannya dan sekiranya ingin minum maka minumlah dengan tangan kanannya. Sesungguhnya syaitan makan dan minum menggunakan tangan kirinya.¹⁴¹

Ketiganya, wujud keperluan terhadap pelaksanaan perkara tersebut. Ibnu Taimiyah membenarkan umat Islam yang tinggal di negara kuffar untuk menyerupai mereka dalam penampilan zahir sekiranya terdapat keperluan sama ada mengelakkan sebarang kemudaran dan ancaman ataupun sebagai suatu prospek dakwah kepada mereka.¹⁴² Selain itu, sebahagian fuqaha Hanafi turut membenarkan pemanjangan misai di dalam peperangan bagi mengelirukan atau menggerunkan pihak musuh walaupun terdapat saranan daripada Rasulullah SAW agar umat Islam menipiskan misai.¹⁴³ Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam satu kaedah fiqh :

كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة

¹⁴¹ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Asyribah, Bāb Ādab al-Ṭā’āam wa al-Syarāb wa Aḥkāmuhuma, no. hadis : 2020. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Saḥīḥ Muslim*, 1598.

¹⁴² Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taimiah, *Iqtidā’ al-Sirāt al-Mustaqīm li Mukhālafah Ashāb al-Jahīm*, 1:418.

¹⁴³ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-’Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*, 10:348-349

Terjemahan : Setiap sebab yang membawa kepada kerosakan adalah dilarang sekiranya tidak wujud sebarang maslahah yang utama.¹⁴⁴

Dalam konteks Malaysia, maka adalah dibenarkan secara khusus buat pimpinan utama negara bagi memenuhi undangan sambutan perayaan non Muslim yang diadakan di rumah ibadah mereka tanpa menyertai upacara keagamaan sebagai suatu usaha bagi mengukuhkan perpaduan dan keharmonian dalam kalangan rakyat berbilang bangsa dan agama.¹⁴⁵ Namun begitu, larangan tersebut masih kekal buat pihak selain yang dinyatakan lebih-lebih lagi sekiranya dilakukan bagi meraih kepentingan politik semata-mata kerana dikhuatiri dijadikan sebagai suatu kebiasaan dalam kalangan rakyat.

Terakhirnya, elemen penyerupaan tersebut tergolong dalam kategori maslahah yang diiktiraf oleh syarak. Hal ini kerana *tasyabbuh* pada perkara yang mendatangkan manfaat kepada Islam dan penganutnya adalah dibenarkan bahkan sangat digalakkan dalam Islam.¹⁴⁶ Rasulullah SAW pernah mengaplikasikan format pengurusan negara-negara non Muslim sekitar Madinah yang biasa menggunakan cop mohor bagi sebarang urusan persuratan secara rasmi sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis berikut :

لَا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الْعَجْمِ، قِيلَ لَهُ إِنَّ الْعَجْمَ لَا يَقْبَلُونَ إِلَّا

كتاباً عليه خاتم فاصطعن خاتماً

Terjemahan : Ketika Rasulullah SAW ingin mengutus surat kepada pemimpin Ajam (selain Arab), telah dikatakan kepada Baginda : “Bangsa

¹⁴⁴ Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Sa'dan, “Qawā'id wa Ḥawābiṭ Fiqh ‘inda Ibn Qudāmah,” (Tesis kedoktoran, Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1999), 303.

¹⁴⁵ Lihat Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail dan Ahmad Badri Abdullah, “Pemakaian Kaedah Fiqh Terhadap Isu Penyerupaan (al-Tasyabbuh),” 19.

¹⁴⁶ Asyraf bin 'Abd al-Hamīd Barqa'an, *Mazāhir al-Tasyabbuh fī al-'Asr al-Hadīth wa Athāruhā 'alā al-Muslimīn* (t.p: t.p, t.t), 17.

Ajam tidak akan menerima surat melainkan diletakkan cop (mohor) padanya.” Maka Rasulullah pun menempah sebentuk cincin (bagi tujuan tersebut).¹⁴⁷

Hal yang sama juga pernah dilakukan oleh Amīr al-Mu’minīn ‘Umar al-Khaṭṭāb dalam menerima cadangan daripada seorang rakyatnya bagi mewujudkan sistem kalender Islam dengan meniru sistem pentadbiran golongan non Muslim¹⁴⁸ sehingga menghasilkan kalender hijrah yang diguna pakai sehingga ke hari ini. Maka, tindakan ini jelas memperlihatkan bahawa pemanfaatan teknologi serta sistem yang digunakan oleh golongan non Muslim adalah dibenarkan lebih-lebih lagi sekiranya mendatangkan kemaslahatan terhadap umat Islam.

Dalam isu yang dibahaskan, adalah jelas bahawa tindakan Perdana Menteri dalam menghadiri perayaan tersebut masih dalam kerangka yang diharuskan kerana penyertaan tersebut dilakukan atas kapasiti sebagai ketua negara yang bertanggungjawab terhadap kepentingan rakyat dan bukannya atas kapasiti individu. Selain itu, pemakaian kurta juga lebih merupakan pakaian tradisi dan kebudayaan masyarakat India yang turut dipakai oleh kaum India Muslim. Begitu juga dalam isu pemberian kalungan bunga yang dilakukan atas dasar penghormatan semata-mata tanpa memiliki nilai keagamaan sama sekali. Maka, setiap tradisi yang telah diterima secara meluas sebagai unsur kebudayaan dalam masyarakat tidak termasuk dalam larangan yang dinyatakan. Hal ini sebagaimana kaedah fiqh berikut

¹⁴⁷ Hadis riwayat al-Tirmidhī, Bāb Mā Jā’ a fī Dhikr Khātam Rasul Allah, no. hadis : 90. Lihat ‘Abd al-Razzāq bin ‘Abd al-Muhsin al-Badr, *Syarḥ Syamā’il al-Nabiyy*, 130.

¹⁴⁸ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 3:252.

تنزيل دلالت العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق
وغيرها

Terjemahan : Petunjuk adat serta keadaan semasa diletakkan sama (kedudukan) seperti perkataan yang jelas dalam mengkhususkan perkara yang umum dan mengikat perkara yang mutlak serta lain-lainnya.¹⁴⁹

Malaysia secara dasarnya memaparkan keragaman dalam aspek kebudayaan yang dikongsi secara bersama di mana setiap kaum, kepercayaan serta amalan keagamaan bebas dipraktikkan dalam suasana yang harmoni dan saling memahami.¹⁵⁰ Setiap pihak perlu berusaha memelihara keamanan yang dinikmati ini dengan mengelakkan eksploitasi isu-isu perkauman dan keagamaan yang berpotensi menjelaskan perpaduan masyarakat. Namun begitu, dalam masa yang sama, sikap lebih berhati-hati perlu dipamerkan dalam interaksi secara silang agama lebih-lebih lagi apabila kita menyaksikan mutakhir ini wujud sebahagian pihak yang sanggup melakukan apa juu perkara yang boleh memberikan keuntungan dalam perjuangan politik mereka. Tindakan yang dilakukan semata-mata berorientasikan sokongan politik tertentu dikhawatiri bakal membawa kepada penularan fenomena pluralisme agama tanpa disedari.¹⁵¹

4.3.3 Bantahan Penzahiran Syiar Islam

Kontroversi timbul melibatkan aduan yang dikemukakan pada 20 Disember 2010 oleh seorang peguam berbangsa Cina, Ng Kian Nam yang tinggal di Pantai Hill Park terhadap

¹⁴⁹ Muhammad Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām* (Beirut: Dār al-Jīl, 1980), 2:107.

¹⁵⁰ Mohd Anuar Ramli et. al., Fenomena al-Tasyabbuh (Penyerupaan) dalam Sambutan Perayaan Masyarakat Majmuk di Malaysia, *Jurnal Syariah* 21/1 (2013), 27.

¹⁵¹ *Ibid.*, 28

kadar laungan azan dari Masjid al-Ikhlasiah, Kampung Kerinchi yang dianggap sedikit mengganggu privasinya. Susulan aduan tersebut, satu perbincangan telah diadakan antara pihak masjid dan Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan (JAWI) sehingga membawa kepada pengurangan kadar bunyi laungan azan.¹⁵² Namun begitu, aduan tersebut pula telah menimbulkan perasaan tidak puas hati masyarakat Muslim setempat yang menganggap perkara tersebut sebagai mencabar hak penganut Islam di negara ini.¹⁵³ Walaupun akhirnya peguam tersebut telah memohon maaf atas tindakannya yang terkeliru antara laungan azan dan ceramah, namun salah faham yang tercetus melibatkan kedua-dua belah pihak berpotensi menjelaskan hubungan kemasyarakatan lebih-lebih lagi sekiranya isu tersebut berjaya dimanipulasi oleh pihak yang tidak bertanggungjawab. Maka, satu penilaian hukum perlu dilakukan bagi memperjelaskan lagi isu ini menurut hukum Islam.

Dalam membahaskan isu ini, dua aspek utama yang perlu diberi perhatian adalah berkaitan perbezaan kedudukan azan serta amalan-amalan lain seperti *tarhīm* dan ceramah sebagai salah satu daripada syiar-syiar Islam. Hal ini penting bagi memastikan penilaian hukum yang dilakukan nanti dapat menjernihkan segala kekeliruan dan kekusutan yang berlaku. Para fuqaha berbeza pandangan dalam menentukan hukum laungan azan bagi solat fardu sama ada sunat mu’akkad¹⁵⁴ mahupun fardu kifayah¹⁵⁵ ke atas setiap Muslim. Walau

¹⁵² Abdul Rahim Sabri, “Ekoran Aduan, Azan Masjid Kg. Kerinchi Diperlahan”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 12 Februari 2016, <http://www.malaysiakini.com/news/153344>.

¹⁵³ Abdul Rahim Sabri, “Bakar Patung Bantah Peguam Minta Perlahan Azan”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 13 Februari 2016, <https://www.malaysiakini.com/news/153413>

¹⁵⁴ Ini merupakan pandangan jumhur fuqaha’ selain Ḥanābilah. Lihat Ala’ al-Dīn Abī Bakr bin Mas’ūd al-Kasānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tariṭ al-Syarā’i’*, 1:146, Muḥammad bin Khāṭib al-Syarbinī, *Mughnī al-Muhtāṣilā Ma’rifah Ma’ānī Alfāz al-Minhāj*, 1:133 dan Ibn Rusyd al-Qurtubi, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, 1:103.

¹⁵⁵ Ini merupakan pandangan majoriti fuqaha Ḥanābilah. Lihat Mansūr bin Yūnus bin ‘Idrīs al-Bahūtī, *Kasyṣyāf al-Qinā’ an Matan al-‘Iqnā’*, 1:268 dan ‘Abd Allah bin Ahmad bin Muḥammad bin Qudāmah al-Maqdīsī, *al-Mughnī*, 1:417.

bagaimanapun, laungan tersebut telah disepakati sebagai salah satu daripada syiar bagi agama Islam.¹⁵⁶ Hal ini sebagaimana yang dinyatakan menerusi hadis berikut :

وإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم ول يؤمكم أكبركم

Terjemahan : Apabila masuk waktu solat, maka hendaklah seseorang daripada kamu melaungkan azan dan hendaklah yang paling tua dalam kalangan kamu menjadi imam.¹⁵⁷

Dalil tersebut secara jelas memperlihatkan kepada kita keperluan menzahirkan syiar azan tersebut secara nyata sebagai suatu tuntutan ibadah. Hal ini juga selaras dengan kedudukan Malaysia sebagai salah sebuah negara Islam.¹⁵⁸ Tuntutan menjelaskan laungan tersebut juga boleh difahami menerusi perintah Rasulullah SAW yang meminta 'Abd Allāh bin Zayd supaya mengajarkan lafaz azan yang diperolehnya kepada Bilāl yang memiliki suara yang lebih lantang.¹⁵⁹ Begitu juga pesanan Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz kepada para muazzin pada zaman beliau agar melaungkan azan dengan jelas dan terang bagi mengelakkan mereka diganti.¹⁶⁰ Oleh itu, tiada sebarang kompromi yang boleh dilakukan dalam isu ini kerana ia melibatkan elemen syariat Islam itu sendiri.

Namun begitu, menjadi kebiasaan masjid dan surau di Malaysia untuk memasang bacaan al-Quran dan zikir tertentu (*tarhim*) menjelang ketibaan waktu solat dalam jangka masa antara 10-20 minit di samping pengisian ceramah yang kebiasaannya dijalankan

¹⁵⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 1:534.

¹⁵⁷ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Adhān, Bāb Idhā Istawaw fī al-Qirā'ah Falya'ummahum Akbaruhum, no. hadis : 685. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 171.

¹⁵⁸ Al-Būtī merumuskan antara ciri utama negara Islam adalah kebebasan umat Islam untuk menzahirkan hukum-hukum Islam dan syairnya. Lihat Sa'īd Ramaḍān al-Būtī, *al-Jihād fī al-Islām*, 80.

¹⁵⁹ Hadis riwayat al-Tirmidhī, Kitāb Mawāqīt al-Salah, Bāb Mā Jā'a fī Bad' al-Adhān, no. hadis : 189. Lihat Muḥammad bin Isā bin Ṣūrah al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 57.

¹⁶⁰ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Adhān, Bāb Raf' al-Šawt bi al-Nidā'. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 155.

selepas solat Subuh dan Maghrib. Maka, persoalan inilah yang sewajarnya dibincangkan memandangkan aktiviti tersebut hanya merupakan suatu tuntutan yang bersifat harus sahaja. Dalam isu ini, pihak masjid wajar menggunakan prinsip budi bicara dalam hal ini serta mendapatkan maklum balas daripada masyarakat setempat kerana aktiviti ini turut melibatkan hak dan keperluan lebih-lebih lagi mereka yang berjiran dengan kawasan masjid sebagaimana yang pernah dinyatakan oleh Rasulullah SAW :

ما زال جبريل يوصي بالجار حتى ظننت أنه سيورثه

Terjemahan : Sentiasa Jibril berpesan kepadaku mengenai jiran sehingga aku menyangka mereka boleh mewarisi.¹⁶¹

Penggunaan elemen budi bicara ini bukan menggambarkan sisi kelemahan Islam dalam berhadapan dengan tuntutan masyarakat sebaliknya lebih menonjolkan aspek keanjalan Islam dalam meraikan serta bertindak balas dengan perubahan sekeliling. Rasulullah SAW pernah mengaplikasikan prinsip ini sewaktu menyampaikan pesanan kepada para sahabat dalam urusan solat berjemaah sebagai sabdanya :

إِذَا صَلَى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلِيَخْفَفْ, فَإِنْ مِنْهُمْ الْمُضْعِيفُ وَالسَّقِيمُ وَالْكَبِيرُ, وَإِذَا صَلَى أَحَدُكُمْ

لنفسه فليطول ما شاء

Terjemahan : Apabila seseorang antara kamu solat (menjadi imam) untuk manusia, maka permudahkanlah. Sesungguhnya dalam kalangan mereka ada

¹⁶¹ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, Bāb al-Wuṣṭ bi al-Jār, no. hadis : 6015. Lihat *ibid.*, 1509.

golongan yang lemah, sakit dan tua. Dan sekiranya solat sendirian, maka panjangkanlah sesuka hatimu.¹⁶²

Dalam masa yang sama, Rasulullah SAW turut menegur para sahabat yang meninggikan suara semasa pelaksanaan solat sunat dan pembacaan al-Quran di dalam masjid supaya mengambil kira keadaan sekeliling serta menghormati privasi individu lain sebagaimana yang dinyatakan menerusi hadis berikut :

أَلَا إِن كُلَّكُمْ مُنَاجِرٌ رَبِّهِ، فَلَا يَؤْذِنَ بَعْضُكُمْ بِعُضْ وَلَا يَرْفَعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْقِرَاءَةِ

Terjemahan : Ketahuilah bahawa setiap daripada kamu sedang bermunajat kepada tuhannya. Maka janganlah sebahagian kamu menyakiti sebahagian yang lain. Jangan kamu angkat suara bacaan melebihi satu sama lain.¹⁶³

Dalam usaha mewujudkan kehidupan masyarakat yang harmoni, setiap pihak perlu saling menghormati dan peka dengan budaya setiap komponen dalam masyarakat melibatkan perasaan, corak pemikiran serta keperluan semasa mereka.¹⁶⁴ Hal ini bagi mengelakkan tercetusnya sebarang tindakan yang walaupun terhasil disebabkan kekeliruan, namun kesannya boleh mencetuskan provokasi dan ketegangan dalam kalangan masyarakat. Dalam masa yang sama, pihak masjid wajar meminimumkan penggunaan sistem pembesar bahagian luar sekiranya tiada sebarang urusan dan keperluan yang penting bagi meraikan keperluan dan keadaan semasa masyarakat yang tinggal di berhampiran dengan kawasan masjid. Pemaparan akhlak yang baik ini dilihat mampu dijadikan sebagai salah satu usulub

¹⁶² Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Adhān, Bāb Idhā Ṣallā Linafsīhi Falyuṭawwil Mā Syā’, no. hadis : 703. Lihat *ibid.*, 175.

¹⁶³ Hadis riwayat Abu Daud, Kitāb al-Ṣalah, Bāb fī Raf’ al-Ṣawt bi al-Qirā’ah fī Ṣalah al-Layl, no. hadis : 1332. Lihat Sulaymān bin al-‘Asy’ath al-Sijistānī, *Sunan Abi Daud*, 228.

¹⁶⁴ Faisal Ahmad Shah et.al, “Perasaan Orang Non Muslim Terhadap Laungan Suara, Bacaan dan Aktiviti Masjid di Negeri Selangor Darul Ehsan”, *Jurnal Usuluddin* 27 (2008), 111.

dakwah dalam menarik dan menjinakkan hati masyarakat sekeliling terhadap keindahan imej Islam. Selain itu, umat Islam sewajarnya mengutamakan permohonan bantuan daripada Allah agar membuka hati-hati mereka yang berhampiran untuk mengimarahkan masjid berbanding mengambil pendekatan yang bersifat memaksa seperti yang dinyatakan.

4.4 ANALISIS ISU-ISU PERUNDANGAN

Sistem perlembagaan di Malaysia memaparkan kepada kita dua set perundangan iaitu sivil yang melibatkan seluruh rakyat Malaysia serta Syariah yang hanya membabitkan penganut beragama Islam sahaja. Cubaan serta usaha pihak non Muslim untuk campur tangan terhadap sistem perundangan Syariah dilihat bakal memberikan implikasi yang kurang baik terutamanya dalam sudut keharmonian hidup bermasyarakat. Selain itu, pelaksanaan sebahagian undang-undang tempatan juga ditohmah sebagai usaha perluasan dasar Islamisasi terhadap hak golongan non Muslim meskipun pelaksanaan tersebut sebenarnya bertujuan memelihara hak dan kedudukan masyarakat setempat. Maka, isu-isu perundangan ini akan dinilai dari sudut perspektif hukum Islam bagi menilai hukum asal yang diperuntukkan bagi setiap isu yang dinyatakan serta rujukan perundangan bagi meneliti realiti dan konteks semasa yang melatari setiap isu tersebut.

4.4.1 Non Muslim sebagai Peguam Syariah

Seorang pengamal perundangan, Victoria Jayaseele Martin telah mempertikaikan tindakan Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan yang enggan memproses permohonannya pada 24 Ogos 2009 untuk mendaftar sebagai peguam syariah lalu telah memfailkan kes tersebut di Mahkamah Tinggi pada 19 Mei 2010 bagi membantah penolakan tersebut. Namun begitu,

Mahkamah Tinggi (Bahagian Rayuan dan Kuasa-Kuasa Khas) yang bersidang pada 17 Mac 2011 telah memutuskan bahawa penolakan permohonan oleh pihak MAIWP tersebut adalah sah menurut undang-undang. Keputusan tersebut telah mengundang semakan kehakiman yang dilakukan oleh pihak Victoria di Mahkamah Rayuan.¹⁶⁵

Kontroversi timbul apabila pada 21 Jun 2013, pihak Mahkamah Rayuan Putrajaya memutuskan tindakan pihak MAIWP bertentangan dengan Seksyen 59(1) Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah-Wilayah Persekutuan) 1993 yang hanya menetapkan mana-mana orang yang mempunyai pengetahuan mencukupi dalam Hukum Syarak boleh diterima sebagai peguam syarie.¹⁶⁶ Isu tersebut berlarutan sehingga ke Mahkamah Persekutuan dan menemui noktahnya pada 24 Mac 2016 apabila pihak Mahkamah Persekutuan memutuskan bahawa tindakan pihak MAIWP tersebut tidak bercanggah dengan akta yang dinyatakan seterusnya mengekal keputusan yang melarang keterlibatan peguam non Muslim untuk beramal sebagai peguam syarie.¹⁶⁷ Maka, isu ini akan cuba dinilai berdasarkan perspektif hukum Islam dan sistem perundangan yang diguna pakai di Malaysia.

Penglibatan pihak non Muslim sebagai wakil dalam urusan pembelaan dan perundangan (dalam konteks ini sebagai peguam syarie) dibincangkan secara khusus dalam bab *al-wakālah bi al-khuṣūmah*.¹⁶⁸ Secara dasarnya, para fuqaha mengharuskan keterlibatan

¹⁶⁵ Bernama, “Mahkamah tolak bukan Islam jadi peguam syarie”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 10 Februari 2016, <https://www.malaysiakini.com/news/158919>

¹⁶⁶ Joseph Sipalan, “Mahkamah Rayuan: Peguam Non Muslim Boleh Jadi Peguam Syarie di W. Persekutuan” laman sesawang *Mstar*, dicapai pada 15 Februari 2016, <http://www.mstar.com.my/berita/berita-mahkamah/2013/06/21/mahkamah-rayuan--peguam-bukan-islam-boleh-jadi-peguam-syarie-di-w-persekutuan/>

¹⁶⁷ Koh Jun Lin, “Mahkamah: Non Muslim tak boleh jadi peguam syarie”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 18 Februari 2016, <https://www.malaysiakini.com/news/335061>.

¹⁶⁸ 'Abd al-Karīm Muḥammad al-Tayr, *Aḥkām al-Muḥāmī fī al-Fiqh al-Islāmī : Dirāsah Muqāranah* (t.tp: tp, 2007), 143.

mereka walaupun wujud beberapa perbezaan dalam aspek teknikal.¹⁶⁹ Hal ini kerana peranan para peguam hanyalah sebagai wakil dalam mengemukakan sesuatu tuntutan hak serta pensabitan dakwaan tanpa memiliki sebarang kata pemutus.¹⁷⁰ Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam Ibnu Qudāmah :

وَإِنْ وَكِلَّ الْمُسْلِمِ كَافِرًا فِيمَا يَصْحُّ تَصْرِفَهُ فِيهِ صَحْ تَوْكِيلُهُ سَوَاءٌ كَانَ ذُمِيًّا أَوْ مُسْتَأْمِنًا أَوْ حَرِيبًا
أَوْ مُرْتَدًا لِأَنَّ الْعِدْلَةَ غَيْرَ مُشْرِطَةٍ فِيهِ وَكَذَلِكَ الدِّينُ

Terjemahan : Sesungguhnya jika seorang Muslim mewakilkan kepada seorang kafir sesuatu urusan yang diharuskan padanya, maka sah perwakilan tersebut sama ada kafir tersebut *dhimmi*, *musta'min*, *harbi* mahupun murtad kerana syarat keadilan tidak terpakai ke atasnya, begitu juga agama.¹⁷¹

Pandangan ini juga disandarkan kepada pertuduhan yang dilakukan oleh seorang munafik bernama Tu'mah bin Abīraq terhadap seorang lelaki Yahudi yang didakwa telah mencuri baju besi kepunyaan Qatādah bin al-Nu'man meskipun sebenarnya beliaulah yang telah melakukan jenayah tersebut namun menyembunyikan di rumah lelaki Yahudi tersebut.¹⁷² Setelah proses perbicaraan dilaksanakan, lelaki Yahudi tersebut telah diputuskan bersalah namun Allah telah menurunkan wahyu bagi membongkar peristiwa sebenar yang berlaku sebagaimana firmanya :

¹⁶⁹ Para fuqaha Ḥanābilah dan Syāfi'iyyah mengharuskan penglibatan non Muslim tanpa mengira status kekafiran mereka selagimana tidak melibatkan perkara yang khusus berkaitan agama Islam. Lihat Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 2:283. Fuqaha Mālikiyah hanya melarang perwakilan non Muslim dalam transaksi jual beli serta tuntutan hutang kerana mereka disifatkan tidak memiliki kelayakan yang sempurna dalam urusan tersebut. Lihat Ibn Juzay al-Kalbī, *al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*, 593. Fuqaha Ḥanafiyyah pula mengharuskan perwakilan kafir *dhimmī* sahaja dalam setiap urusan secara mutlak kerana kedudukan mereka dalam negara yang sama dengan orang Islam. Lihat al-Kasānī, *al-Baḍā'i' wa al-Ṣanā'i'*, 7:433.

¹⁷⁰ Daud Bin Muhammad, "Peguam Syarie Dalam Institusi Qada," *Jurnal Hukum* 26/22 (2008), 137.

¹⁷¹ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 7:237.

¹⁷² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 11:33.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَبَ بِالْحُقْقِ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

Surah al-Nisā' 4:105

Terjemahan : Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penentang (orang yang tidak bersalah) kerana (membela) orang-orang yang khianat.

Peristiwa tersebut secara jelas memperlihatkan pemberian peluang kepada lelaki Yahudi tersebut untuk membela dirinya daripada pertuduhan tersebut yang mana dalam konteks semasa tugas seperti itu dipikul oleh para peguam dalam usaha mendapatkan keadilan kepada anak guam yang diwakilinya.¹⁷³

Walau bagaimanapun, penetapan hukum berkaitan isu ini tidak boleh disandarkan kepada perspektif hukum asal semata-mata tanpa merujuk terlebih dahulu realiti semasa yang wujud di Malaysia. Sistem perundangan di Malaysia berkonsepkan dualisme di mana dua set undang-undang iaitu sivil dan syariah berjalan secara serentak. Perlembagaan Persekutuan telah pun memperuntukkan pembahagian bidang kuasa yang perlu dipatuhi oleh setiap mahkamah di mana mahkamah Syariah mempunyai skop perundangan yang lebih

¹⁷³ Sebagaimana dipetik dalam Zaharuddin Abdul Rahman, “Bolehkah Peguam Syarie Non Muslim?”, laman sesawang Zaharuddin.net, dicapai pada 12 Januari 2016, <http://zaharuddin.net/senarai-lengkap-artikel/3/933-bolehkah-pegawai-syarie-bukan-muslim.html>

terhad dan terbatas¹⁷⁴ berkaitan aspek kekeluargaan, kehartaan serta jenayah melibatkan umat Islam sahaja.¹⁷⁵

Maka, berdasarkan peruntukan undang-undang yang dinyatakan, penglibatan non Muslim sebagai peguam di Mahkamah Syariah bakal mengundang suatu masalah di mana mereka tidak boleh dikenakan sebarang tindakan¹⁷⁶ sekiranya didapati melanggar etika¹⁷⁷ dan prosedur perundangan berkaitan Mahkamah Syariah kerana golongan tersebut tidak tertakluk kepada bidang kuasa mahkamah Syariah.¹⁷⁸ Penetapan tersebut sudah pasti mengundang ketidakadilan apabila ada pihak yang berpotensi untuk menyalahgunakan kedudukan sebagai peguam Syarie tanpa boleh dikenakan sebarang tindakan sedangkan dalam masa yang sama peguam Syarie Muslim pula perlu terikat dengan peruntukan tersebut.

Selain itu, asas rujukan penghakiman yang berbeza antara mahkamah Sivil dan mahkamah Syariah juga mempengaruhi peranan yang dimainkan oleh pihak peguam. Para

¹⁷⁴ Skop bidang kuasa mahkamah Syariah ini boleh dilihat dalam Jadual Kesembilan (Senarai Perundangan), Senarai 2-Senarai Negeri (1), Perlembagaan Persekutuan Malaysia. Namun begitu, bidang kuasa tersebut tidak bersifat mutlak di mana sebarang bentuk percanggahan dengan peruntukan perlombagaan dianggap terbatas. Lihat Zulkifli Hasan, Abdul Hamid Abdul Murad dan Arif Fahmi Mad Yusof, *Amalan Guaman dan Kehakiman Syarie di Malaysia* (Nilai: Kolej Universiti Islam Malaysia, 2007), 3. Lihat juga Mahmud Saedon A. Othman, *Institusi Pentadbiran Undang-undang dan Kehakiman Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 229.

¹⁷⁵ Skop kehartaan dan jenayah juga adalah kecil kerana ruang yang lebih besar dan menyeluruh telah diperuntukkan dalam senarai persekutuan. Lihat Mahmood Zuhdi Ab. Majid, *Bidang Kuasa Jenayah Mahkamah Syariah di Malaysia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2001), 210-212. Lihat juga Farid Sufian Shuaib, *Powers and Jurisdiction of Syariah Courts in Malaysia* (Petaling Jaya: Lexis Nexis Malaysia Sdn Bhd, 2008), 28-30.

¹⁷⁶ Peruntukan berkaitan kesalahan yang perlu dihindari oleh para peguam Syarie serta tindakan yang boleh dijatuhkan ke atas mereka antaranya boleh dirujuk dalam Bahagian IV, Kaedah-Kaedah Peguam Syarie 1993 (Wilayah-Wilayah Persekutuan).

¹⁷⁷ Setiap peguam Syarie perlu melaksanakan peruntukan Arahan Amalan No. 4 Tahun 2002 yang menyatakan bahawa semua peguam Syarie diwajibkan mematuhi Etika Peguam Syarie 2001. Lihat Mad Zawawi bin Abu Bakar, Isu-Isu Peguam Syarie di Malaysia, *Jurnal Syariah* 11 (2003), 113-114.

¹⁷⁸ Siti Shamsiah Mad Supi, *Asas dan Kerangka Perundangan Negara Islam-Malaysia* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 2005), 96.

hakim di mahkamah Sivil mengguna pakai doktrin Duluan Mengikat (*Stare Decisis*) di mana prinsip keputusan mahkamah yang lebih tinggi mengikat dan perlu dipatuhi oleh mahkamah yang lebih rendah bertujuan mewujudkan keseragaman dalam keputusan yang dikeluarkan.¹⁷⁹ Hal ini berbeza dengan asas yang digunakan oleh para hakim di mahkamah Syariah kerana mereka pada prinsipnya hanya disarankan menghormati keputusan terdahulu daripada mahkamah yang lebih tinggi tanpa sebarang keterikatan di mana ruang berijihad yang luas diberikan kepada mereka dalam menentukan keputusan yang dirasakan wajar dan adil.¹⁸⁰ Maka, para peguam Syarie selaku pembantu para hakim dalam berijihad memerlukan mereka sekurang-kurangnya menguasai asas hukum Islam yang diperlukan bukan sekadar kelulusan dalam sijil amalan dan perundangan Syariah semata-mata. Hal ini penting bagi mengelakkan pertikaian dan kontroversi yang mungkin dicetuskan oleh pihak tersebut hasil daripada kekeliruan dan salah faham mereka berkaitan undang-undang Islam.

Beberapa usaha perlu dilakukan dalam menangani isu yang dinyatakan. Pertamanya, setiap negeri perlu mewujudkan keseragaman berkaitan syarat perlantikan sebagai peguam syarie dengan memasukkan elemen Muslim sebagai salah satu syarat yang utama.¹⁸¹ Penetapan undang-undang Syariah di bawah senarai negeri telah menyebabkan kesukaran proses harmonisasi dalam penggubalan undang-undang berkaitan Islam.¹⁸² Maka, perbincangan yang lebih tersusun dan bersepada antara agensi yang terlibat diharap mampu mewujudkan jaringan kerjasama yang sistematik dalam memartabatkan kedudukan undang-

¹⁷⁹ Abd Aziz Bari, *Perlembagaan Malaysia : Teori dan Praktis*, 315.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 316.

¹⁸¹ Buat masa ini, negeri yang mensyaratkan secara jelas peguam syarie mestilah beragama Islam hanyalah Kelantan, Terengganu, Pahang, Wilayah Persekutuan dan Melaka. Kedah dan Johor pula menetapkan syarat yang lebih tegas iaitu peguam Syarie perlu berfahaman Ahli Sunah wal Jamaah. Lihat Mad Zawawi bin Abu Bakar, “Isu-Isu Peguam Syarie di Malaysia”, 118-119.

¹⁸² Mohamad Arifin et. al, *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia* (Selangor: Dawama Sdn Bhd, 2007), 35.

undang Syariah di Malaysia. Selain itu, perlunya suatu perbincangan yang rapi dilakukan dalam menjelaskan lagi peruntukan 121 (1A)¹⁸³ bagi mengelakkan berlakunya pertindanan dan pertembungan kuasa antara mahkamah Sivil dan mahkamah Syariah. Hal ini kerana mutakhir ini seakan menjadi kebiasaan bagi pihak-pihak tertentu mengemukakan permohonan di mahkamah Sivil bagi mencabar dan membatalkan penghakiman yang telah diputuskan di mahkamah Syariah. Pematuhan terhadap skop bidang kuasa setiap mahkamah dilihat penting bagi mengelakkan wujudnya sebarang elemen campur tangan bagi mempengaruhi sesuatu keputusan yang telah dikeluarkan yang akhirnya boleh mengundang perasaan tidak puas hati serta kekacauan sehingga menjaskan ketenteraman masyarakat.¹⁸⁴

4.4.2 Sekatan Penyebaran Dakwah Agama Lain

Satu serbuan oleh pegawai penguat kuasa JAIS dengan kerjasama pihak PDRM telah dilakukan ke dewan Dream Centre milik gereja Methodist Damansara Utara pada 3 Ogos 2011. Serbuan yang dilakukan pada jam 10 malam itu mendapati 12 orang Melayu beragama Islam turut hadir dalam majlis makan malam yang dianjurkan oleh pihak gereja walaupun siasatan awal mendapati kehadiran seramai kira-kira 50 orang Melayu beragama Islam dalam majlis tersebut. Pihak JAIS mempertahankan tindakan tersebut atas dakwaan bahawa majlis tersebut dianjurkan dengan agenda pemurtadan umat Islam namun hanya berselindung di sebalik majlis penyampaian sumbangan.¹⁸⁵ Tuduhan tersebut telah mendapat

¹⁸³ Peruntukan ini menetapkan bahawa mahkamah Sivil tidak boleh mencampuri urusan dan perjalanan mahkamah Syariah selagi mana tidak bertentangan dengan Perlembagaan Persekutuan. Lihat Irwan Mohd Subri et. al, *Diskusi Syariah dan Undang-Undang Siri 2* (Nilai: Fakulti Syariah dan Undang-Undang USIM, 2005), 28-29.

¹⁸⁴ Prof. Madya Dr. Shamrahayu Ab. Aziz (Fellow Utama Pusat Kajian Syariah, Undang-undang dan Politik, IKIM) dalam temu bual dengan pengkaji, 15 Julai 2015.

¹⁸⁵ Penulis tidak diketahui, “Serbuan JAIS: Kenyataan Penuh Datuk Dr Hassan Ali”, laman sesawang *Harakah Daily*, dicapai pada 23 November 2015, <http://www.harakahdaily.net/index.php/articles/depth/4741-serbuan-jais-kenyataan-penuh-datuk-dr-hasan-ali>.

bantahan Pengerusi CFM, Datuk Ng Moon Hing yang menjelaskan bahawa majlis tersebut sekadar makan malam amal tahunan anjuran NGO Harapan Komuniti yang bekerjasama dengan Majlis AIDS Malaysia (MAC) serta mengecam serbuan yang dilakukan oleh pihak JAIS tanpa sebarang waran.¹⁸⁶ Maka, isu ini perlu dinilai menerusi dua aspek iaitu sekatan terhadap hak kebebasan beragama di Malaysia serta tindakan pihak JAIS berdasarkan skop bidang kuasa yang telah diperuntukkan kepada mereka bagi merungkaikan polemik yang berlaku ini.

Secara dasarnya, Islam mengakui perbezaan agama dan kepercayaan yang wujud dalam kalangan manusia sebagaimana yang dinyatakan menerusi ayat berikut :

لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ أُرْشُدُ مِنَ الْغَيِّ

Surah al-Baqarah 2:256

Terjemahan : Tiada paksaan dalam agama. Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang batil.

Menurut Imam Ibn Kathīr, tiada keperluan untuk memaksa golongan non Muslim kepada Islam kerana agama ini telah disampaikan dalam keadaan yang terang dan jelas sehingga tidak memerlukan kepada sebarang bentuk kekerasan terhadap seseorang untuk menganuti agama ini.¹⁸⁷ Namun begitu, larangan penukaran agama ditetapkan buat mana-

¹⁸⁶ Penulis tidak diketahui, “CFM Kesal Tindakan JAIS dan Polis, mahu Sultan Campur Tangan”, laman sesawang *The Malaysian Insider*, dicapai pada 26 November 2016, <http://www.themalaysianinsider.com/bahasa/article/cfm-kesal-tindakan-jais-dan-polis-mahu-sultan-campur-tangan/>

¹⁸⁷ Ismā’īl bin ‘Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Āzīm*, 1:683.

mana individu telah memilih Islam sebagai anutan dan pegangannya bagi memelihara integriti dan kehormatan agama Islam itu sendiri.¹⁸⁸

‘Umar al-Khaṭṭāb sewaktu mengeluarkan jaminan keamanan kepada penduduk Aelia setelah tentera Islam berjaya menguasai bandar tersebut menyatakan bahawa mereka diberikan kebebasan untuk menganuti dan mengamalkan ajaran agama mereka tanpa sebarang gangguan dan ancaman.¹⁸⁹ Begitu juga pelunasan hak yang diberikan oleh Khālid al-Wālid kepada penduduk ‘Anāt yang beragama Kristian sebagaimana yang dinyatakan dalam teks yang berikut :

وَلَمْ أَنْ يَضْرِبُوا نُواقِيْسَهُمْ فِي أَيِّ سَاعَةٍ شَاءُوا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلَّا فِي أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ، وَأَنْ
يَخْرُجُوا الصَّلَبَانِ فِي أَيَّامِ عِيدِهِمْ

Terjemahan : Bagi mereka hak untuk memukul loceng-loceng (syiar keagamaan) pada mana-mana waktu yang mereka mahu sama ada malam atau siang melainkan pada waktu-waktu solat (umat Islam). Mereka juga boleh mengeluarkan salib-salib (lambang keagamaan) pada hari-hari perayaan mereka.¹⁹⁰

Maka, konsep kebebasan agama yang dianjurkan oleh Islam bukan sekadar memilih pegangan dan anutan yang diyakininya bahkan turut meraikan hak mereka untuk mengamalkan serta menyertai sebarang pertubuhan keagamaan tanpa diancam dengan sebarang bentuk pendakwaan.¹⁹¹ Penubuhan sesebuah negara yang didirikan atas ideologi

¹⁸⁸ Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh al-Islāmī aa Adillatuhu*, 6:176.

¹⁸⁹ Seperti dipetik dalam Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk al-Ma’rūf*, 3:159.

¹⁹⁰ Seperti dipetik dalam Abū Yūsuf, *al-Kharāj*, 146.

¹⁹¹ Ahmad F. Yousif, “Religious Freedom, Minorities and Islam: A Challenge to Modern Theory of Pluralism” *Jurnal IKIM* 7/1 (1999), 62-63.

Islam bukan bertujuan memaksa para penduduknya kepada kesatuan agama sebaliknya hanya menjalankan peranan sebagai pemantau dan penghalang unsur-unsur lain yang berpotensi menafikan kebebasan kepercayaan dan pengamalan agama dalam kalangan masyarakat awam.¹⁹² Walau bagaimanapun, kebebasan tersebut tidak bersifat mutlak di mana dalam masa yang sama mereka perlu memastikan tindakan yang dilakukan tidak menimbulkan sebarang provokasi mahupun berunsurkan cabaran terhadap sensitiviti umat Islam.¹⁹³

Dalam konteks Malaysia, hak tersebut telah diperuntukkan dalam Perkara 11(1) Perlembagaan Persekutuan yang memberikan ruang kepada setiap warganegara untuk mengamalkan kepercayaan mereka tanpa sekatan. Namun begitu, bahagian terpenting yang perlu dihadamkan oleh semua pihak adalah fasal 4 yang melarang sebarang bentuk penyebaran dan pengembangan agama lain terhadap orang Islam malah memberikan kuasa perundangan kepada agensi berkaitan di setiap negeri untuk merangka dan mewartakan undang-undang yang dirasakan perlu dalam merealisasikan tujuan tersebut.¹⁹⁴ Hal ini tidak boleh dinilai sebagai tindakan yang melampaui batas kerana pihak pemerintah sememangnya berhak menetapkan peraturan tertentu yang dirasakan perlu bagi menjamin keamanan dan ketenteraman awam.¹⁹⁵ Hasilnya, 9 buah negeri telah pun mempunyai

¹⁹² Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd, 1998), 87.

¹⁹³ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 20.

¹⁹⁴ Mohamed Azam Mohamed Adil, "Hak Tukar Agama dalam Perlembagaan: Konflik Kebebasan Beragama dan Hukum Islam", 26.

¹⁹⁵ Ini berdasarkan kaedah yang ditetapkan oleh para ulama Usul al-Fiqh ىالى الرعية منوط بالمصلحة iaitu Keputusan pemerintah terikat dengan kemaslahatan rakyatnya. Rujuk Jalāl al-Dīn bin ‘Abd al-Rahman al-Suyūtī, *al-Asybāh wa al-Naṣa’ir fi Qawā'id wa Furu' Fiqh al-Syāfi'iyyah*, 121.

undang-undang kawalan dan sekatan pengembangan agama-agama non Muslim mereka sendiri.¹⁹⁶

Peruntukan ini dilihat penting antaranya dalam mengekalkan identiti kaum Melayu yang dicirikan dengan tiga asas yang utama iaitu agama, adat dan bahasa.¹⁹⁷ Maka, percubaan bagi meruntuhkan salah satu daripada asas ini bakal mengundang implikasi yang negatif terhadap kaum Melayu itu sendiri sebagai penganut Muslim majoriti dalam negara ini seterusnya melemahkan kedudukan agama Islam itu sendiri.¹⁹⁸ Dalam aspek kemasyarakatan pula, perkara ini sudah pasti akan membawa kepada pertikaian dan penuntutan hak berdasarkan lunas perundangan yang berpotensi menjelaskan ketenteraman awam dan kestabilan sosial.¹⁹⁹ Perbezaan layanan ini (dengan meletakkan Islam di kedudukan yang istimewa) hanya boleh dirasionalkan dengan memahami unsur hibrid yang terkandung dalam Perlembagaan Persekutuan²⁰⁰ di samping faktor sejarah yang melatari pembinaan peruntukan khas tersebut.²⁰¹

¹⁹⁶ Lihat Enakmen No. 1 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Terengganu 1980, Enakmen No. 11 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Kelantan 1981, Enakmen No. 11 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Kedah 1988, Enakmen No.1 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Melaka 1988, Enakmen No. 10 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Perak 1988, Enakmen No. 1 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Selangor 1988, Enakmen No. 5 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Pahang 1989, Enakmen Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Negeri Sembilan 1991 dan Enakmen No. 12 Kawalan dan Sekatan Pengembangan (Agama Non Muslim) Johor 1991.

¹⁹⁷ Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam Perkara 160 (2) Perlembagaan Persekutuan. Lihat Shad Saleem Faruqi, "The Human Rights and Constitutional Perspective", *INSAF* 21/1 (1992), 13.

¹⁹⁸ Zaidi Abd Rahman, "Aktiviti Misionari antara Kehendak Perlembagaan, Perintah Bible dan Reaksi Muslim di Malaysia, *Jurnal Syariah* 18/3 (2010), 589.

¹⁹⁹ Andrew Harding, *Law, Government and the Constitution in Malaysia* (Kuala Lumpur: Malayan Law Journal, 1996), 2011-2012.

²⁰⁰ Hibrid bermaksud negara yang mempunyai agama rasmi. Perlembagaan Malaysia dikatakan berbentuk hibrid dengan kewujudan Perkara 3(1) yang mengiktiraf Islam sebagai agama rasmi persekutuan namun dalam masa yang sama turut mengiktiraf kebebasan beragama penganut lain. Lihat Faridah Jalil dan Rohizan Halim "Kebebasan Beragama: Gambaran Malaysia" *KANUN* 26/2 (2014), 228.

²⁰¹ Helwa Mohammad Zainal Dan Jasri Jamal, Kedudukan Murtad dan Penyebaran Agama Non Muslim Menurut Perspektif Undang-Undang di Malaysia: Satu Analisa Isu dan Cabaran, *Jurnal Undang-undang & Masyarakat* 17 (2013), 16.

Dalam isu yang dinyatakan, secara perundangan pihak JAIS sememangnya bertindak berdasarkan batas kuasa²⁰² yang telah diperuntukkan kepada mereka bagi mengekang sebarang usaha penukaran agama yang dilakukan ke atas umat Islam.²⁰³ Larangan tersebut sebenarnya lebih berbentuk pencegahan dan perlindungan dengan mengutamakan kesan yang bakal berlaku dan bukannya merujuk secara khusus kepada penentangan terhadap pengamalan syiar mereka itu sendiri.²⁰⁴ Walau bagaimanapun, sebarang bentuk serbuan sewajarnya dilakukan berdasarkan maklumat yang tepat dan autentik. Hal ini bagi mengelakkan timbulnya sebarang tohmahan dan persepsi negatif terhadap agama Islam. Dalam konteks tersebut, sekiranya benar dakwaan yang dikemukakan oleh pihak gereja, maka program mereka sewajarnya dibenarkan kerana merupakan sebahagian daripada aktiviti kemasyarakatan dan kebajikan sosial. Pihak berkuasa Islam boleh menghantar wakil bagi memantau perjalanan program dan membuat bantahan dan pendakwaan sekiranya perjalanan program tersebut tersasar daripada objektif asal ataupun melanggar batasan undang-undang yang ditetapkan. Dalam masa yang sama, hak kebebasan beragama yang diperuntukkan kepada golongan non Muslim di Malaysia juga perlu dibalas dengan kepatuhan terhadap unsur-unsur yang dilarang bagi mengelakkan tercetusnya konflik yang

²⁰² Bidang kuasa ini dinyatakan secara jelas dalam Enakmen 1 Tahun 1988 Enakmen Ugama Bukan Islam (Kawalan Pengembangan Di Kalangan Orang Islam) 1988 di bawah Seksyen 6 (Kesalahan mendekati orang Islam untuk mendedahkannya kepada apa-apa ucapan atau pertunjukan sesuatu mengenai ugama bukan Islam) yang memperuntukkan :

(1) Seseorang adalah melakukan kesalahan jika dia :- (a) mengunjungi; atau (b) mengatur atau berusaha mengadakan suatu perjumpaan dengan; atau (c) dengan apa-cara lain pun menghubungi, seorang berugama Islam bagi maksud mendedahkan orang berugama Islam itu kepada apa-apa ucapan atau pertunjukan sesuatu mengenai ugama bukan Islam.

(2) Seseorang yang melakukan kesalahan di bawah seksyen kecil (1) boleh, apabila disabitkan, dikenakan penjara selama tempoh tidak melebihi enam bulan atau denda tidak melebihi lima ribu ringgit atau kedua-duanya sekali.

²⁰³ Di bawah enakmen yang sama juga, pegawai penguat kuasa boleh diberikan bidang kuasa untuk mencegah kesalahan tersebut di bawah Seksyen 12 (Kuasa untuk menyiasat dan menangkap) yang memperuntukkan: Pegawai bertauliah boleh menyiasat apa-apa kesalahan di bawah Enakmen ini dan boleh menangkap tanpa waran mana-mana orang yang disyaki telah melakukan mana-mana kesalahan itu.

²⁰⁴ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhīmiyyīn wa al-Muṣta'min*, 96-97.

akhirnya hanya akan mengundang perbalahan yang berterusan sehingga menjaskan keharmonian sesama masyarakat.

4.4.3 Pembinaan Rumah Ibadat Non Muslim

Isu timbul apabila kerajaan negeri Selangor menerusi salah seorang exconya merangkap Pengerusi Jawatankuasa Rumah Ibadat Non Muslim, Dr. Xavier Jeyakumar telah mengemukakan cadangan pada 21 Mei 2009 untuk memindahkan kuil Sri Maha Mariamman di Seksyen 19 Shah Alam yang dikatakan berhampiran dengan kawasan perumahan. Namun masalah yang baru timbul apabila lokasi baru pemindahan tersebut di Seksyen 23 merupakan kawasan majoriti penganut Muslim yang berpandangan pemindahan tersebut tidak mengambil kira sensitiviti umat Islam memandangkan penganut Hindu dalam kawasan tersebut hanya merupakan penduduk minoriti sahaja.

Dr Xavier pula menyatakan kewajaran pemilihan lokasi tersebut dengan alasan kedudukannya yang strategik kerana terletak antara ketiga-tiga seksyen berhampiran iaitu Seksyen 19, 20 dan 23 memudahkan penganut Hindu di ketiga-tiga kawasan tersebut. Isu ini akhirnya semakin panas apabila sekumpulan penduduk dari Seksyen 23 mengadakan perarakan ke bangunan Setiausaha Kerajaan Selangor pada 28 Ogos 2009 dengan membawa kepala lembu bagi membantah tindakan pihak kerajaan negeri tersebut, mengundang provokasi sehingga mencetuskan demonstrasi oleh penganut Muslim yang membawa kepala lembu.²⁰⁵ Pihak kerajaan negeri akhirnya berusaha meredakan ketegangan tersebut menerusi majlis dialog yang diadakan bersama penduduk tempatan pada 5 September 2009 dan

²⁰⁵ Jimadie Shah Othman, “Arak Kepala Lembu Bantah Pindah Kuil”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 15 November 2015, <https://www.malaysiakini.com/news/111611>.

bersetuju menangguhkan cadangan tersebut bagi mencari lokasi baru yang lebih bersesuaian.²⁰⁶

Islam menjamin hak peribadatan dan pengamalan agama oleh golongan non Muslim yang mempunyai ikatan perjanjian keamanan dan ketaatan dengan pihak pemerintah. Atas dasar itulah Allah telah melarang sebarang usaha pencerobohan dan perobohan rumah-rumah ibadat non Muslim²⁰⁷ dalam rangka memelihara dan melunaskan hak-hak keagamaan mereka sebagaimana yang dinyatakan menerusi ayat yang berikut :

وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ أُنَاسَ بَعْضَهُمْ بِعَضٍ هَلْدِمَتْ صَوْمَغْ وَبَيْعَ وَصَلَوَتْ وَمَسْجِدُ يُذْكُرُ فِيهَا أُسْمُ اللَّهِ

كثیرا

Surah al-Hajj 22:40

Terjemahan : Dan sekiranya Allah tidak menegah (keganasan) oleh sebahagian manusia terhadap sebahagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah Yahudi dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah.

Sekiranya Allah tidak menguatkuasakan larangan tersebut lebih awal, sudah pasti manusia akan saling menzalimi dan memprovokasi di mana pihak yang kuat dan berkuasa akan merobohkan rumah ibadat pihak yang lemah.²⁰⁸ Rasulullah SAW meletakkan satu kaedah yang umum dalam berinteraksi dengan golongan non Muslim ini di mana Baginda menegah sebarang bentuk pengurangan dan penyelewengan hak terhadap golongan non Muslim lebih-

²⁰⁶ Penulis tidak diketahui, “Kerajaan Selangor cadang Seksyen 23 tapak baru kuil”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 17 November 2015, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0907&pub=Utusan_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt_33.htm

²⁰⁷ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 14:408

²⁰⁸ Ibn Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, 18:648.

lebih lagi dilakukan atas dasar keagamaan selagi mana mereka masih mempunyai dan mematuhi ikatan perjanjian dengan kaum Muslimin.²⁰⁹ Tindakan yang sama juga telah dilaksanakan oleh para pemimpin selepas Baginda seperti Khalifah Abu Bakar sewaktu mengirim delegasi ketenteraan di bawah pimpinan Usāmah bin Zayd telah menyampaikan 10 amanat berkaitan etika peperangan yang perlu dipatuhi oleh setiap tentera Islam antaranya menetapkan larangan pencerobohan dan perobohan rumah-rumah ibadat penganut agama lain meskipun semasa peperangan sedang meletus.²¹⁰

Begitu juga pengganti selepasnya iaitu Khalifah ʻUmar al-Khaṭṭāb yang mengeluarkan arahan kepada tentera Islam sewaktu mereka berjaya menguasai bandar Aelia dengan menyatakan bahawa kaum Muslimin tidak dibenarkan mendiami (mengambil alih) dan memusnahkan gereja kepunyaan penduduk setempat.²¹¹ ʻUmar ʻAbd al-Azīz pula pernah mengeluarkan arahan kepada para petugasnya supaya tidak merosakkan mana-mana rumah ibadat non Muslim walaupun negeri tersebut dibuka menerusi jalan peperangan.²¹² Begitulah pendirian Islam dalam melunasi hak golongan tersebut meskipun sewaktu Islam berada di puncak kekuasaan ketika itu.

Para fuqaha secara dasarnya membahaskan persoalan pembinaan dan pengekalan rumah ibadat non Muslim berdasarkan dua kerangka utama iaitu dengan merujuk kepada lokasi kewujudannya sama ada berhampiran kawasan penempatan umat Islam ataupun di luar kawasan tersebut. Golongan tersebut dibenarkan untuk membina dan membaiki rumah

²⁰⁹ Rujuk *mathbum Hadis riwayat Abū Daud, Kitāb al-Kharāj wa al-Imārah wa al-Fay'*, Bāb fī Ta'syīr Ahl al-Dhimmah Idhā Ikhtalafu bi al-Tijārah, no hadis : 3052. Lihat Sulaymān bin al-Asy'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Daud*, 548.

²¹⁰ Seperti dipetik dalam Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk al-Ma'rūf*, 3:210.

²¹¹ *Ibid.*, 3:159

²¹² Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 10:609

ibadat mereka sekiranya berada di luar penempatan utama umat Islam.²¹³ Antaranya sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Imam al-Kasānī :

فِي الْقُرَى أَوْ فِي مَوْضِعٍ لَّيْسَ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَنْعَونَ مِنْ إِحْدَاثِ الْكَنَائِسِ وَالْبَيْعِ

Terjemahan : Dalam negeri atau tempat yang bukan lokasi umat Islam, maka tidak ditegah kepada non Muslim untuk mendirikan gereja Nasrani dan biara Yahudi.²¹⁴

Namun begitu, sebahagian mereka mensyaratkan agar kawasan tersebut merupakan penempatan majoriti penganut agama mereka.²¹⁵ Bagi kawasan yang berhampiran dengan kawasan penempatan umat Islam pula, golongan tersebut ditegah sama sekali menjalankan sebarang urusan pembinaan rumah ibadat melainkan sekiranya mendapatkan keizinan daripada pihak pemerintah disebabkan wujudnya keperluan yang utama terhadap perkara tersebut.²¹⁶

Dalam konteks Malaysia, pelunasan hak tersebut dijelaskan menerusi peruntukan Perkara 11 (3b) Perlembagaan Persekutuan yang membenarkan setiap penganut agama untuk membangun serta menyelenggarakan institusi tertentu bagi tujuan keagamaan dan kebajikan penganut agama mereka sendiri.²¹⁷ Namun begitu, kebenaran tersebut bukanlah

²¹³ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 8:526. Lihat juga al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, 7:239.

²¹⁴ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Šanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, 15:240

²¹⁵ Al-Sarakhsī, *Syarḥ al-Siyar al-Kabīr*, 3:253.

²¹⁶ 'Abd al-Karīm Zaydān, *Aḥkām al-Dhīmiyyīn wa al-Musta'min*, 98.

²¹⁷ Kajian yang dijalankan Jabatan Perancangan Bandar dan Desa mendapat terdapat 4200 rumah ibadat untuk penganut non Muslim di Semenanjung Malaysia sama ada berdaftar maupun tidak. Daripada jumlah tersebut, 2117 merupakan tokong Cina dan Watt Buddha, 1466 kuil Hindu, 524 gereja Kristian, 78 Gurdwara Sikh dan 59 lain-lain rumah ibadat. Peruntukan bagi menampung kos pembangunan dan pengoperasian setiap rumah ibadat selain Islam antaranya disalurkan oleh Unit Penyelarasaran Pelaksanaan (ICU), Jabatan Perdana Menteri. Sumber : Soalan lisan daripada MP Kuala Selangor, YB P. Kamalanathan kepada Menteri Perumahan dan Kerajaan Tempatan. Lihat Malaysian View's "Isu Rumah Ibadat (Non Muslim)", diakses pada 12 November 2016, <http://pkamalanathan.blogspot.my/2010/11/isu-rumah-ibadat-bukan-islam.html>

diberikan secara mutlak sebaliknya mereka perlu menyempurnakan syarat dan prosedur tertentu sebagaimana yang ditetapkan oleh setiap negeri. Bagi negeri Selangor, sebarang prosedur permohonan dan pemilihan tanah bagi tujuan pembinaan rumah ibadat secara pewartaan perlu mematuhi peruntukan Kanun Tanah Negara serta kelulusan pihak berkuasa tempatan.²¹⁸ Hal ini bagi memastikan pembinaan tersebut dilakukan secara teratur tanpa menimbulkan konflik dan masalah kepada penduduk sekitar.

Penulis merujuk garis panduan yang telah dikeluarkan oleh kerajaan Selangor berhubung pembinaan rumah ibadat non Muslim yang dirasakan sesuai untuk diaplikasikan dalam memandu proses pelaksanaan tersebut iaitu :

- 1- Pembinaan rumah ibadat didirikan di tengah-tengah kawasan majoriti pengikutnya. Sekiranya di luar kawasan tersebut, pihak terbabit perlu mengemukakan notis awal kepada penduduk yang menetap dalam lingkungan 200 meter (atau sekurang-kurangnya 40 buah rumah) bagi mendapatkan pandangan dan maklum balas daripada mereka.
- 2- Pembangunan pusat keagamaan di premis kedai dan kediaman tidak dibenarkan melainkan wujud bukti kukuh ketiadaan tanah yang sesuai bagi tujuan tersebut dengan syarat tidak menimbulkan gangguan penduduk sekitar serta kebenaran daripada pihak PBT.
- 3- Keluasan rumah ibadat sama ada disediakan oleh pihak kerajaan mahupun pemaju tidak melebihi 1.2 ekar melainkan wujud keperluan yang dirasakan layak untuk dipertimbangkan.

²¹⁸ Selangorkini, “Permohonan Tanah Rumah Ibadat Selain Islam Tertakluk Bawah Kanun Tanah Negara”, diakses pada 10 November 2015, <http://m.selangorku.com/?post=38841>.

4- Ketinggian arca dan bangunan rumah ibadat perlu diselaraskan dengan mengambil kira ketinggian bangunan persekitaran atau kubah dan menara masjid (sekiranya terletak di kawasan majoriti Muslim). Walau bagaimanapun, perkara tersebut tetap tertakluk kepada piawaian kawalan ketinggian oleh pihak PBT.²¹⁹

Dalam isu yang dinyatakan, pihak kerajaan negeri sewajarnya mendapatkan maklum balas serta mengambil kira taburan majoriti penduduk (khususnya umat Islam) sesebuah kawasan terlebih dahulu sebelum mencadangkan sebarang projek pembinaan atau pemindahan rumah ibadat non Muslim. Hal ini bagi memelihara sentimen masyarakat setempat serta mengelakkan wujudnya sebarang tindakan yang berpotensi menjelaskan ketenteraman awam. Pematuhan dan penghormatan terhadap sensitiviti keagamaan setiap lapisan masyarakat penting dalam memastikan keharmonian yang dibina selama ini mampu dikekalkan.

4.5 ANALISIS ISU-ISU PERNIAGAAN

Islam memberikan kebebasan kepada golongan non Muslim untuk terlibat dengan sebarang bentuk perniagaan selagi mana tidak melanggar prinsip perundangan negara meskipun sebahagiannya dilarang oleh agama Islam itu sendiri. Umat Islam dilarang sama sekali daripada melakukan pencerobohan terhadap harta yang dimiliki secara sah oleh golongan non Muslim lebih-lebih lagi yang mempunyai ikatan perjanjian keamanan dengan negara Islam. Walau bagaimanapun, pemeliharaan hak pemilikan harta dan pengurusan perniagaan

²¹⁹ Jabatan Perancangan Bandar dan Desa Selangor, Manual Panduan dan Piawaian Perancangan Negeri Selangor Edisi Kedua, 2010, 4-13.

ini bukan bersifat mutlak di mana sebarang pelanggaran baik dalam aspek perundangan maupun moral mewajarkan penilaian semua terhadap pelunasan hak tersebut.

4.5.1 Penjualan Arak oleh Non Muslim

Isu ini bermula apabila pihak Majlis Bandar raya Shah Alam (MBSA) membuat rampasan minuman keras yang dipamerkan di sebuah premis kedai serbaneka di Seksyen 8, Shah Alam pada 29 Julai 2009 yang mempunyai majoriti penduduk beragama Islam. Tindakan MBSA tersebut mendapat bantahan daripada Exco Kerajaan Tempatan Selangor, Ronnie Liu yang dilihat cuba campur tangan dalam isu tersebut sehari kemudiannya dengan mengarahkan arak tersebut dipulangkan semula kepada pemilik asal atas dasar kewujudan salah faham dalam isu ini. Namun begitu, hal tersebut telah mengundang pula kepada perbalahannya dengan Exco Hal Ehwal Islam, Dr Hasan Ali yang melihat tindakan Ronnie tersebut sebagai cubaan untuk mempengaruhi hal ehwal umat Islam. Isu ini segera diredakan apabila Menteri Besar Selangor, Tan Sri Khalid Ibrahim mengarahkan agar kedua-dua exco tersebut berdiam diri sementara menunggu siasatan yang terperinci dilakukan.²²⁰

Para fuqaha bersepakat dalam menetapkan pengharaman arak berdasarkan dalil jelas yang telah dinyatakan oleh Rasulullah SAW :

كل مسکر حمر وكل حمر حرم

Terjemahan : Setiap yang memabukkan adalah arak, dan setiap arak adalah haram.²²¹

²²⁰ G. Manimaran, “Krisis PAS-Ronnie: MB Arah Semua Tutup Mulut”, laman sesawang *Mstar*, dicapai pada 12 Disember 2015, <http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2009/08/05/krisis-pasronnie-mb-arah-semua-tutup-mulut/>.

²²¹ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Asyirbah, Bāb Bayān ‘anna Kullu Muskir Khamr wa ‘anna Kullu Khamr Haram, no. hadis : 2003. Lihat Muslim bin Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1588.

Pengharaman tersebut berkuat kuasa tanpa mengira kuantiti arak yang diminum serta kesan yang terhasil daripada perbuatan tersebut sama ada sedikit mahupun banyak.²²² Selain itu, umat Islam turut ditegah daripada menceburkan diri dalam segala bentuk aktiviti dan transaksi perniagaan berteraskan arak²²³ sama ada secara langsung mahupun tidak langsung²²⁴ disebabkan elemen kemaksiatan yang wujud dalam aktiviti berkaitan arak dan keterlibatan mereka dianggap sebagai suatu bentuk keredaan secara halus terhadap perbuatan haram tersebut.

Dalam persoalan golongan non Muslim pula, Islam mengiktiraf hak mereka terhadap pengamalan agama meskipun wujud elemen yang bercanggah dengan prinsip hukum Islam.²²⁵ Hal ini memperlihatkan ruang toleransi dan keanjalan Islam dalam menguruskan hubungan dengan penganut berbeza agama. Secara asasnya, para fuqaha bersepakat tentang kewajipan melindungi harta yang dimiliki secara sah oleh golongan non Muslim.²²⁶ Namun begitu, perbezaan wujud dalam aspek tuntutan ganti rugi bagi harta yang dinilai haram menurut Islam seperti arak dan khinzir. Para fuqaha Syāfi'iyyah dan Ḥanābilah tidak mengesahkan sebarang tuntutan ganti rugi kerosakan harta yang haram seperti arak kerana golongan non Muslim yang mendiami negara Islam turut tertakluk kepada pengharaman harta tersebut sebagaimana yang ditetapkan ke atas umat Islam.²²⁷

²²² Hadis riwayat Ibn Mājah, Kitāb al-‘Asyribah, Bāb Mā ‘Askara Kathīruhu Faqaḥlūhu Ḥaram, no. hadis : 3393. Lihat Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, t.t), 569.

²²³ Mafhum hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Buyū’, Bāb Tahrim al-Tijārah fī al-Khamr, no. hadis : 2226. Lihat Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 531.

²²⁴ Terdapat 10 golongan yang dilarang secara jelas terlibat dengan aktiviti berkaitan arak merangkumi pemium, pelayan, penjual, pembeli, pengusaha, pemesan dan pembekal. Rujuk hadis riwayat Ibn Mājah, Kitāb al-‘Asyribah, Bab Lu’nat al-Khamr ‘alā ‘Asyarah Awjah, no. hadis : 3380. Lihat Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, 568.

²²⁵ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama’ al-Islāmī*, 47.

²²⁶ ’Abd al-Hakīm Aḥmad Muḥammad Ūthmān, *Aḥkām al-Ta’āmul Ma’ā Ghayr al-Muslimīn*, 123.

²²⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 4:44.

Pandangan yang berbeza pula dinyatakan oleh para fuqaha Ḥanafiyah yang menganggap arak sebagai harta yang bernilai bagi golongan non Muslim²²⁸ di mana sebarang kerosakan dan pencerobohan yang dilakukan terhadap harta tersebut melayakkan mereka membuat tuntutan ganti rugi sebagai meraikan hak beragama mereka dalam negara Islam.²²⁹ Dalam urusan transaksi perniagaan pula, golongan non Muslim tidak ditegah daripada menjalankan urus niaga berkaitan arak selagi mana mereka menghormati sensitiviti umat Islam serta perniagaan tersebut dijalankan bagi memenuhi keperluan mereka sahaja.²³⁰

Dalam konteks Malaysia, elemen kebebasan agama yang diperuntukkan menerusi Perlembagaan Persekutuan memperlihatkan secara jelas walaupun perbuatan meminum arak dan aktiviti yang mengundang kepada kegiatan tersebut merupakan suatu kesalahan jenayah menurut perundangan syariah bagi orang Islam namun peruntukan tersebut termasuklah undang-undang sivil tidak mengikat golongan non Muslim sama sekali daripada terlibat dengan aktiviti berkaitan arak di mana mereka hanya tertakluk kepada undang-undang berbentuk pengawalan sahaja dan bukannya pencegahan.

Penjualan arak di Malaysia pada dasarnya diselia menerusi tiga peringkat iaitu persekutuan, negeri dan kerajaan tempatan. Pengawalan pada peringkat persekutuan diperuntukkan kepada pihak Jabatan Kastam Diraja Malaysia (JKDM) di bawah Kementerian Kewangan berdasarkan Akta Kastam 1967 (Akta 235) dan Akta Eksais 1976 (Akta 176). Seksyen 2(1) Akta Kastam 1967 mendefinisikan terma “liquor yang memabukkan” sebagai apa-apa alkohol atau cecair yang mengandungi lebih daripada 2% spirit pruf (alkohol mutlak) yang boleh diubah dengan apa-apa cara bagi digunakan sebagai

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 15.

²³⁰ Al-Kāsāni, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, 15:240.

suatu minuman.²³¹ Liquor yang memabukkan dengan paras alkohol melebihi 2% namun kurang daripada 8.8% dikategorikan sebagai minuman ringan manakala minuman dengan paras alkohol melebihi kadar 8.8 peratus dikategorikan sebagai minuman keras.²³² Kegagalan pihak peniaga untuk memohon dan mendaftarkan produk tersebut boleh menyebabkan mereka berhadapan dengan hukuman yang telah ditetapkan. Walau bagaimanapun, bidang kuasa pihak kastam dilihat lebih memfokuskan aspek pelesenan perniagaan dan percukaian barang tanpa menyentuh secara spesifik berhubung status keterlibatan golongan Muslim.

Kuasa berhubung peraturan dan pemantauan terhadap aktiviti penjualan arak terhadap umat Islam telah diperuntukkan kepada setiap negeri menerusi penggubalan Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah Negeri Negeri Selangor antaranya melalui Enakmen Jenayah Syariah (Selangor) 1995 menetapkan larangan peminuman arak, penyimpanan dan penjualan arak yang boleh menyebabkan pelakunya berhadapan dengan tindakan perundungan berdasarkan peruntukan Seksyen 18(1) dan 18(2) enakmen berkenaan.²³³ Pihak Berkuasa Tempatan pula tidak diberikan bidang kuasa yang spesifik bagi mengawal penjualan arak tersebut sebaliknya tindakan mereka hanya bersandarkan kepada peruntukan undang-undang yang bersifat umum sebagaimana yang dinyatakan dalam Akta Kerajaan Tempatan 1976 (Akta 171).²³⁴ Hal ini membolehkan mereka menetapkan peraturan tambahan yang dirasakan perlu dalam mengawal aktiviti tersebut seperti larangan

²³¹ Seksyen 2(1), Akta Kastam 1967 (Akta 235).

²³² Jasri Jamal dan Noryati Anuar, “Undang-Undang Kawalan Penjualan Arak Oleh Pihak Berkuasa Tempatan: Kajian Khusus Di Negeri Selangor Darul Ehsan”, *KANUN* 24/2 (2012), 224.

²³³ Seksyen 18, Enakmen Jenayah Syariah (Selangor) 1995.

²³⁴ Peruntukan Seksyen 101(1)(v) membenarkan PBT untuk melakukan sebarang tindakan yang bersesuaian bagi memelihara keselamatan, kesihatan dan kesenangan awam. Seksyen 102(s) pula memberikan kuasa kepada setiap PBT untuk merangka undang-undang kecil bagi mengawal selia perjalanan sesuatu perniagaan dalam mencapai objektif yang sama.

pengoperasian premis dalam kawasan majoriti Muslim serta larangan penjualan arak kepada penganut Islam.²³⁵

Dalam isu ini, secara dasarnya Islam melarang keras penjualan arak kepada orang Islam oleh mana-mana sama ada daripada penjual Muslim sendiri apatah lagi non Muslim. Pematuhan terhadap peraturan ini penting dalam memastikan pengekalan hak dan kebebasan beragama golongan non Muslim. Hal ini kerana Islam telah memberikan kebebasan dan ruang yang selayaknya kepada pihak tersebut untuk menjalankan aktiviti berkaitan arak dengan syarat tidak sehingga membahayakan keselamatan serta menjelaskan ketenteraman awam. Walau bagaimanapun, kelonggaran yang diberikan kepada golongan non Muslim tersebut tidak bersifat mutlak sebaliknya tertakluk kepada tatacara dan sekatan yang diperuntukkan dalam hukum Islam iaitu larangan penjualan dan penonjolan produk berteraskan arak kepada umat Islam.²³⁶

Tidak timbul dakwaan pelanggaran sensitiviti keagamaan dalam isu yang dinyatakan kerana larangan tersebut hanya dikuatkuasakan terhadap umat Islam sahaja. Peluang dan ruang yang diberikan oleh pihak kerajaan negeri Selangor terhadap setiap premis yang menjual arak dengan melaksanakan sistem kawalan sendiri (*self regulation*)²³⁷ sewajarnya mewujudkan sifat amanah dalam diri peniaga terbabit agar mematuhi setiap peraturan yang telah ditetapkan dalam mewujudkan sikap saling menghormati terhadap pengamalan ajaran dan kepercayaan agama masing-masing. Sekiranya sistem yang ditetapkan ini cuba dilanggar, maka tindakan perundangan yang sewajarnya berhak dilaksanakan bagi

²³⁵ Jasri Jamal dan Noryati Anuar, “Undang-Undang Kawalan Penjualan Arak”, 225.

²³⁶ Majid Abū Rukhayh, *al-Wajīz fī Aḥkām al-Hudūd wa al-Qiṣāṣ* (‘Ammān: Maktabah al-Aqsā, 2001), 80.

²³⁷ Penulis tidak diketahui, “Jual Arak Atas Kesedaran Peniaga-Khalid Ibrahim”, laman sesawang Utusan Online, dicapai pada 10 November 2015, http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0807&pub=Utusan_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt_13.htm

mencegah tercetusnya sebarang insiden yang boleh menjasakan ketenteraman dan keharmonian masyarakat.

4.5.2 Perusahaan Babi oleh Non Muslim

Kontroversi timbul apabila kerajaan Selangor mengumumkan telah meluluskan projek ternakan babi secara moden dan berpusat bernilai RM100 juta di Mukim Batu, Kuala Langat pada 8 April 2008. Pengumuman tersebut mengundang bantahan daripada penduduk setempat yang menganggap cadangan tersebut sebagai tidak menghormati sensitiviti penduduk beragama Islam. Tan Sri Khalid menegaskan bahawa projek tersebut diluluskan sewaktu pemerintahan Tan Sri Khir Toyo namun diteruskan oleh beliau kerana melihat projek tersebut bakal memudahkan urusan penstrukturran semula ternakan babi di Selangor dalam satu lokasi sahaja serta mengelakkan pencemaran alam sekitar.²³⁸

Isu babi sebenarnya telah dibahaskan oleh para fuqaha berdasarkan tiga kerangka utama iaitu aspek pemakanan, kenajisan dan pemanfaatan (penternakan dan perniagaan). Dalam aspek pemakanan, mereka telah bersepakat dalam mengharamkan daging babi²³⁹ berdasarkan ayat yang berikut²⁴⁰ :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمُيَتَّةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَكَ لِعَيْرَ اللَّهِ بِهِ

²³⁸ Penulis tidak diketahui, “MB: Ternak Babi Bersih, Selamat”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 12 November 2015, <https://www.malaysiakini.com/news/81078>.

²³⁹ Imam Ibn Kathīr menyatakan bahawa jumhur fuqaha telah bersepakat dalam menetapkan pengharaman keseluruhan tubuh badan babi meskipun ayat tersebut hanya menyebut berkaitan daging sahaja. Hal ini kerana apabila disebut berkaitan daging maka ia turut merangkumi setiap organ dan unsur yang bersangkutan dengannya. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 1:481. Pandangan terpencil (*syāz*) dalam isu ini hanya dinukilkan oleh sebahagian fuqaha al-Zāhirī yang mengehadkan pengharaman tersebut hanya ke atas daging babi sahaja berdasarkan zahir ayat tersebut. Lihat Muḥammad ‘Alī al-Šābūnī, *Rawā’ih al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* (Beirut: ,1999), 1:115-117.

²⁴⁰ Selain ayat ini, wujud ayat lain yang menjelaskan pengharaman babi iaitu al-Baqarah 2:173, al-An’ām 6:145 dan al-Nahl:115.

Terjemahan : Diharamkan kepada kamu (memakan) bangkai (haiwan yang tidak disembelih), darah (yang keluar mengalir), daging babi dan haiwan-haiwan yang disembelih selain kerana Allah.

Begitu juga yang dibahaskan dalam aspek kenajisan di mana para fuqaha menetapkan bahawa babi termasuk dalam kategori najis secara *aini* berdasarkan kalimah *al-rijs* yang disandarkan kepadanya namun perbezaan yang wujud antara mereka hanya sekadar kaedah basuhan dan penyucian sahaja.²⁴¹ Elemen pengharaman dan kenajisan yang melekat pada babi telah membawa kepada larangan keterlibatan sama ada secara langsung maupun tidak langsung dengan segala bentuk perniagaan yang berteraskan haiwan tersebut sebagaimana yang dinyatakan menerusi hadis yang berikut :

إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولُهُ حَرَمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمِيَّةِ وَالْخَنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ

Terjemahan : Sesungguhnya Allah mengharamkan jualan arak, bangkai, babi dan patung berhala.²⁴²

Maka, setiap aktiviti yang membawa kepada transaksi tersebut turut diharamkan seperti penternakan, pemprosesan dan pemasaran berdasarkan kaedah setiap sesuatu yang diharamkan syarak maka diharamkan juga pengambilan manfaat daripadanya.²⁴³ Walau bagaimanapun, hujah-hujah tersebut hanya terpakai buat umat Islam sahaja. Golongan non

²⁴¹ Fuqaha al-Syāfi'iyyah menetapkan kaedah basuhan seperti anjing iaitu dengan 7 kali basuhan dimulakan seperti air tanah diqiyaskan kepada teknik basuhan bekas jilatan anjing sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis. Fuqaha selainnya pula menetapkan teknik basuhan yang sama seperti najis-najis yang lain iaitu sehingga hilang warna, bau dan rasa. Lihat 'Abd al-Rahman al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, 1:13-14.

²⁴² Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Buyū', Bāb Bay' al-Maytah wa al-Asnām, no. hadis : 2236. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 533.

²⁴³ Lihat perbahasan lanjut berkaitan kaedah ini dalam Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyyah wa Tatbiqātihā fī al-Madhāhib al-Arba'ah*, 829.

Muslim diberikan kebebasan yang selayaknya untuk terlibat dengan babi sebagai meraikan hak-hak mereka sebagai warganegara dalam negara Islam. Namun begitu, mereka tetap tertakluk kepada larangan yang ditetapkan iaitu tidak boleh menzahirkan aktiviti berkaitan babi secara terbuka terutamanya dalam penempatan majoriti umat Islam sebagai suatu bentuk penghormatan ke atas sensitiviti mereka.²⁴⁴

Peruntukan tersebut secara tidak langsung memberikan ruang kepada golongan non Muslim untuk melaksanakan segala bentuk aktiviti berkaitan babi seperti memakan, menternak, memproses serta menjual haiwan tersebut kepada pelanggan non Muslim yang lain tanpa boleh disekat dan diganggu oleh mana-mana Muslim yang lain selagi mana mereka mematuhi peraturan yang telah ditetapkan.²⁴⁵ Perkara 5(1) Perlembagaan Persekutuan telah memperuntukkan hak dan kebebasan untuk hidup (*right to life*) yang merangkumkan semua aspek berkaitan perjalanan kehidupan itu sendiri termasuklah hak untuk mendapatkan pekerjaan serta menerima manfaat yang selayaknya daripada pekerjaan tersebut.²⁴⁶ Maka, golongan non Muslim diberikan kebebasan untuk melaksanakan perniagaan dan pternakan babi sama ada secara sendiri mahupun secara perkongsian dengan syarat perlu memastikan aktiviti tersebut tidak disasarkan kepada penduduk Muslim sama ada sebagai pelanggan mahupun rakan kongsi perniagaan sebagai suatu bentuk toleransi dan penghormatan terhadap pengamalan agama masing-masing.²⁴⁷

²⁴⁴ Al-Mawardi, *Aḥkām al-Sultāniyyah*, 145. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*, 1:151-154.

²⁴⁵ Abū A'lā al-Mawdūdī, *Ḥuqūq Ahl al-Dhimmah fī al-Dawlah al-Islāmiyyah*, 273.

²⁴⁶ Jasri Jamal dan Noryati Anuar, "Undang-Undang Kawalan Penjualan Arak", 231.

²⁴⁷ Mohd Roslan Mohd Nor, "Hak Non Muslim Menternak Babi dalam Negara Islam: Satu Tinjauan Berdasarkan Siasah Syar'iyah dan Sejarah Islam", (makalah, Seminar Fenomena Najis Mughallazah Dalam Dunia Kontemporari, Persatuan Ulama Malaysia, 8 Ogos 2009), 13.

Selain itu, aktiviti tersebut juga perlu diuruskan secara sistematik bagi mengelakkan pencemaran bau dan sisa kotoran yang berpotensi menjelaskan kebersihan alam sekitar. Manusia secara fitrah sememangnya mempunyai rasa kurang selesa terhadap segala macam pencemaran dan kekotoran yang berlaku di sekeliling mereka tanpa mengira anutan agama. Atas dasar itulah Rasulullah SAW pernah melarang perlakuan yang boleh menimbulkan kutukan dan kejian orang ramai antaranya membuang najis dan kotoran di lokasi tumpuan ramai sebagaimana sabda Baginda :

اتقوا اللعانيين، قالوا : وما اللعانان يا رسول الله؟ قال : الذي يتخلى في طريق الناس أو في

ظلام

Terjemahan : Takutlah kamu dua perkara yang menyebabkan lalnat manusia. Sahabat bertanya, “Apakah dua perkara tersebut wahai Rasulullah? Baginda berkata, “Mereka yang membuang najis (kotoran) di tempat laluan orang ramai atau tempat perteduhan mereka.²⁴⁸

Baginda juga menegah mereka yang terpalit dengan sesuatu bau yang kurang menyenangkan agar menjauhi perhimpunan manusia sehingga bau busuk tersebut hilang daripada mereka.²⁴⁹ Hal ini memperlihatkan kepada kita bagaimana Islam begitu menekankan perihal kebersihan bukan sahaja terhadap diri tetapi juga merangkumi persekitaran manusia. Sekiranya pencemaran dalam kapasiti yang kecil dan terhad juga ditegah apatah lagi sekiranya dilakukan dalam skala yang lebih besar.

²⁴⁸ Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Tahārah, Bāb al-Nahy ‘an al-Takhallu fī al-Turuq wa al-Zilāl, no. hadis : 269. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Sahīh Muslim*, 226.

²⁴⁹ Seperti dipetik dalam hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Masājid wa Mawaḍī’ al-Ṣalāh, Bāb Nahy Man ‘Akala Thauman ‘aw Baṣalan..., no. hadis: 561. Lihat *ibid.*, 685.

Dalam masa yang sama pihak terbabit juga perlu mengambil kira sensitiviti masyarakat setempat. Pembinaan sensitiviti umat Islam di Malaysia khususnya masyarakat Melayu terhadap babi bukan berdasarkan perspektif hukum fiqh semata-mata tetapi turut didasarkan kepada adat kebiasaan masyarakat setempat yang memiliki persepsi yang jijik dan geli terhadap babi dalam apa jua bentuk sekalipun. Hal ini dapat dilihat menerusi kegemparan yang berlaku dalam masyarakat sewaktu timbulnya isu pencemaran DNA babi dalam coklat keluaran Cadbury²⁵⁰ sehingga mencetuskan polemik dalam masyarakat. Maka, selain kawasan penternakan yang jauh daripada lokasi masyarakat Muslim, pengusaha ternakan juga perlu memastikan proses penghantaran juga dilakukan secara cermat tanpa meninggalkan sebarang kesan sama ada berbentuk pepejal maupun cairan bagi mengelakkan timbulnya perasaan kurang senang dalam kalangan mereka.

Pengeluaran daging khinzir tersebut juga perlu dipastikan tidak melebihi keperluan dan permintaan domestik sahaja bagi memenuhi kehendak pasaran golongan non Muslim. Cadangan untuk mengkomersialkan perniagaan babi bagi tujuan pengeksportan adalah tidak wajar dilaksanakan meskipun mempunyai permintaan yang tinggi dalam pasaran luar negara serta berpotensi mendatangkan keuntungan terhadap ekonomi negara.²⁵¹ Hal ini kerana kepentingan penjagaan sensitiviti masyarakat setempat adalah lebih wajar untuk didahulukan berdasarkan kaedah fiqh :

درء المفاسد أولى من جلب المصالح

²⁵⁰ The Malaysian Times, “Kontroversi Cadbury Memalukan Negara, Kementerian Kesihatan Jadi Sasaran”, diakses pada 12 Oktober 2015, <http://www.themalaysiantimes.com.my/kontroversi-cadbury-memalukan-negara-kementerian-kesihatan-jadi-sasaran/>

²⁵¹ Utusan Online, “China Beli Babi Malaysia”, diakses pada 12 Oktober 2015, http://www.utusan.com.my/info.asp?y=2008&dt=0419&pub=Utusan_Malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_01.htm.

Terjemahan : Menghindari kemudaratan lebih didahulukan daripada mencapai maslahat.²⁵²

Dalam konteks ini, usaha yang berkesan telah dilaksanakan oleh beberapa negeri seperti Selangor dan Perak dalam menyediakan garis panduan penternakan babi bagi mengawal saiz populasi, keluasan kawasan penternakan serta lokasi penempatan.²⁵³ Ruang yang disediakan oleh pihak pemerintah sewajarnya digunakan secara baik oleh pihak pengusaha babi dengan memastikan pematuhan terhadap segala peraturan yang ditetapkan bagi mengelakkan berlakunya konflik yang tidak terjangka di kemudian hari.

4.5.3 Islamisasi Perniagaan Non Muslim

Kerajaan Kelantan menerusi Majlis Bandaraya Kota Baharu telah menguatkuaskan larangan perkhidmatan salun secara unisex bagi memelihara kehormatan kaum wanita daripada mengalami gangguan seksual sejak 25 September 2003.²⁵⁴ Kontroversi mula timbul apabila pada 20 November 2012, salah seorang pengusaha salun, Ong Lee Ting yang telah menjalankan perniagaan tersebut di KB Mall sejak tahun 2010 mendakwa pihaknya telah menerima 11 saman kompaun daripada penguatkuasa MPKB kerana melanggar peruntukan Seksyen 107 (2) Akta Majlis Undang-Undang Tempatan yang menetapkan larangan kepada mana-mana wanita termasuk non Muslim memotong rambut pelanggan lelaki ataupun sebaliknya. Isu ini cuba dikontroversikan oleh pelbagai pihak yang mendakwa tindakan tersebut sebagai suatu usaha memperluaskan dasar undang-undang Islam terhadap rakyat

²⁵² Jalāl al-Dīn bin al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓa’ir*, 87.

²⁵³ Rujuk Enakmen Pengawalan Penternakan Babi Perak 1992 dan Enakmen Pengawalan Penternakan Babi Selangor 1991.

²⁵⁴ Penulis tidak diketahui, “Pendandan Disaman Kerana Gunting Rambut Lelaki”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 13 November 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/214866>.

non Muslim serta bercanggah dengan Perlembagaan Persekutuan. Keadaan menjadi semakin keruh apabila sekumpulan ahli GERAKAN Negeri Sembilan cuba menimbulkan provokasi dengan sengaja mendapatkan perkhidmatan di salun berkenaan pada 11 Disember 2012 bagi mencabar keputusan tersebut²⁵⁵ sehingga menyebabkan pihak MBKB terpaksa menangguhkan buat sementara waktu pelaksanaan peruntukan tersebut bagi membolehkan perbincangan dan dialog dengan masyarakat setempat diadakan terlebih dahulu.²⁵⁶

Islam menjamin pelunasan hak terhadap golongan non Muslim dalam aspek pengadilan dan perundangan menerusi peruntukan undang-undang jenayah dan undang-undang peribadi. Hal ini sebagaimana yang dapat difahami menerusi ayat yang berikut :

فِإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعِرضَ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصْرُوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ
فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Surah al-Mā''idah 5:42

Terjemahan : Oleh itu jika mereka datang kepadamu, maka hukumlah di antara mereka (dengan ketetapan Allah) atau berpalinglah daripada mereka. Jika engkau berpaling daripada mereka maka mereka tidak mampu memudarangkanmu sedikit pun, dan jika engkau (memilih) menghukum mereka maka hukumlah secara adil. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang adil.

²⁵⁵ Lee Way Loon, “Anggota Gerakan ke Kota Baharu untuk Khidmat Salun”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 13 November 2015, <https://www.malaysiakini.com/news/216444>.

²⁵⁶ Penulis tidak diketahui, “Hadi : Perbincangan Terbaik Selesai Isu Salun”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 13 November 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/215267>.

Ayat tersebut memberikan kebebasan dan pilihan kepada golongan non Muslim untuk melaksanakan undang-undang persendirian agama mereka sendiri ataupun tertakluk kepada undang-undang persendirian Islam.²⁵⁷ Secara asasnya, dalam sistem perundangan negara Islam golongan non Muslim hanya mempunyai keterikatan dengan undang-undang jenayah di mana mereka perlu melalui proses perbicaraan dan pendakwaan berdasarkan peruntukan yang sama dengan umat Islam khususnya bagi jenayah pencurian, perompakan, penuduhan zina, pembunuhan dan perzinaan.²⁵⁸

Dalam urusan kekeluargaan (*ahwāl al-syakhsiyah*) pula, mereka dibenarkan untuk meneruskan peraturan yang dibenarkan oleh agama mereka meskipun peraturan tersebut bercanggah menurut Islam. Sebagai contoh, seorang Majusi dan Yahudi yang mengahwini mahram mereka serta Kristian yang meminum arak dan memakan khinzir tidak boleh dijatuhkan sebarang hukuman kerana perkara tersebut dibenarkan di dalam ajaran agama mereka.²⁵⁹ Hal yang sama juga berlaku dalam bidang perniagaan di mana setiap peraturan dan prosedur yang dibenarkan dalam ajaran agama mereka boleh terus diaplikasikan selagi mana tidak menyalahi dasar utama sistem perundangan negara namun wujud larangan yang khusus terhadap pengamalan transaksi berteraskan riba kerana menyalimi masyarakat yang kurang berkemampuan.²⁶⁰

Walau bagaimanapun, berdasarkan kaedah *siyāsah syar'iyyah*, setiap pemerintah berhak melaksanakan serta menguatkuasakan sesuatu peraturan dan peruntukan yang dirasakan perlu bagi mewujudkan kebaikan kepada manusia serta memelihara mereka

²⁵⁷Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, 11:242.

²⁵⁸ Abū al-A'lā al-Maudūdī, *Nazariyyah al-Islām wa Hadayhi fī al-Siyāsah wa al-Qanūn wa al-Dustur* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1946), 343.

²⁵⁹ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 43.

²⁶⁰ 'Abd al-Hakīm Aḥmad Muḥammad 'Uthmān, *Aḥkam al-Ta'āmul Ma'a Ghayr al-Muslimīn*, 150

daripada sebarang bentuk kerosakan dan kebinasaan meskipun perkara tersebut tidak dinyatakan secara langsung di dalam al-Quran dal al-Sunnah.²⁶¹ Hal ini sebagaimana keputusan Umar yang mengeluarkan larangan percampuran antara wanita Muslimah dan wanita non Muslim dalam tempat mandian awam di Iraq setelah menerima aduan daripada gabenornya, Abū ‘Ubaidah al-Jarrāḥ kerana perkara tersebut telah mengundang masalah yang besar iaitu kesulitan bagi melaksanakan tuntutan penutupan aurat.²⁶²

Maka, dalam rangka mencegah fenomena tersebut daripada berleluasa sehingga menjelaskan ketenteraman awam, peraturan tersebut perlu dilaksanakan bagi membendung jenayah kesusilaan ini.²⁶³ Tindakan ini dilaksanakan di bawah bidang kuasa takzir²⁶⁴ yang memperuntukkan tiga bentuk pengawalan dan pencegahan sesuatu jenayah melibatkan kepentingan masyarakat, keamanan dan ketenteraman awam serta kesusilaan masyarakat.²⁶⁵ Oleh itu, setiap bentuk jenayah dan perlakuan yang dirasakan berpotensi menjelaskan ketigatiga elemen tersebut mewajarkan pihak pemerintah untuk menguatkuaskan peraturan yang bersesuaian terhadap setiap lapisan masyarakat tanpa mengira agama.

Sistem pemerintahan di Malaysia memperuntukkan kedudukan Kerajaan Tempatan sebagai lapisan ketiga dalam hierarki pentadbiran selepas kerajaan persekutuan dan negeri. Walau bagaimanapun, kawalan terhadap setiap dasar kerajaan Tempatan diletakkan di bawah bidang kuasa negeri. Setiap pihak berkuasa tempatan diberikan kuasa di bawah Akta

²⁶¹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Turuq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), 11.

²⁶² ‘Atīyyah Ṣaqar (t.t.), *Ihsan al-Kalām fī al-Fatāwā wa al-Aḥkām*, (Qahirah: Dār al-Ghād al-‘Arabi, t.t), 1:689.

²⁶³ Mohd Azhar Abdullah dan Raihanah Abdullah, “Peruntukan Undang-Undang Aurat dan Pakaian Sopan menurut Bidang Kuasa Majlis Perbandaran Kota Bharu –Bandar Raya Islam: Satu Huraian”, *Jurnal Syariah*, 18/2 (2010), 389.

²⁶⁴ Takzir bermaksud hukuman atas kesalahan jenayah yang tidak dinyatakan secara spesifik berkaitan kategori dan hukumannya serta diserahkan kepada pertimbangan pihak pemerintah. ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tasyrī’ al-Jinā’ī al-Islāmī*, 1:126-127.

²⁶⁵ Ahmad Mohamed Ibrahim, *Pentadbiran Undang-Undang Islam di Malaysia* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 1997), 476.

Kerajaan Tempatan 1976 (Akta 171) untuk menguatkuasakan sebarang peraturan dan tindakan yang dirasakan perlu dalam memelihara kepentingan masyarakat setempat. Kerajaan Kelantan menerusi kenyataan Menteri Besarnya telah memberikan penekanan terhadap tiga jenis pembangunan yang bersepadan iaitu pembangunan insan, pembangunan pengurusan dan pembangunan fizikal²⁶⁶ dalam usaha mengukuhkan lagi proses pentadbiran di peringkat negeri.

Oleh itu, pihak MPKB di bawah skop kuasa mengawal pembangunan bandar telah meluaskan fungsi tersebut meliputi pembangunan modal insan bagi menjayakan hasrat kerajaan negeri dalam mewujudkan masyarakat yang bermoral dan berakhhlak mulia. Maka, dalam rangka melaksanakan dasar tersebut menerusi bidang kuasa yang terhad, pihak MPKB telah mewartakan undang-undang kecil seperti Undang-Undang Kecil Kedai Gunting Rambut Dan Pendandan Rambut MPKB (Pindaan) 2003 di bawah seksyen 3B.²⁶⁷ Dalam isu yang dinyatakan, pihak non Muslim secara dasarnya tidak terikat dengan larangan perkhidmatan yang membabitkan sentuhan sesama mereka yang berbeza jantina berdasarkan hukum Islam. Namun, penguatkuasaan tersebut dilihat lebih menekankan aspek penjagaan keselamatan dan maruah wanita yang sememangnya memiliki asas yang kukuh untuk dilaksanakan. Pihak berkuasa telah menggunakan peruntukan yang sewajarnya dalam isu ini berdasarkan kaedah pencegahan (*sadd al-dhari’ah*) bagi mengelakkan sesuatu perniagaan itu dieksplotasi oleh pihak yang tidak bertanggungjawab.

²⁶⁶ Mohd Saiba bin Yaacob, *Koleksi Ucapan Rasmi YAB Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat Menteri Besar Kelantan* (Kota Bharu: Dian Darulnaim Sdn. Bhd, 2008), 335.

²⁶⁷ Mohd Azhar Abdullah dan Raihanah Abdullah, “Peruntukan Undang-Undang Aurat dan Pakaian Sopan”, 376-377.

Tuduhan bahawa tindakan tersebut merupakan suatu bentuk pelaksanaan segregasi²⁶⁸ jantina merupakan dakwaan yang kurang berasas sebaliknya tujuan utama penguatkuasaan tersebut bagi menjaga keselesaan dan menyediakan ruang privasi yang secukupnya buat kaum wanita. Cubaan untuk memesongkan fakta isu tersebut merupakan suatu usaha bagi meraih publisiti politik semata-mata kerana pada dasarnya setiap pihak sememangnya bersetuju dengan pelunasan hak tersebut. Tidak timbul pencerobohan terhadap hak beragama non Muslim kerana penjagaan maruah dan kehormatan wanita merupakan perkara yang telah disepakati secara bersama²⁶⁹ dalam memenuhi hasrat rukun negara iaitu kesopanan dan kesusilaan. Selain itu, dakwaan yang menyatakan peraturan tersebut melanggar peruntukan Perlembagaan Persekutuan yang melarang penguatkuasaan undang-undang Islam terhadap golongan non Muslim²⁷⁰ juga dilihat tersasar kerana undang-undang tersebut sememangnya dilaksanakan berdasarkan bidang kuasa yang diperuntukkan kepada pihak berkuasa tempatan.²⁷¹

Maka, setiap pihak perlu berfikiran lebih terbuka dalam isu ini serta mengelakkan sebarang bentuk provokasi bagi menjamin pengekalan keharmonian dalam kehidupan bermasyarakat di Malaysia. Kerajaan Kelantan dilihat telah bertoleransi dalam isu ini dengan menangguhkan proses pelaksanaannya bagi membuka ruang yang secukupnya kepada setiap pihak untuk mengemukakan pandangan, maklum balas dan cadangan yang bersesuaian

²⁶⁸ Segregasi merujuk kepada tindakan pemisahan yang dilakukan secara paksaan melibatkan etnik tertentu. Lihat Nor Aini Idris, Madeline Berma dan Faridah Shahadan, *Wanita Malaysia dalam Era Pembangunan Industri* (Bangi: Penerbit UKM, 1996), 20.

²⁶⁹ Mohd Anuar Ramli, “Bias Gender Dalam Masyarakat Muslim: Antara Ajaran Islam Dengan Tradisi Tempatan”, *Jurnal Fiqh* 7 (2010), 67.

²⁷⁰ Malaysiakini, “Isu Salun : Kelantan Pertahan Perundungan Islam”, diakses pada 20 November 2015, <https://www.malaysiakini.com/news/215097>.

²⁷¹ Loganathan Krishnan, “The Antithesis Between Civil Law And Islamic Law In A Pluralistic Society”, *Jurnal Syariah* 18/2 (2010), 408.

dalam usaha memastikan tiada pihak yang terbeban dan teraniaya dengan dasar pentadbiran kerajaan negeri.

4.6 KESIMPULAN

Hubungan antara masyarakat berbilang agama di Malaysia memerlukan kepada sikap toleransi yang tinggi sesama mereka. Hal ini kerana interaksi yang berlaku setiap hari pasti akan membawa kepada kewujudan isu-isu tertentu kesan daripada interaksi tersebut sama ada positif mahupun negatif. Maka, kebijaksanaan setiap pihak dalam mendepani dan menangani isu yang berkaitan penting dalam memastikan keamanan dan kesejahteraan yang terbina sejak sekian lama ini mampu dikekalkan. Setiap isu perlu diperhalusi terlebih dahulu membabitkan latar belakang serta kesan yang timbul sebelum sesuatu keputusan mahupun tindakan dilaksanakan. Sikap terburu-buru dalam berhadapan dengan sesuatu isu yang tercetus dalam masyarakat berpotensi mengundang provokasi dan bantahan sehingga mencetuskan prasangka dan kekacauan dalam masyarakat.

Dalam masa yang sama, setiap penganut agama juga perlu menghormati hak dan batasan yang telah sekian lama ditetapkan serta berusaha mengawal diri daripada mengemukakan tuntutan dan tindakan yang akhirnya bakal merugikan pihak mereka sendiri. Perkara utama yang perlu difahami oleh setiap pihak adalah bagaimana merealisasikan tanggungjawab sebagai warganegara dengan mengaplikasikan konsep kesopanan dan kesusilaan yang dilihat semakin luntur dalam diri setiap penganut agama di Malaysia. Pemahaman yang jelas berkaitan konsep ini boleh membawa kepada pembinaan keharmonian dan kerukunan hidup seterusnya memupuk perpaduan dalam kalangan rakyat Malaysia yang berbilang bangsa dan agama.

BAB 5 : KADEAH INTERAKSI DENGAN GOLONGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA

5.1 PENGENALAN

Manusia secara asasnya diciptakan dalam keadaan memerlukan kepada interaksi dengan persekitarannya sebagai suatu fitrah yang telah ditanamkan dalam diri mereka dalam menyempurnakan kehidupan manusia itu sendiri. Interaksi ini boleh berlaku dalam pelbagai bentuk sama ada perbualan, perkongsian idea mahupun bantuan fizikal. Keserasian ini wujud kerana manusia sebenarnya berasal daripada unsur yang sama¹ sebelum berlakunya pemisahan dalam aspek geografi, politik, kaum dan agama. Pemisahan ini seterusnya membawa kepada kewujudan kepelbagaian interaksi yang berlaku dalam mewarnai lagi hubungan sesama manusia. Di Malaysia, kemajmukan masyarakat yang wujud menyaksikan interaksi itu berlaku dengan lebih meluas merentasi sempadan kaum dan agama. Penekanan terhadap aspek pengurusan interaksi ini perlu dilakukan secara bersama dan menyeluruh dalam usaha memastikan hubungan yang terbina itu menatijahkan perpaduan dan keharmonian dan bukannya perpecahan serta permusuhan.²

Terdapat dua bentuk proses yang boleh mempengaruhi kejayaan sesuatu interaksi iaitu proses integrasi dan proses perpaduan. Integrasi bermaksud proses menyatukan pelbagai kelompok manusia berlainan kaum dan agama menjadi satu entiti yang diikat dengan norma dan nilai yang sama. Perpaduan pula merujuk kepada proses penyatuan yang lebih bersifat fizikal.³ Maka, dalam usaha melahirkan masyarakat majmuk yang bersatu

¹ Lihat Surah al-Nisā' 4:1.

² Nur Farhana Abdul Rahman, "Pemahaman Konsep Tauhid Asas Keharmonian Kepelbagaian Agama" *International Journal of Islamic Thought*, 1 (2012), 36.

³ Mohd Anuar Ramli, "Asas Hukum Dalam Budaya: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hubungan Sosial Dalam Kebudayaan Malaysia". (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya,2003), 36.

padu, proses integrasi dilihat lebih sesuai dimulakan kerana kebiasaannya sesuatu masyarakat itu akan berkongsi norma dan nilai yang sama.⁴ Dalam hal ini, Islam secara umumnya telah menyediakan beberapa asas dan panduan bersifat universal yang dirasakan penting dalam memandu hubungan dan interaksi yang berlaku sesama penganut berlainan agama. Walaupun kita sedia maklum bahawa proses pembinaan interaksi yang harmoni ini bukanlah suatu tugas yang mudah, namun dengan komitmen yang menyeluruh daripada semua pihak, mungkin satu tindakan yang realistik mampu dicapai dalam usaha mewujudkan sebuah masyarakat majmuk yang mampu dicirikan dengan nilai moral dan norma yang sama. Maka, kajian ini bertujuan membahaskan secara lebih terperinci kaedah berinteraksi dalam hubungan sesama manusia serta nilai dan norma yang wajar diketengahkan dalam hubungan tersebut seterusnya penyesuaian dan pelarasan yang boleh dilakukan dalam mengaplikasikan kaedah tersebut dalam konteks semasa di Malaysia.

5.2 KONSEP INTERAKSI SOSIAL

Manusia diciptakan sebagai makhluk sosial yang unik di mana kewujudan kepelbagaiian bentuk interaksi yang berlaku sesama mereka telah mewarnai hubungan yang terbentuk.⁵ Interaksi berlaku apabila terjadinya sentuhan (*contact*) secara sosial di mana setiap pihak saling memaparkan reaksi yang boleh difahami sesama mereka walaupun tanpa melalui sentuhan secara fizikal. Hubungan awal yang terbina ini seterusnya akan memandu kepada interaksi yang lebih mendalam berupa komunikasi yang kebiasaannya diasah melalui pergaulan yang terbina sesama mereka.⁶

⁴ Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat*, terj, Abdul Muis Naharong, (Jakarta: Rajawali Pers., 1992), 2.

⁵ Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi* (Kuala Lumpur: Pustaka Antara Sdn Bhd., 1976), 138.

⁶ Susan Budd, *Sociologist and Religion* (London: Collier-Macmillan Publishers, 1973), 23.

Bonner mentakrifkan interaksi sosial sebagai hubungan antara beberapa individu yang bersikap saling mempengaruhi antara satu sama lain.⁷ Takrifan yang hampir sama juga diberikan oleh John Lewis yang menyatakannya sebagai hubungan sosial yang bersifat dinamik membabitkan antar individu, individu dan kelompok serta antar kelompok.⁸ Maka, berdasarkan dua definisi tersebut, interaksi sosial boleh disimpulkan sebagai tindak balas yang terbit daripada hubungan yang berlaku antara dua individu atau lebih di mana setiap individu tersebut memainkan peranan mereka secara aktif dalam komunikasi yang dijalankan serta saling mempengaruhi antara satu sama lain.

5.2.1 Faktor Mempengaruhi Interaksi Sosial

Kewujudan dan keberkesanannya sesuatu interaksi sosial kebiasaannya dipengaruhi oleh beberapa faktor yang berpotensi menentukan hala tuju perjalanan interaksi tersebut. Faktor-faktor ini terbahagi kepada dua bentuk iaitu faktor yang mempengaruhi daripada luar seperti sugesti, imitasi dan motivasi serta faktor yang memainkan peranan daripada dalam diri manusia seperti identifikasi, empati dan simpati. Pemahaman terhadap faktor-faktor tersebut mampu membantu kita mendalami latar belakang perjalanan sesuatu interaksi. Penjelasan lebih lanjut berkaitan faktor-faktor tersebut adalah seperti yang berikut :

a) Sugesti

Penyampaian pandangan atau hala tuju seseorang kepada individu lain berdasarkan cara-cara yang tertentu sehingga memberi kesan tarikan dan stimulus (rangsangan) secara langsung kepada individu tersebut untuk mengikuti dan menerima pengaruh tersebut

⁷ Walter L. Wallace, *Principles of Scientific Sociology* (New York: Aldine Publication, 2010), 43.

⁸ John Lewis Gilin, *An Introduction of Sociology* (London: Collier-Macmillan Publishers , 1942) 76

tanpa sebarang bantahan dan berfikir panjang.⁹ Faktor ini kebiasaannya melibatkan mana-mana tokoh atau individu yang memiliki kewibawaan serta populariti yang tinggi dalam kalangan masyarakat awam. Kaedah ini sering dimanfaatkan oleh para pemimpin tertentu dalam memastikan ideanya diterima oleh para pengikutnya tanpa bantahan yang berterusan.

b) Imitasi

Tindakan atau usaha yang dilakukan oleh individu tertentu bagi meniru kelakuan dan peribadi individu lain yang diangkat sebagai model dan idolanya.¹⁰ Proses ini cenderung untuk berlaku secara berperingkat-peringkat sehingga ada kalanya tidak disedari oleh individu tersebut. Imitasi pertama kebiasaannya berlaku dalam proses sosialisasi keluarga kerana tahap tersebut merupakan pendedahan awal yang dilalui oleh anak-anak. Maka, ayah dan ibu pada saat itu memainkan peranan yang cukup penting di mana setiap gerak geri dan tingkah laku mereka akan diperhatikan seterusnya diikuti oleh anak-anak yang berada pada tahap tersebut. Selain itu, proses sosialisasi awal yang berlaku di sekolah juga turut memberi kesan yang besar kerana interaksi pada tahap kedua dengan kawan-kawan persekolahan kebiasaannya lebih kerap berlaku walaupun di luar waktu persekolahan. Tahap-tahap awal yang dilalui oleh seseorang individu ini berpotensi mencorakkan perlakuan dan pemikiran mereka pada masa yang mendatang.¹¹

⁹ Janu Murdiyatmoko, *Sosiologi : Memahami dan Mengkaji Masyarakat* (Bandung: Grafindo Media Pratama, 2007), 76.

¹⁰ *Ibid.*, 77.

¹¹ John G. Bruhn, *The Sociology of Community Connections* (New York: Springer, 2011), 67.

c) Identifikasi

Kecenderungan dan keinginan yang wujud dalam diri seseorang individu untuk mempunyai personaliti yang serupa dengan individu yang tertentu.¹² Proses ini seakan sama dengan imitasi namun kesan yang wujud adalah lebih mendalam kerana kecenderungan tersebut dilakukan dalam keadaan sedar. Hal ini kebiasaannya terjadi kepada individu yang mempunyai keyakinan diri yang rendah sama ada kekurangan dalam sudut fizikal mahupun kecelaruan psikologi sehingga membawa kepada keinginan yang kuat untuk menjadi individu yang lain disebabkan kelebihan dan kehebatan tertentu yang dirasakan wujud pada diri individu tersebut.¹³

d) Simpati

Suatu keadaan di mana seseorang individu berasa tertarik dan terkesan dengan situasi yang berlaku kepada individu lain.¹⁴ Perasaan tersebut boleh dilahirkan menerusi reaksi muka mahupun sebarang ucapan tertentu sebagai gambaran kebersamaan kita mana-mana pihak disebabkan momen atau peristiwa tertentu yang berlaku secara khusus. Namun begitu, reaksi tersebut kebiasaannya hanya berlaku secara spontan di mana mereka sebenarnya tidak merasai dan mendalami peristiwa tersebut dengan penuh kejiwaan disebabkan halangan dan batasan tertentu yang menyebabkan mereka sedikit terpisah dengan perasaan dalaman individu tersebut.¹⁵

¹² Bernard Berelson dan Gary A. Steiner, *Human Behavior : An Inventory of Scientific Findings* (New York: Hercourt, Brace & World Inc., 1964), 492-494.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ M. Darwis Hude, *Emosi : Penjelajahan Religio-Psikologis Tentang Emosi Manusia Di Dalam al-Quran* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 274.

¹⁵ Noraini Ahmad, *Konsep dan Amalan Kaunseling* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 2003), 70-72.

e) Empati

Kemampuan seseorang individu dalam memainkan peranan secara berkesan terhadap sesuatu situasi sehingga individu tersebut turut merasai dan menjiwai segala yang berlaku. Perasaan empati ini berlaku dalam ruang cakupan yang lebih luas meliputi perasaan yang disandarkan kepada momen yang positif seperti bahagia, ceria dan gembira serta perasaan yang disandarkan kepada momen yang negatif seperti sedih, sengsara dan kecewa. Hal ini berbeza dengan simpati yang hanya melibatkan perasaan berkaitan momen yang negatif sahaja.¹⁶ Pemaparan emosi yang terbit daripada perasaan empati kebiasaananya lebih mendalam dan mampu dikesan melalui gerak geri dan riak muka seseorang.

f) Motivasi

Dorongan dan rangsangan yang disampaikan oleh seseorang individu kepada individu lain sehingga mereka yang dimotivasikan tersebut cenderung dan terkesan untuk menuruti dan melaksanakan segala tunjuk ajar yang diberikan secara kritis, rasional dan penuh tanggungjawab.¹⁷ Motivasi kebiasaananya terbahagi kepada dua bentuk iaitu secara ekstrinsik dan intrinsik. Motivasi secara ekstrinsik merujuk kepada dorongan daripada luar untuk menyempurnakan sesuatu matlamat yang disertakan dengan sesuatu ganjaran sama ada secara fizikal berupa ganjaran mahupun secara lisan berupa galakan dan pujian.¹⁸ Motivasi intrinsik pula merujuk kepada kesedaran dalaman yang wujud bagi

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Carol S. Dweck, *Self-Theories : Their Role in Motivation, Personality and Development* (New York: Psychology Press, 2000), 15.

¹⁸ Azizi Yahaya et.al, *Aplikasi Kognitif Dalam Pendidikan* (Bentong: PTS Profesional Publishing Sdn Bhd, 2005), 14-15.

menguasai dan mencapai sesuatu keinginan didorong oleh minat yang mendalam terhadap perkara tersebut.¹⁹

5.2.2 Pembahagian Interaksi Sosial

Hubungan yang terjadi antara individu dan kelompok kebiasaannya dipengaruhi oleh bilangan serta latar belakang individu tersebut. Hal ini akan melahirkan bentuk dan bahagian interaksi yang berbeza kesan daripada pengaruh tersebut. Secara umumnya, interaksi itu terbahagi kepada dua bentuk iaitu interaksi yang berbentuk penyatuan (asosiatif) dan interaksi yang berbentuk pemisahan (disosiatif). Penelitian yang jelas terhadap kedua-dua bentuk interaksi ini memungkinkan kita untuk mengenal pasti kaedah yang terbaik untuk diaplikasikan dalam usaha mengukuhkan keharmonian kehidupan bermasyarakat serta membina jalinan hubungan yang berteraskan perpaduan dan persepakatan.

a) Proses Asosiatif

Interaksi berbentuk asosiatif ini kebiasaannya menghasilkan implikasi yang positif kerana ia bersifat menyatukan serta mendekatkan antara dua individu atau kelompok yang berlainan latar dan karakter menerusi komunikasi yang berkesan.²⁰ Proses ini boleh dijayakan menerusi kaedah-kaedah yang tertentu seperti kaedah kerjasama yang menekankan usaha sama antara mana-mana kelompok yang berbeza bagi mencapai sesuatu matlamat yang sama. Kesedaran ini timbul menerusi dua faktor itu secara spontan di mana berlakunya sesuatu insiden secara mengejut yang memerlukan tindak balas dan respon segera daripada individu-individu yang berkaitan seperti urusan kematian mahupun bencana alam. Faktor kedua pula berlaku secara langsung apabila

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ VRS Kavitha, *Sociology in Nursing Globe* (New Delhi: Jaypee Brothers Publishers, 2009), 67.

wujudnya arahan tertentu dalam melaksanakan sesuatu tugas secara bersama disandarkan kepada matlamat yang sama.²¹

Kaedah kedua pula adalah kaedah akomodasi di mana proses penyesuaian dan pengurusan yang dilakukan oleh mana-mana individu dan kelompok dalam mengatasi dan mengurangkan risiko ketegangan dan pertentangan yang berlaku sesama mereka. Kaedah ini mampu dijayakan menerusi beberapa langkah antaranya dasar kompromi yang digerakkan oleh kedua-dua pihak yang berkonflik sama ada diputuskan secara langsung mahupun menerusi peranan pihak ketiga yang dilihat lebih berpengaruh bagi melakukan rundingan dalam usaha mencapai kesepakatan sesama mereka.²² Langkah ini memerlukan kepada sifat toleransi yang tinggi di mana wujud kemungkinan bagi mana-mana pihak untuk mengorbankan kepentingan tertentu mereka dalam menjayakan hasrat tersebut. Namun sekiranya rundingan tersebut gagal, maka kebiasaannya jalan terakhir yang akan diambil adalah melalui proses pengadilan di mana kedua-dua pihak akan bersetuju dengan apa juga keputusan yang akan ditetapkan oleh pihak yang berautoriti.²³

Kaedah yang ketiga disebut sebagai kaedah akulturasi yang merupakan proses pengenalan dan penyerapan terhadap unsur-unsur kebudayaan asing sehingga kebudayaan tersebut lama-kelamaan diterima secara terbuka tanpa menghakis dan menghilangkan identiti kebudayaan sendiri.²⁴ Kebiasaannya, elemen kebudayaan berbentuk kebendaan merupakan antara unsur yang mudah diterima terutamanya yang melibatkan keperluan dalam kehidupan seharian. Namun begitu, kebudayaan yang

²¹ Sunaryo M. Kes, *Psikologi Untuk Keperawatan* (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2002), 268.

²² Janu Murdiyatmoko, *Sosiologi : Memahami dan Mengkaji Masyarakat*, 78.

²³ Pierpaolo Donati, *Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Science* (London: Routledge, 2010), 73.

²⁴ Sherman Zein, "Komunikasi Antar Budaya: Sebuah Alternatif Dalam Pemecahan Masalah Pada Interaksi Sosial", *Jurnal of Advanced Communication* 2/1 (2012), 354-355.

berkait rapat dengan elemen ideologi dan teologi pula sukar diadaptasi kerana telah menjadi dogma yang sebatik dengan prinsip dan jati diri individu tersebut.²⁵

Kaedah yang terakhir adalah kaedah asimilasi yang merupakan usaha untuk mengurangi perbezaan yang wujud antara beberapa individu dengan mengharmonikan sikap, norma dan unsur tertentu yang bersifat sejagat bagi mencapai matlamat bersama.²⁶ Kaedah ini biasanya dijayakan menerusi sikap toleransi serta penghargaan terhadap kebudayaan asing di mana setiap pihak perlu mengawal diri daripada meremehkan dan memprovokasi sesuatu budaya yang berbeza dengan pengamalan sehari-hari mereka walaupun mempunyai pegangan dan pandangan yang berbeza. Selain itu, perkahwinan campur (amalgamasi) membabitkan pasangan yang berbeza latar etnik dan budaya boleh membawa kepada kewujudan persefahaman dan keterbukaan dalam sesebuah masyarakat.²⁷

b) Proses Disosiatif

Interaksi seperti ini kebiasaannya membawa kepada implikasi yang negatif di mana berlakunya pemisahan dan kerenggangan antara dua pihak yang berkomunikasi. Antaranya yang berbentuk persaingan iaitu proses perhubungan secara perlambangan membabitkan pihak-pihak tertentu dalam usaha merealisasikan sesuatu matlamat tanpa melibatkan sebarang ancaman mahupun elemen kekerasan berbentuk fizikal mahupun mental. Bentuk hubungan ini menjustifikasikan tahap risiko yang rendah di mana

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Najeemah Mohd Yusof dan Rabiatul Adawiah Ahmad Rashid, “Asimilasi Budaya Kaum Melayu Terhadap Budaya Kaum Imigran di Malaysia”, dalam *Antropologi dan Sejarah Dalam Kearifan Tempatan*, Nazarudin Zainun (ed) (Pulau Pinang: Penerbit USM, 2015), 176.

²⁷ AE Priyono, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Jakarta: Mizan Media Utama, 1991), 410.

kebanyakan interaksi dengan bentuk seperti ini kebiasaannya berakhir dengan baik dan harmoni.²⁸

Bentuk kedua pula disebut sebagai kontravensi iaitu usaha pihak tertentu dalam mensabotaj perencanaan dan perancangan pihak lain menerusi tindakan-tindakan yang boleh menggugat mereka tanpa melibatkan sebarang serangan berbentuk fizikal seperti gangguan dan provokasi secara lisan, penghasutan serta pembocoran rahsia. Tindakan ini biasanya berlaku secara sembunyi kerana perasaan ketidakpuasan hati yang wujud dalam diri mana-mana individu dirahsiakan daripada pengetahuan pihak lain. Perasaan ini akhirnya mencetuskan suatu tindakan di luar jangkaan yang mendorong pihak tertentu untuk menjatuhkan pihak lain yang dianggap sebagai pesaing utamanya.²⁹

Bentuk yang ketiga pula adalah berkaitan konflik iaitu usaha mana-mana kelompok manusia dalam menggagalkan perancangan lawannya sebagai satu bentuk penentangan disertai ancaman dan kekerasan yang dilakukan secara terbuka. Bentuk ini merupakan bentuk pemisahan yang paling berbahaya dalam sesebuah masyarakat kerana boleh membawa kepada penggugatan dan penghancuran kerukunan sesebuah masyarakat. Kebiasaannya, pertentangan secara konflik ini timbul disebabkan pengaruh beberapa faktor tertentu antaranya perbezaan tahap dan kemampuan pengawalan dan pengendalian emosi, kewujudan prasangka buruk yang sering dibajai tanpa henti serta persaingan kepentingan dan pendirian yang sengit.³⁰

Berdasarkan dua bentuk proses interaksi yang dinyatakan, maka adalah menjadi tanggungjawab bagi setiap lapisan masyarakat di Malaysia untuk menonjolkan proses

²⁸ Bagja Waluya, *Sosiologi: Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat* (Bandung: PT Setia Purna, 2007), 52.

²⁹ *Ibid*, 53.

³⁰ Agung Feryanto et.al, *Ilmu Pengetahuan Sosial* (Jakarta: Percetakan PT Gramedia, 2008), 64.

berbentuk asosiatif dalam usaha mewujudkan hubungan sesama masyarakat yang lebih harmoni. Namun, begitu dalam masa yang sama juga, penelitian dan kewaspadaan terhadap elemen-elemen berbentuk dissosiatif perlu diuruskan dengan sebaik mungkin bagi mengelakkan wujudnya sebarang ruang yang boleh dieksplorasi oleh pihak-pihak yang kurang bertanggungjawab bagi menggugat keharmonian jalinan hubungan yang telah terbina ini. Hal ini penting dalam memastikan hubungan terbina itu mampu menyemarakkan lagi perpaduan yang terbina sesama mereka.

Malaysia sebagai negara yang menghimpunkan rakyat terdiri daripada pelbagai bangsa dan agama sering dijadikan contoh sebagai model perpaduan di peringkat antarabangsa. Penubuhan Jabatan Perpaduan Negara dan Integrasi Nasional oleh pihak kerajaan pada 2009³¹ dilihat sebagai salah satu usaha dan kesungguhan pihak kerajaan dalam memastikan perpaduan dalam kalangan masyarakat Malaysia mampu direalisasikan. Meskipun pelbagai usaha telah dirangka dan dilaksanakan oleh pihak kerajaan bagi mewujudkan keharmonian dalam hubungan sesama kaum dan agama, namun tahap interaksi yang dipamerkan masih berada dalam skor yang sederhana. Laporan teknikal yang disediakan oleh sekumpulan penyelidik berhubung realiti dan cabaran hubungan antara penganut agama di Malaysia secara dasarnya memperlihatkan sedikit kerapuhan dalam interaksi yang berlaku mutakhir ini khususnya dalam menangani isu-isu membabitkan kepentingan antara agama.³²

³¹ Jabatan Perpaduan Negara dan Integrasi Nasional, “Sejarah JPNIN”, laman sesawang *Jabatan Perpaduan Negara dan Integrasi Nasional*, dicapai pada 16 Julai 2016, <http://www.jpnin.gov.my/ms/info-jpnin/profil#sejarahjpnin>.

³² Kajian bertajuk Isu dan Cabaran Hubungan antara Penganut Agama di Malaysia ini telah dijalankan oleh sekumpulan penyelidik diketuai Prof. Dr Azizan Baharuddin dan Prof. Dr. Zaid Ahmad hasil kerjasama Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) dan Universiti Putera Malaysia (UPM). Maklumat dan perbincangan terperinci berhubung dapatan kajian ini boleh diakses di https://www.researchgate.net/publication/288827698_KAJIAN_ISU_DAN_CABARAN_HUBUNGAN_AN_TARA_PENGANUT_AGAMA_DI_MALAYSIA.

Model integrasi nasional yang cuba diaplikasikan oleh pihak kerajaan dilihat adakalanya berhadapan dengan jalan buntu disebabkan kurangnya kesungguhan dan komitmen pihak-pihak tertentu dalam menjayakannya. Keselesaan mereka untuk kekal berada dalam zon integrasi tahap rendah seperti segregasi³³ dan akomodasi³⁴ menyebabkan sebarang usaha yang dilihat cuba mengeluarkan mereka daripada ruang selesa ini dinilai sebagai suatu bentuk ancaman terhadap kedudukan dan kepentingan agama mereka sendiri. Maka, usaha mewujudkan bangsa Malaysia dengan mengguna pakai model integrasi tahap tinggi seperti amalgamasi³⁵ dilihat sedikit sukar untuk diaplikasikan buat masa ini kerana memerlukan pengorbanan semua pihak meleburkan kepentingan agama, keturunan dan kebudayaan mereka.³⁶ Walau bagaimanapun, pemakaian model akomodasi (integrasi tahap rendah) dilihat masih praktikal untuk dilaksanakan dengan sedikit penambahbaikan serta pengubahsuaian. Perubahan demografi politik pasca PRU ke-12 pada tahun 2008 menyaksikan hubungan antara penganut agama di Malaysia memasuki dimensi yang baru apabila semakin banyak tuntutan disulami elemen provokasi cuba dicetuskan oleh pihak-pihak tertentu sehingga menimbulkan konflik dalam masyarakat.

Maka, pendekatan yang diaplikasikan oleh pihak kerajaan dalam menguruskan hubungan antara penganut agama di Malaysia selama ini wajar dinilai semula berdasarkan realiti semasa yang wujud dalam memastikan hubungan yang terbina itu menatijahkan perpaduan dan keharmonian dan bukannya perpecahan serta permusuhan. Atas dasar itulah, kajian ini dilakukan bertujuan menambah baik pendekatan tersebut dengan memperkenalkan

³³ Pemisahan melibatkan etnik-etnik yang wujud dalam sesebuah negara sama seperti pemisahan kediaman, kemudahan awam dan sebagainya.

³⁴ Penerimaan dan rekonsiliasi budaya setiap etnik yang berbeza namun dalam masa yang sama masih mempertahankan budaya hidup etnik masing-masing.

³⁵ Peleburan budaya etnik atau ras tertentu sehingga membentuk suatu budaya atau ras yang baru.

³⁶ Mohd Anuar Ramli dan Mohammad Aizat Jamaludin, "Prinsip Hubungan Sosial Bagi Menangani Konflik Dalam Masyarakat Malaysia Berteraskan Islam", *Jurnal Peradaban*, 5 (2012), 32.

kaedah-kaedah bagi memandu interaksi antara pengikut agama di Malaysia berdasarkan perspektif Islam seterusnya memupuk perpaduan yang telah sedia wujud dalam kalangan masyarakat.

5.3 USAHA KE ARAH KEHARMONIAN ANTARA PENGANUT AGAMA DI MALAYSIA

Dalam menelusuri perkembangan Malaysia pada hari ini, kita sebenarnya masih mampu berbangga kerana berjaya menyatukan pelbagai bangsa dan agama untuk sama-sama bernaung dalam satu negara. Namun, harus disedari bahawa suasana harmoni ini adalah bersifat relatif di mana keadaan ini boleh berubah pada bila-bila masa sahaja mengikut peredaran masa dan keadaan masyarakat. Tragedi 13 Mei 1969 telah menyedarkan pelbagai pihak kepentingan mewujudkan masyarakat Malaysia yang mampu hidup secara harmoni meskipun dilatari perbezaan bangsa dan agama. Pengurusan elemen kepelbagaian etnik dan agama yang wujud di Malaysia ini memerlukan kepada komitmen semua pihak dalam mewujudkan nilai bertolak-ansur, saling memahami dan menghormati antara satu sama lain, semangat setia kawan serta saling bantu-membantu tanpa mengira keadaan susah atau senang.³⁷

Maka, dalam memastikan matlamat ini berjalan dengan jayanya, beberapa usaha dan pendekatan telah dilaksanakan oleh pihak kerajaan. Antara usaha awal yang telah dilaksanakan adalah dengan memperkenalkan Dasar Kebudayaan Kebangsaan 1971 bertujuan membina satu kebudayaan yang bercirikan bangsa Malaysia disandarkan kepada tiga elemen utama iaitu budaya masyarakat asal (bangsa Melayu) sebagai teras pembinaan,

³⁷ Prof. Ulung Datuk Dr. Syamsul Amri Baharuddin (Pengarah Institut Kajian Etnik, UKM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 17 Oktober 2016.

penerimaan budaya etnik lain yang bersesuaian dengan norma setempat serta agama Islam sebagai asas utama yang melengkapkan pembinaan tersebut.³⁸ Namun begitu, dasar ini dilihat kurang berjaya dilaksanakan disebabkan komitmen yang rapuh terutamanya daripada kaum selain Melayu yang melihat dasar ini sebagai suatu bentuk Islamisasi bagi mengukuhkan hegemoni politik masyarakat Melayu serta berpotensi meleburkan budaya asal kaum mereka.³⁹ Maka, usaha-usaha mengukuhkan perpaduan ini hanya mampu dijalankan secara sampingan (*incidental*) dan bermusim (*occasional*) sahaja seperti penganjuran rumah terbuka pelbagai perayaan serta pelaksanaan Program Latihan Khidmat Negara (PLKN).

Selain itu, pihak kerajaan juga turut menggunakan sistem pendidikan sebagai wadah penyatuan masyarakat menerusi pelaksanaan Sekolah Wawasan.⁴⁰ Matlamat utama penubuhan sekolah ini bertujuan mewujudkan integrasi di antara murid yang berlainan etnik dan agama dengan menghimpunkan beberapa sekolah rendah berlainan aliran yang bersambung antara satu sama lain tanpa mengubah pentadbiran, pengurusan kewangan, sistem pembelajaran mahupun nama sekolah itu sendiri.⁴¹ Sebaliknya para pelajar hanya akan berkongsi kemudahan asas secara bersama seperti kantin, tapak perhimpunan serta padang permainan bagi meluaskan interaksi yang berlaku sesama mereka.⁴² Penubuhan sekolah ini dilihat menginterpretasikan semula falsafah pendidikan negara sebagaimana yang dinyatakan menerusi Penyata Razak 1956 yang menekankan penyatuan murid-murid pelbagai latar menerusi pemakaian sistem pendidikan yang sama serta bahasa perantaraan

³⁸ Noorsiah Sabri, *Pembangunan Kebudayaan Untuk Pembinaan Negara dan Bangsa* (Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Kesenian dan Pelancongan Malaysia, 1998), 18.

³⁹ Kua Kia Soong, *Defining Malaysian Culture* (Petaling Jaya: K. Das Ink, 1987), 108.

⁴⁰ Mior Khairul Azrin Mior Jamaluddin, Sistem Pendidikan di Malaysia: Dasar, Cabaran dan Pelaksanaan ke Arah Perpaduan Nasional, *SOSIOHUMANIKA* 4:1 (2011), 38.

⁴¹ Kementerian Pelajaran Malaysia, *Sekolah Wawasan di Malaysia : Konsep, Cabaran dan Pelaksanaan*, (Putrajaya: KPM, 2010), 35-37.

⁴² *Ibid.*

yang sama.⁴³ Walau bagaimanapun, idea ini menerima bantahan daripada beberapa persatuan dan NGO antaranya Dong Jiao Zhong⁴⁴ yang merasakan penubuhan sekolah tersebut bakal menghilangkan identiti Sekolah Rendah Jenis Kebangsaan Cina (SRJKC) serta identiti masyarakat Cina itu sendiri di mana berlakunya penghakisan penguasaan bahasa Mandarin dalam kalangan anak-anak mereka apabila lebih kerap berkomunikasi menggunakan bahasa Melayu.⁴⁵ Maka, pelaksanaan model sekolah tersebut meskipun telah berjalan sejak 2005 namun kurang mendapat sokongan daripada sekolah-sekolah rendah jenis kebangsaan (SRJK) ini sekali gus merencatkan hasrat pihak kerajaan untuk memupuk perpaduan dalam kalangan masyarakat sejak di bangku sekolah lagi.

Kerapuhan hubungan sesama masyarakat membabitkan isu keagamaan dan perkauman yang semakin terpamer mutakhir ini telah mendorong pihak kerajaan untuk menubuhkan pula Jawatankuasa Mempromosikan Persefahaman dan Keharmonian Antara Penganut Agama (JKMPKA) pada Februari 2010.⁴⁶ Penubuhan jawatankuasa ini bertujuan meningkatkan kefahaman berkaitan kepelbagaiannya agama dan isu-isu yang berkaitan dengannya, mencadangkan dasar-dasar berteraskan nilai-nilai agama kepada pihak kerajaan serta melaksanakan aktiviti kemasyarakatan secara bersama.⁴⁷ Perbincangan mengenai isu-isu melibatkan sensitiviti keagamaan seperti sekularisme, perkahwinan campur, pertukaran

⁴³ Awang Had Salleh, *Pendidikan ke Arah Perpaduan: Sebuah Perspektif Sejarah*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980), 42.

⁴⁴ Dong Jiao Zhong merupakan singkatan daripada perkataan Dong Zong yang bermaksud persatuan sekolah Cina dan Jiao Zong yang bermakna guru-guru sekolah Cina. Maka, gabungan dua perkataan tersebut telah membentuk Persekutuan Persatuan-persatuan Lembaga Pengurus Sekolah Cina dan Persekutuan Guru-guru Sekolah Cina. Lihat Tan Yao Sua, *Pendidikan Cina di Malaysia : Sejarah, Politik dan Gerakan Perjuangan*, (Pulau Pinang: Penerbit USM, 2014), 38.

⁴⁵ Ng Swee Huat, “Isu dan Kontroversi Sekolah Wawasan di Semenanjung Malaysia: Masalah Pelaksanaan dalam Masyarakat Cina”, (Disertasi Sarjana, Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya, 2009), 122-123.

⁴⁶ Maklumat lanjutan berkaitan latar belakang penubuhan serta bidang kuasa jawatankuasa ini boleh diakses di <http://www.jpnin.gov.my/jkmpka>.

⁴⁷ Aemy Elyani Mat Zain, Jaffary Awang dan Idris Zakaria, “Inter-Religious Dialogue: The Perspective of Malaysian Contemporary Muslim Thinkers”, *International Journal of Islamic Thought* 5 (2014), 7.

agama dan hak penjagaan anak dilakukan secara tertutup bagi mengelakkan salah faham dalam masyarakat serta manipulasi oleh pihak media yang tidak beretika.⁴⁸ Maka, penubuhan jawatankuasa ini diharap mampu meredakan ketegangan yang dilihat semakin memuncak membabitkan penganut agama di Malaysia seterusnya menyediakan penyelesaian terbaik dalam membina semula kerukunan dan keharmonian hidup bermasyarakat.

Usaha-usaha yang telah dilaksanakan oleh pihak kerajaan telah memperlihatkan kepada kita bagaimana pengurusan dan penambahbaikan hubungan sesama masyarakat yang berbilang bangsa dan agama di Malaysia telah dijadikan sebagai salah satu agenda yang penting oleh pihak kerajaan. Maka, usaha-usaha ini perlu mendapat perhatian dan kerjasama daripada semua pihak bagi memastikan kelancaran dalam aspek pelaksanaannya seterusnya berjaya mencapai matlamat yang telah ditetapkan. Maka, dalam rangka menambah baik usaha-usaha tersebut, pengkaji merasakan perlunya suatu kaedah yang komprehensif diusahakan bagi memandu interaksi yang berlaku sesama mereka seterusnya membawa kepada keharmonian dalam kehidupan bermasyarakat.

5.4 KAEDAH INTERAKSI DENGAN NON MUSLIM DI MALAYSIA MENURUT ISLAM

Islam walaupun lebih menekankan persoalan hukum berkaitan penganutnya, namun dalam masa yang sama tetap juga memfokuskan kepada persoalan nilai yang bersifat sejagat dalam memandu hubungan sesama manusia. Nilai-nilai yang dinyatakan ini penting dalam membina hubungan persaudaraan sesama manusia (*al-Ukhruwwah al-Insāniyyah*) bagi

⁴⁸ *Ibid.*

memastikan kelangsungan hidup mereka di dunia ini sebagai umat dan masyarakat yang bertamadun. Hal ini kerana kemuliaan unsur kemanusiaan itu sendiri turut mendapat kedudukan yang penting sepetimana kemuliaan dalam sudut keagamaan.⁴⁹

Islam telah menekankan kepentingan memelihara dan menghormati hubungan sesama manusia. Penghormatan ini penting dalam proses membina kestabilan dan keharmonian dalam sesebuah negara melangkaui perbezaan tradisi, agama dan ideologi. Secara asasnya, pembentukan hubungan sesama manusia ini didasarkan kepada dua elemen utama iaitu secara teologis (keagamaan) dan sosiologis (kemanusiaan). Hubungan secara teologis ini bersifat eksklusif yang hanya membabitkan penganut intra-agama manakala hubungan secara sosiologis pula bersifat inklusif yang lebih terbuka membabitkan semua lapisan manusia merentasi perbezaan agama dan bangsa.⁵⁰

Allah telah menjadikan manusia sebagai makhluk yang mulia berbanding makhluk lain keseluruhannya. Keutamaan ini diberikan secara umum atas kapasiti mereka sebagai manusia tanpa mengira agama yang mereka anuti serta bangsa yang mereka wakili. Maka, atas dasar itu jugalah Rasulullah SAW pernah bangun berdiri memberikan penghormatan apabila satu jenazah Yahudi dibawa melintas di hadapan Baginda.⁵¹ Kita sedia maklum bagaimana buruknya permusuhan yang telah dipamerkan oleh bangsa Yahudi terhadap Rasulullah SAW dan umat Islam. Namun, apabila dimaklumkan tentang status agama jenazah tersebut, Baginda tidak mempamerkan sebarang rasa penyesalan sebaliknya

⁴⁹ Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsir al-Qur'an al-Āzīm*, 5:97.

⁵⁰ Aunur Rafiq, "Perdamaian Menurut Perspektif al-Quran: Analisis Tentang Hubungannya dengan Piagam Madinah", (Tesis Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009), 173.

⁵¹ Hadis riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Man Qāma Li Janāzah Yahūdī, no. hadis : 1312. Lihat Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, 317 dan hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Janā'iz, Bāb al-Qiyām li al-Janāzah, no hadis: 961. Lihat Muslim bin Ḥajjāj al-Qusyairī, *Sahīh Muslim*, 661.

mengukuhkan tindakannya dengan menyatakan penghormatan tersebut adalah atas dasar sesama insan.⁵²

Sekiranya jenazah juga dihormati sedemikian rupa, individu non Muslim yang masih hidup juga sudah tentu lebih wajar diberikan layanan kemanusiaan yang selayaknya. Rasulullah SAW mengajarkan kepada sahabat bagaimana etika yang selayaknya diaplikasikan sewaktu berhadapan dengan musuh di medan perang. Pembunuhan tidak boleh dilakukan sewenang-wenangnya sebaliknya golongan yang tidak terlibat secara langsung dengan peperangan seperti wanita, kanak-kanak, warga tua, agamawan dan seumpamanya perlu dilindungi maruah dan nyawa mereka. Bahkan para tawanan juga tidak boleh diperlakukan dengan zalim di mana hak-hak kemanusiaan tetap perlu dilunaskan kepada mereka tanpa sebarang unsur pilih kasih.⁵³

Di Malaysia, penghijrahan etnik selain Melayu secara beramai-ramai hasil dasar pihak penjajah ketika itu telah mewujudkan kemajmukan dalam kalangan penduduk Tanah Melayu yang menyaksikan berlakunya interaksi merentasi sempadan kaum dan agama. Walau bagaimanapun, dasar pecah dan perintah yang dijalankan oleh pihak penjajah dalam aspek sosial dan ekonomi telah mewujudkan keterasingan dalam hubungan sesama masyarakat. Hal ini membawa kepada pengurangan peluang interaksi inter-agama dan budaya sehingga mewujudkan elemen prasangka, prejudis dan stereotaip dalam kalangan mereka.⁵⁴ Pendominasian kaum atau etnik tertentu terhadap sesuatu agama turut mempengaruhi interaksi sosial antara masyarakat majmuk di Malaysia. Persaingan yang timbul hasil daripada usaha penzahiran kehidupan beragama sesebuah kaum yang walaupun

⁵² Rāghib al-Sirjānī, *Fann al-Ta'āmul al-Nabawī Ma'a Ghayr al-Muslimīn*, 70.

⁵³ Wahbah al-Zuhaylī, *Athār al-Harb fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsah Muqāranah*, 143-144.

⁵⁴ Sanusi Osman, Perbezaan Sosio-ekonomi dan Konflik, dalam *Jurnal Akademika*. 18 (1981), 81.

pada awalnya hanya berkaitan isu perkauman namun ada kalanya turut mengheret kepada ketegangan agama. Hal ini dapat dilihat menerusi ugutan pembakaran kitab injil,⁵⁵ lemparan kepala khinzir ke dalam masjid⁵⁶ serta perarakan kepala lembu dalam isu bantahan pembinaan kuil di Shah Alam.⁵⁷

Meskipun pihak kerajaan telah merangka dan melaksanakan beberapa inisiatif dalam memperbaiki tahap hubungan antara penganut agama di Malaysia, namun beberapa cadangan dirasakan perlu untuk diketengahkan dalam menambah baik model pelaksanaan tersebut bagi menjamin keberkesanan pendekatan yang telah digunakan. Tahap kematangan yang rendah membabitkan penganut antara agama di Malaysia dalam membina interaksi sesama mereka memerlukan kepada pengemaskinian dan penelitian semula beberapa panduan yang diselaraskan dengan realiti semasa di Malaysia. Secara umumnya, terdapat beberapa kaedah penting sebagaimana yang telah digariskan di dalam al-Quran serta petunjuk daripada Rasulullah SAW yang dirasakan sesuai untuk dijadikan sebagai panduan dalam proses pembinaan interaksi yang harmoni.

5.4.1 Pelarasan Medium Komunikasi

Interaksi memerlukan kepada komunikasi yang berlaku sesama manusia sama ada secara verbal⁵⁸ mahupun tidak verbal⁵⁹. Komunikasi sama ada berbentuk perbualan sehari-hari,

⁵⁵ Bernama, “Rampas, Bakar Bible: Jabatan Peguam Negara Tidak Dakwa Ibrahim Ali”, laman sesawang *Astro Awani*, dicapai pada 14 November 2015, <http://www.astroawani.com/berita-malaysia/rampas-bakar-bible-jabatan-peguam-negara-tidak-dakwa-ibrahim-ali-44762>.

⁵⁶ Jimadie Shah Othman, “Kepala Babi Dilontar dalam Perkarangan Dua Masjid”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 14 November 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/122975>.

⁵⁷ Jimadie Shah Othman, “Arak Kepala Lembu Bantah Pindah Kuil”, laman sesawang *Malaysia Kini*, dicapai pada 15 November 2015, <https://www.malaysiakini.com/news/111611>.

⁵⁸ Verbal merupakan bentuk komunikasi dengan menggunakan lisan. Lihat Kamus Dewan Edisi 4 (2007), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1778

⁵⁹ Non verbal merupakan kaedah komunikasi tanpa melibatkan penggunaan lisan seperti isyarat, mimik muka dan pergerakan fizikal. Ibid.

perbincangan mahupun dialog harmoni ini perlu mengambil kira latar belakang dan kedudukan semua pihak yang terlibat dalam memastikan komunikasi tersebut tidak tersasar daripada objektif yang telah ditetapkan. Dalam hal ini, Islam telah menunjukkan beberapa kaedah komunikasi yang dirasakan sesuai untuk diaplikasikan dalam membina interaksi yang berkesan jalan terbaik sebagaimana firmanNya :

أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَإِلْمٰوٰ عِظَةٍ لِّ الْحَسَنَةِ وَجَدِّهُمْ بِالْتَّيْ هِيَ أَحَسَنُ

Surah Al-Nahl 16:125

Terjemahan : Serulah kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik serta berbahaslah dengan mereka menggunakan cara terbaik.

Menurut Sayyid Quṭb, komunikasi secara berhikmah memerlukan kepada pemerhatian dan penelitian terhadap situasi dan realiti semasa golongan sasar menggunakan teknik komunikasi yang bersesuaian dan berkesan.⁶⁰ Kaedah nasihat pula diaplikasikan melalui komunikasi secara lemah-lembut yang mampu meresap ke dalam hati manusia dan bukannya melalui ancaman dan tegahan yang boleh mengaibkan mereka atas segala tindakan yang dilakukan.⁶¹ Imam al-Rāzī dalam menjelaskan ayat tersebut menyatakan bahawa ketiga-tiga teknik yang dinyatakan merupakan satu garis panduan yang penting dalam membina komunikasi yang baik dan berkesan.⁶² Hal ini kerana sesuatu komunikasi itu perlu diselaraskan mengikut latar belakang serta kesesuaian pihak pendengar. Beliau membahagikan golongan penerima maklumat ini kepada tiga kategori iaitu :

⁶⁰ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Syuruq, 1996), 4:2202.

⁶¹ *Ibid.* h.2202-2203

⁶² Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātih al-Ghayb*, 20: 141-142.

- 1- Golongan intelektual yang perlu diberikan hujah dan fakta yang benar serta mampu menjentik akal mereka untuk berfikir tentang kebenaran hujah tersebut kerana mereka memiliki tahap pemikiran dan analisis yang tinggi. Kaedah ini dinamakan komunikasi secara teliti dan bijaksana (*الحكمة*).
- 2- Golongan awam yang kadar pemikirannya bersifat sederhana di mana golongan ini perlu didedahkan dengan pelaksanaan nilai-nilai agama berkaitan akhlak dan moral secara umum sama ada menerusi perkataan mahupun kelakuan. Hal ini kerana golongan ini lebih mudah terpengaruh dan terkesan dengan perkongsian prinsip-prinsip umum kehidupan yang dikongsi bersama. Kaedah ini dinamakan komunikasi secara teladan (*الموعظة الحسنة*).
- 3- Golongan antagonis yang mana kebanyakan hujah mereka lebih bersifat sebagai cubaan untuk mencabar sesuatu doktrin tanpa menginginkan kepada sebarang nilai kebenaran dan kesepakatan. Golongan ini perlu dilayani menerusi perdebatan yang mampu mematahkan argumentasi mereka serta mengukuhkan lagi kedudukan hujah sendiri menggunakan cara yang yang paling tepat, sesuai dan berasas. Kaedah ini dinamakan komunikasi secara berhujah (*الجدال*).⁶³

Penguasaan kaedah komunikasi yang bersesuaian ini penting dalam rangka membina hubungan yang harmoni serta mampu menghindarkan sebarang bentuk kekeliruan yang bakal timbul hasil daripada kesilapan penggunaan kaedah komunikasi semasa berinteraksi. Hal ini sebagaimana yang telah dinyatakan oleh 'Abd Allāh bin Mas'ūd RA :-

ما انت بمحادث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنه

⁶³ *Ibid.*

Terjemahan : Tidaklah kamu bercakap perkataan sesuatu kaum yang tidak mampu difahami oleh akal mereka melainkan akan menimbulkan fitnah dalam kalangan sebahagian mereka.⁶⁴

Penggunaan perkataan atau pendekatan yang kurang sesuai dengan tahap dan situasi sesetengah pihak bakal menjelaskan keberhasilan matlamat komunikasi tersebut. Cukup menarik untuk dihayati kebijaksanaan Rasulullah SAW dalam menggunakan pendekatan yang berbeza sewaktu berhadapan dengan individu dan golongan yang berbeza seperti puak Arab Badwi, ahli Kitab, orang munafik, golongan bangsawan dan pemimpin, kanak-kanak dan wanita serta umat Islam keseluruhannya yang memiliki latar belakang dan pemikiran yang berbeza. Kemahiran inilah yang akhirnya menyumbang kepada berkembangnya dakwah Islam secara berkesan dan meluas.

Dalam usaha menjayakan proses interaksi ini, Rasulullah SAW juga telah mengikat penduduk Madinah ketika itu dengan penggunaan bahasa yang sama iaitu bahasa Arab. Hal ini bagi memudahkan komunikasi yang berlaku serta mewujudkan rasa kebersamaan terhadap bahasa yang digunakan. Hal ini sebagaimana sabda Baginda:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الرَّبَّ رَبٌ وَاحِدٌ وَالْأَبُ وَاحِدٌ، وَلَيْسَتِ الْعَرْبِيَّةُ بِأَحَدٍ كُمْ مِنْ أَبٍ وَلَا أُمٍّ

وَإِنَّمَا هِيَ اللِّسَانُ فَمَنْ تَكَلَّمُ بِالْعَرْبِيَّةِ فَهُوَ عَرَبٌ

Terjemahan : Wahai sekalian manusia, Sesungguhnya Tuhan kamu adalah Tuhan yang satu dan bapa kamu adalah bapa yang satu. Maka bahasa Arab itu tidaklah ditentukan menerusi ibu atau bapa kamu (keturunan) namun

⁶⁴Muqaddimah Sahih Muslim. Lihat Muslim bin Ḥajjāj, *Saḥīḥ Muslim*, 11.

sesungguhnya ia adalah alat komunikasi. Maka sesiapa yang bertutur dalam bahasa Arab dia adalah berbangsa Arab.⁶⁵

Sebahagian sahabat Rasulullah SAW adalah bukan berbangsa Arab seperti Bilāl yang berbangsa Habsyah, Salmān yang berbangsa Parsi serta Suhayb yang berbangsa Rom. Namun Baginda telah menjadikan bahasa sebagai alat yang mengikat mereka dalam usaha mewujudkan perpaduan yang jitu.⁶⁶ Hal yang sama juga telah dilakukan oleh kerajaan Malaysia yang menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa pertuturan rasmi negara⁶⁷ bagi memudahkan komunikasi yang berlaku di samping mengelakkan kewujudan prasangka sesama kaum sekiranya bahasa yang berlainan digunakan di dalam sesuatu perjumpaan atau perhimpunan. Selain itu, elemen itu juga penting dalam membina rasa kecintaan terhadap tanah air sendiri tanpa mengira status asal mereka seterusnya mengukuhkan lagi hubungan harmoni yang telah terjalin sejak sekian lama.

Namun begitu, realiti semasa memaparkan kepentingan bahasa Melayu sebagai alat penyatuan setiap rakyat ternyata kurang diberi perhatian yang sewajarnya bahkan ada kalanya dipinggirkan pula dalam arus semasa sedangkan penyatuan medium bahasa telah terbukti berkesan dalam memupuk perpaduan.⁶⁸ Penguasaan bahasa Melayu yang semakin lemah khususnya dalam kalangan masyarakat selain Melayu sepatutnya tidak berlaku setelah hampir 60 tahun kemerdekaan negara kita kerana ia merupakan antara syarat utama pemerolehan kewarganegaraan.⁶⁹ Maka, usaha yang sewajarnya perlu dilaksanakan untuk

⁶⁵ Şubḥī Ṣāliḥ, *al-Ma’ālim al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-‘Ilm al-Malāyīn, 1975), 391. Ibn Taimiah mengatakan bahawa hadis ini dinilai *da’if* namun sebahagian besar maksudnya diterima oleh ulama. Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taimiah, *Iqtidā’ al-Ṣirāt al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm* (Riyāq: Maktabah al-Rusyd, 2008) 2:207.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Lihat Perkara 152, Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

⁶⁸ Prof. Dato’ Dr Teo Kok Seong (Fellow Institut Alam dan Tamadun Melayu, UKM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 19 Oktober 2016.

⁶⁹ *Ibid.*

mengangkat kembali kedudukan bahasa Melayu ini supaya dapat memainkan peranan yang berkesan sebagai medium pembinaan perpaduan dalam kalangan rakyat Malaysia.

5.4.2 Pembinaan Persefahaman

Pembinaan persefahaman berkaitan latar belakang budaya dan agama yang berbeza ini sangat penting dalam menghasilkan asas hubungan yang lebih harmoni dan bertoleransi. Sifat saling memahami yang wujud dalam setiap diri individu bakal mewujudkan masyarakat yang saling menghormati antara satu sama lain. Bagi merealisasikan hasrat membina asas kefahaman yang baik ini, komitmen semua pihak untuk memulakan langkah saling berkenalan dan berkongsi maklumat dan pengetahuan berhubung latar belakang kaum dan bangsa sendiri perlu dimulakan terlebih dahulu dengan sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat berikut :

يَأَيُّهَا الْنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّنْ ذِكْرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِيلَ لِتَعْرَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَنْفُسُكُم

Surah al-Hujurāt 49: 13

Terjemahan: Wahai sekalian manusia, Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari kalangan lelaki dan wanita serta menjadikan kamu pelbagai bangsa dan bersuku puak untuk saling mengenali.

Menurut al-Qurṭubī, ayat tersebut diturunkan sewaktu peristiwa pembukaan kota Makkah ketika Rasulullah SAW memerintahkan Bilāl bin Rabāḥ untuk melaungkan azan di bahagian atas Kaabah. Maka berkatalah 'Attab bin Asīd, "Segala puji bagi Allah yang telah mematikan bapaku tanpa menyaksikan peristiwa ini." Al-Hārith bin Hisyām pula

mengatakan bahawa Muhammad telah ketandusan pengikut sehingga terpaksa melantik “gagak hitam” sebagai pelaung azan. Celaan-celaan berunsurkan kekastaan itu telah ditegur oleh Allah melalui ayat yang dinyatakan.⁷⁰ Ayat tersebut ditujukan kepada sekalian manusia dalam menjelaskan bahawa penciptaan perbezaan kaum dan agama bukanlah sebagai modal untuk menyuburkan perpecahan dan permusuhan sebaliknya sebagai satu bentuk penyaluran ruang bagi membina interaksi yang harmoni. Usaha ini perlu dimulakan oleh kedua-dua belah pihak di mana proses pertukaran maklumat berkaitan identiti dan pengamalan atas penganut sesuatu agama ini bakal membina proses kefahaman yang baik seterusnya menghasilkan kewujudan hubungan yang lebih erat dan padu serta tidak dibayangi sebarang prasangka dan persepsi negatif yang tidak berasas yang boleh merencatkan pembinaan hubungan tersebut.

Kefahaman ini boleh dibina sama ada dengan meminimumkan sindrom *kosmopolitanisme*⁷¹ menerusi pergaulan yang mesra dan baik sesama penganut berlainan agama mahupun menerusi kaedah berdialog. Hal ini dapat dilihat sewaktu pemerintah Khalifah Mu'awiyah bin Abū Sufyān yang menjadi pemimpin Dinasti Umayyah sekitar tahun 661-769M. Beliau sering menjemput pimpinan Kristian Jacobite dan Maronite ke istana untuk berdialog berkaitan isu-isu asas yang melingkari hubungan antara kedua-dua agama dan majlis ini dihadiri sendiri oleh beliau selaku pimpinan utama umat Islam ketika itu.⁷² Namun begitu, pelaksanaan proses dialog ini perlu diatur berpandukan kaedah-kaedah tertentu bagi memastikan hasrat murni semua pihak mampu diterjemahkan secara berkesan.

⁷⁰ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 19: 411.

⁷¹ Merujuk kepada sekumpulan masyarakat berbeza agama, kaum dan budaya yang tinggal berhampiran antara satu sama lain tetapi memaparkan tahap interaksi yang minimum sesama mereka. Lihat Mohd Anuar Ramli, “Asas Hukum Dalam Budaya: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hubungan Sosial Dalam Kebudayaan Malaysia”. (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2003), 127.

⁷² Seperti dipetik dalam Philip Hitti, *History of The Arabs* (New York: Saint Martin Press, 1970), 196.

Imam al-Ghazali telah menggariskan beberapa panduan yang dirasakan sesuai dalam menganjurkan dialog yang berkesan iaitu :

- a) Setiap individu yang terlibat mempunyai objektif yang sama iaitu bagi mencari kebenaran dan mencapai kesepakatan serta bukannya bertujuan memperlekehkan dan melakukan provokasi terhadap mana-mana pihak.
- b) Tiada halangan dan ancaman kepada mana-mana pihak dalam menyampaikan hujah mahupun mengemukakan sebarang kemosyikilan yang mempunyai kaitan dengan isu-isu yang dibincangkan.
- c) Perlu melibatkan individu yang sememangnya berkelayakan serta diiktiraf dalam bidang tersebut bagi mengelakkan berlakunya penyelewengan fakta dan penyebaran maklumat yang salah yang boleh menimbulkan masalah yang lebih besar sama ada semasa mahupun selepas dialog tersebut.⁷³

Proses penyuburan pemahaman ini penting bagi membolehkan mereka merungkaikan kekeliruan berkaitan doktrin sesebuah agama serta perlakuan para pengikutnya supaya tidak timbul kecenderungan menyalahkan mana-mana agama sebagai tindak balas atas pemerhatian yang silap berhubung reaksi pengikut agama tersebut. Hal ini kerana pengaruh yang kuat antara agama dan etnisiti di Malaysia menyaksikan budaya dan pengamalan sesuatu kaum itu yang bersifat negatif sering disandarkan dengan ajaran agama yang mendominasi kaum tersebut.⁷⁴ Sebagai contoh, kekeliruan masyarakat Cina yang sering menilai pengamalan dan akhlak masyarakat Melayu sebagai cerminan agama Islam

⁷³ Seperti dipetik dalam Mohd Asham Ahmad, “Kaedah Diskusi dan Berhujah antara Masyarakat Islam dan Non Muslim”, Makalah, Muzakarah Pakar Pendekatan Fiqh Taamul dalam Hubungan Penganut Agama di Malaysia, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 25 Februari 2016, 19.

⁷⁴ Mohd Nor Manutu, “Islam dan Toleransi Budaya dalam Masyarakat Majmuk di Malaysia : Beberapa catatan”, dalam *Fiqh Masyarakat Non Muslim di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad al-Mustapha (Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011), 79.

sehingga mereka yang memeluk Islam dikatakan sebagai “*masuk Melayu*”.⁷⁵ Begitu juga bagi masyarakat Melayu yang ada kalanya terkeliru dengan agama Buddha yang dianuti oleh majoriti kaum Cina di negara ini yang sebenarnya mengandungi dua aliran di mana aliran yang dipilih oleh mereka adalah Mahayana yang lebih mementingkan elemen falsafah dan kebudayaan tradisi berbanding pengamalan ajaran agama.⁷⁶

Maka, proses perkenalan ini akan merungkaikan segala propaganda tersebut kerana manusia secara asasnya hanya berpotensi memusuhi dan berprasangka pada perkara yang berada di luar batasan pengetahuan dan pemahamannya. Penyekatan yang dikenakan ke atas setiap pihak dalam membincangkan perkara yang dianggap menyentuh sensitiviti dan kesucian sesebuah agama mungkin dilihat sebagai satu langkah selamat yang bersifat sementara⁷⁷ namun langkah tersebut dilihat hanya menyuburkan perasaan prejedis dan prasangka buruk terhadap agama lain secara terpendam diibaratkan seperti bom jangka yang hanya menunggu masa untuk diletuskan. Maka, pendekatan pengawalan dan pengawasan sebenarnya dilihat lebih relevan untuk dilaksanakan berbanding penyekatan secara menyeluruh berdasarkan kepada perkembangan pengaruh teknologi masa kini yang telah meluaskan lagi jaringan komunikasi sesama masyarakat.

5.4.3 Penyuburan Toleransi

Secara realitinya, manusia itu memang diciptakan bagi menempuh persekitaran yang berbeza. Perbezaan dari sudut politik, geografi, ekonomi, kebudayaan mahupun keagamaan

⁷⁵ Osman Chuah, Non-Muslim Chinese Fear of Islam in Malaysia : An Analysis. *Jurnal Usuluddin*, 15 (2002), 102-105.

⁷⁶ Prof. Dato' Dr Teo Kok Seong (Fellow Institut Alam dan Tamadun Melayu, UKM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 19 Oktober 2016.

⁷⁷ Nur Farhana Abdul Rahman dan Khadijah Mohd Khambari, Religious Tolerance in Malaysia : Problems and Challenges, *International Journal of Islamic Thought*, 3 (2013), 86.

memerlukan kepada nilai tolak ansur dan toleransi yang tinggi.⁷⁸ Maka, sebarang usaha untuk melakukan pemaksaan bagi menyatukan manusia dalam aspek-aspek tersebut terutamanya aspek keagamaan adalah berada di luar kemampuan manusia sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ ثُكْرُهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Surah Yūnus 10:99

Terjemahan : Dan jika Tuhanmu mengkehendaki, nescaya berimanlah sekalian yang ada di atas muka bumi. Maka, patukah engkau pula mahu memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman?

Ayat ini secara jelas memperlihatkan bahawa kewujudan kepelbagaiian agama itu bukanlah sebagai satu bentuk pendominasian dan penguasaan terhadap agama-agama lain sebaliknya sebagai satu proses membina toleransi dan pergaulan yang baik. Islam tidak menerima konsep kebebasan agama kerana setiap agama mempunyai doktrinnya tersendiri yang perlu diikuti dan ditaati oleh setiap pengikutnya.⁷⁹ Sebaliknya Islam mengakui konsep kebebasan beragama di mana pengamalan mana-mana agama diharuskan atas dasar saling menghormati dan meraikan perbezaan yang wujud dengan syarat tiadanya unsur campur tangan dan peremehan terhadap doktrin mana-mana agama lain dilakukan secara terbuka tanpa sebarang pengawasan.⁸⁰ Hal ini juga selaras dengan peruntukan yang terkandung dalam Perlembagaan Persekutuan di mana walaupun Islam diiktiraf sebagai agama rasmi persekutuan, namun

⁷⁸ Abdur Rahman Momin, Pluralism and Multiculturalism: An Islamic Perspective. *American Journal of Islamic Social Science*, 18/2 (2001), 127.

⁷⁹ Ramli Awang, *Islam Alternatif Perpaduan Sejagat* (Skudai: Penerbit UTM, 2003), 59.

⁸⁰ Khadijah Mohd Hambali dan Mohd Herzali Mohd Haled, Toleransi Beragama dan Amalannya di Malaysia: Rujukan kepada Artikel 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia. *Jurnal Syariah*, 27 (2008), 84.

agama-agama lain boleh terus diamalkan tanpa sebarang gangguan.⁸¹ Kefahaman yang jelas tentang konsep ini akan melahirkan semangat toleransi yang jitu antara penganut pelbagai agama seterusnya membawa kepada proses perpaduan yang baik.

Al-Qardāwī telah mencadangkan empat prinsip yang boleh dijadikan sebagai dasar utama oleh umat Islam dalam mewujudkan toleransi yang bersifat praktikal iaitu:

- a) Setiap Muslim perlu mengakui dan mengiktiraf asas kemuliaan manusia tanpa mengira agama, bangsa dan warna kulit.
- b) Setiap Muslim perlu menerima bahawa perbezaan agama yang berlaku merupakan sebahagian daripada aturan yang telah ditetapkan oleh Allah bagi membolehkan manusia membuat pilihan untuk menerima atau meninggalkan sesuatu kepercayaan berdasarkan kefahaman dan keyakinannya.
- c) Setiap Muslim tidak dituntut untuk bermusuhan dengan golongan non Muslim disebabkan kekufuran mereka serta berpegang teguh pada prinsip kebebasan beragama.
- d) Setiap Muslim perlu meyakini bahawa berlaku adil dan menunaikan hak sesama manusia walaupun berbeza kaum dan agama merupakan sebahagian daripada perintah Allah yang wajib dilaksanakan.⁸²

Prinsip-prinsip ini jika mampu difahami dan diaplikasikan dengan baik nescaya mampu mewujudkan sekumpulan masyarakat yang mampu menerima dan meraikan kepelbagaiannya yang wujud sesama mereka tanpa menjaskan kerukunan dan keharmonian yang dimiliki. Sewaktu pemerintahan Islam di Madinah, Rasulullah SAW tidak mengganggu golongan Yahudi yang memiliki institusi keagamaan dan akademik mereka sendiri yang dikenali

⁸¹ Lihat Perkara 11 (1) Perlumbagaan Persekutuan Malaysia.

⁸² Yūsuf al-Qardāwī, *Madkhal li Ma'rifah al-Islām* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001), 204.

sebagai *Bayt al-Midrās*.⁸³ Mereka bebas mengurus dan menjalankan kegiatan mereka tanpa sebarang sekatan selagi mana tidak mendatangkan gangguan dan ancaman terhadap umat Islam. Hal ini telah memperlihatkan kepada kita keunggulan Islam sebagai agama yang meraikan hak asasi manusia. Hal yang sama juga berlaku pasca peperangan Khaybar di mana para sahabat telah merampas lembaran-lembaran Taurat disebabkan kewujudan banyak penyelewengan dan pendustaan terhadap Allah dan Rasulnya yang terkandung dalam kitab tersebut. Golongan Yahudi telah mengadukan perkara tersebut kepada Rasulullah SAW di mana baginda akhirnya memerintahkan para sahabat untuk memulangkan semula kitab tersebut kepada mereka sebagai satu bentuk penghormatan terhadap hak dan kebebasan beragama.⁸⁴

Al-Mawdūdī menyatakan bahawa bentuk toleransi yang dianjurkan Islam adalah dengan tidak mengganggu kepercayaan dan pengamalan penganut agama lain sekalipun dinilai salah menurut pandangan Islam. Kebebasan diberikan kepada mereka tanpa sebarang paksaan dan kekerasan yang bertujuan memalingkan mereka daripada kepercayaan tersebut.⁸⁵ al-Qardāwī telah membahagikan tahap toleransi kepada tiga bahagian sebagaimana berikut :

- 1- Toleransi tahap rendah iaitu pemberian kebebasan dalam aspek pemilihan agama namun wujud penyekatan dan penyempitan dalam aspek pengamalan agama. Contohnya penganut agama lain yang dibenarkan memilih agama selain Islam namun perlu mengamalkan ajaran agamanya secara sembunyi tanpa pengetahuan umat Islam.

⁸³ 'Abd al-Mālik bin Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyah* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī, t.t), 2:203.

⁸⁴ Muḥammad bin 'Umar bin Wāqidī (1989), *al-Maghāzi* (Beirut: Dar al-A'lami, 1989), 1:68.

⁸⁵ Abu A'lā al-Maudūdī, *al-Islām fī Muwājahah al-Tahaddiyāt al-Mu'āsirah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1971), 39-40.

- 2- Toleransi tahap pertengahan iaitu pemberian kebebasan dalam aspek pemilihan dan pengamalan agama secara umum selagimana masih berada dalam ruang lingkup keharusan dalam Islam. Contohnya penganut agama Kristian yang mengkhususkan amalan ibadah mereka di gereja pada setiap hari Ahad tidak dihalang daripada meneruskan pengamalan tersebut.
- 3- Toleransi tahap tinggi iaitu pemberian kebebasan dalam aspek pemilihan dan pengamalan sesuatu agama meskipun bercanggah dengan prinsip umum agama Islam. Contohnya kebenaran minuman arak kepada penganut agama Kristian walaupun perkara tersebut diharamkan menurut syariat Islam.⁸⁶

Islam telah memaparkan tahap toleransi tertinggi terhadap golongan yang berbeza agama. Pelunasian hak-hak kemanusiaan yang selayaknya kepada golongan non Muslim membuktikan betapa tingginya tahap kebebasan beragama yang telah dipraktikkan dalam sesebuah negara Islam.

Hal ini juga selaras dengan peruntukan yang terkandung dalam Perlembagaan Persekutuan di mana walaupun Islam diiktiraf sebagai agama persekutuan, namun agama-agama lain boleh terus diamalkan tanpa sebarang gangguan dengan syarat tidak menimbulkan provokasi serta menjelaskan ketenteraman awam.⁸⁷ Bahkan setiap penganut agama diberikan autonomi untuk menguruskan segala hal ehwal agama masing-masing termasuk pembinaan rumah ibadat.⁸⁸ Namun begitu, mereka perlu memastikan tiada sebarang elemen pemaksaan dilakukan dalam menarik dan mempengaruhi pihak berbeza agama bagi mewujudkan kestabilan dalam masyarakat.⁸⁹

⁸⁶ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*, 47.

⁸⁷ Lihat Perkara 11 (1) Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

⁸⁸ Lihat Perkara 11 (3) Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

⁸⁹ Lihat Perkara 12 (3) Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

Kefahaman yang jelas tentang konsep ini akan melahirkan semangat toleransi yang jitu antara penganut pelbagai agama seterusnya membawa kepada proses perpaduan yang baik. Toleransi ini antaranya dapat dilihat melalui amalan penganjuran rumah terbuka sempena perayaan agama-agama tertentu di Malaysia. Garis panduan yang dikeluarkan oleh pihak Majlis Fatwa Kebangsaan berhubung keharusan umat Islam untuk menyertai sambutan ini menunjukkan kepada kita keanjalan Islam dalam membina interaksi sesama penganut berlainan agama.⁹⁰ Walau bagaimanapun, penyertaan ini tetap memerlukan kepatuhan kepada syarat-syarat yang ditetapkan bagi menjaga sensitiviti dan kesucian agama Islam itu sendiri. Selain itu, penzahiran syiar sesebuah agama juga diterima secara baik sebagai meraikan semangat toleransi tersebut. Hal ini dapat dilihat menerusi perarakan penganut Hindu semasa sambutan Thaipusam serta proses penyembelihan lembu yang dilakukan semasa ibadah korban. Sikap tolak ansur ini wajar dikekalkan dalam mewujudkan masyarakat yang harmoni.

Prinsip-prinsip ini jika mampu difahami dan diaplikasikan dengan baik nescaya mampu mewujudkan sekumpulan masyarakat yang mampu menerima dan meraikan kepelbagaiian yang wujud sesama mereka tanpa menjaskan kerukunan dan keharmonian yang dimiliki.⁹¹ Bantahan-bantahan yang dikemukakan oleh pihak tertentu berhubung

⁹⁰ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, “Garis Panduan Orang Islam Turut Merayakan Hari Kebesaran Agama Orang Bukan Islam”, laman sesawang *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, <http://www.islam.gov.my/rujukan/garis-panduan/115-garis-panduan-orang-islam-turut-merayakan-hari-kebesaran-agama-orang-bukan-islam>. Petikan teks fatwa tersebut adalah seperti berikut : Dalam menentukan perayaan orang bukan Islam yang boleh dihadiri oleh orang Islam beberapa kriteria utama perlu dijadikan garis panduan supaya ia tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Kriteria-kriteria tersebut adalah seperti berikut; (1) Majlis tersebut tidak disertakan dengan upacara-upacara yang bertentangan dengan akidah Islam, (2) Majlis tersebut tidak disertakan dengan perbuatan yang bertentangan dengan syarak, (3) Majlis tersebut tidak disertakan dengan perbuatan yang bercanggah dengan pembinaan akhlak dan budaya masyarakat Islam di negara ini, (4) Majlis tersebut tidak disertakan dengan perbuatan yang boleh menyentuh sensitiviti masyarakat Islam, dan (5) Pihak penganjur dan orang ramai diminta mendapatkan pandangan pihak berkuasa agama sebelum menganjur atau menghadiri majlis perayaan orang yang bukan beragama Islam.

⁹¹ Faridah Jalil dan Rohizan Halim, Kebebasan Beragama: Gambaran Malaysia, *KANUN* 26:2 (2014), 226.

pelaksanaan amalan-amalan agama ini hanya bertunjangkan kepada kealpaan mereka terhadap faktor sejarah hubungan antara agama di Malaysia serta kedegilan untuk menerima realiti semasa yang ada merujuk kepada perakuan hak dan keistimewaan golongan bumiputera dan umat Islam.⁹² Faktor ini turut disumbangkan oleh kekurangan usaha-usaha penyelidikan dalam bidang sejarah terutamanya dalam mendidik generasi kini perjalanan sejarah pembinaan negara serta sosiobudaya masyarakatnya sehingga kealpaan dan kekeliruan ini akhirnya dieksplorasi oleh sebahagian pihak sehingga menjaskan matlamat perpaduan yang ingin dicapai.⁹³

Selain itu, setiap penganut agama perlu menerima pendekatan inklusiviti agama sebagai lawan kepada eksklusiviti agama. Pendekatan ini perlu dikembangkan kerana sikap beragama secara ekslusif mempunyai kecenderungan untuk menentang atau menolak agama lain kerana merasakan kebenaran hanya wujud dalam pengamalan agama sendiri sahaja. Pendekatan secara inklusif ini dilihat mampu memelihara kerukunan di antara penganut agama. Hal ini bukanlah bermaksud mewujudkan pluralisme agama dengan meleburkan doktrin-doktrin keagamaan tersebut kepada satu unsur sahaja (sinkretisme agama) sebaliknya sebagai suatu kaedah dalam mengatur dan mempertemukan hubungan antara penganut berbeza agama yang disosialisasikan dengan ikatan kemasyarakatan.⁹⁴

5.4.4 Pelunasan Keadilan

Konsep keadilan perlu dilunaskan merentasi batasan dan sempadan perbezaan kaum dan agama. Islam sangat menekankan keperluan melaksanakan keadilan dalam setiap urusan

⁹² Mohd Roslan Mohd Nor, Religious Tolerance in Malaysia: An Overview, *Middle-East Journal of Scientific Research* 9:1 (2011), 24.

⁹³ Prof. Emiritus Tan Sri Dr. Khoo Khay Kim (Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, UM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 25 Oktober 2016.

⁹⁴ Mohd Anuar Ramli dan Mohammad Aizat Jamaludin, “Prinsip Hubungan Sosial Bagi Menangani Konflik Dalam Masyarakat Malaysia Berteraskan Islam”, 17.

tanpa dipengaruhi oleh sentimen mahupun latar tertentu. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat yang berikut :

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤْدُوا الْأَمْرَاتِ إِلَيْ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

Surah al-Nisa 4:58

Terjemahan: Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu supaya menyerahkan sesuatu amanah itu kepada ahlinya. Dan jika kamu menjalankan sebarang keputusan sesama manusia, maka putuskanlah secara adil.

Ayat ini secara nyata menjelaskan kepentingan mengaplikasikan keadilan sesama manusia merentasi perbezaan agama. Hal ini kerana keadilan merupakan elemen yang menjadi teras dalam kehidupan bermasyarakat. Islam sangat menegah sebarang bentuk kezaliman kepada sesama manusia terutamanya berdasarkan sentimen yang tertentu.⁹⁵

Pelaksanaan keadilan ini bukanlah sesuatu yang hanya bersifat teori semata-mata namun telah diperlihatkan sendiri kaedah pelaksanaannya oleh salah seorang sahabat Rasulullah SAW bernama 'Abd Allāh bin Rawāhah sewaktu beliau diutuskan ke Khaibar bagi menguruskan perjanjian berkaitan pembahagian hasil pengeluaran buah-buahan di sana.

Kata 'Abd Allāh :

“Wahai orang Yahudi, kamulah orang yang paling aku benci. Kamu telah membunuh para nabi serta melakukan pendustaan kepada Allah. Namun begitu, kebencianku kepada kamu tidak sedikit pun mendorong aku untuk berlaku zalim kepada kamu. Aku menaksirkan pembahagiannya untuk kamu

⁹⁵ Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-Āzīm*, 2:341.

sebanyak 20, 000 wasaq⁹⁶ kurma. Jika kamu bersetuju, ia menjadi hak kamu dan jika kamu membantah, maka ia menjadi hak aku. Lalu kaum Yahudi tersebut berkata, “Dengan keadilan seperti inilah tertegaknya langit dan bumi. Kami menerimanya, maka beredarlah engkau dari tempat kami.”⁹⁷

Sejarah mencatatkan bagaimana kejahatan dan penganiayaan yang direncanakan oleh bangsa Yahudi terhadap Islam. Namun, dalam berhadapan dengan perkara tersebut, Rasulullah SAW telah mendidik para sahabatnya untuk berlaku adil dalam apa urusan sekalipun. Hal ini kerana sebarang bentuk kezaliman dan pengurangan hak hanya akan membawa kepada pemberontakan perasaan yang akhirnya boleh mencetuskan perpecahan dan permusuhan yang berterusan. Rasulullah SAW juga melarang sebarang bentuk kezaliman terhadap mana-mana golongan kerana pengaduan mereka bukan sahaja didengar oleh makhluk bahkan turut mendapat perhatian daripada Allah sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis berikut :

اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرا ، فإنه ليس دونها حجاب

Terjemahan : Hendaklah kamu berasa takut terhadap doa orang dizalimi meskipun dia seorang kafir kerana sesungguhnya tiada penghalang antara doanya dengan Allah.⁹⁸

Elemen keadilan ini telah meresapi pemikiran dan perlakuan sahabat sehingga mendorong mereka untuk mengaplikasikan elemen tersebut walaupun selepas ketiadaan Rasulullah SAW. Hal ini dapat dilihat sewaktu peristiwa Khalifah 'Ali bin Abī Tālib yang kehilangan

⁹⁶ Wasaq merupakan sejenis sukatana yang digunakan dalam menentukan kadar sesuatu benda. Kiraan 1 wasaq bersamaan dengan 60 gantang. Lihat Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qadīr al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣihāh*, 300.

⁹⁷ Rāghib al-Sirjānī, *Fann al-Ta'āmul al-Nabawī Ma'a Ghair al-Muslimīn*, 98.

⁹⁸ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, no. hadis: 12549, 884.

baju besi yang kemudiannya didapati berada di tangan seorang lelaki Yahudi. Kedua-dua mereka mengadukan hal tersebut kepada hakim negara ketika itu iaitu Syuraih. Berdasarkan keterangan dan pembuktian, maka baju besi itu diputuskan menjadi milik lelaki Yahudi tersebut. Melihatkan kepada keadilan yang dipamerkan oleh Islam walaupun lawannya ketika itu adalah pemerintah utama negara Islam, maka lelaki Yahudi itu terus memeluk Islam atas dasar keagumannya lalu terus memulangkan semula baju besi tersebut kepada khalifah Ali.⁹⁹

Peristiwa tersebut jelas membuktikan bahawa konsep keadilan dalam Islam memaparkan suatu pendekatan yang sangat pragmatik di mana tiada perbezaan dalam pelaksanaannya walaupun kepada musuh mahupun mereka yang berbeza agama. Dalam konteks Malaysia, asas ini telah diterjemahkan menerusi peruntukan Perlembagaan Persekutuan yang memberikan layanan dan perlindungan undang-undang yang sama kepada semua pihak tanpa sebarang diskriminasi atas nama agama, kaum mahupun jantina.¹⁰⁰ Hal ini bagi menjamin penyaluran hak yang saksama tanpa sebarang pertikaian yang timbul hasil daripada pengagihan hak yang dilakukan secara menyeleweng dan tidak adil. Namun begitu, satu konsep yang penting untuk dihadamkan adalah pelaksanaan keadilan tidak bermakna penyaluran hak yang sama rata sebaliknya pemberian hak mengikut kesesuaian golongan sasaran meskipun secara tidak saksama.¹⁰¹ Pemahaman yang salah berhubung konsep ini telah membawa kepada tuntutan, bantahan dan cabaran yang dilakukan oleh pihak tertentu dalam memastikan peruntukan yang adil diberikan mengikut kehendak mereka.

⁹⁹ 'Abd al-Mun'im al-Hasyimī, *Masyāhīr al-Qudāh* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1988), 42-46.

¹⁰⁰ Lihat Perkara 8 (1) dan (2) Perlembagaan Persekutuan Malaysia.

¹⁰¹ Wan Abdul Halim Othman, "Perhubungan Kaum dan Perpaduan Negara di Malaysia", dalam *Masyarakat Malaysia*, ed. Zuraina Majid, (Pulau Pinang: Penerbit USM, 1982), 43.

Sebagai contoh, masyarakat Muslim di Malaysia sering membantah pemberian kewarganegaraan yang diberikan sebahagian masyarakat non Muslim yang dipertikaikan kesetiaan mereka serta penguasaan ekonomi oleh kelompok tersebut secara berlebihan. Bantahan balas pula dikemukakan oleh masyarakat non Muslim yang merasakan penguasaan politik serta keistimewaan masyarakat Muslim sebagai warganegara diperoleh secara tidak adil.¹⁰² Punca utama yang dilihat menjadi asas pertikaian kedua-dua golongan ini bukannya berkaitan peruntukan hak sebaliknya penyalahgunaan peruntukan yang telah diberikan. Maka, setiap pihak di peringkat bawahan perlu menghargai peruntukan sedia ada yang diberikan tanpa mewujudkan sebarang usaha untuk mempertikaikan hak-hak tertentu yang telah disepakati sejak sekian lama kerana peruntukan tersebut telah dibina atas permuafakatan pelbagai pihak bagi menjamin kestabilan dan keharmonian dalam kalangan masyarakat. Di peringkat atasan pula, pihak yang bertanggungjawab dalam merangka dan menjalankan dasar yang berkaitan seharusnya memastikan setiap hak dan peruntukan disalurkan serta diuruskan secara betul bagi mengelakkan wujudnya sebarang persepsi negatif yang akhirnya hanya akan mengundang bantahan-bantahan yang lebih agresif.

5.4.5 Penyaluran Kebajikan Sosial

Secara fitrahnya, naluri manusia itu akan sentiasa terdorong untuk melakukan kebaikan dan kebijikan sesama mereka. Konsep ini dilaksanakan tanpa mengira perbezaan agama yang wujud bagi mengukuhkan hubungan yang terbina berdasarkan nilai yang mulia dan terpuji. Islam tidak melarang sebarang bentuk kebijikan diberikan kepada penganut berlainan agama

¹⁰² Mohd Sani Badron “Interaksi Penganut Agama : Latar Belakang dan Motif”. Makalah, (Muzakarah Pakar Pendekatan Fiqh Ta’amul Dalam Hubungan Penganut Agama di Malaysia, Institut Kefahaman Islam Malaysia Kuala Lumpur, 25 Februari 2016), 9-10.

sama ada dalam bentuk ekonomi maupun sosial. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat yang berikut:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الْأَذْيَارِ لَمْ يُفْتَنُوكُمْ فِي الْأَذْيَارِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيْرُوكُمْ أَن تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا
إِلَيْهِمْ

Surah al-Mumtahanah 60:8

Terjemahan : Allah tidak melarang kamu daripada melakukan kebaikan dan keadilan kepada mereka yang tidak memerangi kamu dalam agama dan mengeluarkan kamu daripada negeri kamu.

Hubungan umat Islam dengan penganut agama yang lain bukan hanya dibina berdasarkan penjaminan keharmonian dan keamanan semata-mata, bahkan dirangkumkan dalam konsep yang lebih luas melibatkan penjagaan kebijakan terhadap mereka.¹⁰³ Rasulullah SAW pernah menziarahi seorang remaja Yahudi yang merupakan salah seorang pembantu yang berkhidmat kepadanya. Sifat prihatin dan bertanggungjawab yang dipamerkan oleh Baginda ini akhirnya menarik minat remaja tersebut untuk memeluk agama Islam.¹⁰⁴ Selain itu, perintah Rasulullah SAW kepada Asmā' binti Abū Bakar untuk meneruskan kebijakan dan layanan baik terhadap ibunya yang belum memeluk Islam¹⁰⁵ memperlihatkan kepada kita secara jelas bahawa perbezaan agama bukanlah penghalang untuk menyuburkan kebijakan sosial dalam masyarakat yang berbilang kaum dan agama. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam ayat yang berikut :

¹⁰³ Mohd Hafiz Daud, *Non Muslim Menurut Kaca Mata Rasulullah* (Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd, 2013), 135.

¹⁰⁴ Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Janā'iz, Bab Idhā Aslama al-Şabiy Famāta Hal Yuşolla 'Alaih, No. hadis : 1356. Lihat Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, (Beirut : Dar Ibnu Kathir. 2002), 327.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Kitab al-Hibah wa Faḍluha, Bab al-Hidāyah li al-Musyrikīn, no. hadis : 2620, h. 234.

وَإِنْ جَهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الْأُلُّهِينَ مَعْرُوفًا

Surah Luqman 31:15

Terjemahan : Dan jika kedua-keduanya memaksa kamu menyekutukan Aku dengan sesuatu yang tiada kamu ketahui maka janganlah kamu menurutinya. Dan bergaullah secara baik dengan mereka di dunia.

Ternyata, walaupun Allah melarang sebarang ketaatan kepada ibu bapa yang berlainan agama dalam urusan keagamaan, namun dalam masa yang sama seorang anak tetap dipertanggungjawabkan untuk melunasi hak terhadap orang tua mereka dengan cara yang terbaik dan selayaknya. Keprihatinan yang tinggi akan melahirkan suatu hubungan yang kukuh serta mencairkan sebarang bentuk gelojak negatif yang berselindung di dalam hati.

Islam juga sangat memberi penekanan terhadap penghuluran kebajikan kepada jiran di mana telah diriwayatkan bahawa 'Abd Allāh bin 'Amru salah seorang daripada sahabat Rasulullah SAW pernah menyembelih seekor kambing lalu bertanyakan kepada pembantunya sama ada daging kambing tersebut telah dihadiahkan kepada jiran mereka yang berbangsa Yahudi. Pertanyaan tersebut telah diulang sebanyak dua kali lalu beliau menyatakan pesanan Rasulullah SAW menerusi hadis berikut :

ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظنت أنه سيورثه⁴

Terjemahan : Jibril sering berpesan kepadaku berkaitan jiran sehingga aku menyangka bahawa mereka itu boleh mewarisi.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Hadis riwayat all-Bukhari, Bab Yabda' bi al-Jār, hadis no: 105. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Adab al-Mufrad* (Beirut: Dar al-Basya'r al-Islamiyyah, 1989), 66.

Yūsuf al-Qardāwī dalam menyatakan konsep kebijakan yang dianjurkan oleh Islam adalah dengan mempamerkan kelembutan terhadap orang yang lemah dalam kalangan non Muslim, menghulurkan bantuan kepada orang-orang fakir dan miskin, memberi keperluan makanan dan pakaian terhadap orang-orang yang kesempitan, bergaul secara baik dan sopan, mendoakan supaya mereka diberikan petunjuk kepada agama Islam, menasihati mereka dalam urusan keduniaan, memelihara maruah dan harta mereka daripada sebarang ancaman serta membantu mereka daripada sebarang unsur kezaliman.¹⁰⁷

Budaya rumah terbuka yang sering dianjurkan saban tahun di Malaysia memperlihatkan kepada kita hubungan baik yang terjalin antara pengikut pelbagai agama apabila mereka saling bertukar-tukar makan menjelang perayaan masing-masing. Sambutan ini jelas telah bertukar menjadi suatu aktiviti sosial dan kemasyarakatan dalam mewujudkan kemesraan sesama rakyat tanpa mengira latar belakang kaum dan agama. Dalam konteks yang lebih kecil, kewujudan penduduk pelbagai agama dalam sesebuah kediaman juga perlu dijadikan platform untuk menghulurkan kebijakan lebih-lebih lagi atas dasar kejiraninan. Hal ini mampu menyumbang kepada perpaduan yang utuh dalam kalangan masyarakat.

5.4.6 Penghindaran Provokasi

Islam melarang sebarang bentuk penghinaan dan penceraian terhadap amalan dan doktrin mana-mana agama tanpa melalui proses penghujahan yang betul. Hal ini kerana setiap provokasi yang dilakukan hanya akan mengundang tindak balas yang lebih ekstrem yang akhirnya boleh membawa kepada pertelingkahan dan permusuhan yang lebih serius. Hal ini sebagaimana yang telah dinyatakan dalam ayat berikut :

¹⁰⁷ Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslimīn fi al-Mujtama' al-Islāmi* (Qahirah: Maktabah Wahbah, 1992), 51.

وَلَا تَسْبِّحُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبِّحُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

Surah al-An'ām 6 : 108

Terjemahan : Dan janganlah kamu mencerca sembah-sembahan mereka selain Allah kerana kelak mereka akan mencerca Allah secara melampaui batas tanpa pengetahuan.

Kalimah *tasubbū* dalam ayat berikut berasal daripada perkataan *sabba* iaitu sebarang ucapan yang mempunyai unsur penghinaan dan pemakaian sesuatu keburukan kepada pelakunya secara terbuka sama ada hal tersebut benar mahupun palsu.¹⁰⁸ Ibn Kathīr menyatakan bahawa ayat ini diturunkan berkaitan tindakan sebahagian umat Islam yang menghina dan memperlekehkan sembahannya kaum musyrikin Makkah. Hal ini telah mengundang serangan balas daripada mereka dengan melancarkan ugutan terhadap Rasulullah SAW untuk mencerca Allah sebagai sembahannya umat Islam. Lalu Allah menurunkan larangan cercaan tersebut bukan sebagai satu bentuk ketakutan terhadap ancaman mereka sebaliknya pembinaan etika buat umat Islam dalam berhadapan dengan manusia pelbagai agama. Umat Islam dilarang memulakan sebarang bentuk provokasi atas apa alasan sekalipun bagi menghindari mudarat besar yang boleh berlaku tanpa diduga.¹⁰⁹

Rasulullah SAW sendiri pernah diprovokasi oleh sekumpulan Yahudi yang mempermainkan ucapan salam dengan mengubah lafaz salam tersebut daripada *Assalāmu 'alaikum* (sejahtera ke atas kamu) kepada *Assāmu 'alaikum* (kematian/kecelakaan kepada kamu). 'A'isyah RA yang mendengar ucapan tersebut telah membala provokasi tersebut

¹⁰⁸ Ahmad bin Muhammad bin 'Ali al-Fayyūmi, *Miṣbāḥ al-Munīr*, 100.

¹⁰⁹ Ismā'il bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, 3:315.

dengan mendoakan kecelakan dan lakinat keburukan ke atas mereka namun telah ditegur oleh baginda dengan katanya :

مهلا يا عائشة ، إن الله يحب الرفق في الأمر كله

Terjemahan : Bertenang wahai 'A'isyah, Sesungguhnya Allah menyukai kelembutan/kesopanan dalam setiap perkara.¹¹⁰

Walaupun 'A'isyah pada mulanya mempersoalkan teguran Rasulullah SAW yang dirasakan bersifat defensif, namun beliau akur atas penjelasan baginda bahawa provokasi tersebut telah pun dibalas dengan kadar yang sewajarnya. Hal ini memperlihatkan ketinggian tahap kesabaran yang dimiliki oleh Rasulullah SAW walaupun berhadapan dengan provokasi yang melampau dan biadab daripada pihak lawan.

Maka, menjadi tanggungjawab setiap penganut agama untuk mempamerkan rasa hormat sesama mereka yang berlainan agama berdasarkan konsep “*agree to disagreement*”.¹¹¹ Sebarang unsur perosak keharmonian seperti ekstremisme,¹¹² chauvinisme¹¹³ dan fanatisme¹¹⁴ perlu segera dihindari dan dibendung dalam usaha memastikan keharmonian dan kerukunan masyarakat pelbagai agama ini mampu direalisasikan.¹¹⁵ Setiap pihak juga wajar menahan diri daripada menimbulkan tuntutan atau bantahan tertentu terutamanya berkaitan dengan doktrin dan syiar utama agama-agama lain

¹¹⁰ Hadis riwayat al-Bukhari, Kitāb al-Adab, Bāb al-Rifq fī al-Amr Kullih, no. hadis: 6024. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, 1510.

¹¹¹ Ramli Awang, *Islam Alternatif Perpaduan Sejagat*, 65.

¹¹² Eksterimisme ditakrifkan sebagai suatu tindakan yang dilakukan secara melampaui batas serta melanggar had-had yang ditetapkan. Kamus Dewan Edisi 4, 383.

¹¹³ Fanatisme ditakrifkan sebagai suatu keyakinan yang amat kuat dan mendalam terhadap sesuatu tanpa mengambil kira nilai kebenaran yang sebenar. *Ibid.*, 406.

¹¹⁴ Chauvinisme ditakrifkan sebagai suatu fahaman kebangsaan dan perkauman yang bersifat sempit serta tidak meraikan kepelbagaiannya yang wujud. *Ibid.*, 252.

¹¹⁵ Mohd Anuar Ramli, *Asas Hukum Dalam Budaya: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hubungan Sosial Dalam Kebudayaan Malaysia*, 127.

kerana dibimbangi tindakan tersebut hanya akan mengundang serangan balas yang di luar jangkaan. Hal ini kerana isu keagamaan di Malaysia sememangnya dikategorikan sebagai isu yang sensitif kerana berpotensi untuk dieksplorasi oleh mana-mana pihak sehingga mencetuskan kekacauan dalam masyarakat.

Tahap sensitiviti keagamaan yang semakin meningkat di Malaysia akhir-akhir ini memerlukan muhasabah daripada semua pihak agar lebih bertenang dan tidak terburu-buru dalam melakukan sesuatu tindakan yang akhirnya akan merugikan hubungan sesama mereka sahaja. Maka, tindakan pihak pemerintah menguatkuasakan beberapa undang-undang awam seperti Akta Hasutan 1948 (bertujuan membendung sebarang ucapan yang boleh mencetuskan kekacauan dalam masyarakat), Akta Pertubuhan 1966 (bertujuan memastikan setiap kumpulan agama tidak menyalahi objektif dan fungsi penubuhannya), Akta Polis 1967 (bertujuan memastikan aktiviti keagamaan yang dijalankan di kawasan awam tidak mengganggu ketenteraman), Akta Mesin Cetak dan Penerbitan 1984 (bertujuan menyekat sebarang penerbitan berbentuk provokasi dan subversif yang boleh menjelaskan keharmonian) dan Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 (bertujuan membendung sebarang penyalahgunaan medium siber bagi menimbulkan ketegangan dalam masyarakat) dilihat penting sebagai suatu amaran kepada mana-mana pihak supaya lebih menghormati satu sama lain serta mempunyai rasa tanggungjawab di atas setiap perkataan dan tindakan yang dilakukan.¹¹⁶ Tindakan sebegini penting dalam membendung mana-mana pihak daripada memperlekeh pengamalan agama mana-mana pihak sama ada secara serius mahupun sekadar gurauan semata-mata. Ini kerana setiap penganut agama memiliki tahap sensitiviti keagamaan yang tinggi dalam mempertahankan kesucian agama masing-masing.

¹¹⁶ Mohamed Azam Mohamed Adil, “Enakmen Kawalan Pengembangan Agama Bukan Islam di Malaysia: Penguatkuasaannya bagi Kes Pengembangan Agama Bukan Islam di Alam Siber”, (Makalah, Seminar Undang-undang Jenayah Syariah di Alam Siber, Institut Latihan Islam Malaysia, 18 Oktober 2016), 5-10.

Maka, penghormatan yang diberikan ini mampu mengelakkan kekacauan dan konflik yang di luar jangkaan tercetus dalam kalangan masyarakat.

5.4.7 Pemeliharaan Maruah

Islam sangat menekankan kepentingan penjagaan maruah dan kehormatan sesama manusia merentasi sempadan perkauman dan agama. Peruntukan hak ini tidak boleh dicabuli dan dicerobohi oleh mana-mana pihak kerana ia merupakan satu bentuk pelanggaran terhadap hak kesamarataan yang telah dipakaikan oleh Allah kepada sekalian manusia. Islam mendidik para penganutnya dengan beberapa etika dan moral dalam menjaga dan memelihara komponen penting dalam kehidupan ini antaranya sebagaimana firman Allah :

يَأَيُّهَا أَنْذِلِينَ إِمَّا مُّؤْمِنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ

Surah al-Hujurāt 49: 11

Terjemahan : Wahai orang-orang yang beriman, janganlah ada daripada kamu yang merendah-rendahkan sesuatu kaum yang lain. Boleh jadi kaum itu lebih mulia daripada kamu.

Islam melarang keras sebarang bentuk penghinaan dan pengaiban melibatkan sesama manusia sama ada melibatkan fizikal (*khalaqiyah*) mahupun akhlak (*khuluqiyyah*). Hal ini kerana penghinaan terhadap manusia boleh melahirkan perasaan sompong terhadap kehebatan diri sendiri seterusnya membawa kepada keretakan hubungan sesama manusia.¹¹⁷ Setiap manusia pasti mempunyai kelebihan dan kelemahan yang tersendiri di mana menjadi fitrah setiap manusia untuk menzahirkan kelebihannya serta menyembunyikan

¹¹⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2009) 13:582.

kekurangannya. Maka, sebarang penghinaan berunsur cercaan dan sendaan terhadap kelemahan seseorang hanya seolah-olah menafikan kekurangan yang dimiliki oleh pelaku. Situasi ini kebiasaannya hanya akan mengundang serangan balas daripada pihak yang dimalukan lalu mewujudkan bibit-bibit persengketaan sesama mereka.

Penjagaan maruah/keturunan sangat ditekankan dalam Islam di mana ia termasuk dalam aspek penjagaan yang lima selain penjagaan nyawa, harta, akal dan agama. Hal ini sebagaimana yang pernah dinasihatkan oleh Rasulullah SAW kepada sahabatnya sewaktu peristiwa pembukaan kota Makkah berkaitan dengan seorang musyrik bernama 'Ikrimah bin Abī Jahal. 'Ikrimah dan ayahnya merupakan individu yang sangat memusuhi Islam serta banyak mendatangkan masalah terhadap umat Islam. Namun, sewaktu 'Ikrimah memohon berjumpa Rasulullah SAW bagi mendapatkan jaminan keselamatannya, baginda sempat berpesan kepada sahabat iaitu :

يأيّكُمْ عَكْرُوهُ بْنُ أَبِي جَهْلٍ مُؤْمِنًا مَهَاجِرَا فَلَا تُسْبِوْ أَبَاهُ، إِنَّ سَبَّ الْمَيْتِ يَؤْذِي الْحَيِّ وَ لَا

يُلْعِنُ الْمَيْتَ

Terjemahan : 'Ikrimah bin Abī Jahal telah datang kepada kamu dalam keadaan beriman dan berhijrah. Maka janganlah kamu semua mencela ayahnya kerana mencela orang yang telah mati itu hanya akan menyakiti mereka yang masih hidup. Malah celaan itu juga tidak akan sampai kepada si mati.¹¹⁸

Sejarah telah mencatatkan betapa besarnya kejahatan dan permusuhan yang dilakukan oleh Abū Jahal terhadap Rasulullah SAW dan umat Islam sehingga digelar sebagai firaun bagi umat ini. Namun, dalam masa yang sama, baginda tetap mengingatkan para sahabat agar

¹¹⁸ Hadis riwayat al-Hakim, no. hadith: 5055. Lihat Muhammad bin 'Abd Allah al-Hākim, *al-Mustadrak 'ala al-Šaħīħain*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), 4:348.

menjaga keaiban dan maruah mereka yang telah mati termasuk golongan non Muslim kerana cercaan tersebut tidak akan mendatang sebarang mudarat mahupun manfaat kepada mereka namun hanya akan menyakiti dan melukai ahli keluarga dan kerabatnya yang masih hidup. Maka, sekiranya mereka yang telah mati pun dihormati sedemikian rupa, sudah pasti menjadi tanggungjawab kita untuk saling memelihara maruah dan kehormatan sesama manusia tanpa mengira latar belakang kaum dan agama bagi mengekalkan hubungan yang baik dan harmoni.

Ibn 'Ābidīn mengatakan bahawa pelaksanaan kontrak *dhimmah* melayakkan golongan non Muslim menerima segala hak kemanusiaan yang diberikan kepada setiap warganegara termasuklah penjagaan maruah. Hal ini bermakna sekiranya dilarang mengumpat dan menyakiti seseorang Muslim, maka larangan tersebut turut terpakai ke atas golongan non Muslim yang memeterai kontrak tersebut.¹¹⁹ Dalam konteks Malaysia, walaupun Perlembagaan Persekutuan telah memperuntukkan kebebasan bersuara kepada setiap rakyat namun kebebasan tersebut telah diikat dengan sekatan yang dirasakan perlu oleh pihak kerajaan bagi membendung sebarang perlanggaran ketenteraman awam dan prinsip moral.¹²⁰ Maka, perlindungan ini penting dalam memelihara privasi setiap warganegara daripada dicerobohi oleh mana-mana pihak yang tidak bertanggungjawab.

Berdasarkan prinsip-prinsip yang telah dinyatakan, ternyata dakwaan dan tohmahan yang dilemparkan kepada Islam sebagai agama yang memusuhi golongan yang berbeza agama adalah meleset sama sekali. Islam telah membuka pintu yang luas dalam menjalankan hubungan yang harmoni sesama manusia berpandukan prinsip syarak yang telah ditetapkan.

¹¹⁹ Muḥammad Amīn Umar bin 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā Durr al-Mukhtār Syarḥ Tanwīr al-Abṣār* (Riyāḍ: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003), 13:432.

¹²⁰ Lihat Perkara 10 (2)(a) Perlembagaan Persekutuan.

Maka, menjadi tanggungjawab bagi setiap Muslim untuk menjadikan interaksi ini sebagai satu bentuk ibadah dengan memaparkan teladan mengikut petunjuk al-Quran dan al-Sunah serta menggunakan setiap peluang yang ada bagi mempromosikan Islam dalam wajah yang sebenar terhadap golongan non Muslim.

5.5 KESIMPULAN

Islam secara dasarnya bukanlah agama yang bersifat beku dan tertutup dalam persoalan membabitkan hubungan sesama manusia. Hal ini dapat dibuktikan menerusi prinsip-prinsip pergaulan dengan golongan non Muslim yang sentiasa mendapat kedudukan dalam perbahasan hukum oleh para sarjana Muslim. Perkara penting yang perlu difahami bagi setiap individu Muslim adalah asas hubungan yang terjalin antara mereka yang golongan non Muslim adalah berteraskan perdamaian dan persahabatan melainkan wujudnya faktor permusuhan yang boleh menjelaskan asas tersebut. Maka, kedudukan Malaysia sebagai negara yang menghimpunkan kemajmukan bangsa dan agama perlu menginterpretasikan konsep ini dalam usaha mewujudkan sebuah masyarakat yang bersatu.

Hubungan baik yang terbina antara penganut pelbagai agama di Malaysia ini perlu sentiasa dikekalkan bagi menjamin keharmonian hidup bermasyarakat. Situasi ini memerlukan kepada kerjasama semua pihak secara menyeluruh bagi menghasilkan suatu proses integrasi yang bersifat nasional. Perkongsian dan pematuhan terhadap nilai dan norma yang terpuji merupakan aspek yang disepakati oleh semua manusia merentasi sempadan kaum dan agama. Maka, asas-asas ini perlu sentiasa dijadikan sebagai panduan dalam membina suatu interaksi yang tidak bersifat retorik semata-mata bahkan mampu menterjemahkan kemajmukan dan kepelbagaian yang wujud di Malaysia dalam bentuk yang lebih jitu dan bersepada.

BAB 6 : PENUTUP

6.1 PENGENALAN

Dalam membahaskan persoalan berkaitan kedudukan non Muslim di Malaysia berdasarkan perspektif hukum Islam, bab ini merupakan rangkuman dan rumusan keseluruhan daptan kajian yang telah diperoleh sepanjang kajian ini dijalankan. Rumusan ini penting bagi memberikan gambaran lengkap berkaitan objektif pelaksanaan kajian serta memudahkan perjalanan proses seterusnya iaitu pengemukaan cadangan-cadangan yang dirasakan perlu dalam usaha menambah baik hubungan antara pelbagai kaum dan agama yang telah terbina sejak sekian lama di Malaysia.

6.2 RUMUSAN

Hasil daripada perbincangan yang telah dilakukan, pengkaji telah merumuskan beberapa kesimpulan yang penting berdasarkan objektif kajian iaitu :

Objektif 1: Mengkaji status dan kedudukan kewarganegaraan golongan non Muslim di Malaysia.

- a) Islam telah menyediakan suatu panduan umum pengurusan kenegaraan yang sistematis meliputi pelbagai aspek termasuklah pengurusan warganegara sebagai salah satu elemen penting yang mencirikan sesebuah negara. Panduan ini merupakan gabungan data-data literal daripada teks al-Quran dan al-Sunnah serta analisis yang telah dilakukan oleh para sarjana dalam menterjemahkan elemen kesyumulan dan keanjalan Islam. Panduan-panduan ini kebanyakannya telah diaplikasikan oleh negara-negara moden meskipun dengan penggunaan istilah yang berbeza namun

tetap menjurus kepada pelaksanaan yang hampir sama. Maka, jelaslah bahawa Islam bukanlah agama yang menjurus kepada persoalan ibadah semata-mata bahkan turut meraikan keperluan manusia dalam kehidupan sehari-hari.

- b) Perbahasan berkaitan sistem kewarganegaraan Islam pada dasarnya membicarakan berkaitan dua kelompok utama iaitu warganegara Muslim dan non Muslim. Hal ini berdasarkan realiti yang melatari para sarjana ketika itu yang masih lagi dipengaruhi sistem pemerintahan negara Islam dalam bentuk yang tulen. Realiti semasa pada hari ini pula memperlihatkan ketiadaan negara-negara umat Islam yang mampu melaksanakan hukum dan perundangan Islam secara menyeluruh. Maka, perbezaan latar belakang ini memerlukan kepada perbahasan baru dalam membicarakan persoalan kewarganegaraan non Muslim dengan menggabungkan penggunaan perbendaharaan fiqh klasik yang diadun dengan elemen semasa bagi mewujudkan suatu ketetapan dasar Islam yang lebih realistik selaras dengan objektif penurunan syariat itu sendiri iaitu bagi meraikan maslahat manusia.
- c) Para sarjana semasa perlu bersikap lebih responsif dengan menumpukan perbahasan masa kini melangkaui persoalan *dhimmī* dan *harbī* semata-mata bahkan berusaha mewujudkan dimensi baharu dalam persoalan ini di mana pengiktirafan golongan non Muslim sebagai warganegara penuh (*al-muwātīn*) dirasakan perlu berdasarkan sistem pemerintahan semasa yang diaplikasikan di Malaysia bagi meraikan kedudukan mereka secara bersama sebagai rakyat yang sah dan merdeka. Hal ini bertujuan menangkis dakwaan dan tohmahan pihak-pihak tertentu bahawa Islam mewujudkan sistem kekastaan berdasarkan agama dalam pemberian kewarganegaraan sebagaimana yang termaktub dalam Perlembagaan Persekutuan bahawa sebarang bentuk diskriminasi berdasarkan agama, jantina dan kaum adalah dilarang. Walau bagaimanapun, perlu difahami bahawa meskipun pemberian

kewarganegaraan ini tidak bersandarkan status agama setiap individu, namun berdasarkan prinsip *siyāsah al-syar'iyyah*, pihak pemerintah boleh memberikan keistimewaan tertentu yang dirasakan wajar dalam memelihara agama dan hak penduduk majoriti (dalam konteks ini merujuk kepada bumiputera dan umat Islam) dalam usaha mewujudkan kestabilan dalam perjalanan pentadbiran negara. Di samping itu, penggunaan istilah *al-muwātīn* ini juga bertujuan menutup sebarang ruang dan peluang yang boleh dieksplorasi oleh pihak-pihak tertentu dalam menyalahgunakan istilah-istilah klasik tersebut bagi kepentingan mereka sendiri.

Objektif 2: Mengenal pasti hak yang diperuntukkan kepada golongan non Muslim di Malaysia menurut prinsip Islam dan Perlembagaan Persekutuan.

- a) Dalam persoalan kewarganegaraan, golongan non Muslim turut sama diraikan kewujudan mereka secara bersama di dalam negara Islam serta diberikan hak yang selayaknya sebagai manusia tanpa sebarang prejedis dan diskriminasi. Hal ini telah menangkis tohmahan barat bahawa negara berasaskan agama cenderung untuk menzalimi hak asasi penganut berlainan agama. Islam telah memberikan panduan dari sudut teori dan penterjemahan teori tersebut menerusi tindakan bagi menjamin hak dan kebebasan setiap warganegara selagi mana mereka mampu memberikan ketaatan dan kesetiaan terhadap negara. Walau bagaimanapun, pelunasan hak tersebut tidak bersifat mutlak di mana pihak pemerintah mempunyai kuasa untuk menyekat dan mengawal hak-hak tertentu bagi memelihara kepentingan masyarakat awam.
- b) Perbezaan agama bukan asas untuk mewujudkan peraturan dan undang-undang yang membenarkan sebarang bentuk pencerobohan dan diskriminasi terhadap golongan

non Muslim. Islam menekankan pemberian hak kemanusiaan yang sama kerana manusia pada dasarnya mempunyai kemuliaan yang sama berbanding makhluk lain serta dilengkapi dengan kehendak dan keperluan yang juga sama. Maka, Islam telah mewujudkan suatu toleransi yang tinggi dengan memberikan keluasan kepada golongan non Muslim termasuk dalam aspek pengamalan agama meskipun ajaran tersebut bertentangan dengan doktrin dan kepercayaan umat Islam. Jaminan terhadap aspek ini meliputi pengekalan identiti keagamaan serta pemberian autonomi dalam menguruskan hal ehwal agama masing-masing.

- c) Dalam konteks semasa di Malaysia, peruntukan berkaitan hak asasi setiap warganegara ini telah pun dinyatakan menerusi Perkara 2 Perlembagaan Persekutuan. Walau bagaimanapun, peruntukan tersebut dilihat tidak mampu diterima secara terbuka oleh semua pihak terutamanya sebahagian pihak non Muslim menerusi NGO-NGO tertentu yang sering mempertikaikan tahap kebebasan beragama di Malaysia. Tuduhan ini berdasarkan peruntukan perlembagaan yang memberikan keistimewaan tertentu terhadap agama Islam yang dianggap oleh pihak tersebut sebagai bercanggah dengan aspek kesamarataan yang turut ditekankan dalam perlembagaan yang sama. Satu perkara penting yang perlu difahami adalah kebebasan di Malaysia tidak bersifat mutlak sebaliknya terikat kepada sekatan tertentu berdasarkan penilaian pihak pemerintah bagi mewujudkan ketenteraman dan kestabilan dalam masyarakat. Maka, pertikaian terhadap hak yang telah disepakati sejak sekian lama mencerminkan kedangkalan sesetengah pihak yang perlu memahami Perlembagaan Persekutuan bukan berdasarkan literal teks semata-mata tetapi juga latar belakang sejarah dan masyarakat dalam proses pembinaan perlembagaan tersebut.

d) Setiap pihak perlu dididik untuk lebih menghargai hak yang telah dijamin menerusi perlembagaan bagi mewujudkan budaya saling menghormati dan bertoleransi antara satu sama lain. Pertikaian yang dilakukan tanpa henti hanya akan mewujudkan sentimen kebencian dalam masyarakat seterusnya membawa kepada perpecahan dan kekacauan sesama mereka. Setiap pihak juga harus menghargai setiap hak yang diterima mereka serta berlapang dada terhadap hak yang dimiliki oleh pihak lain. Berdasarkan realiti semasa, tahap kebebasan beragama di Malaysia masih berada dalam tahap yang baik berdasarkan kebebasan pengamalan ajaran dan kepercayaan, pengajuran rumah terbuka pelbagai perayaan, pemberian cuti sambutan perayaan serta pembinaan rumah ibadat setiap agama yang dibenarkan di Malaysia. Maka, sikap berlapang dada yang dipamerkan ini mampu mewujudkan perpaduan yang kukuh sesama masyarakat pelbagai agama dalam menjamin keharmonian hidup di negara ini.

Objektif 3: Menganalisis isu-isu dalam hubungan sosial antara Muslim dan non Muslim di Malaysia menurut perspektif hukum Islam semasa.

a) Dalam aspek pengurusan isu, pengkaji mendapati wujud dua faktor utama yang membayangi kewujudan sesuatu isu membabitkan hubungan antara pengikut berbeza agama. Faktor pertama merujuk kepada kejahilan dan kekeliruan berhubung latar belakang agama lain sehingga mendorong mereka bertindak dan mengulas sesuatu isu dalam kerangka yang sempit dan tersasar. Faktor kedua pula dicetuskan oleh pihak-pihak yang mempunyai kepentingan tertentu sehingga sanggup mengeksplorasi isu-isu yang berpotensi diketengahkan bagi mengeruhkan hubungan sesama masyarakat. Maka, pengurusan isu secara baik dan bijak mampu meredakan

ketegangan namun perlu dipastikan pengulasan dan penyelesaian sesuatu isu tidak dilakukan sehingga menggadaikan prinsip asas Islam.

- b) Dalam isu keagamaan, setiap pihak perlu menghormati doktrin keagamaan masing-masing serta tidak berusaha melangkaui garis sempadan yang telah ditetapkan. Dalam isu kalimah Allah sebagai contoh, pihak penganut Kristian sewajarnya tidak cuba mewujudkan sentimen dan prasangka dalam hubungan antara mereka dan umat Islam memandangkan perkara tersebut bukanlah suatu dasar utama dalam agama mereka. Maka, sikap saling menghormati ini wajar didahulukan berbanding kepentingan tertentu yang akhirnya akan merugikan kedua-dua belah pihak sahaja.
- c) Dalam isu kemasyarakatan, pengamalan sesuatu kepercayaan dan ajaran agama perlu mengambil kira sensitiviti masyarakat setempat lebih-lebih lagi sekiranya amalan tersebut bukan keperluan utama untuk dilaksanakan. Penelitian terhadap budaya setiap masyarakat ini penting bagi mengelakkan wujudnya konflik yang berpotensi menjelaskan hubungan sesama mereka. Namun begitu, penggunaan budi bicara ini perlu dipastikan tidak sehingga menggugat kedudukan agama Islam itu sendiri sebagaimana bantahan secara terbuka terhadap laungan azan yang merupakan syiar utama bagi umat Islam. Sikap saling menghormati ini penting bagi mengelakkan provokasi dan pergeseran dalam kalangan masyarakat sehingga mewujudkan tindak balas negatif yang dilakukan oleh pihak yang terbabit.
- d) Dalam isu perundangan, asas utama yang perlu difahami adalah sistem perundangan dualisme yang diperlakukan di Malaysia menjurus kepada pembahagian kuasa antara sivil dan Syariah. Maka, sebarang cubaan untuk campur tangan dalam bidang kuasa yang telah ditetapkan berpotensi mewujudkan perasaan tidak puas hati dalam kalangan penganut berbeza agama di Malaysia. Selain itu, peruntukan khas yang diberikan kepada pihak kerajaan negeri dan kerajaan tempatan perlu dihormati

atas kerangka memelihara ketenteraman awam. Maka, setiap peraturan dan tindakan yang dilakukan adalah bagi memelihara kestabilan dalam masyarakat sebagai suatu bentuk pencegahan awal dan bukannya pencerobohan terhadap kebebasan beragama di Malaysia.

- e) Dalam isu ekonomi, golongan non Muslim sememangnya diberikan kebebasan baik dari sudut hukum Islam mahupun perlembagaan untuk melaksanakan sebarang bentuk transaksi perniagaan dan pekerjaan yang dibenarkan oleh agama mereka dan undang-undang negara. Namun begitu, bagi transaksi yang melibatkan perkara-perkara yang diharamkan serta dinilai sensitif oleh umat Islam, mereka sewajarnya menghormati elemen tersebut dengan mematuhi setiap garis panduan yang telah ditetapkan oleh pihak penguasa. Pematuhan ini penting dalam mengelakkan berlakunya insiden-insiden yang tidak diingini sehingga menimbulkan kerugian kepada setiap pihak.

Objektif 4: Merumuskan kaedah bagi memandu interaksi antara Muslim dan non Muslim di Malaysia menurut perspektif Islam.

- a) Dasar utama dalam hubungan antara Muslim dan non Muslim dalam kehidupan bermasyarakat adalah berteraskan perdamaian dan bukannya permusuhan. Teks-teks al-Quran dan al-Sunnah yang menyatakan anjuran untuk memerangi dan melakukan kekerasan terhadap golongan non Muslim perlu difahami dari sudut latar belakang konteks ayat tersebut berdasarkan suasana perperangan dan permusuhan yang masih menyelubungi kedua-dua belah pihak. Maka, dalam konteks kemasyarakatan, anjuran utama kepada umat Islam adalah berdasarkan ayat 8 Surah al-Mumtahanah yang menyediakan suatu prinsip yang jelas dalam membina asas hubungan dengan golongan non Muslim.

- b) Hubungan antara golongan Muslim dan non Muslim ini pada dasarnya perlu berteraskan kesepakatan terhadap nilai-nilai kemasyarakatan secara universal seperti keadilan, kebijakan, toleransi dan penunaian janji. Usaha mewujudkan kesepakatan dalam doktrin keagamaan merupakan suatu usaha yang sia-sia dan sering berakhir dengan jalan yang buntu. Dalam konteks Malaysia, peratusan penduduk Muslim dan non Muslim yang hampir sama membawa kepada kekerapan interaksi sesama mereka melibatkan pelbagai konteks sama ada kejiran, pekerjaan, pendidikan, perayaan dan perkhidmatan. Maka, Setiap pihak perlu berusaha menterjemahkan setiap nilai tersebut dalam interaksi sehari-hari bagi mewujudkan keharmonian dan kesejahteraan dalam masyarakat.
- c) Aspek komunikasi memainkan peranan yang sangat penting dalam memandu dan mengawal interaksi yang berlaku antara kedua-dua golongan ini. Hal ini kerana setiap kepercayaan yang mendasari masyarakat di Malaysia berkaitan urusan pengikut agama selain mereka kebiasaannya diwarisi secara tradisi sehingga membawa kepada wujudnya kekeliruan dan persepsi negatif sesama mereka kerana penilaian dilakukan secara rambang dan di luar konteks. Maka, pemilihan medium komunikasi yang berkesan serta usaha ke arah pembinaan persefahaman menerusi proses berkenalan sesama mereka dilihat satu usaha yang cukup baik dalam menjernihkan segala kekeliruan tersebut seterusnya membina hubungan yang berteraskan sikap menghormati dan mempercayai satu sama lain dan bukannya sekadar retorik semata-mata. Elemen ini dilihat penting dalam mewujudkan perpaduan yang jitu yang akhirnya akan membawa kepada ketenteraman dan keamanan dalam masyarakat.
- d) Selain itu, pelaksanaan dan pelunasan prinsip-prinsip kehidupan yang baik juga berpotensi menyuburkan tahap keharmonian yang terbina antara mereka. Elemen

keadilan, toleransi dan kebijakan mampu mendekatkan hati setiap manusia meskipun dibezakan dengan pelbagai latar keturunan dan agama kerana setiap prinsip tersebut diterima secara sejagat oleh setiap manusia. Maka, Islam secara dasarnya tidak membataskan pelaksanaan prinsip-prinsip ini dalam kalangan penganutnya sahaja bahkan perlu diaplikasikan terhadap setiap golongan bagi mewujudkan satu masyarakat yang mampu diikat dengan nilai murni yang sama seterusnya mengukuhkan ikatan perpaduan yang telah terbina sejak sekian lama.

- e) Dalam masa yang sama, sebarang elemen yang boleh merenggangkan hubungan dalam kalangan masyarakat perlu dihindari bagi mengelakkan tercetusnya sebarang ketegangan sehingga berpotensi meruntuhkan perpaduan yang telah dibina selama ini. Maka, sebarang unsur provokasi, subversif dan penghinaan terhadap mana-mana pihak perlu segera ditangani sama ada melalui penguatkuasaan undang-undang mahupun kerjasama semua pihak yang terlibat bagi menjernihkan semula masalah yang berlaku. Hal ini bagi memastikan setiap masyarakat mampu menjalani kehidupan seharian mereka secara harmoni dan bebas daripada sebarang bentuk gangguan dan kekacauan sama ada secara langsung mahupun tidak langsung.

6.3 CADANGAN

Sebagai respons terhadap setiap isu dan persoalan yang dibangkitkan, maka pengkaji telah menyediakan beberapa cadangan yang dirasakan wajar dalam usaha memperbaiki dan mengharmonikan hubungan sesama penganut berbeza agama di Malaysia iaitu :

- a) Pihak kerajaan perlu mempelbagaikan program pemahaman bangsa dan agama dalam setiap peringkat lapisan masyarakat bagi memberikan pengetahuan dan kesedaran kepada mereka kepentingan memelihara hubungan harmoni yang telah

terbina sejak sekian lama. Selain itu, program ini juga boleh dijadikan sebagai platform menjelaskan budaya dan latar belakang asas setiap agama bagi menjernihkan persepsi negatif yang diwarisi secara tradisi terhadap agama lain. Program Integrasi¹ yang dilaksanakan sebagai salah satu modul bagi Program Latihan Khidmat Negara (PLKN) wajar diperluaskan kerana dilihat bermanfaat dalam membentulkan salah faham seterusnya mewujudkan sikap saling menghormati antara satu sama lain.

- b) Dalam meneliti faktor di sebalik kewujudan sesuatu isu membabitkan hubungan antara penganut agama di Malaysia, kita akan mendapati pencetusan isu tersebut kebiasaannya melibatkan faktor kejahilan maklumat ataupun provokasi keagamaan. Oleh itu, kewujudan pihak yang pertama wajar ditangani dengan dialog pencerahan sebaliknya golongan kedua pula wajar diberikan hukuman yang tegas dan bersesuaian mengikut lunas-lunas perundangan sebagai pengajaran bagi mengelakkan insiden yang sama berulang. Namun begitu, setiap hukuman perlu dipastikan bebas daripada bayang-bayang politik agar tidak mencetuskan ketidakpuasan hati yang berganda sehingga boleh mengundang keadaan yang lebih parah lagi.
- c) Selain itu, pihak kerajaan juga wajar mempertimbangkan penubuhan badan rasmi yang mewakili setiap agama dalam mengulas sesuatu isu secara seragam bagi mengelakkan wujudnya pihak-pihak yang tidak berautoriti yang cenderung mengeluarkan pandangan-pandangan yang lari daripada konteks sebenar. Walaupun badan-badan tersebut sebahagiannya telah pun wujud, namun aspek keseragaman

¹ Program ini menekankan tiga modul yang utama iaitu keagamaan, kebudayaan dan gender. Setiap pelatih diberikan kefahaman asas berhubung ketiga-tiga elemen tersebut dalam usaha mengukuhkan perpaduan merentasi sempadan perkauman dan keagamaan. Sumber : Pemerhatian peribadi oleh pengkaji yang pernah terlibat sebagai salah seorang jurulatih pelaksana tersebut.

dalam mengeluarkan pandangan dan ulasan dilihat sedikit rapuh sehingga berjaya dieksplorasi oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab. Ulasan-ulasan yang dilakukan oleh mana-mana pihak tanpa sebarang kawalan berpotensi mewujudkan kekeliruan dalam masyarakat lebih-lebih lagi sekiranya wujud beberapa pandangan bercanggahan yang datang daripada penganut agama yang sama. Keseragaman ini dilihat mampu menjernihkan tohmahan dan dakwaan tertentu kerana ia memiliki unsur autoriti berbanding penulisan-penulisan bebas dan tidak beretika yang dilakukan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab.

- d) Dalam masa yang sama, pengukuhan hubungan antara penganut agama dan berbilang kaum boleh dilaksanakan dengan penyatuan di bawah sistem pendidikan yang sama. Pengasingan yang dilakukan menerusi sistem sekolah aliran vernakular ini sebenarnya hanya menjarakkan lagi hubungan antara mereka serta berpotensi mencetuskan prasangka dan persepsi negatif dalam masyarakat. Maka, pergaulan dan keberadaan mereka di dalam satu sekolah yang sama mampu mewujudkan interaksi yang baik seterusnya memandu kepada hubungan yang berteraskan kepercayaan dan saling menghormati dan bukannya prasangka buruk semata-mata.
- e) Pihak kerajaan boleh mempertimbangkan pengajuran dialog harmoni berkaitan isu keagamaan melibatkan pakar-pakar yang diiktiraf oleh agama masing-masing. Setiap pihak perlu mula keluar daripada kepompongan persepsi bahawa isu berkaitan agama masih tidak sesuai dibicarakan secara terbuka. Perkembangan tahap pemikiran serta medium teknologi menyaksikan isu tersebut bukan sahaja perlu ditangani secara defensif semata-mata bahkan penggunaan pendekatan yang ofensif juga dirasakan perlu melihat kepada realiti semasa yang wujud pada hari ini. Pihak kerajaan boleh melaksanakan pemantauan dan pengawalan dalam perjalanan setiap dialog supaya tidak tersasar daripada matlamat yang asal. Dialog ini dilihat antara medium terbaik

bagi setiap pihak untuk menyuarakan kekeliruan mereka berhubung sesuatu kepercayaan bagi mengurangkan prasangka dan ketidakpuasan hati yang bersarang dalam diri setiap daripada mereka.

- f) Penganjuran program kemasyarakatan seperti sambutan rumah terbuka dan sukan rakyat wajar diperluaskan di setiap peringkat dan lapisan bawahan masyarakat. Keterlibatan mereka secara langsung dalam program-program sebegini dilihat mampu mewujudkan kemesraan dan keharmonian sesama mereka. Setiap pihak perlu mula keluar daripada zon selesa pergaulan sesama bangsa dan agama dengan memanfaatkan keunikan kepelbagaiannya yang wujud di Malaysia. Selain itu, program tersebut juga boleh dijadikan sebagai platform dakwah di mana setiap pihak berpeluang menjadi duta kepada agama masing-masing dalam menjelaskan setiap kekeliruan yang sering dibajai kepada mereka.

6.4 KESIMPULAN

Setelah meneliti keseluruhan hasil kajian ini, pengkaji dapat menyimpulkan bahawa hubungan antara pengikut berbeza agama di Malaysia pada asasnya masih berada dalam tahap yang baik berdasarkan peruntukan serta pengamalan yang dilaksanakan oleh setiap pihak. Namun begitu, keharmonian ini wajar dipastikan terus kekal dengan setiap pihak perlu melakukan usaha mengikut tahap kemampuan dan bidang kuasa masing-masing bagi memastikan perpaduan yang telah dibina sejak sekian lama ini tidak dicemari dan dirosakkan oleh anasir-anasir yang tidak bertanggungjawab. Akhir sekali, pengkaji berharap agar kajian yang kecil ini mampu memberikan sumbangan dan manfaat dalam usaha membangunkan masyarakat serta mempamerkan kedudukan Islam sebagai agama yang komprehensif dan fleksibel dengan realiti semasa dan perkembangan manusia.

RUJUKAN

RUJUKAN BAHASA ARAB

Abd al-Azīz Khayyāt. *al-Nizām al-Siyāsī fī al-Islām*. Qahirah: Dar al-Salām, 1999

Abd al-Ḥakim Aḥmad Muḥammad ʻUthmān. *Aḥkam al-Taʼāmul Maʼa Ghayr al-Muslimīn wa al-Istiʼānah Bihim fī al-Fiqh al-Islāmī : Dirāsaḥ Fiqhiyyah Muqāranah*. Iskandariah: al-ʻIlm wa al-Imān li al-Nasyyr wa al-Tawzi’, 2008.

‘Abd al-Karīm Zaydān. *Aḥkām al-Dhimmīyyīn wa al-Mustāʼinīn*. Beirut: Muʼassasah al-Risālah, 1982.

_____. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Damsyiq: Muʼassasah al-Risālah, 2006.

‘Abd al-Qādir ʼAwdaḥ. *al-Tasyrī’ al-Jinā’ī al-Islām Muqāranan bi al-Qanūn al-Wad’ī*. Beirut: Dar al-Katib al-Arabi, t.t.

Abū ʼUbayd, Ḥamīd bin Zanjawiyah. *Kitāb Al-Amwāl*. Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1986.

Abū Yūsuf, Yaʼkūb bin Ibrāhīm. *al-Kharāj*. Beirut: Dār al-Maʼrifah, 1979.

Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnād Aḥmad*. Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dawliyah, 1998.

Aḥmad Sālim Mułham. *Fayḍ al-Rahmān fī al-Aḥkām al-Fiqhiyyah al-Khaṣṣah bi al-Qurʼān*. Beirut: Dār al-Nafā’is, 2001.

al-Aḥmadī, ‘Abd al-ʼAzīz bin Mabrūk. *Ikhtilāf al-Dārain wa Athāruhu fī Aḥkam al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭāniyyah, 2002.

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Irwā’ al-Ghalīl fī Takhrij Ahādīth Manār al-Sabīl*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979.

al-Alūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd. *Rūh al-Maʼānī fī Tafsīr al-Qurʼān al-ʼAżīm wa al-Sab’ al-Mathānī*. Beirut: Idārah al-Tibā’ah al-Munīriyyah, t.t.

al-Asarī, ’Abd Allah bin ’Abd al-Hamīd. *Anwā’ al-Kufr*. Riyad: Dār Ibn Khuzaīmah, t.t.

al-Asfahānī, Rāghib. *Mufradāt Alfāz al-Qurʼān*. Damsyiq: Dār al-Qalam, 2009.

al-ʼAwwā’, Muḥammad Salīm. *Fī Uṣūl al-Nizām al-Jinā’ī al-Islām*. Qāhirah: Dār al-Maʼrifah, 1983.

al-Āyid, Ṣāliḥ bin Ḥusayn. *Huqūq Ghayr al-Muslimīn fī Bilād al-Islām*. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭāniyyah, 2008.

al-Badr, Abd al-Razzāq bin 'Abd al-Muhsin. *Syarḥ Syamā'il al-Nabiyy*. Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2014.

al-Baghwī, al-Husayn bin Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl*. Cet pertama. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002.

al-Bahūtī, Mansūr bin Yūnus bin 'Idrīs. *Kasysyāf al-Qinā'* 'an Matan al-'Iqnā'. Beirut: Dār Ālim al-Kutub, 1997.

al-Balādhurī, Aḥmad bin Yaḥyā bin Jābir. *Futūh al-Buldān*. Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1987.

_____. *Jummal min Ansāb al-Asyrāf*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

al-Bukhārī, Muḥammad bin Isma'īl. Ṣahīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dar Ibnu Kathir, 2002.

al-Bujayrimī, Sulaymān bin Muḥammad bin 'Umar. *Hāsyah al-Bujayrimī 'alā al-Khatīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

al-Burnu, Muhammed Sidqi bin Ahmad. *Mausu'ah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Riyad: Maktabah al-Tawbah, 2000.

al-Būṭī, Muhammed Sa'īd Ramaḍān. *al-Jihad fi al-Islam : Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numārisuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

_____. *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah*. Damsyik: Dar al-Fikr, 2010.

al-Dahabī, Idwār Ghālī. *Mu'āmalah Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*. Qahirah: Maktabah Ghārib, 1993.

al-Dasūqī, Muḥammad 'Arafah. *Hāsyah al-Dasūqī 'ala al-Syarḥ al-Kabīr*. Qāhirah: Maṭba'ah al-Azhāriyyah, 1985.

al-Fairūzabādī, Muḥammad bin Ya'kūb. *al-Qāmūs al-Muhibb*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005.

al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī. *al-Miṣbāh al-Munīr*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1987.

al-Ghannūthī, Rāshid. *Huqūq al-Muwātanah: Huqūq Ghair al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*. Herndon: Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1992.

al-Hākim, Muḥammad bin 'Abd Allah. *al-Mustadrak 'ala al-Ṣahīħain*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.

al-Hasyīmī, 'Abd al-Mun'im. *Masyāħīr al-Quḍāh*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1988.

al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī. *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī, 1992.

al-Kalbī, Muḥammad bin Aḥmad bin Juzay. *al-Qawāniḥ al-Fiqhiyyah fī Talkhīs Madḥhab al-Mālikiyah*. Beirut: Dār Ibn Hazm, t.t.

al-Kasānī, Ala’ al-Dīn Abī Bakr bin Mas’ūd. *Badā’i’ al-Šanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

al-Kharāshī, Muḥammad. *Syarḥ al-Kharāshī ’alā Mukhtaṣar Khalīl*. Beirut: Dār Sādir, t.t.

al-Kharbuṭlī, Alī Ḥusnī. *Islām wa Ahl al-Dhimmah*. Qāhirah: al-Majlis al-A’lā li al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1969.

al-Luwayhiq, Jamīl Ḥabīb. *al-Tasyabbuh al-Manhī ’anhu fī al-Fiqh al-Islāmī*. Makkah: Jāmi’ah Umm al-Qurā & Wizārah Ta’līm ‘Alī, 1996.

al-Marghinānī, ‘Alī bin Abī Bakr. *al-Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mubtadī*. Pakistan: Idārah al-Qur’ān wa al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 1996.

al-Mawardī, ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb *al-Ḥāwīt al-Kabīr fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*. Beirut: Dar al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1994.

al-Mawdūdī, Abū al-A’lā. *Naẓariyyah al-Islām wa Hadayhi fī al-Siyāsah wa al-Qanūn wa al-Dustur*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1946.

al-Mayli, Mubārak bin Muḥammad. *Risālah al-Syirk wa Mazāhirahu*. Cet. pertama. Riyād: Dār al-Rāyah, 2001

al-Mursyidī, Sa’ad bin Maṭar. *Fiqh al-Mutaghayyirāt Fī ’Alā’iq al-Dawlah al-Islāmiyyah bi Ghayr al-Muslimīn*. Riyād: Dār al-Faḍilah, 2009.

al-Nawawī, Yahyā bin Syarf. *Rauḍah al-Tālibīn wa ’Umdah al-Muftīn*. Cet. ke-3. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991.

al-Mawardī, Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb. *Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*. Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.

al-Mawdūdī, Abu A’la. *al-Islām fī Muwājahah al-Tahaddiyāt al-Mu’āsirah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1971.

_____. *Naẓariyyah al-Islām wa Hadayhi fī al-Siyāsah wa al-Qanūn wa al-Dustur*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1946.

al-Mīmī, Ḥasan. *Ahl al-Dhimmah fī al-Hadārah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1998.

al-Mubārakfūrī, Abd al-Rahman bin 'Abd al-Rahīm. *Tuhfah al-Ahwadhi Syarh Jāmi' al-Tirmidhī*. 'Ammān: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, t.t.

al-Mubārakfūrī, Ṣafiy al-Rahman. *al-Raḥīq al-Makhtūm*. Iskandariah: Dār al-Wafā', 2010.

al-Qādirī, 'Abd Allah bin Aḥmad. *al-Jihād fī Sabīl Allah : Haqīqatihī wa Ghāyatihī*. Jeddah: Dār al-Manārah, 1992.

al-Qarāfi, Aḥmad bin Idrīs. *al-Dhahīrah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.

al-Qarāfi, Aḥmad bin Idrīs. *Anwār al-Burūq fī Anwa' al-Furūq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

al-Qardāwī, Yūsuf. *al-Dīn wa Al-Siyāsah: Ta'sīl wa Radd al-Syubuhāt*. Dublin: al-Majlis li al-Urūbiy li al-Iftā' wa al-Buhūth, 2007.

_____. *Fiqh al-Jihād : Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmihi wa Falsafatihi fī Dau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Qahirah: Maktabah Wahbah, 2010.

_____. *Fiqh al-Zakah : Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmiha wa Falsafatiha fī Dau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1973.

_____. *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmī*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1992.

_____. *Jarimah al-Riddah wa 'Uqūbah al-Murtad fī Dau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001.

_____. *Madkhal li Ma'rifah al-Islām*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2001.

al-Qazwinī, Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, t.t.

al-Qusyairī, Muslim bin Hajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

al-Rāzi, Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

al-Rāzī, Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Qādir. *Mukhtār al-Ṣīḥah*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1987.

al-Šābūnī, Muḥammad 'Alī. *Rawā'iḥ al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*. Beirut: t:tp, 1999.

al-Sadlan, Ṣāliḥ bin Ghanim. *al-Qawā'id al-Fiqhīyyah al-Kubrā*. Riyāḍ: Dār al-Balansiyah, 1986.

al-Sakhāwī, Syams al-Dīn. *Al-Tuhfah al-Laṭīfah fī Tārikh al-Madīnah al-Syarīfah*. Qahirah: As'ad Tarabzuni al-Husaynī, 1979.

al-Şan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl. *Subul al-Salām al-Muṣilah ila Bulūgh al-Marām*. Riyāḍ: Dār Ibn Jawzi, 1998.

al-Sarakhsī, Syams al-Dīn. *al-Mabsūt*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

_____. *Syarḥ al-Siyār al-Kabīr li Muḥammad bin al-Hasan al-Syaibānī*. Qahirah: Ma'had al-Makhtūṭāt al-'Arabiyyah, 1971.

al-Sibā'ī, Muṣṭafā. *al-Sīrah al-Nabawīyah : Durūs wa 'Ibr*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985.

al-Šiddīqī, Muḥammad Asyraf bin Amīr. 'Awn al-Ma'būd 'alā Syarḥ Sunan Abī Daud. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.

al-Sijistānī, Sulaimān bin al-Asy'ath. *Sunan Abī Daud*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, t.t.

al-Sirāsī, Muḥammad bin 'Abd al-Rahīm. *Syarḥ Fath al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

al-Sirjānī, Rāghib. *Fann al-Ta'āmul al-Nabawī ma'a Ghayr al-Muslimīn*. Qahirah: Dār Aqlam, 2010.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd Rahman. *al-Asybah wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983.

al-Syāfi'ī, Muḥammad bin 'Idrīs. *al-Umm*. Qahirah: Dār al-Wafā', 2001.

al-Syarbinī, Muḥammad bin Khāṭib. *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifah Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār Ma'rifah, 1997.

al-Syarīf, Muḥammad Mūsā. *al-Taqārūb wa al-Ta'āyush Ma'a Ghayr al-Muslimīn*. Jeddah: Dār al-Andalus al-Khadra', 2003.

al-Syātībī, Ibrāhīm bin Mūsā. *al-Muwāfaqāt*. Riyāḍ: Dār Ibn 'Affān, 1997.

al-Syawkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad. *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqā al-Akhbār*. Riyāḍ: Dār Ibn Qayyim, 2005.

al-Syirāzī, Ibrāhīm bin 'Alī bin Yūsuf. *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām Syāfi'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.

al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*. Qahirah: Maktabah Ibn Taimiah, t.t.

_____. *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk al-Ma'rūf*. Qahirah: Dār al-Ma'ārif, t.t.

al-Ṭabrānī, Sulaymān bin Ahmād. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Qahirah: Maktabah Ibn Taimiyah, t.t.

al-Tamīmī, Uthmān bin 'Abd al-Azīz bin Mansūr. *Fatḥ al-Hamīd fī Syarḥ al-Tauhīd*. Cet. pertama. Makkah: Dār 'Ālim al-Fawā'id, 2004.

al-Ṭarīqī, 'Abd Allah bin Ibrāhīm bin 'Alī. *al-Isti'ānah bi Ghayr al-Muslimīn fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993.

_____. *al-Ta'amul Ma'a Ghayr al-Muslimin*. Mesir: Dar al-Hady al-Nabawi, 2007.

al-Tayr, Abd al-Karīm Muḥammad. *Ahkām al-Muḥāmī fī al-Fiqh al-Islāmī : Dirāsa Muqāranah*. (t.tp: tp, 2007).

al-Tayyār, 'Alī bin 'Abd al-Rahmān. *Huqūq Ghayr al-Muslimīn Fī al-Dawlah al-Islāmiyyah*. Riyād: Maktabah al-Mālik Fahd al-Waṭāniyyah, 2006.

al-Tirmidhī, Muḥammad bin Isā bin Ṣūrah. *Sunan al-Tirmidhī*. Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, t.t.

al-'Uthaimīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *Syarḥ al-Mumti' 'alā Zād al-Mustaqni'*. Riyād: Dār Ibn Jawzī, 2002.

al-Zarqā', Sayyid Aḥmad. *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Damsyik: Dār al-Qalam, 2001.

al-Zaylā'i, Abd Allah bin Yūsuf. *Naṣb al-Rāyah al-Aḥādīth al-Hidāyah*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, t.t.

al-Zubaydī, Muḥammad bin Muḥammad bin 'Abd al-Razzāq. *Tāj al-'Urus min Jawāhir al-Qāmūs*. Kuwait: Matba'ah Hukūmah al-Kuwait, 1987.

al-Zuhaylī, Muḥammad Muṣṭafā. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tatbiqātihā fī al-Madhāhib al-Arba'ah*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 2006.

al-Zuhaylī, Wahbah. *al-Dharā'i' fī al-Siyāsah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī*. Damsyik: Dār al-Maktabī, 1999.

_____. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damsyik: Dar al-Fikr, 1985.

_____. *Athar al-Harb fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

_____. *Haq al-Hurriyyah fī al-'Ālam*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 2005.

_____. *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 2009.

_____. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1987.

'Alī Ṣādiq Abū Haif. *al-Qānūn al-Dawlī al-'Ām*. Alexandria: Mansya'ah al-Ma'ārif, 1965.

Asyraf bin 'Abd al-Ḥamīd Barqa'an. *Mazāhir al-Tasyabbuh fī al-'Asr al-Hadīth wa Athāruhā 'alā al-Muslimīn*. t.tp: t.p, t.t.

Atiyyah Ṣaqr. Mawsū'ah *Aḥsan al-Kalām fī al-Fatāwā wa al-Aḥkām : Fatāwā Jadīdah*. Qahirah: Maktabah Wahbah, 2006.

Faḍl al-Raḥman Kalim Kashmīrī. *al-Syirk wa Anwā'u hu*. Riyāḍ: Dār al-Salām, t.t.

Fahmī Huwaydī. *Muwāṭinūn La Dhimmīyyūn*. Beirut: Dar al-Syurūq, 1985.

Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn 'Umar. *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār Syarḥ Tanwīr al-Abṣar*. Riyāḍ: Dār 'Alīm al-Kutub, 2003.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī. *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Watnīyyah, 2001.

Ibn Hazm, 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd. *al-Muḥallā*. Mesir: Idārah al-Tibā'ah al-Munīriyyah, t.t.

Ibn Hisyam, Muḥammad bin Abd al-Malik. *al-Sirah al-Nabawīyyah*. Beirut: Dar al-Qalam, t.t.

Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥman bin 'Alī bin Muḥammad. *Manāqib Amīr al-Mu'minīn 'Umar bin al-Khattāb*. 'Ammān: Dar Ibn Khaldūn, 1996.

Ibn Kathīr, Ismā'īl bin 'Umar. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

_____. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Riyāḍ: Dār al-Tayyibah, 1997.

Ibn Mandhūr, Muḥammad bin Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir, 2003.

Ibn Mulaqqin, 'Umar bin 'Alī bin Aḥmad al-Anṣārī. *Tuhfah al-Muhtāj ila Adillah al-Minhāj*. Makkah: Dār Hira, 1987.

Ibn Qayyīm al-Jawziyyah, Muḥammad Bin Abī Bakr. *Aḥkām Ahl al-Dhimmah*. Arab Saudi: Ramādī li al-Nasyr, 1997.

_____. *I'lām al-Muwaqqi'iñ 'an Rabb al-'Alamīn*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.

_____. *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'iñ*. Cet. ke-7. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 2003.

_____. *al-Turuq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar'iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Ibn Qudāmah al-Maqdīsī, 'Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad. *al-Mughnī*. Cet. ke-3. Riyāḍ: Dār 'Alīm al-Kutub, 1997.

Ibn Rusyd al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1982.

Ibn Taimiyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Halīm. *al-‘Aqīdah al-Wasītiyyah*. Cet. ke-2. Riyād: Maktabah Adwā’ al-Salaf, 1999.

_____. *Iqtidā’ al-Sirāt al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣhāb al-Jahīm*. Riyād: Maktabah al-Rusyd, 2008.

_____. *Majmū’ah al-Fatāwā*. Beirut: Matābi’ Dār al-‘Arabiyyah, 1971.

Ismā’īl Luṭfī Faṭānī. *Ikhtilāf al-Dārain wa ‘Athāruhu fī ‘Aḥkām al-Munākahāt wa al-Mu’āmalāt*. Qāhirah: Dār al-Salām, 1990.

Mahdī Rizq Allah Ahmad. *al-Sīrah al-Nabawiyah fī Ḏau’ al-Maṣādir al-Asliyyah : Dirāsaḥ Tahlīliyyah*. Riyad: t.p, 1992.

Maḥmūd Syaltut. *al-Islām : ‘Aqīdah wa Syarī’atuhu*. Kuwait: Matabi’ Dār al-Qalam, t.t.

Majīd Abū Rukhayh. *al-Wajīz fī Aḥkām al-Ḥudūd wa al-Qiṣāṣ*. ‘Ammān: Maktabah al-Aqṣā, 2001), 80.

Mālik Bin Nabī. *Wijhah al-‘Ālam al-Islāmī*. Damsyiq : Dār al-Fikr, 1986.

Muḥammad ‘Abd al-Salām Kāmil. *Huquq al-Insān fī Syarīah al-Islām : al-Naẓariyyah wa al-Taṭbiq*. Qahirah: Dār al-Yusr, 2009.

Muḥammad Abū Zahrah. *al-‘Alāqah al-Dawliyah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Fikr, 2009.

Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sīrah*. t.tp: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1965.

Muḥammad Ḥamīd Allah. *Majmū’ah al-Wathā’iq al-Siyāsiyyah li al-‘Ahd al-Nabawī wa al-Khilāfah al-Rasyīdah*. Beirut: Dār al-Istiqlāmah, 1969.

Muḥammad Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām. *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Jīl, 1980.

Muḥammad Rasyīd Riḍā. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Qahirah: Dār al-Manār, 1947.

Muḥammad bin ‘Umar bin Wāqidī. *al-Maghāzi*. Beirut: Dar al-Ālami, 1989.

Nāṣir Muḥammadī Muḥammad Jāh. *Al-Ta’āmul Ma’ā Ghayr al-Muslimīn fī al-‘Ahd al-Nabawī*. Riyād: Dār al-Maymān, 2009.

Sa’īd Ismā’īl Sinī. *Haqīqah al-‘Alāqah bayna al-Muslimīn wa Ghayr al-Muslimīn*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1996.

Şāliḥ bin Fawzān. *Aḥkām al-Ta’āmul ma’ a Ghayr al-Muslimīn*. Riyād: Dār Kunūz Isybiliā, 2009.

Şalih bin Husayn. *Huqūq Ghayr al-Muslimīn Fī Bilād al-Islām*. Riyād: Maktabah Mālik Fahd, 2008.

Sayyid Qutb. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Syuruq, 1996.

Şubhī Şālih. *al-Ma’ālim al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-’Ilm al-Malāyīn, 1975.

Taha Jābir ’Ulwanī. *Lā Ikrāha fī al-Dīn*. Herndon: Ma’had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 2006.

Wā’il al-Zawāhirī Salamah. *al-Tasyabhu : Qawā’iduhu wa Dawābiṭuhu wa Ba’da Taṭbiqātihī al-Mu’āṣarah*. t.tp: tp, t.t.

Yusrī al-Sayyid Muḥammad. *Huqūq al-Insān fī Dau’ al-Kitāb wa al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2006.

RUJUKAN BAHASA MELAYU

Abdul Aziz Bari. *Islam dalam Perlembagaan Malaysia*. Petaling Jaya: Intel Multimedia & Publication, 2005.

_____. *Perlembagaan Malaysia : Teori dan Praktis*. Shah Alam: Arah Pendidikan Sdn Bhd, 2008.

Abdul Rahman Abdullah. *Sejarah dan Tamadun Islam*. Alor Star: Pustaka Darussalam, 2007.

Abul A’la al-Maududi. *Prinsip-Prinsip Utama Negara Islam*, terj. Ihsan Abd Ghani. Shah Alam: Penerbit Hizbi, 1980.

AE Priyono. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Jakarta: Mizan Media Utama, 1991.

Agung Feryanto et.al. *Ilmu Pengetahuan Sosial*. Jakarta: Percetakan PT Gramedia, 2008.

Ahmad Ibrahim dan Dzafir El-Qasimy. *Piagam Madinah Pandangan dan Ulasan*. Kuala Lumpur: Gelanggang Kreatif, 1985.

Ahmad Mohamed Ibrahim. *Pentadbiran Undang-Undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 1997.

Azizi Yahaya et.al. *Aplikasi Kognitif Dalam Pendidikan*. Bentong: PTS Profesional Publishing Sdn Bhd, 2005.

Bagja Waluya. *Sosiologi: Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat*. Bandung: PT Setia Purna, 2007.

Basri Ibrahim. "Perayaan Bukan Islam Dalam Sesebuah Negara Islam", dalam *Fiqh Masyarakat Bukan Islam di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad. Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011.

Eggi Sudjana. *Hak dalam Perspektif Islam : Mencari Universalitas Hak Asasi Manusia bagi Tatapan Modernitas yang Hakiki*. Jakarta: Nuansa Madani, 2002.

Elizabeth K. Nottingham. *Agama dan Masyarakat*, terj, Abdul Muis Naharong. Jakarta: Rajawali Pers., 1992.

Faisal Abdurrahman. *Islam untuk Semua*. Kuala Lumpur: Mustread Sdn Bhd, 2012.

Harun Nasution & Bathiar Effendi. *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987.

Ibrahim Abu Bakar. *Konsep Kerasulan dan Peranannya dalam Pembentukan Masyarakat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.

Idris Awang. *Kaedah Penyelidikan Suatu Sorotan*. Kuala Lumpur: APIUM, 2001.

Irwan Mohd Subri et. al. *Diskusi Syariah dan Undang-Undang Siri 2*. Nilai: Fakulti Syariah dan Undang-Undang USIM, 2005.

Jaafar Salleh. *Islam Melindungi Hak-Hak Asasi Manusia Sejagat*. Petaling Jaya: Mulia Terang Sdn Bhd., 2010.

Janu Murdiyatmoko. *Sosiologi : Memahami dan Mengkaji Masyarakat*. Bandung: Grafindo Media Pratama, 2007.

Jasser Auda. *Memahami Maqasid Syariah*, Marwan Bukhari A. Hamid (terj.). Selangor: PTS Islamika Sdn Bhd, 2015.

K. Ramanathan. *Asas Sains Politik*. Shah Alam: Fajar Bakti Sdn Bhd, 1992.

M. Darwis Hude. *Emosi : Penjelajahan Religio-Psikologis Tentang Emosi Manusia Di Dalam al-Quran*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.

Mad Asham Ahmad. *Antara Nama dan Hakikat : Kemelut Kalimah Allah*. Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, 2010).

Mahayudin Yahya. *Ensiklopedia Sejarah Islam*. Bangi, Penerbit UKM, 1987.

Mahmood Zuhdi Ab. Majid. *Bidang Kuasa Jenayah Mahkamah Syariah di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2001.

- Mahmud Saedon A. Othman. *Institusi Pentadbiran Undang-undang dan Kehakiman Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Mat Saad Abdul Rahman. "Kedudukan Masyarakat Bukan Islam dalam Syariah Pemerintahan Islam", dalam *Pemerintahan Islam dalam Masyarakat Majmuk*, ed. Abdul Munir Yaacob dan Sarina Othman. Kuala Lumpur: IKIM, 1995.
- Mohamad Arifin et. al. *Pentadbiran Undang-undang Islam di Malaysia*. Selangor: Dawama Sdn Bhd, 2007.
- Mohamed Ajmal Abdul Razak al-Aidrus. *Mencari Nama Tuhan : Pengikut Kristian dan Hak Penggunaan Kalimah Allah*. Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC).
- Mohamed Salleh bin Abas. *Kewarganegaraan dan Hak Asasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988.
- Mohammad Nidzam Abd Kadir. *Fiqah Berinteraksi dengan Non-Muslim*. Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2009.
- Mohd Aizam Mas'od. *Diskusi Isu Aqidah dan Pemikiran Semasa di Malaysia*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2015.
- Mohd Azizuddin Mohd Sani. *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*. Bentong: PTS Publications, 2002.
- Mohd Hafiz Daud. *Non Muslim Menurut Kaca Mata Rasulullah*. Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd, 2013.
- Mohd. Salleh Abbas. *Prinsip Perlembagaan dan Pemerintahan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Mohd Saiba bin Yaacob. *Koleksi Ucapan Rasmi YAB Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Haji Nik Mat Menteri Besar Kelantan*. Kota Bharu: Dian Darulnaim Sdn. Bhd, 2008.
- Mohd Shaffie Abu Bakar. *Metodologi Penyelidikan*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987.
- Muhammad Alim. *Demokrasi dan Hak Asasi Manusia Dalam Konstitusi Madinah dan UUD 1945*. Jogjakarta: UII Press, 2001.
- Muhammad Arifin Ismail dan Khalif Muammar. *Isu Kalimah Allah*. Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, 2013.
- Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari. *Kitab Sabillal Muhtadin*, terj. Asywadie Syukur. Surabaya: Bina Ilmu, 2003.

- Noraini Ahmad. *Konsep dan Amalan Kaunseling*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 2003.
- Norraihan Zakaria. *Konsep Hak Asasi Manusia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007.
- Ramli Awang. *Islam Alternatif Perpaduan Sejagat*. Skudai: Penerbit UTM, 2003.
- Ridzwan Ahmad. "Pengaruh Budaya Tempatan Terhadap Penentuan Hukum Menziarahi Rumah Terbuka Perayaan Agama Bukan Islam di Malaysia", dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, ed. Mad Saleh Ahmad et.al. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul APIUM, 2006.
- Rumaizi Ahmad. "Isu-Isu Berkaitan Masyarakat Bukan Islam Dalam Fatwa di Malaysia, dalam *Fiqh Masyarakat Bukan Islam di Malaysia*, ed. Abdul Karim Ali & Rumaizi Ahmad. Shah Alam: Imtiyaz Multimedia & Publications, 2011.
- Saari Sungib. *Islam Demokrasi dan Hak Asasi Manusia*. Selangor: Kemilau Publik, 2011.
- Sidi Gazalba. *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara Sdn Bhd., 1976.
- Siti Shamsiah Mad Supi. *Asas dan Kerangka Perundangan Negara Islam-Malaysia*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 2005.
- Sunaryo M. Kes. *Psikologi Untuk Keperawatan*. Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2002.
- Syed Naquib al-Attas. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Pulau Pinang: Penerbit USM, 2007.
- Zaharuddin Abdul Rahman. *Mutiara Akidah dan Ibadat*. Shah Alam:Karya Bestari Sdn Bhd, 2012.
- Zulkifli Hasan, Abdul Hamid Abdul Murad dan Arif Fahmi Mad Yusof. *Amalan Guaman dan Kehakiman Syarie di Malaysia*. Nilai: Kolej Universiti Islam Malaysia, 2007.

RUJUKAN BAHASA INGGERIS

- Abdullahi Ahmed An-Naim. *Towards an Islamic Reformation*. New York: Syracuse University Press, 1996.
- Abdullah Saeed dan Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. England: Ashgate Publishing Limited, 2004.

Alan S. Rosenbaum. *The Philosophy of Human Rights : International Perspectives*. London: Aldwych, 1980.

Alfred Fernandez. "From an Idea to a Culture of Human Rights," dalam *Towards a Culture of Human Rights*, ed. Alfred Fernandez dan G Gowlland. Geneva: College University Henry Dunant, 2006.

Andrew Harding. *Law, Government and the Constitution in Malaysia*. Kuala Lumpur: Malayan Law Journal, 1996.

AS Triton. *The Caliphs and Their Non Muslim Subjects*. Cairo: Arabic Trans., 1949.

Bernard Berelson dan Gary A. Steiner. *Human Behavior : An Inventory of Scientific Findings*. New York: Hercourt, Brace & World Inc., 1964.

Burns H. Weston dan Anna Gear. *Human Rights in The World Community : Issues and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Pess, 2016.

Carol S. Dweck. *Self-Theories : Their Role in Motivation, Personality and Development*. New York: Psychology Press, 2000.

Daniel Chernilo. *A Social Theory of The Nation-State*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2007.

David Beetham. *Democracy and Human Rights*. New Jersey: John Wiley & Sons, 1999.

Eva Brems. *Human Rights : Universality and Diversity*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2001.

Farid Sufian Shuaib. *Powers and Jurisdiction of Syariah Courts in Malaysia*. Petaling Jaya: Lexis Nexis Malaysia Sdn Bhd, 2008.

Gudmundur Alfredsson dan Asbjorn Eide. *The Universal Declaration of Human Rights : A Common Standard of Achievement*. Netherland: Kluwer Law International, 1999.

Helena Alviar Garcia, Karl Klare dan Lucy A. Williams. *Social and Economic Rights in Theory and Practice : Critical Inquiries*. New York: Routledge, 2015.

Jack Donnelly. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. London: Cornell University Press, 2013.

Johannes Morsink. *The Universal Declaration of Human Rights : Origins, Drafting and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

John G. Bruhn. *The Sociology of Community Connections*. New York: Springer, 2011.

John Lewis Gilin. *An Introduction of Sociology*. London: Collier-Macmillan Publishers, 1942.

- John Morris Roberts. *History of the World*. New York: Oxford University Press, 1993.
- John W. Cook. *Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion : The Philosophy of Society*. London: Methuen, 1978.
- Joseph Wronka. *Human Rights and Social Policy in The 21st Century*. New York: University Press of America, 1998.
- Klaus Dieter Beiter. *The Protection of The Right To Education by International Law*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2006.
- Lung-chu Chen. *An Introduction To Contemporary International Law*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Martin Paparinskis. *The International Minimum Standard and Fair and Equitable Treatment*. UK: Oxford University Press, 2013.
- Mohamed Salim el-Awa. *Punishment in Islamic Law : A Comparative Study*. Indianapolis: American Trust Publications, 1982.
- Mohammad Hashim Kamali. *Islamic Law in Malaysia : Issues and Developments*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2000.
- _____. *Freedom of Expression in Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd, 1998.
- Nuraisyah Chua Abdullah. *Conversion To Islam: Effect On Status Of Marriages And Ancillary Reliefs*. Kuala Lumpur: International Law Book Service, 2004.
- Paul Babie dan Neville Rochow. *Freedom of Religion Under Bills of Rights*. South Australia: University of Adelaide Press, 2012.
- Philip Hitti. *History of The Arabs*. New York: Saint Martin Press, 1970.
- Pierpaolo Donati. *Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Science*. London: Routledge, 2010.
- Purna Sen. *Universal Periodic Review : Lesson, Hopes and Expectation*. United Kingdom: Commonwealth Secretariat, 2011.
- Reinhard Bendix. *Nation-Building and Citizenship*. USA: Transaction Publishers, 2007.
- Sarah Joseph dan Melissa Castan. *The International Covenant on Civil and Political Rights : Cases, Materials and Commentary*. United Kingdom, Oxford University Press, 2013.
- Shawkat Hussain. *Islam and Human Rights*. Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn Bhd, 1991.

Silvia Borelli dan Federico Lenzerini. *Cultural Heritage, Cultural Rights, Cultural Diversity : New Developments in International Law*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2012.

Susan Budd. *Sociologist and Religion*. London: Collier-Macmillan Publishers, 1973.

Syed Muzaffar Ud-Din Nadri. *Human Rights And Obligated*. Dacca: S.M. Zahirullah, 1976.

Umar Ahmad Kasule. *Contemporary Muslims and Human Rights Discourse: A Critical Assessment*. Selangor: IIUM Press, 2009.

Walter L. Wallace. *Principles of Scientific Sociology*. New York: Aldine Publication, 2010.

VRS Kavitha. *Sociology in Nursing Globe*. New Delhi: Jaypee Brothers Publishers, 2009.

Zafar Iqbal. *Justice: Islamic and Western Perspective*. UK: The Islamic Foundation, 2007.

Zulkifli Mohd al-Bakri, Rashidy Jamil dan Mohd Aizam Mas'od. *Validity of the Use of the 'Allah' Only For Muslim*, terj. Ahmad Dahan. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2013.

ARTIKEL JURNAL

Abdullah Saeed, “Rethinking Citizenship Right of Non Muslim in an Islamic State: Rashid Ghannoushi’s Contribution to the Evolving Debate”, *Journal of Islam and Christian-Mushim Relation* 10/3 (1999): 307-323.

Abdul Aziz Bari, “Hak Asasi dalam Perlembagaan Malaysia : Ruang Lingkup dan Permasalahannya”, *Jurnal Syariah* 10/1 (2002): 53-70.

_____, “Kebebasan dan Hak-Hak Asasi di Bawah Perlembagaan Persekutuan-Satu Analisis Umum”, *Journal of Law and Society* 4 (2000): 87-108

_____, “Murtad dalam Konteks Kebebasan Beragama di Malaysia”, *Malaysian Journal of Law and Society* 3 (1999): 54-70

Abdur Rahman Momin, “Pluralism and Multiculturalism: An Islamic Perspective”, *American Journal of Islamic Social Science*, 18/2 (2001): 115-146.

Ahmad F. Yousif, “Islamic Revivalism in Malaysia : An Islamic Response to Non-Muslim Perspective”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* 21/4 (2004): 30-56.

Azyati Azhani Mohd Mazuki et.al, “Aplikasi Konsep Wasatiyyah Dalam Pembentukan Piagam Madinah”, *International Journal of West Asian Studies* 5/2 (2013): 1-13.

Faisal Ahmad Shah et.al, “Perasaan Orang Bukan Islam Terhadap Laungan Suara, Bacaan dan Aktiviti Masjid di Negeri Selangor Darul Ehsan”, *Jurnal Usuluddin* 27 (2008): 109-119.

Faridah Jalil dan Rohizan Halim “Kebebasan Beragama: Gambaran Malaysia”, *KANUN* 26/2 (2014): 220-235.

Helwa Mohammad Zainal Dan Jasri Jamal, “Kedudukan Murtad dan Penyebaran Agama Bukan Islam Menurut Perspektif Undang-Undang di Malaysia: Satu Analisa Isu dan Cabaran”, *Jurnal Undang-undang & Masyarakat* 17 (2013): 13-36.

Jasri Jamal dan Noryati Anuar, “Undang-Undang Kawalan Penjualan Arak Oleh Pihak Berkuasa Tempatan: Kajian Khusus Di Negeri Selangor Darul Ehsan”, *KANUN* 24/2 (2012): 213-239.

Khadijah Mohd Hambali dan Mohd Herzali Mohd Haled, “Toleransi Beragama dan Amalannya di Malaysia: Rujukan kepada Artikel 11 Perlembagaan Persekutuan Malaysia”, *Jurnal Syariah*, 27 (2008): 81-92.

Loganathan Krishnan, “The Antithesis Between Civil Law And Islamic Law In A Pluralistic Society”, *Jurnal Syariah* 18/2 (2010): 401-414.

Mad Zawawi Abu Bakar, “Isu-Isu Peguam Syarie di Malaysia”, *Jurnal Syariah* 11 (2003): 109-132.

Maher Y. Abu Munshar, “Did Umar al-Khattab Act Against Islam: Banu Taghib Tribe As A Case Study”, *Jurnal al-Tamadun* 5 (2010): 25-32.

Mohamad Zaidi Abdul Rahman, “Mengurus Hak Beragama Bukan Muslim dari Perspektif Siasah Syar’iyyah”, *Jurnal Usuluddin* 36 (2012): 109-124.

Mohamed Azam Mohamed Adil, “Hak Tukar Agama dalam Perlembagaan Malaysia : Konflik antara Kebebasan Beragama dan Hukum Islam”, *Jurnal Syariah* 11 (2003): 23-46.

Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail dan Ahmad Badri Abdullah, “Pemakaian Kaedah Fiqh Terhadap Isu Penyerupaan (al-Tasyabbuh) dalam Konteks Masyarakat Majmuk di Malaysia”, *Jurnal Fiqh* 11 (2014): 1-24.

_____ dan Mohammad Aizat Jamaludin, “Uruf Majmuk: Konsep dan Amalannya dalam Masyarakat Majmuk di Malaysia”, *Jurnal Fiqh* 8 (2011): 45-64.

_____ et. al., “Fenomena al-Tasyabbuh (Penyerupaan) dalam Sambutan Perayaan Masyarakat Majmuk di Malaysia”, *Jurnal Syariah* 21/1 (2013): 21-42.

_____, “Bias Gender Dalam Masyarakat Muslim: Antara Ajaran Islam Dengan Tradisi Tempatan”, *Jurnal Fiqh* 7 (2010): 49-70.

Mohd Azhar Abdullah dan Raihanah Abdullah, “Peruntukan Undang-Undang Aurat dan Pakaian Sopan menurut Bidang Kuasa Majlis Perbandaran Kota Bharu –Bandar Raya Islam: Satu Huraian”, *Jurnal Syariah*, 18/2 (2010): 361-400.

Mohd Roslan Mohd Nor, “Religious Tolerance in Malaysia: An Overview”, *Middle-East Journal of Scientific Research* 9/1 (2011): 23-27.

Mohd Sobri Elias, Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari, “Wacana Tauhid dalam Surah al-Ikhlas : Analisis Menurut Perspektif Sunni”, *Jurnal Usuluddin* 39 (2014): 1-31.

Nazri Muslim dan Ahmad Hidayat Buang, “Islam dalam Perlembagaan Persekutuan dari Perspektif Hubungan Etnik di Malaysia”, *Jurnal Kemanusiaan* 20 (2012): 105-122.

Nur Farhana Abdul Rahman, “Pemahaman Konsep Tauhid Asas Keharmonian Kepelbagaian Agama”, *International Journal of Islamic Thought*, 1 (2012): 34-42.

Osman Chuah, “Non-Muslim Chinese Fear of Islam in Malaysia : An Analysis”, *Jurnal Usuluddin*, 15 (2002): 97-105.

Sayed Sikandar Shah Haneef, “Non Muslim Citizenship in Islamic Law: A Critique from the Constitutional Perspective”, *Journal of Islam in Asia*, 9/1 (2012): 184-211.

Zaidi Abd Rahman, “Aktiviti Misionari antara Kehendak Perlembagaan, Perintah Bible dan Reaksi Muslim di Malaysia”, *Jurnal Syariah* 18/3 (2010): 585-602.

KERTAS PERSIDANGAN

Anisah Ab Ghani, Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi & Muhammad Safiri Ismail, “Makanan Ubahsuai Genetik (GM Food): Konsep dan Analisis Hukum”. Makalah, Seminar Hukum Islam Semasa VII, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 14-15 Disember 2011.

Khadijah Mohd Khambali, “Analisis Kalimah Allah Menurut Perspektif Ahl Sunnah wa al-Jemaah”. Makalah, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan, Kuala Lumpur, 20-22 Julai 2010.

Mahamad Naser Disa, “Hak Asasi & Kebebasan Diri Perspektif Syara’ dan Humanisme: Satu Analisis Perbandingan”. Makalah, Seminar Pemikiran Liberalisme & Pragmatisme, Jabatan Agama Islam Selangor, 28 Jun 2012.

Mahmood Zuhdi Ab. Majid, “Menangani Pemikiran Hukum Islam Semasa”. Makalah, Seminar Hukum Islam Semasa IV Peringkat Kebangsaan, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 28-29 September 2005.

Mohammed Gharipour and Stephen Caffey, “Christians and Jews in the Muslim World: The Dilemma of Religious Space”. Makalah, 30th Annual Conference of the Society of Architectural Historians, Queensland Australia, 2-5 Julai 2013.

Mohd Asham Ahmad, “Kaedah Diskusi dan Berhujah antara Masyarakat Islam dan Bukan Islam”. Makalah, Muzakarah Pakar Pendekatan Fiqh Taamul dalam Hubungan Penganut Agama di Malaysia, Institut Kefahaman Islam Malaysia, 25 Februari 2016.

Mohd. Izharariff Mohd. Kashim dan Hashim Mehat, “Penglibatan Non Muslim dalam Sistem Pemerintahan dan Jawatan-jawatan Tinggi Politik di Malaysia”. Makalah, Kolokium Siswazah Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 29-30 Ogos 2007.

Mohd Roslan Mohd Nor, “Hak Bukan Islam Menterik Babi dalam Negara Islam: Satu Tinjauan Berdasarkan Siasah Syar’iyah dan Sejarah Islam”. Makalah, Seminar Fenomena Najis Mughallazah Dalam Dunia Kontemporari, Persatuan Ulama Malaysia, 8 Ogos 2009.

Mohd Sani Badron, “Interaksi Penganut Agama : Latar Belakang dan Motif”. Makalah, Muzakarah Pakar Pendekatan Fiqh Ta’amul Dalam Hubungan Penganut Agama di Malaysia, Institut Kefahaman Islam Malaysia Kuala Lumpur, 25 Februari 2016.

Muhammad Ariffin Ismail, “Isu Kalimah Allah dan Kaitannya dengan Pluralisme” Makalah, Program Pemantapan Fatwa 2, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, 2010.

Naziree Md Yusof, “Toleransi Beragama dan Kesesuaian Hukuman Murtad di Malaysia”. Makalah, Seminar Islam dan Hubungan antara Agama di Malaysia, Universiti Malaya, Januari 2006.

Rahimin Affandi Abd Rahim, “Dialog Agama di Malaysia : Analisa terhadap Prospek Masa Depan”. Makalah, Seminar Islam dan Hubungan antara Agama di Malaysia, Universiti Malaya, Januari 2006.

TESIS DAN DISERTASI

Aunur Rafiq, “Perdamaian Menurut Perspektif al-Quran: Analisis Tentang Hubungannya dengan Piagam Madinah”. Tesis Kedoktoran, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2009.

Azazi. “Hak Memilih Agama bagi Anak daripada Pasangan Beza Agama dalam Perspektif Hak Asasi Manusia”. Disertasi Sarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2008.

- J. Suyuthi Pulungan, “Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan al-Quran”. Tesis Kedoktoran, Fakultas Pasca Sarjana Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 1993.
- Mohammad Nidzam Abd Kadir, “Interaksi Dengan Golongan Bukan Muslim di Malaysia Dari Perspektif Maqasid Syariah”. Tesis Kedoktoran, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2014.
- Mohd Anuar Ramli. “Asas Hukum Dalam Budaya: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hubungan Sosial Dalam Kebudayaan Malaysia”. Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2003.
- Muhammad bin ‘Abd al-Rahman al-Sa’dan. “Qawā’id wa Ḥawābiṭ Fiqh ‘inda Ibn Qudāmah”. Tesis Kedoktoran, Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1999.
- Siti Shamsiah Md Supi. “Kedudukan Bukan Islam dalam Perubahan Sosio-politik di Malaysia menurut Teori Fiqh : Analisis Pelaksanaannya”. Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001.
- Zulhaili Mahmood. “The Status of Bukan Islam Malaysia : An Analysis from the Perspective of Islamic Law”. Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004.

LAMAN SESAWANG

- Abdul Rahman Mat Dali, “Lanjutan Perbincangan Kalimah Allah”, laman sesawang *Portal Islam & Melayu*, dicapai pada 15 Mac 2015, <http://www.ismaweb.net/2010/03/lanjutan-perbincangan-kalimah-allah/>.
- Abdul Rahim Sabri, “Ekoran Aduan, Azan Masjid Kg. Kerinchi Diperlahan”, laman sesawang *Malaysiakini*, dicapai pada 22 April 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/153344>.
- Afeeqa Afeera, “Permohonan Tanah Rumah Ibadat Selain Islam Tertakluk Bawah Kanun Tanah Negara”, laman sesawang *Selangorkini*, dicapai pada 23 Mei 2015, <http://m.selangorku.com/?post=38841>.
- Azhari Zainoeddin, “Doa Naikkan Imej Guan Eng”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 08 April 2015, http://ww1.utusan.com.my/utusan/politik/20130705/po_06/Doa_naikkan_imej_Guan-Eng.
- G. Manimaran, “Krisis PAS-Ronnie: MB Arah Semua Tutup Mulut”, laman sesawang *MStar*, dicapai pada 02 Jun 2015, <http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2009/08/05/krisis-pasronnie-mb-arah-semua-tutup-mulut/>.

Helmi Mohd Foad, “Syirik Kalimah Allah Diguna Agama Lain”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 18 Mac 2015, http://ww1.utusan.com.my/utusan/Dalam_Negeri/20130120/dn_10/Syirik-kalimah-Allah-diguna-agama-lain.

Herman Hamid “China Beli Babi Malaysia”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 14 Jun 2015, http://ww1.utusan.com.my/info.asp?y=2008&dt=0419&pub=Utusan_Malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_01.htm.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, “Isu Tuntutan Penganut Kristian Terhadap Penggunaan Kalimah Allah”, laman sesawang *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, dicapai pada 20 Mac 2015, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/isu-tuntutan-penganut-kristian-terhadap-penggunaan-kalimah-allah>.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, “Isu Orang Bukan Islam Membaca dan Menterjemahkan Ayat-Ayat Suci al-Quran”, laman sesawang *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, dicapai pada 28 Mac 2015, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/isu-orang-bukan-islam-membaca-dan-menterjemahkan-ayat-ayat-suci-al-quran>.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, “Hukum Pelancong Bukan Islam Memasuki Masjid Dan Ruang Solat Utama Di Dalam Masjid”, laman sesawang *Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, dicapai pada 05 April 2015, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-pelancong-bukan-islam-memasuki-masjid-dan-ruang-solat-utama-di-dalam-masjid>.

Jimadie Shah Othman, “Arak Kepala Lembu Bantah Pindah Kuil”, laman sesawang *Malaysiakini*, dicapai pada 22 Mei 2015, <https://www.malaysiakini.com/news/111611>.

Joseph Sipalan, “Mahkamah Rayuan: Peguam Bukan Islam Boleh Jadi Peguam Syarie di W. Persekutuan”, laman sesawang *Mstar*, dicapai pada 28 April 2015, <http://www.mstar.com.my/berita/berita-mahkamah/2013/06/21/mahkamah-rayuan--peguam-bukan-islam-boleh-jadi-peguam-syarie-di-w-persekutuan/>.

Julian Khoo, “Berakhirnya Isu Kalimah Allah”, laman sesawang *Malaysia Today*, dicapai pada 15 Mac 2015, <http://www.malaysia-today.net/berakhirnya-isu-kalimah-allah/>.

Koh Jun Lin, “Mahkamah: Bukan Islam tak boleh jadi peguam syarie”, laman sesawang *Malaysiakini*, dicapai pada 28 Mac 2016, <https://www.malaysiakini.com/news/335061>.

Lee Way Loon, “Anggota Gerakan ke Kota Baharu untuk Khidmat Salun”, laman sesawang *Malaysiakini*, dicapai pada 21 Jun 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/216444>.

Mohd Asri Zainul Abidin, “Kalimah Allah : Emosi dan Realiti”, laman sesawang *Minda Tajdid*, dicapai pada 16 Mac 2015, <http://drmaza.com/home/?p=2528>.

P. Kamalanathan, “Isu Rumah Ibadat (Bukan Islam)”, laman sesawang *Malaysian View’s*, dicapai pada 23 Mei 2015, <http://pkamalanathan.blogspot.my/2010/11/isu-rumah-ibadat-bukan-islam.html>

Penulis tidak diketahui, “Kronologi Kes Kalimah Allah”, laman sesawang *Sinar Online*, dicapai pada 13 Mac 2015, <http://www.sinarharian.com.my/nasional/kronologi-kes-kalimah-allah-1.257225>.

Penulis tidak diketahui, “GPMS, BBPM Kutuk Kor Ming Persenda al-Quran”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 28 Mac 2015, http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0406&pub=Utusan_Malaysia&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_02.htm

Penulis tidak diketahui, “Penghinaan Terhadap Rumah Allah?”, laman sesawang *Masjid Ikhwanul Islam Taman Sukma* dicapai pada 04 April 2015, <http://www.masjidsukma.com/2010/08/penghinaan-terhadap-rumah-allah.html>.

Penulis tidak diketahui, “Jangan Sertai Acara Keagamaan”, laman sesawang *Sinar Online*, dicapai pada 15 April 2015, <http://www.sinarharian.com.my/nasional/jangan-sertai-acara-keagamaan-1.357538>.

Penulis tidak diketahui, “Thaipusam : Najib Tak Langgar Hukum Syarak, Kata Harussani”, laman sesawang *Sinar Online*, dicapai pada 15 April 2015, <http://www.sinarharian.com.my/nasional/thaipusam-najib-tak-langgar-hukum-syarak-kata-harussani-1.24146>.

Penulis tidak diketahui, “Serbuan JAIS: Kenyataan Penuh Datuk Dr Hassan Ali”, laman sesawang *Harakah Daily*, dicapai pada 15 Mei 2015, <http://www.harakahdaily.net/index.php/articles/depth/4741-serbuan-jais-kenyataan-penuh-datuk-dr-hasan-ali>.

Penulis tidak diketahui, “CFM Kesal Tindakan JAIS dan Polis, mahu Sultan Campur Tangan”, laman sesawang *The Malaysian Insider*, dicapai pada 16 Mei 2015, <http://www.themalaysianinsider.com/bahasa/article/cfm-kesal-tindakan-jais-dan-polis-mahu-sultan-campur-tangan/>.

Penulis tidak diketahui, “Jual Arak Atas Kesedaran Peniaga-Khalid Ibrahim”, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 03 Jun 2015, http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0807&pub=Utusan_Malaysia&sec=Terkini&pg=bt_13.htm

Penulis tidak diketahui, “MB: Ternak Babi Bersih, Selamat”, laman sesawang *Malaysiakini*, dicapai pada 12 Jun 2015, <https://www.malaysiakini.com/news/81078>.

Penulis tidak diketahui, “Pendandan Disaman Kerana Gunting Rambut Lelaki”, laman sesawang *Malaysiakini*, dicapai pada 20 Jun 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/214866>.

Penulis tidak diketahui, “Hadi : Perbincangan Terbaik Selesai Isu Salun”, laman sesawang *Malaysiakini*, diakses pada 21 Jun 2015, <http://www.malaysiakini.com/news/215267>.

Zaharuddin Abd Rahman, “Bolehkah Peguam Syarie Bukan Muslim?”, laman sesawang *Zaharuddin.net*, dicapai pada 08 Mei 2015, <http://zaharuddin.net/senarai-lengkap-artikel/3/933-bolehkah-peguam-syarie-bukan-muslim.html>

Zulhisham Ishak, “Lagi Tokoh Kristian Gesa Gugur Kalimah Allah’, laman sesawang *Utusan Online*, dicapai pada 21 Mac 2015, http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=0114&pub=Utusan_Malaysia&sec=Muka_Hadapan&pg=mh_02.htm.

RUJUKAN TEMU BUAL

Prof. Madya Dr. Shamrahayu Ab. Aziz (Fellow Utama Pusat Kajian Syariah, Undang-undang dan Politik, IKIM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 15 Julai 2015.

Prof. Madya Dr. Mohd Roslan Mohd Nor (Timbalan Pengarah Penyelidikan dan Pembangunan, Akademi Pengajian Islam UM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 10 Mei 2013.

Prof. Ulung Datuk Dr. Syamsul Amri Baharuddin (Pengarah Institut Kajian Etnik, UKM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 17 Oktober 2016.

Prof. Emiritus Tan Sri Dr. Khoo Khay Kim (Jabatan Sejarah, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, UM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 25 Oktober 2016.

Prof. Dato’ Dr Teo Kok Seong (Fellow Institut Alam dan Tamadun Melayu, UKM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 19 Oktober 2016.

Dr Mohd Nidzam bin Abdul Kadir (Pensyarah Pusat Asasi UIAM) dalam temu bual dengan pengkaji pada 22 Oktober 2014.