

**PENDEKATAN AL-GHAZALI DALAM MENANGANI ISU TAKFIR
MENURUT KARYA *FAYSAL AL-TAFRIQAH BAYN
AL- ISLAM WA AL-ZANDAQAH***

NUR ATIQA BINTI SULAIMAN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

**PENDEKATAN AL-GHAZALI DALAM MENANGANI ISU TAKFIR
MENURUT KARYA *FAYSAL AL-TAFRIQAH BAYN
AL-ISLAM WA AL-ZANDAQA***

NUR ATIQA BINTI SULAIMAN

**DISERTASI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
SEBAHAGIAN KEPERLUAN BAGI
IJAZAH SARJANA USULUDDIN**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

UNIVERSITI MALAYA

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: NUR ATIQAH BINTI SULAIMAN

No. Pendaftaran/Matrik: IGB 140040

Nama Ijazah: IJAZAH SARJANA USULUDDIN

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Diseriasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):
PENDEKATAN AL-GHAZALI DALAM MENANGANI ISU TAKFIR
MENURUT KARYA FAYSAL AL-TAFRIQAH BAYN AL-ISLAM
WA AL-ZANDAQAH

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 tuannya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa jua 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.

Tandatangan Calon

Tarikh 9 09 05 2018

Diperbuat dan sesungguhnya dilakui di hadapan,

Tarikh 10.8.2018

Nama:
Jawatan:

PROF. MADYA DR MOHD FAUZI BIN HAMAT
Timbalan Pengarah (Ijazah Tinggi)
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur

ABSTRAK

Permasalahan *takfīr* atau ‘kafir-mengkafir’ dalam kalangan umat Islam adalah tidak asing lagi. Isu ini sentiasa diperdebatkan semenjak generasi terdahulu sehinggalah kini. Sikap tidak cakna sesetengah masyarakat dalam membezakan sempadan kekufuran dan keIslaman yang sebenar merupakan salah satu punca tuduhan *takfīr* ini terus berlaku. Oleh yang demikian, kajian yang berbentuk ‘*content analysis*’ ini akan mengemukakan sebuah analisis pendekatan al-Ghazālī dalam menangani permasalahan *takfīr* dalam kalangan umat Islam menerusi kitab *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*. Metode yang digunakan dalam kajian ini bagi mengumpul data adalah menerusi metode dokumentasi, manakala bagi menganalisis data pula, kajian menggunakan metode induktif, deduktif dan komparatif. Kajian ini mencakupi perbincangan mengenai faktor yang mendorong al-Ghazālī menghasilkan kitab *Fayṣal* dan juga piawaian *takfīr* menurut perspektif beliau yang berkait dengan hakikat *taṣdīq* dan *takdhīb*. Selain itu, pendekatan al-Ghazālī dalam mendepani tuduhan *takfīr* dalam kalangan umat Islam turut dibincangkan di dalam kajian ini. Kajian ini merumuskan bahawa al-Ghazālī tidak mengkafirkan seseorang Muslim sehingga beliau memperoleh hujah yang kukuh. Al-Ghazālī menjadikan al-Qur’an, al-Ḥadīth dan ijmak ulama sebagai rujukan utama dalam menentukan Islam atau kafir bagi seseorang. Di samping itu, beliau turut mengemukakan perbincangan mengenai ‘martabat wujud’ dan ‘kanun takwil’ sebagai pendekatan mengenal pasti kekufuran. Akhirnya, pendekatan yang digunakan oleh al-Ghazālī adalah merupakan panduan yang amat berguna bagi Muslim dan ia dapat memimpin Muslim daripada salahfaham terhadap konsep *takfīr* yang sebenar. Selain menambah pengetahuan, pendekatan ini juga membantu umat Islam untuk membezakan batas di antara iman dan kufur.

ABSTRACT

The problem of *takfīr* or ‘*kafīr-mengkafīr*’ amongst Muslim is not a new issue. This topic was debated from late generations until now. The unawareness between Muslims in distinguishing Islam and Kufur makes this accusation of unbelief flow up from time to time. Thus, this study of content analysis reveals the analysis of al-Ghazālī’s methods in facing *takfīr* issues amongst Muslims through kitab *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*. The method that used in collecting data in this study is documentation method, meanwhile, to analyze the data are using inductive, deductive and comparative methods. This study include discussion about factors that lead al-Ghazālī manage to write kitab *Fayṣal* and also include the standard accusation of unbelief from his perspective which related with the truth of *taṣdīq* and *takdhīb*. Other than that, al-Ghazālī’s approach in confronting *takfīr* issues amongst Muslim also discussed in this study. This study conclude that al-Ghazālī will not accuse any Muslim as unbeliever until he found strong evidence. Al-Ghazālī referred al-Qur’an, al-Ḥadīth and *ijmā’* as the main sources in determining Islam and Kufur. Besides, he also presented the discussion of ‘*martabat al-wujūd*’ and ‘*qānūn al-ta’wīl*’ as a guideline in recognizing the disbelief. Last but not least, the approach used by al-Ghazālī is a very useful guidelines for Muslims especially in confronting *takfīr* issues and it will guide Muslims from misleading the real concept of *takfīr*. Other than giving an added knowledge to Muslims, this guideline will also help them to distinguish between belief and disbelief.

PENGHARGAAN

Alhamdulillah, bersyukur ke hadrat Illahi, selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW dan seluruh keluarga Baginda. Di sini, pengkaji memanjatkan sepenuh rasa kesyukuran kepada Allah SWT di atas limpah rahmat dan kurniaNya yang mengizinkan kajian ini diselesaikan dengan sempurna.

Setinggi-tinggi penghargaan dan ucapan terima kasih yang tidak terhingga dirakamkan kepada penyelia, Prof. Madya Dr. Mohd Fauzi Hamat dan juga Dr. Azmil Zainal Abidin atas segala nasihat, dorongan, bantuan dan keprihatinan yang diberikan sepanjang kajian ini dijalankan. Segala bimbingan dan tunjuk ajar yang dihulurkan amat pengkaji hormati dan turut kagum atas ketelitian mereka dalam memastikan kajian ini dihasilkan dengan jayanya.

Di samping itu, pengkaji turut merakamkan ucapan ribuan terima kasih kepada kakitangan Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, kakitangan Bahagian Ijazah Tinggi, Akademi Pengajian Islam dan juga para pensyarah yang turut terlibat secara langsung atau tidak langsung membantu melancarkan proses penghasilan kajian ini. Segala jasa baik dan dorongan yang diberikan amat dihargai dan tidak dapat dibalas dengan kata-kata.

Selain itu, pengkaji juga ingin menghendahkan ucapan terima kasih kepada kakitangan perpustakaan Universiti Malaya, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) dan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) yang memberi kemudahan kepada pengkaji untuk mendapatkan rujukan bagi kajian ini.

Tidak dilupakan juga, sekalung penghargaan dan limpahan doa ditujukan khasnya kepada kedua ibu bapa, Sulaiman bin Hussin dan Rahmah binti Talib yang menjadi sumber inspirasi dan pencetus semangat pengkaji dalam lapangan ilmu ini. Begitu juga buat adik-beradik yang sentiasa memberi dorongan dan kata-kata semangat kepada

pengkaji untuk terus istiqamah menuntut ilmu bagi memperoleh manfaat dunia dan akhirat.

Dirakamkan juga penghargaan buat teman-teman seperjuangan yang turut sama mengharungi cabaran dan ujian sepanjang kajian ini. Begitu juga, buat sahabat-sahabat yang lain yang turut sama memberi kata semangat dan kiriman doa agar perjalanan kajian ini dipermudahkan oleh Allah SWT.

Akhir sekali, pengkaji berdoa semoga jasa bakti semua yang terlibat baik secara langsung mahupun tidak langsung sepanjang penyempurnaan kajian ini akan dibalas dengan rahmat dan inayah daripada Allah SWT. Insha Allah.

Sekian, terima kasih.

Nur Atiqah binti Sulaiman
Lot 2219,
Kampung Pintu Padang,
27600 Raub,
Pahang Darul Makmur.

ISI KANDUNGAN

| | |
|-----------------------|-----|
| Abstrak | iii |
| Abstract | iv |
| Penghargaan | v |
| Isi Kandungan | vii |
| Senarai Transliterasi | x |
| Senarai Kependekan | xii |

BAB SATU: PENDAHULUAN

| | | |
|-------|---|----|
| 1.1 | Latar Belakang Kajian | 1 |
| 1.2 | Pernyataan Masalah Kajian | 9 |
| 1.3 | Persoalan Kajian | 15 |
| 1.4 | Objektif Kajian | 15 |
| 1.5 | Definisi Tajuk | 15 |
| 1.6 | Skop Kajian | 19 |
| 1.7 | Kepentingan Kajian | 21 |
| 1.8 | Sorotan Literatur | 22 |
| 1.8.1 | Kajian Tentang Latar Belakang Kitab <i>Fayṣal al-Tafriqah</i> | 22 |
| 1.8.2 | Kajian Tentang Piawaian Kufur Menurut Sarjana Muslim | 28 |
| 1.8.3 | Kajian Tentang Pendekatan Sarjana Muslim Terhadap Isu <i>Takfīr</i> | 33 |
| 1.9 | Metodologi Kajian | 37 |
| 1.9.1 | Metode Pengumpulan Data | 37 |
| 1.9.2 | Metode Analisis Data | 38 |
| 1.10 | Susunan Kajian | 40 |

BAB DUA: KITAB *FAYṢAL AL-TAFRIQAH* SEBAGAI SEBUAH KARYA

ILMIAH

| | | |
|---------|---|----|
| 2.1 | Pendahuluan | 41 |
| 2.2 | Biografi al-Ghazālī | 41 |
| 2.2.1 | Latar Belakang Ringkas al-Ghazālī | 42 |
| 2.2.2 | Dilema al-Ghazālī dalam Mencari <i>al-‘Ilm al-Yaqīn</i> | 45 |
| 2.2.2.1 | Ilmu Kalam | 49 |
| 2.2.2.2 | Ilmu Falsafah | 55 |
| 2.2.2.3 | Ilmu Tasawuf | 58 |
| 2.2.3 | Karya al-Ghazālī dan Pengaruhnya Terhadap Masyarakat | 61 |
| 2.3 | Latar Belakang Penulisan Kitab <i>Fayṣal al-Tafriqah</i> | 65 |
| 2.4 | Kandungan Kitab | 72 |
| 2.5 | Perselisihan Cabang Akidah dan Kaitannya Dengan <i>Takfīr</i> | 76 |
| 2.5.1 | Polemik Ashā‘irah – Mu‘tazilah | 77 |
| 2.5.2 | Polemik Ashā‘irah – Ḥanābilah | 84 |
| 2.6 | Implikasi <i>Takfīr</i> Terhadap Masyarakat | 88 |
| 2.7 | Kesimpulan | 91 |

BAB TIGA: PIAWAIAN KEKUFURAN DAN *TAKFĪR* MENURUT PERSPEKTIF

AKIDAH

| | | |
|-------|--|-----|
| 3.1 | Pendahuluan | 93 |
| 3.2 | Takrif Iman dan Hakikatnya | 94 |
| 3.3 | Takrif Kufur dan Hakikatnya | 99 |
| 3.4 | Kategori <i>Takfīr</i> Menurut Sarjana Muslim | 104 |
| 3.5 | Piawaian <i>Takfīr</i> Menurut Perspektif Akidah | 116 |
| 3.5.1 | Apabila Ditegakkan Hujah dan Bukti yang Kukuh | 116 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 3.5.2 | Tidak Dikafirkan Ahli Kiblat | 118 |
| 3.5.3 | Tidak Dikafirkan Orang yang Bersyahadah | 121 |
| 3.5.4 | Tidak Dikafirkan Muslim yang Melakukan Maksiat | 124 |
| 3.6 | Piawaiian <i>Takfir</i> Menurut al-Ghazālī | 128 |
| 3.6.1 | Golongan yang Boleh Dikafirkan dan Tidak Boleh Dikafirkan | 134 |
| 3.7 | Kesimpulan | 143 |

BAB EMPAT: ANALISIS PENDEKATAN AL-GHAZĀLĪ DALAM MENANGANI PERMASALAHAN *TAKFĪR*

| | | |
|-------|--|-----|
| 4.1 | Pendahuluan | 145 |
| 4.2 | Metode Perbahasan Wujud dan Ilmu Takwil Sebagai Parameter <i>Takfīr</i> | 145 |
| 4.2.1 | Metode Perbahasan Wujud | 146 |
| 4.2.2 | Analisis Kanun Takwil (<i>Qānūn al-Ta'wīl</i>) | 158 |
| 4.3 | <i>Takfīr</i> Tidak Berlaku Dalam Perkara Ijtihad | 164 |
| 4.4 | Syarak Sebagai Sumber Rujukan Hukum <i>Takfīr</i> | 168 |
| 4.5 | <i>Taṣḍīq</i> Nabi dan Perkara <i>al-Ma'lūm min al-Dīn bi al-Ḍarūrah</i> | 176 |
| 4.6 | Kesimpulan | 184 |

BAB LIMA: KESIMPULAN

| | | |
|-----|------------------------|-----|
| 5.1 | Pendahuluan | 186 |
| 5.2 | Rumusan dan Kesimpulan | 186 |
| 5.3 | Saranan Kajian | 193 |

| | |
|---------------|-----|
| JADUAL | 194 |
|---------------|-----|

| | |
|--------------------|-----|
| BIBLIOGRAFI | 199 |
|--------------------|-----|

SENARAI TRANSLITERASI

Ejaan yang digunakan adalah mengikut Daftar Ejaan Rumi Baharu Bahasa Malaysia (1987), terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur. Senarai pedoman adalah seperti berikut:

| HURUF ARAB | TRANSKRIPSI | HURUF ARAB | TRANSKRIPSI |
|------------|-------------|------------|-------------|
| ا, ء | a, ’ | ط | ṭ |
| ب | b | ظ | ẓ |
| ت | t | ع | ‘ |
| ث | th | غ | gh |
| ج | j | ف | f |
| ح | ḥ | ق | q |
| خ | kh | ك | k |
| د | d | ل | l |
| ذ | dh | م | m |
| ر | r | ن | n |
| ز | z | ه | h |
| س | s | و | w |
| ش | sh | ي | y |
| ص | ṣ | ة | h,t |
| ض | ḍ | | |

| VOKAL PANJANG | | VOKAL PENDEK | | DIFTONG | |
|---------------|---|--------------|---|---------|-------|
| آ | ā | اَ | a | أو | aw |
| و | ū | اُ | u | أى | ay |
| ي | ī | اِ | i | أى | iy, ī |
| | | | | ؤ | uww |

University of Malaya

SENARAI KEPENDEKAN

Di dalam disertasi ini, terdapat beberapa penggunaan singkatan dan akronim. Berikut adalah senarai beberapa singkatan perkataan yang telah digunakan sebagai rujukan.

| | |
|--------------|---|
| & | : dan |
| A.S. | : <i>'Alayh al-Sallam</i> |
| Dr. | : Doktor |
| Ed | : Editor |
| H | : Hijrah |
| M | : Masihi |
| <i>Ibid.</i> | : Ibidem (rujukan berturut) |
| No. | : Nombor |
| Prof. | : Profesor |
| R.A | : <i>Raḍī Allāh 'Anh</i> |
| SAW | : <i>Ṣalla Allāh 'Alayh wa al-Sallam</i> |
| SWT | : <i>Subḥānah wa Ta 'ālā</i> |
| Sdn Bhd | : Sendirian Berhad |
| terj. | : Terjemahan |
| t.tp | : Tanpa Tempat |
| t.p | : Tanpa Penerbit |
| t.t | : Tanpa Tahun |
| m. | : Meninggal Dunia |
| et. al | : Pengarang dan Pengarang Lain (melebihi dua orang) |

BAB SATU

PENDAHULUAN

Bab ini memberikan gambaran awal bagi keseluruhan kajian yang akan dilakukan. Di dalam bab pendahuluan ini, pengkaji akan menjelaskan perkara-perkara berkaitan latar belakang kajian, permasalahan kajian, objektif kajian, persoalan kajian, definisi tajuk, skop kajian, kepentingan kajian, serta metode yang dipilih untuk melaksanakan kajian ini dan diakhiri dengan kesimpulan kepada keseluruhan bab.

1.1 Latar Belakang Kajian

Kajian yang bertajuk ‘Pendekatan al-Ghazālī dalam Menangani Isu *Takfīr* Menurut Karya *Fayṣal al-Tafrīqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*’ ini akan menganalisis pandangan al-Ghazālī berkenaan permasalahan *takfīr* yang berlaku dalam kalangan umat Islam dengan merujuk kepada kitab beliau iaitu *Fayṣal al-Tafrīqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*.¹

Al-Ghazālī atau Abū Ḥamid, Muḥammad al-Ghazālī ialah seorang tokoh sarjana Islam yang unggul dalam dunia Islam dan juga di Tanah Melayu. Beliau juga digelar sebagai *Hujjat al-Islām* al-Imām al-Ghazālī dan nama beliau sering meniti di bibir-bibir masyarakat Muslim disebabkan kemasyhuran beliau dalam bidang pemikiran Islam. Selain itu, pemikiran beliau juga dijadikan sebagai rujukan dalam pelbagai cabang ilmu. Al-Ghazālī juga merupakan seorang tokoh Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang bermazhab Ash‘arīyah dan beliau memiliki keupayaan dan kelebihan dalam pelbagai bidang ilmu seperti akidah, tasawuf, falsafah, ilmu kalam dan banyak lagi.

¹ Selepas ini pengkaji akan menyebut kitab *Fayṣal al-Tafrīqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah* dengan singkatan ‘kitab *Fayṣal*’.

Kitab *Faysal* yang dipilih di dalam kajian ini adalah merupakan salah satu karya beliau yang banyak membahaskan perihal *takfīr* dan kaedah mendepaninya. Pengkaji merasa bahawa karya ini perlu diketengahkan kepada masyarakat memandangkan isu *takfīr* tidak pernah luput dibahaskan dari generasi ke generasi dan kitab ini juga kurang mendapat perhatian di alam Melayu berbanding dengan kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *Minhāj al-'Ābidīn* dan *Bidāyah al-Hidāyah* yang sudah sinonim dijadikan rujukan khususnya dalam perbahasan ilmu tasawuf di Nusantara.² Maka dengan itu, kupasan daripada kitab ini amat bertepatan dengan fenomena semasa yang melanda masyarakat Islam kini.

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, fenomena *takfīr* ini merupakan satu gejala yang lahir dari reaksi sesetengah pihak yang keterlaluan dalam menghukum kafir³ seperti yang berlaku dalam *firaq Islāmiyyah*. Perkara ini dapat dilihat dengan menyelusuri kronologi *takfīr* yang pada awalnya muncul ketika pemerintahan Saidina Abū Bakar al-Ṣiddīq lagi. Pada zaman pemerintahannya, muncul segolongan Muslim yang ingkar melaksanakan tanggungjawab membayar zakat sebagaimana yang diwajibkan oleh Nabi SAW. Lantaran itu, Saidina Abū Bakar telah mengisytiharkan hukuman bunuh bagi mereka yang ingkar sekali gus mereka ini dianggap kufur.⁴ Di dalam khutbah Saidina Abū Bakar al-Ṣiddīq, beliau menegaskan pendiriannya yang amat menentang mereka yang melanggar perintah Allah dan Sunnah Rasulullah SAW seperti mengeluarkan zakat sekali gus menyebabkan golongan ini diperangi dan digelar sebagai golongan *riddah* iaitu golongan yang telah murtad. Malah Saidina Abū Bakar berkata bahawa mereka ini perlu diperangi.⁵

² Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 63.

³ Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1990), 73.

⁴ Barīdī, Ḥammad 'Abd al-Jalīl, *al-Tahdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr* (Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, 2006), 21-22.

⁵ Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1966), 5:312; Muṣṭafā Ḥilmī, *Niẓām al-Khilāfah fī al-Fikr al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 45; Yussamir Yusof, *Akidah Kita Nyawa Kita* (Selangor: Grup Buku Karangkras Sdn. Bhd, 2010), 265; Abdul Shukor Husin, *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000), 21.

Keengganan segolongan sahabat ini membayar zakat adalah berikutan kesalahfahaman mereka dalam memahami nas Surah *al-Tawbah* ayat 103, yang mana Allah SWT berfirman:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Al-Tawbah 9: 103

Terjemahan: Ambillah zakat dari sebahagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Dinukilkan di dalam kitab tafsir Ibn Kathīr, dalil ini adalah merujuk kepada perintah Allah SWT kepada Rasul SAW untuk mengutip zakat bagi membersihkan harta Muslim. Namun pengertian ayat ini adalah berbentuk umum. Terdapat sebahagian *mufasssirin* yang mengembalikan kata nama bagi lafaz ‘*amwālihim*’ kepada orang yang mengakui dosa mereka dan bercampur antara amal kebaikan dan keburukan. Disebabkan itu, terdapat sebahagian para sahabat yang enggan membayar zakat dan beranggapan bahawa pembayaran zakat hanyalah khusus kepada Rasulullah SAW, bukan kepada imam atau khalifah mereka.⁶

Selain itu, sejarah telah melakarkan kemunculan golongan Khawārij yang merupakan punca awal bermulanya fenomena *takfīr* ini. Berlaku pertikaian dalam kalangan umat Islam ketika pemerintahan Saidina ‘Alī sehingga tercetusnya peperangan yang dinamakan sebagai Perang *Ṣiffīn* (38H). Peperangan ini melibatkan dua pihak iaitu kumpulan Saidina ‘Alī ibn Abī Ṭālib serta Mu‘āwiyah ibn Abū Sufyān. Hasil daripada peperangan ini, kedua pihak mengadakan kesepakatan untuk mewujudkan perdamaian.

⁶ Ibn Kathīr, Ismā‘īl Ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm: al-Ma’rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr* (Riyād: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2004), 2:1336.

Majlis tersebut dinamakan sebagai Majlis *Tahkīm* yang mana pada ketika itu telah termeterainya perundingan perdamaian di antara Saidina ‘Alī dan Mu‘āwiyah.⁷ Rentetan itu, terdapat beberapa pengikut Saidina ‘Alī yang tidak berpuashati dengan keputusan yang dipersetujui.

Oleh sebab berlaku perbezaan pandangan dalam kalangan pengikut Saidina ‘Alī, maka sebahagian daripada mereka telah mengambil keputusan untuk keluar daripada kepimpinan Saidina ‘Alī dan mereka mula mengkafirkan ahli Majlis *Tahkīm* serta halal darah golongan yang terlibat dengan majlis tersebut.⁸ Ini kerana, menurut golongan Khawārij, mereka yang terlibat dengan Majlis *Tahkīm* adalah kufur kerana memilih untuk berdamai dengan golongan pemberontak iaitu dari kalangan Mu‘āwiyah dan pengikutnya yang menentang kekhalifahan Saidina ‘Alī.⁹ Golongan Khawārij tersalah dalam memahami firman Allah SWT di dalam Surah *al-Mā'idah*, ayat 44.

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Al-Mā'idah 5:44

Terjemahan: “Dan sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang diturunkan oleh Allah, mereka adalah orang-orang kafir”

Di samping itu, jika ditelusuri peristiwa perpecahan umat Islam pada zaman mutakhir sebagaimana yang pernah berlaku di Mesir, dapat dilihat kemunculan permasalahan *takfīr* dalam kalangan masyarakat adalah berkait rapat dengan polemik politik pada zaman kemunculan gerakan Ikhwān al-Muslimīn. Ketika pemerintahan Ikhwān al-Muslimīn di bawah pimpinan Ḥassan al-Hudaybī – Mursyid al-‘Am kedua (m.1973M), berlaku pertikaian antara pendokong Ikhwān dan parti penyokong kerajaan

⁷ Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama* (Ciputat: Ikatan Alumni al-Azhar dan Pusat Studi al-Quran, 2013), 114.

⁸ Barīdī, *al-Tahdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 27. Lihat juga Muṣṭafā Ḥilmī, *Niẓām al-Khilāfah fī al-Fikr al-Islāmī*, 122 & 134-136. Lihat juga al-Bahansāwī, Sālim, *al-Ḥukm wa Qaḍiyah Takfīr al-Muslim* (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā' li al-Ṭibā'ah wa al-Tawzī', 1994), 11.

⁹ Ibn Athīr, 'Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Beirūt: Dār al-Ṣādir, 1965), 327.

di bawah pemerintahan Jamal ‘Abd al-Nāsir (m.1970M). Isu ini timbul oleh sebab perbezaan fahaman dan dokongan politik serta pertikaian terhadap hukum keIslaman bagi penguasa Mesir yang menentang perjuangan yang dibawa oleh Ikhwān al-Muslimīn. Antaranya adalah, apakah hukum bagi mereka yang menjatuhkan hukuman kepada ahli Ikhwān al-Muslimīn? Bermula dengan itu, lahirlah pandangan ekstrem dalam kalangan sebahagian anggota Ikhwān dengan menjatuhkan hukum kafir ke atas mereka yang terlibat dalam hukuman memenjarakan ahli Ikhwān al-Muslimīn.¹⁰ Walau bagaimanapun, Ḥassan al-Hudaybī bersama beberapa rakannya yang masih berada di dalam tahanan penjara berusaha gigih bagi memurnikan semula fahaman *takfīr* yang berlaku dalam kalangan para penyokong Ikhwān. Seinggakan beliau menghasilkan sebuah kitab yang berjudul ‘*Du‘āt la Quḍāt*’ dan penulisan beliau ini telah berjaya meneutralkan kembali permasalahan *takfīr* pada ketika itu sekalipun masih terdapat sebilangan kecil yang masih berpegang dengan pendirian *takfīr*. Ḥassan al-Hudaybī menyatakan kita adalah pendakwah, bukanlah penghukum kafir ke atas orang lain dengan cogan katanya ‘*Naḥnu Du‘āt lā Quḍāt*’. Šālīm al-Bahansāwī ada menerangkan hal ini dengan terperinci di dalam kitabnya ‘*al-Ḥukm wa Qaḍīyah Takfīr al-Muṣlīm*’.¹¹

Kini, jika diperhatikan terdapat banyak permasalahan yang berlaku dalam perhubungan sesama masyarakat Islam. Dengan sebab berbeza ideologi dan fahaman, umat Islam semakin berantakan sesama sendiri sehingga mula menghukum kafir kepada lawan yang berbeza pendapat. Sebagai contoh ialah apa yang dapat disaksikan di Malaysia, sekitar tahun 2006, di mana negara Malaysia digemparkan dengan tulisan akhbar di *Utusan Malaysia* yang menyatakan bahawa fahaman Wahabi telah terkeluar

¹⁰ Šālīm al-Bahansāwī, *al-Ḥukm wa Qaḍīyah Takfīr al-Muṣlīm*, 6.

¹¹ *Ibid.*, 13. Lihat juga, Wan Zahidi Wan Teh, *Masalah Takfīr dalam Masyarakat Islam* (Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, 1987), 4.

daripada mazhab Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah.¹² Golongan Wahabi ini berpegang dengan dasar pemikiran yang keras sebagai contoh mereka mengumpamakan golongan yang bertawassul sebagai orang musyrik yang menyembah berhala. Akhirnya golongan Wahabi ini mengkafirkan orang yang terlibat dengan amalan tawassul tersebut.¹³ Hal ini amat merunsingkan kerana dengan tuduhan kafir-mengkafir yang membuta tuli, ia dibimbangi boleh menyebabkan berlakunya pergaduhan besar dan perpecahan bagi umat Islam.

Sesungguhnya Allah SWT amat menggalakkan hambaNya sentiasa hidup dalam keamanan dan perdamaian sebagaimana firmanNya di dalam Surah *al-Hujūrāt* ayat 9:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
فَقْتُلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Al-Hujūrāt 49: 9

Terjemahan: Dan jika dua puak dari orang-orang yang beriman berperang, maka damaikanlah di antara keduanya, jika salah satunya berlaku zalim terhadap yang lain, maka lawanlah puak yang zalim itu sehingga ia kembali mematuhi perintah Allah, jika ia kembali patuh maka damaikanlah di antara keduanya dengan adil (menurut hukum Allah), serta berlaku adillah kamu (dengan segala perkara), sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil.

Selain itu, isu *takfīr* juga turut berlegar di dalam politik kepartian di Malaysia iaitu sekitar tahun 1981 di mana 'Amanat Haji Hadi' turut disifatkan sebagai salah satu faktor yang mengakibatkan berlakunya gejala *takfīr* serta menjadi punca perpecahan masyarakat Melayu.¹⁴ Di antara kenyataan beliau yang dikatakan mempunyai unsur-unsur *takfīr* ialah, "Kita tidak payah masuk Kristian, kita tidak payah masuk Buddha, tetapi kita

¹² Mohd Yaakub bin Mohd Yunus, *Fahaman Wahabi Menular: Satu Analisis Terhadap Dakwaan yang Ditimbulkan oleh Akhbar Utusan Malaysia* (Johor: Perniagaan Jahabersa, 2006), 25.

¹³ Hersi Mohamad Hilole, *Wahabi Sesatkah Mereka: Menyingkap Rahsia Fahaman Paling Kontroversi di Dunia*, terj. Muhammad Yusuf Khalid (Selangor: PTS Millennia Sdn. Bhd., 2013), 46.

¹⁴ *Ibid.*, 25.

menjadi kafir dengan mengatakan politik suku agama suku. Kalau kita mati melawan puak-puak ini (UMNO), mati kita adalah mati syahid, mati kita adalah mati Islam”.¹⁵ Walau bagaimanapun, pihak PAS menafikan mereka mengkafirkan UMNO sepertimana yang dinyatakan itu.¹⁶

Di samping itu, sepertimana yang dapat dilihat di media kini, berlaku pergolakan di negara-negara Islam, penderaan serta pembunuhan kejam telah berlaku oleh sebab wujudnya perbezaan ideologi yang membawa kepada fenomena kafir-mengkafir sekali gus menghalalkan darah umat Islam yang berbeza mazhab. Di mana, pada tahun 2013, dunia dikejutkan dengan kemunculan sebuah gerakan yang digelar sebagai ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) dan juga dikenali sebagai Da'ish atau Daesh.¹⁷ Ideologi yang dibawa oleh gerakan ini adalah ganas dan berunsurkan kekerasan kerana mereka mengkafir dan menghalalkan darah sesiapa yang tidak sehaluan dengan mereka.¹⁸

Oleh itu, bagi membendung masyarakat Malaysia daripada terlibat dengan gerakan ini, ahli Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan telah membuat persidangan mengenai isu ISIS pada 21 hingga 22 Oktober 2014 dengan menasihati umat Islam khususnya di Malaysia agar tidak terpengaruh dengan ideologi keganasan yang disebarkan ISIS.¹⁹ Malah, Jabatan Mufti Negeri Selangor pula telah mengeluarkan fatwa bahawa ajaran dan ideologi ISIS ini adalah menyeleweng dan bertentangan dengan ajaran

¹⁵ *Ibid.*, 28. Amanat tersebut diambil daripada sedutan ceramah umum Haji Hadi di Kampung Banggol Peradong, Kuala Terengganu pada 7 April 1981. Razali Musa, “Pendekatan Hassan al-Hudaybi dalam Permasalahan *Takfir*: Aplikasi dalam Isu-Isu Politik di Malaysia” (Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2011), 193.

¹⁶ *Ibid.*, 26.

¹⁷ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Imam Mahdi: Menyingkap Rahsia Penyelamat yang Dinanti-Nanti* (Selangor: PTS Publishing House Sdn. Bhd., 2016), 88.

¹⁸ Lihat fatwa tentang hal ini dalam “Isu Umat Islam Malaysia yang Berjuang Atas Nama ISIS”, dikemaskini 15 Februari 2016, dicapai 16 Februari 2016, <http://www.e-fatwa.gov.my>.

¹⁹ “Penulis Tidak Diketahui”, *Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia* (Selangor: Crystal Creative Empire, 2015), 246.

Islam yang sebenar kerana ia mengandungi beberapa elemen kekerasan yang melibatkan pembunuhan kejam, menyerang rakyat yang tidak bersalah, memusnahkan rumah-rumah ibadat dan termasuklah mengkafirkan pemerintah Islam yang tidak menegakkan hukum syariah dalam sesebuah negara. Justeru itu, Jabatan Mufti Negeri Selangor melarang dan mengharamkan masyarakat menyertai atau berpegang dengan ideologi ISIS ini.²⁰

Oleh yang demikian, bagi membanteras permasalahan *takfīr* dari terus berleluasa, kajian merasakan perlu diketengahkan satu garis panduan bagi mengenal pasti had Islam dan kufur agar masyarakat Muslim peka dan tidak memandang remeh bahayanya kesan yang timbul daripada fitnah kafir-mengkafir ini. Berkenaan permasalahan *takfīr* ini, Rasulullah SAW pernah bersabda:

إِذَا أَكْفَرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِمَا أَحَدُهُمَا

Terjemahan: “Apabila seseorang lelaki mengkafirkan saudaranya maka sesungguhnya kekafiran itu kembali kepada salah seorang daripada keduanya”²¹

أَيُّمَا أَمْرٍ قَالَ لِأَخِيهِ: [يَا] كَافِرٌ! فَقَدْ بَاءَ بِمَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ

Terjemahan: “Barangsiapa berkata kepada saudaranya ‘wahai’ kafir! Maka kekafiran itu akan kembali kepada salah seorang daripada keduanya kalaulah betul apa yang dikatanya itu, atau ia akan kembali kepadanya [sekiranya kata-katanya itu tidak tepat]”²²

²⁰ Lihat fatwa tentang hal ini dalam “Fatwa Gerakan Militan al-Dawla al-Islamiya fi Iraq wa al-Sham (Daesh), Atau Militan Islamic State in Iraq and Syams (ISIS), Atau Islamic State of Iraq and The Levant (ISIL) Atau Militan Islamic State (IS),” dikemaskini 31 Mac 2017, dicapai 1 April 2017, <http://www.e-fatwa.gov.my>.

²¹ Ḥadīth Riwayat Muslīm, Kitāb al-Imān, Bāb Bayān Ḥāl Imān Man Qāla li Akhīhi al-Muslīm: Ya Kāfir, Ḥadīth No. 215. Lihat, al-Qushayrī, Abu al-Ḥusain Muslīm ibn al-Ḥajjāj ibn Muslīm, “Ṣaḥīḥ Muslīm”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Syakh (Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2000), 690.

²² Ḥadīth Riwayat Muslīm, Kitāb al-Imān, Bāb Bayān Ḥāl Imān Man Qāla li Akhīhi al-Muslīm: Ya Kāfir, Ḥadīth No. 216. Lihat, al-Qushayrī, Abu al-Ḥusain Muslīm ibn al-Ḥajjāj ibn Muslīm, “Ṣaḥīḥ Muslīm”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Syakh (Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2000), 690.

Merujuk kepada hadis tersebut, dapat difahami bahawa Rasulullah SAW menegaskan kepada umat Islam supaya menjauhi sikap suka mengkafirkan sesama Muslim. Menurut Baginda, jika seseorang Muslim menuduh saudaranya sebagai kafir sedangkan perkara tersebut adalah tidak benar, maka kekafiran akan jatuh ke atas orang yang membuat tuduhan tersebut. Justeru itu, tindakan kafir-mengkafir ini perlu dijauhi kerana implikasinya secara tidak langsung akan mengakibatkan terbatalnya syahadah bagi seseorang Muslim.

Oleh itu, bagi memberi kesedaran dan penjelasan kepada masyarakat Islam agar mereka tidak sewenang-wenangnya mengkafirkan saudara Muslim yang lain, kajian ini akan mengkaji garis panduan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah* sebagai satu panduan bagi umat Islam. Melalui kitab ini, kajian akan menyingkap erti sebenar iman dan kufur serta piawai yang wajib dipatuhi oleh seorang Muslim dalam mendepani isu *takfīr*. Di samping itu, ukuran bagi jatuhnya kafir terhadap seseorang Muslim turut dibahaskan merujuk kepada pandangan al-Ghazālī berdasarkan kitab *Fayṣal* dan juga karya akidahnya yang lain seperti *kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Akhirnya, kajian akan menyingkap sejauhmana pendekatan al-Ghazālī itu dapat diaplikasi pada masa kini.

1.2 Pernyataan Masalah Kajian

Isu berkaitan *takfīr* telah dibicarakan oleh ramai tokoh sarjana Muslim seperti Ibn Taymiyyah (m.1328M), Sālim al-Bahansāwī (m.2006M), Yūsuf al-Qaraḍāwī dan ramai lagi. Permasalahan ini dilihat kian mencabar khususnya dalam era globalisasi yang semakin meruncing. Hal ini menimbulkan kebimbangan apabila ia menjadi semakin melarat dan memberi risiko yang merbahaya terutama kepada masyarakat Islam itu sendiri. Tidak dapat dinafikan, penganut agama Islam itu memiliki fahaman yang

pelbagai. Hal sedemikian tidak menjadi masalah sekiranya perbezaan tersebut dirai dan dihormati. Perkara yang menimbulkan kebimbangan di sini adalah apabila perbezaan tersebut menyebabkan munculnya ketaksuban terhadap fahaman masing-masing yang memunculkan budaya *takfīr* dalam isu-isu yang melibatkan permasalahan ijtihad. Contoh kumpulan mazhab *Islāmiyyah* yang sering menjadi sebutan dan terlibat dalam perbincangan isu *takfīr* ini adalah seperti fahaman Syi‘ah,²³ Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah,²⁴ Wahabi,²⁵ dan Ahabash.²⁶

Perbezaan yang terdapat di dalam mazhab serta gerakan-gerakan ini telah meletakkan sebuah garis pemisah di antara mereka sepertimana yang dapat dilihat bahawa pendokong fahaman Wahabi, mereka menolak ijmak ulama melainkan ia datang daripada para sahabat Rasulullah SAW.²⁷ Selain itu, bagi pendokong fahaman Syi‘ah pula, mereka menolak hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat malah mereka

²³ Syi‘ah adalah satu golongan yang pada asalnya merupakan pengikut dan penyokong setia Saidina ‘Alī. Mereka berpendapat bahawa Saidina ‘Alī adalah khalifah yang paling layak diangkat selepas kewafatan Rasulullah SAW dan mengingkari kekhalfahan Abū Bakar, ‘Umar dan Uthmān. Lihat Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Adakah Kawanku Syiah?* (Selangor: PTS Millennia Sdn. Bhd., 2014), 18.

²⁴ Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah merupakan golongan yang berpegang dan menghayati sunnah Nabi SAW serta menjadikan para sahabat Baginda sebagai manhaj dan rujukan dalam mengamalkan ajaran Islam meliputi akidah, syariah, dan akhlak. Kebanyakan tokoh Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah bersepakat bahawa fahaman ini berpegang kepada dua imam iaitu Abū Ḥassan al-Ash‘arī dan Abū Manṣūr al-Māturīdī. Lihat Mohd Aizam Mas‘od, *Diskusi Isu Aqidah dan Pemikiran Semasa di Malaysia* (Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2013), 16; Wan Haslan Khairuddin, “*Al-Mutashābihāt* Menurut Ahli Sunnah wal Jamā‘ah”, dalam *Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah di Malaysia: Cabaran dan Isu Kontemporari*, ed. Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali et al., (Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia 2012), 25-27.

²⁵ Wahabi merupakan satu gerakan dalam Islam yang dikaitkan dengan Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahab (m.1792M). Fahaman Wahabi ini dilihat mendorong pengikutnya mengkafirkan umat Islam dan turut menghalalkan darah mereka. Lihat Zulkarnain Haron & Nordin Hussin, “Islam di Malaysia: Penilaian Semula Fahaman Salafi Jihadi dan Interpretasi Jihad Oleh al-Jama‘ah al-Islamiyah”, *Malaysia Journal of Society and Space* 9 (2013), 128.

²⁶ Ahabash merupakan kumpulan yang dipelopori oleh Syeikh ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn Yūsuf al-Harārī (m.2008M) dan kumpulan ini mula bergiat aktif di Lubnan sekitar pertengahan tahun 80-an melalui pertubuhan kebajikan yang digelar *Jam‘iyyah al-Mashāri’ al-Khayriyyah al-Islāmiyyah*. Selain itu, menurut sesetengah pandangan, kumpulan ini digelar sebagai pelampau dan sering mengkafirkan orang lain dan sesiapa yang tidak sependapat dengan mereka dianggap sesat seperti Ḥasan al-Bannā, Yūsuf al-Qaraḍāwī dan Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī. Lihat Badlihisam Mohd. Nasir et al., “The Rise of al-Ahabash Movement and Its Impact in Malaysia”, *Jurnal Hadhari* 5 (2) (2013), 104 & 107. Namun demikian, hal ini dinafikan oleh mereka.

²⁷ Rev Edward Sell, *The Faith of Islam* (United States: Scholarly Resources, Inc., 1976), 50.

menggantikannya dengan hadis yang kononnya diterima daripada Ahli al-Bayt.²⁸ Dari sudut pemahaman mengenai ijmak pula, mereka memahami pengertian ijmak sebagai kesepakatan pendapat yang dipersetujui oleh imam yang *ma'sūm* dan bukan kesepakatan ulama atau pakar hukum sahaja.

Selain itu, antara perselisihan yang berlaku dalam kalangan pendokong fahaman Syi'ah dan Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah meliputi persoalan berkaitan *imāmah* (kepimpinan), ijihad, sumber-sumber hukum, persoalan dasar dan cabang (*uṣūl* dan *furū'*) dalam masalah ibadah serta mu'amalat.²⁹ Dengan wujudnya pelbagai fahaman mazhab yang mempunyai ideologi tersendiri dan sikap fanatik dalam mendokong mazhab tertentu, maka mudahlah berlakunya perbalahan yang mengakibatkan perpecahan dan munculnya fenomena *takfīr* di dalam Islam.

Di samping itu, al-Ghazālī sendiri ada menyebut contoh polemik antara mazhab berkenaan dengan permasalahan *takfīr* yang melibatkan golongan Ash'ariyyah, Mu'tazilah dan juga Ḥanābilah.

"كل فرقة تكفر مخالفتها وتنسبها إلى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم، فالحنبلي يكفر الأشعري زاعما أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى، وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعما أنه مشبه، وكذب الرسول في أنه ليس كمثلته شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعما أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له تعالى، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعما أن إثبات الصفات تكثير للقدمات، وتكذيب للرسول في التوحيد"³⁰

Terjemahan: Setiap *firqah* telah mengkafirkan *firqah* yang berbeza pandangan dengannya dan menisbahkan [sebagai *firqah* yang] mendustai Rasul SAW, maka seorang pengikut Ḥanbalī telah mengkafirkan seorang pengikut Ash'arī dengan menyangka bahawa dia

²⁸ *Ibid.*, 145.

²⁹ Sobhi Rajab Mahmassani, *Falsafah Perundangan Islam*, terj. Mufliha Wijayati (Kuala Lumpur: Hidayah Publication, 2009), 65-67.

³⁰ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*, ed. Maḥmūd Bījū (Beirūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993), 27.

telah mendustakan Rasul dalam pengisbatan ‘*al-fawq*’ bagi Allah SWT, dan pada [pengisbatan] ‘*al-istiwā*’ di atas Arasy. Dan seorang pengikut Ash‘arī mengkafirkan pengikut [Ḥanbalī] pula kerana menyangka dia menyerupakan Allah dan dia telah mendustai Rasul [yang menjelaskan bahawa] sesungguhnya ‘Dia tidak menyerupai sesuatu pun’. Dan seorang pengikut Ash‘arī mengkafirkan seorang pengikut Mu‘tazilah dengan mendakwa bahawa dia telah mendustai Rasul dalam keharusan melihat Allah [iaitu di akhirat] serta dalam pengisbatan [sifat] *Ilmu*, *Qudrat* dan sifat-sifat bagi Allah [yang lain]. Dan seorang pengikut Mu‘tazilah pula mengkafirkan seorang pengikut Ash‘arī kerana dia mendakwa bahawa sesungguhnya [pengikut Ash‘arī] mengisbatkan sifat-sifat [bagi Allah SWT iaitu] membanyakkan [bilangan] yang *Qadīm* dan mendustai Rasul dalam perkara tauhid.

Oleh itu, menyedari kepentingan memelihara akidah, kemaslahatan umat Islam dari sudut hubungan persaudaraan serta pembangunan Islam, penelitian terhadap permasalahan *takfīr* ini perlu dibuat secara lebih mendalam lagi. Ini kerana, sekiranya berlaku kepincangan kepada perkara-perkara tersebut, maka agama Islam dan penganutnya akan turut terjejas. Bahayanya *takfīr* ini kerana ia melibatkan hukum yang amat berat terhadap individu yang dikafirkan tersebut. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, individu yang dituduh itu akan dipandang sebagai seorang yang murtad sekali gus jatuhlah hukum seorang kafir ke atasnya seperti halal darahnya, terpisah ia dari pasangannya, tidak sah sembelihan yang dilakukan dan banyak lagi. Selain itu, terputus juga tanggungjawab terhadap anak-anak dan ia juga tidak mendapat hak sebagai seorang Muslim baik semasa hidupnya mahupun setelah beliau meninggal dunia³¹ seperti tidak dimandikan atau disolatkan jenazahnya serta tidak dikebumikan di tanah perkuburan Islam.³²

³¹ Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Punca dan Penyelesaian Gejala Kafir-Mengkafir*, terj. Abu Anas (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Fajar, 1988), 24-25. Lihat juga al-Jawābirah, Bāsīm Fayṣal, *al-Takfīr fī Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyah* (Madīnah: Jā‘izah Nāyif ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Sa‘ūd al-‘Ālamiyah li al-Sunnah al-Nabawiyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah al-Mu‘āṣirah, 2006), 48.

³² Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 29-30. Baridī, *al-Tahdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 86. Lihat juga, Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*, 138.

Selain itu, antara perkara yang amat dipandang serius adalah risiko terbatalnya syahadah bagi individu yang dituduh kafir mahupun bagi yang mengkafirkan orang lain. Penelitian yang mendalam mengenai kufur perlu diketahui terlebih dahulu kerana kufur itu akan berlaku apabila seseorang individu menolak kebenaran tentang khabar yang disampaikan oleh Rasul setelah mengetahui akan hakikatnya. Namun demikian, sekiranya individu tersebut menolak kebenaran atau melakukan perkara kufur disebabkan kejahilan, ia tidaklah dianggap kufur.³³ Pensabitan kekufuran itu dengan jelas berlaku sekiranya wujud pendustaan terhadap perkara asas dalam Islam (*al-ma' lūm min al-dīm bi al-darūrah*) yang wajib diketahui tanpa mengambil kira tahap keilmuan seseorang seperti rukun Islam, pengharaman arak, zina dan lain-lain lagi. Sebarang pendustaan terhadap hukum-hukum agama akibatnya adalah sama seperti mendustai nas-nas al-Quran dan Hadis Nabi SAW, malah akan dikira kufur.³⁴

Dapat diperhatikan di sini bahawa permasalahan *takfīr* ini bukan sahaja merupakan satu gejala sosial yang berlaku dalam kalangan masyarakat. Malah, ia juga amat berkait rapat dengan perbahasan akidah. Rentetan itu, dalam menelusuri kerangka pemikiran yang sedia ada, satu garis panduan khusus perlu dikemukakan bagi memperoleh kefahaman yang mendalam berkaitan isu *takfīr* dengan merujuk kepada karya al-Ghazālī (*Faysal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*). Karya ini dikaji kerana perbahasannya amat menarik untuk diteliti dan diketengahkan di samping penetapan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dilihat relevan untuk dijadikan panduan kepada masyarakat kini.³⁵ Hal ini kerana bukan sewenang-wenangnya masyarakat awam boleh menjatuhkan kafir ke atas mana-mana individu bahkan ia memerlukan kaedah dan

³³ Abdul Rahman al-Khalid, *Garis Pemisah antara Kufur dan Iman*, terj. Alias Othman (Kuala Lumpur: Penerbitan al-Ikhwan, 1981), 54-55.

³⁴ Al-Qaradāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fi al-Takfīr*, 41.

³⁵ Sherman A. Jackson, *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam* (Karachi: Oxford University Press, 2002), xiv.

penelitian yang mendalam. Oleh itu, kajian ini akan memberikan satu garis panduan yang lebih bersifat *wasa'iyyah* hasil daripada analisis terhadap pendekatan al-Ghazālī untuk diselaraskan dalam pensabitan hukum kufur ke atas seseorang.

Selain itu, kajian ini dilihat amat sesuai untuk dilaksanakan kerana ia bertepatan dengan konflik semasa yang sedang dihadapi oleh umat Islam kini. Keadaan umat Islam yang dianggap berada dalam situasi genting dalam mendepani isu-isu semasa seperti ISIS atau Da'ish, konflik Sunni-Syi'ah³⁶ yang tidak pernah padam baik di Malaysia mahupun di negara luar seperti Syria. Begitu juga hal ini diharap mampu mendepani sikap suka melabel individu atau kumpulan dengan gelaran tertentu.

Maka, amat penting untuk mengkaji piawaian iman dan kufur yang sebenar serta kategori-kategori yang menyebabkan jatuhnya kafir sebagai panduan kepada umat Islam. Akhirnya, pendekatan yang dibawa oleh al-Ghazālī akan dilihat samada ia relevan sekadar berdasarkan apa yang telah beliau kemukakan atau perlu diberi sedikit nilai tambah yang bersesuaian untuk diaplikasi pada masa kini.

³⁶ Konflik Sunni dan Shi'ah di Syria telah bermula semenjak awal tahun 2011 lagi yang melibatkan rejim Assad dan pihak penentangannya. Pergolakan di Syria ini merupakan satu krisis kemanusiaan yang terburuk di abad ini ekoran daripada jumlah kematian yang tinggi. Malah sehingga kini, angka kematian yang dicatatkan kian meningkat memandangkan konflik ini masih belum berkesudahan. Lihat Hamidi Adam & Ravichandran Moorthy, "Krisis Kebanjiran Pelarian Syria dan Impaknya Terhadap Keselamatan Negara Turki," *Journal of Social Sciences and Humanities* 10, no. 2 (2015), 186. Lihat juga "Perang Saudara Syria," dikemaskini 16 Ogos 2016, dicapai 31 Disember 2016, ms.wikipedia.org/wiki/Perang_saudara_Syria.

1.3 Persoalan Kajian

- 1) Apakah latar belakang penulisan kitab *Faysal al-Tafriqah* dan tujuan penghasilan karya tersebut?
- 2) Bagaimanakah bentuk kriteria yang menyebabkan individu Muslim dikira kufur menurut perspektif akidah?
- 3) Apakah pendekatan yang dibawa oleh al-Ghazālī bagi menangani permasalahan *takfīr*?

1.4 Objektif Kajian

- 1) Mengkaji latar belakang penulisan kitab *Faysal al-Tafriqah* oleh al-Ghazālī.
- 2) Mengenal pasti piawaian kufurnya seseorang individu menurut perspektif ulama akidah umumnya dan al-Ghazālī khususnya.
- 3) Menganalisis pendekatan yang dibawa oleh al-Ghazālī dalam menangani permasalahan *takfīr* di dalam kitab *Faysal al-Tafriqah*.

1.5 Definisi Tajuk

Sebelum kajian diteruskan, adalah wajar untuk diterangkan terlebih dahulu beberapa frasa yang terdapat di dalam tajuk ‘Pendekatan al-Ghazālī dalam Menangani Isu *Takfīr* Menurut Karya *Faysal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*’. Berdasarkan tajuk tersebut, pengkaji akan menjelaskan beberapa istilah penting iaitu “pendekatan”, “menangani”, dan “*takfīr*”.

Sebelum diteruskan kepada pendefinisian istilah-istilah tersebut, kajian ingin menerangkan al-Ghazālī yang dimaksudkan dalam tajuk kajian ialah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad, Abū Ḥāmid al-Ghazālī iaitu seorang sarjana

Muslim yang hidup pada abad ke-5 Hijrah.³⁷ Beliau merupakan ilmuwan yang luas penguasaan ilmunya dalam pelbagai bidang khususnya akidah. Disebabkan itu, kajian memilih beliau dan karya akidahnya iaitu '*Faysal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*' sebagai sumber utama kajian ini.

Seterusnya, merujuk kepada istilah pendekatan, menurut *Kamus Dewan* perkataan 'pendekatan' berasal daripada kata dasar 'dekat' yang mempunyai dua maksud iaitu pertama: perihal (perbuatan) mendekati atau mendekatkan sebagai contoh 'mendekatkan diri kepada Allah'. Kedua: kaedah (cara, langkah-langkah) yang diambil bagi memulakan dan melaksanakan tugas (mengatasi masalah dan lain-lain).³⁸

Konotasi 'pendekatan' yang dimaksudkan di dalam kajian ini adalah merujuk kepada pengertian kedua, yang lebih bersesuaian bagi melihat kaedah yang diambil dan digunapakai oleh al-Ghazālī dalam membahaskan limitasi kekufuran yang boleh mengakibatkan seseorang Muslim itu menjadi kafir. Secara langsung, frasa tersebut adalah berkait dengan frasa berikutnya iaitu 'menangani'.

Merujuk kepada *Kamus Dewan*, perkataan 'menangani' pula bermaksud mengerjakan (sendiri) atau mengusahakan contohnya mengusahakan sesuatu bidang secara bersungguh-sungguh.³⁹ Manakala 'menangani' di dalam konteks kajian ini merujuk kepada satu usaha serta kaedah yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam mendepani gejala *takfīr* yang berlaku dengan mengemukakan garis panduan sebagai satu respon terhadap fenomena *takfīr* yang berlaku.

³⁷ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anba' Abna' al-Zamān*, ed. Ihsan 'Abbas, (Beirūt: Dār al-Thaqāfah, 1972), 4:216.

³⁸ *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 328.

³⁹ *Ibid.*, 1598.

Seterusnya, frasa ketiga iaitu ‘*takfīr*’. Kajian akan menjelaskan terlebih dahulu pengertian kafir. Perkataan kafir berasal daripada Bahasa Arab ‘*kafara*’. Merujuk kepada *Lisān al-‘Arab*, dari segi bahasa bermaksud ‘menutup’ manakala dari segi syarak bermaksud lawan kepada ‘iman’ iaitu ingkar terhadap apa yang dibawa oleh Nabi.⁴⁰ Manakala merujuk kepada *Mu’jam al-Wasīṭ* pula, perkataan ‘*kafara*’ memberi makna tidak beriman dengan Allah Yang Esa dan kenabian ataupun syariah.⁴¹ Firman Allah SWT:

فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

Al-Baqarah 2: 89

Terjemahan: Maka setelah datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka lalu ingkar kepadanya.

Ayat ini menjelaskan bahawa sebelum Rasulullah datang membawa kitab al-Qur’an, golongan Yahudi sentiasa mengharapakan kedatangan seorang Rasul untuk mengalahkan musuh-musuh mereka dari kalangan *mushrikīn*. Mereka berkata bahawa di akhir zaman nanti, akan ada seorang Nabi yang datang bersama mereka untuk memerangi golongan *mushrikīn* tersebut. Namun, apabila perkara itu benar berlaku, mereka pula mengingkarinya.⁴² Perkataan kafir ini merujuk kepada kategori *kafīr al-juḥūd* iaitu mengingkari sesuatu.

⁴⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Dār Sadir: Dār Beirūt, t.t), 148. Lihat al-Qazwīnī, Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah li-Abī al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Harun (Qāhīrah: Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1972), 5:191. Lihat juga al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw’ al-Sunnah al-Nabawīyyah*, 41.

⁴¹ Ibrahim Anis, *al-Mu’jam al-Wasīṭ* (Qāhīrah: t.p, 1972), 791.

⁴² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm: al-Ma’rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr*, 1:182.

Seterusnya, fokus definisi berikutnya adalah perkataan ‘*takfīr*’. Perkataan ini berasal daripada Bahasa Arab, ‘*kaffara*’. Merujuk kepada *Lisān al-‘Arab*, perkataan *takfīr* bermaksud menisbahkan orang Islam dengan kekufuran.⁴³

Manakala, dengan merujuk kepada *Kamus Dewan*, perkataan kafir ini terbahagi kepada lima. Pertama: kafir, iaitu orang yang tidak percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, orang yang bukan Islam seperti Majusi – kafir yang menyembah api. Kedua: mengkafirkan, iaitu menganggap kafir, mengatakan kafir. Manakala yang ketiga: kafir-mengkafirkan: saling mengkafirkan. Seterusnya, kekafiran: sifat-sifat kafir seperti tidak beriman atau tidak percaya kepada Allah dan terakhir adalah pengkafiran: perbuatan mengkafirkan.⁴⁴

Dengan itu, konotasi yang dimaksudkan bagi ‘isu *takfīr*’ dalam kajian ini adalah bertepatan dengan pengertian yang kedua dan ketiga di mana permasalahan ini melibatkan sikap kafir-mengkafir atau perbuatan mengkafirkan dalam kalangan Muslim sama ada pada zaman al-Ghazālī dahulu yang melibatkan perbalahan antara pengikut pelbagai mazhab rentetan daripada perbezaan pandangan mahupun permasalahan *takfīr* yang berlaku kini sehingga mencetuskan peperangan dan sebagainya. Sebagai contoh di dalam kitab ‘*Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*’, Yūsuf al-Qaradāwī menukilkan kata-kata al-Ghazālī yang mengkritik ahli *Bāṭiniyyah* dengan mengatakan bahawa bukan amalan zahir mereka sahaja yang tidak boleh diterima, malah batin mereka juga telah kufur.⁴⁵ Maka, perbincangan *takfīr* di dalam kajian ini akan melibatkan perbincangan mengenai

⁴³ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 148; al-Qazwinī, Ibn Fāris, *Mu`jam Maqāyis al-Lughah*, 5:191; al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyah*, 41; Baridī, *al-Tahdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 264.

⁴⁴ *Ibid.*, 654.

⁴⁵ Al-Qaradāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 25.

fenomena *takfīr*, punca serta kesannya, punca jatuhnya kafir ke atas Muslim, serta kaedah menangani permasalahan *takfīr*.

Secara ringkasnya, kajian ini akan menganalisis pendekatan al-Ghazālī dalam menangani isu *takfīr* dengan menekuni beberapa kaedah yang beliau gunakan melalui perbahasan yang terdapat di dalam kitab *Fayṣal*.

1.6 Skop Kajian

Kajian ini dibataskan kepada aspek dokumentasi yang memfokuskan perbahasan mengenai permasalahan *takfīr* dengan melatari kitab *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*, karya al-Ghazālī.

Al-Ghazālī merupakan salah seorang tokoh pemikir Islam yang banyak membahaskan persoalan tasawuf, falsafah, mantik malah juga ilmu berkaitan akidah. Beliau turut mengupas isu-isu dan permasalahan yang berkait dengan akidah umat Islam, khususnya isu-isu yang berlaku pada zamannya. Di samping itu, pemilihan al-Ghazālī sebagai tokoh utama kajian adalah didorong oleh faktor minat pengkaji terhadap perbahasan isu *takfīr* yang mana al-Ghazālī juga ada mengupas dan memberikan idea-idea berkenaan isu tersebut di dalam kitab *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*.

Selain itu, istimewanya kitab *Fayṣal* ini dapat dilihat menerusi pendekatan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam isu *takfīr* ialah usaha beliau menghubungkan isu *takfīr* ini dengan pemahaman tentang peringkat-peringkat wujud dan pendekatan takwil. Ini berbeza dengan karya-karya sarjana Muslim lain yang lebih memfokuskan

perbincangan sekitar perbahasan batas iman dan kufur sahaja, misalnya kitab *Majmū'ah al-Fatāwā* karya Ibn Taymiyyah.

Keunikan yang ada di dalam kitab *Fayṣal* ini akan pengkaji selami dalam mencapai objektif kajian di samping mencari sebab mengapa al-Ghazālī memberi tumpuan kepada perbincangan mengenai wujud dan takwil serta kaitannya dengan *takfīr*. Di samping itu, karya *Fayṣal* ini jarang diketengahkan kupasannya kepada masyarakat berbanding dengan karya akidahnya yang lain seperti *kitāb al-Iqtisād fī al-'itiqād*, *Qawā'id al-'Aqā'id* ataupun *Ijām al-'Awām*. Karya-karya tersebut sememangnya memberi pengaruh yang besar kepada perbahasan akidah, tidak kurang juga kitab *Fayṣal* yang mana isi perbahasannya amat dekat dengan permasalahan akidah yang berlaku dalam masyarakat.

Berdasarkan kepada kitab tersebut, kajian pada awalnya akan mengkaji latar belakang penghasilan kitab *Fayṣal* dengan merungkai keadaan semasa yang mempengaruhi penulisan kitab tersebut. Seterusnya, kajian akan menelusuri polemik yang berlaku dalam kalangan pendokong pelbagai mazhab secara umum dan dikhususkan kepada beberapa golongan mazhab pada zaman al-Ghazālī yang menjadikan beliau cenderung untuk menulis karya *Fayṣal* ini seperti Ashā'irah, Mu'tazilah dan Ḥanābilah. Selain itu, kajian turut meneliti had iman dan kufur sepertimana yang digariskan oleh al-Ghazālī dan beberapa sarjana Islam yang lain yang berfungsi sebagai asas piawaian dalam *takfīr*. Akhirnya, kajian akan menganalisis garis panduan dalam menangani permasalahan *takfīr* menurut pemikiran al-Ghazālī yang berkait dengan perihal 'wujud' dan kaedah takwil.

1.7 Kepentingan Kajian

Permasalahan *takfīr* ini saban waktu menjadi bualan dalam kalangan umat Islam dan antara sedar atau tidak ia membawa impak yang negatif terutamanya terhadap hubungan sosial dalam masyarakat.⁴⁶ Sedangkan secara fitrahnya umat Islam itu bersaudara dan Allah SWT sangat mendorong hamba-Nya memelihara hubungan sesama mereka sepertimana firmanNya di dalam Surah *al-Hujūrāt* ayat 10:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Al-Hujūrāt 49: 10

Terjemahan: Sesungguhnya orang Mukmin adalah bersaudara maka damaikanlah antara keduanya dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.

Sehubungan dengan itu, pengkaji mendapati bahawa kajian ini amat signifikan untuk dilaksanakan bagi mengetengahkan kepentingan memelihara tutur kata daripada melafazkan perkataan kufur mahupun mengkafirkan orang lain secara membuta tuli. Kefahaman terhadap garis panduan mengenal pasti kafir serta hakikat iman dan kufur perlulah diteliti dengan lebih mendalam kerana tanpa pemulihan terhadap sikap tersebut, umat Islam akan terus tuduh-menuduh dan leka dalam perbahasan *takfīr* ini. Sedangkan terdapat banyak lagi perkara yang berkait dengan kemaslahatan umat Islam yang perlu diselesaikan. Oleh itu, kajian ini memberi satu garis panduan dalam menangani permasalahan *takfīr* sebagai rujukan kepada umat Islam bagi dimanfaatkan dari masa ke semasa sekali gus mengangkat karya *Fayṣal* kepada masyarakat.

Selain itu, kajian ini dapat dijadikan rujukan bagi jabatan-jabatan Usuluddin di Institusi-institusi Pengajian Tinggi. Secara tidak langsung, kajian ini sedikit sebanyak dapat membantu mengekang perselisihan faham yang timbul khususnya konflik yang

⁴⁶ Wan Zahidi Wan Teh, *Masalah Takfir dalam Masyarakat Islam*, 27.

berlaku sesama Muslim kini seperti peperangan saudara di Syria dan juga perbezaan pandangan dalam menangani isu-isu ijthadiyah di Malaysia. Kajian ini juga diharapkan dapat membendung sikap fanatik yang wujud di dalam *firqah Islāmiyyah* selagi mereka tidak mengingkari perkara-perkara dasar atau prinsip yang diketahui secara mudah dalam agama (*al-ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah*).

1.8 Sorotan Literatur

Sorotan literatur merupakan salah satu elemen penting dalam perbahasan kajian ini. Berdasarkan penelitian terhadap kajian-kajian yang dijalankan mengenai persoalan *takfīr* di dalam Islam, ia diharapkan dapat membantu kajian ini untuk mengenal pasti perbezaan di antara kajian lepas dan kajian baru yang akan dijalankan oleh pengkaji iaitu dari sudut kelompongan yang terdapat dalam khazanah ilmu. Terdapat beberapa tulisan yang berkaitan dengan topik perbahasan ini dan ia dirangkumkan menerusi sorotan tema-tema berikut:

- i. Kajian tentang latar belakang kitab *Fayṣal al-Tafriqah*.
- ii. Kajian tentang piawaiian kufur menurut sarjana Muslim.
- iii. Kajian tentang pendekatan sarjana Muslim terhadap isu *takfīr*.

1.8.1 Kajian Tentang Latar Belakang Kitab *Fayṣal al-Tafriqah*

Kitab *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah* merupakan sebuah karya akidah yang digarap oleh al-Ghazālī dengan menumpukan perbahasan secara khusus mengenai permasalahan *takfīr*. Bagi mengetahui faktor yang menyebabkan al-Ghazālī cenderung menghasilkan karya ini, latar belakang kitab yang melibatkan senario pada zaman beliau perlu didalami. Oleh itu, tema pertama bagi sorotan literatur ini akan menyoroti kajian-

kajian yang menyentuh perbahasan mengenai tempoh penghasilan kitab *Fayṣal* dan juga senario masyarakat seperti aliran pemikiran dan mazhab pada zaman al-Ghazālī yang mempunyai kaitan dengan latar belakang penghasilan kitab *Fayṣal*. Secara umumnya, tema ini adalah berkisar tentang perbezaan analisis konteks penghasilan kitab *Fayṣal*.

Berdasarkan hal tersebut, terdapat beberapa kajian yang membahaskan latar belakang penulisan kitab *Fayṣal*. Antaranya adalah kajian Alexander Treiger yang bertajuk *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*.⁴⁷ Kajian ini menerangkan bahawa karya *Fayṣal* telah dihasilkan oleh al-Ghazālī sekitar akhir abad ke-2 atau awal abad ke-3. Tarikh sebenar bagi penghasilan karya ini adalah tidak diketahui secara tepat, namun jangkaan yang dibuat adalah sebelum 500H berikutan nama *Fayṣal* ada disebut di dalam kitab *al-Munqīdh min al-Dalāl* yang dihasilkan pada awal tahun 500H. Di samping itu, menurut Alexander, kitab *Fayṣal* ini merupakan sebuah karya yang membahaskan bantahan al-Ghazālī terhadap ajaran ahli falsafah yang dilihat bertentangan dengan syariat yang disampaikan oleh Nabi SAW seperti keingkaran mereka terhadap kebangkitan jasad di akhirat, ilmu Allah tentang perkara *al-juz' iyyāt* dan menganggap alam ini *qādim*. Oleh yang demikian, Alexander mengemukakan kajiannya yang berupa kritikan al-Ghazālī terhadap idea-idea falsafah khususnya yang dibawa oleh Ibnu Sīnā (m.1037M). Namun demikian, kajian Alexander ini lebih memberi tumpuan kepada perbahasan mengenai isu falsafah dengan merujuk karya *Tahāfut al-Falāsifah* berbeza dengan kajian pengkaji yang akan menyetengahkan persoalan berkaitan *takfīr* dengan merencami karya *Fayṣal al-Tafriqah*.

⁴⁷ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (London: Routledge, 2012).

Begitu juga apa yang dinyatakan oleh Sherman A. Jackson di dalam kajian yang bertajuk *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*,⁴⁸ bahawa kitab *Fayṣal* ini dijangka dihasilkan sekitar lima ke enam tahun sebelum kewafatan al-Ghazālī iaitu sekitar 499H/500H. Di samping itu, Sherman menambah bahawa kitab *Fayṣal* ini merupakan karya al-Ghazālī yang mengetengahkan definisi kafir sebagai asas untuk menentukan siapa yang boleh diiktiraf sebagai Islam dan sebaliknya. Tambahan pula menurut Sherman, terdapat dua target utama al-Ghazālī menulis kitab ini iaitu untuk ditujukan kepada beberapa *firqah Islāmiyah* yang ekstrem dalam perbahasan takwil sehingga mereka enggan mengiktiraf takwilan ahli teologi yang berbeza pendapat dengan mereka seperti yang berlaku dalam kalangan Ashā'irah, Mu'tazilah dan Ḥanābilah. Manakala target yang seterusnya adalah tertumpu kepada segolongan Muslim yang dianggap menyembunyikan kekufuran mereka dengan berselindung di sebalik takwil seperti al-Fārābī (m.950M) dan Ibnu Sīnā. Di dalam kajiannya, Sherman menggunakan istilah *Crypto-Infidels* bagi merujuk kepada golongan falsafah yang dikira sebagai kafir oleh al-Ghazālī.⁴⁹ Kajian Sherman ini didapati lebih tertumpu kepada konteks perdebatan aliran kalam dan falsafah berbeza dengan kajian pengkaji yang akan merencami konteks piawaian *takfīr* menurut al-Ghazālī.

Di samping itu, menurut Samīḥ Dagḥīm menerusi penyelidikannya terhadap kitab *Fayṣal* di bawah tajuk *Silsilah 'Ilm al-Kalām: Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*,⁵⁰ penghasilan kitab *Fayṣal* dilatari oleh sejarah pemerintahan Buwayhid (334H/945M-447H/1055M) di Baghdad. Pemerintahan yang berasaskan fahaman Syi'ah ini akhirnya membawa kepada kemunculan golongan Syi'ah *Bāṭiniyyah* yang berfahaman

⁴⁸ Sherman A. Jackson, *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam* (Karachi: Oxford University Press, 2002).

⁴⁹ *Ibid.*, 7.

⁵⁰ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Silsilah 'Ilm al-Kalām: Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*, ed. Samīḥ Dagḥīm (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993).

ekstrem dengan terlalu mengagungkan imam mereka, malah menganggap imam tersebut sebagai imam yang *ma'sūm*. Tambahan pula, sikap ekstrem mereka ini mendorong kepada kekerasan sehingga mereka berani membunuh Nizām al-Mulk (m.1092M) iaitu pemerintah 'Abbāsiyah ketika itu kerana Nizām al-Mulk dikira sebagai penghalang kepada perkembangan golongan Syi'ah *Bāṭiniyyah*.⁵¹ Menerusi dasar pemikiran mereka yang jelas bertentangan dengan ajaran Nabi, maka al-Ghazālī mengkafirkan golongan Syi'ah *Bāṭiniyyah* ini. Selain itu, Samīh Daghīm menjelaskan tujuan utama al-Ghazālī menghasilkan kitab *Fayṣal* adalah untuk menjelaskan kaedah sebenar bagi membezakan antara iman dan kufur (*al-tamyīz bayn al-kufr wa al-imān*).⁵² Begitu juga apa yang dinyatakan oleh Lutpi Ibrahim dalam pengantar terjemahan beliau terhadap kitab tersebut yang bertajuk *Imam Ghazali: Penyelesaian Masalah Kafir-Mengkafir*.⁵³ Namun demikian, kajian-kajian ini hanya menterjemahkan kitab *Fayṣal* dan tidak menganalisis isu *takfīr* yang terkandung dalamnya. Ini berbeza dengan kajian pengkaji yang akan menganalisis pendekatan yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam kitab ini sebagai kaedah untuk menangani permasalahan *takfīr*.

Secara keseluruhannya, latar belakang kitab *Fayṣal* ini adalah berkait dengan beberapa aliran pemikiran dalam kalangan Muslimin yang mempunyai pengaruh dalam kalangan masyarakat pada zaman al-Ghazālī seperti golongan falsafah, ahli kalam (Ashā'irah, Mu'tazilah dan Ḥanābilah), Syi'ah *Bāṭiniyyah*, dan juga ahli tasawuf. Justeru itu, tidak semua kajian yang dilakukan akan membahaskan kesemua golongan tersebut secara serentak. Disebabkan itu, terdapat beberapa kajian kontemporari yang

⁵¹ *Ibid.*, 10-11.

⁵² *Ibid.*, 28.

⁵³ Lutpi Ibrahim, *Imam al-Ghazali: Penyelesaian Masalah Kafir-Mengkafir* (Kuala Lumpur: Pustaka Ilmu Raya, 1982), 1.

mensasarkan golongan tertentu seperti ahli falsafah sahaja sebagai tumpuan kajian mereka terhadap kitab *Fayṣal*.

Antara kajian yang memfokuskan perbincangan kitab *Fayṣal* dengan keterlibatan ahli falsafah dapat dilihat menerusi kajian Nelly Lahoud yang bertajuk *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*.⁵⁴ Nelly Lahoud menjelaskan bahawa penghasilan karya ini teretus ekoran pengaruh falsafah yang tersebar luas pada zaman al-Ghazālī yang berorientasikan intelektual semata-mata. Oleh yang demikian, Nelly Lahoud mendapati bahawa dalam kitab *Fayṣal* ini, al-Ghazālī telah membuat beberapa pengelasan hukum sebagai asas untuk mengkafirkan fahaman falsafah yang dikira mendustai ajaran syariat yang dibawa oleh Nabi SAW. Ini berbeza dengan kajian pengkaji yang lebih menumpukan perbincangan mengenai piawaian *takfīr* bagi mengenal pasti garis panduan kekafiran seseorang Muslim tanpa mengkhususkan atau menghadkan kepada fahaman falsafah atau lain-lain.

Selain itu, terdapat juga kajian lain yang membahaskan latar belakang kitab *Fayṣal* dengan mengkhususkan perbincangan kepada perbincangan mengenai golongan Syi‘ah Ismā‘īliyah Syi‘ah *Bāṭiniyyah*. Perkara ini dapat dilihat menerusi kajian Farouk Mitha yang bertajuk *al-Ghazālī and The Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*,⁵⁵ yang menerangkan bahawa karya *Fayṣal* ini merupakan respon al-Ghazālī kepada golongan *Bāṭiniyyah* yang dikira kafir berdasarkan pegangan takwil mereka yang jelas melanggar nas syarak. Golongan ini mengingkari kebangkitan jasad, nikmat syurga dan azab neraka yang akan dirasai di akhirat kelak sebagaimana yang disampaikan oleh Nabi SAW. Sedangkan menurut al-Ghazālī, keingkaran kepada perkara

⁵⁴ Nelly Lahoud, *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries* (London: Routledge, 2005).

⁵⁵ Farouk Mitha, *al-Ghazālī's and The Isma'ilis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London: The Institute of Ismaili Studies, 2001).

ini bukanlah berada di bawah persoalan takwil sebagaimana yang Syi‘ah *Bāṭiniyyah* fikirkan, sebaliknya mereka telah terlibat di dalam ruang *takdhīb* (pendustaan kepada Nabi).⁵⁶

Begitu juga apa yang dijelaskan oleh Yazeed Said dalam kajiannya yang bertajuk *Ghazālī's Political in Context*⁵⁷ berkenaan golongan Syi‘ah *Bāṭiniyyah* yang dikafirkan atas dasar penyelewengan dalam mentakwil nas. Di samping itu, Yazeed Said menambah bahawa perbincangan *Fayṣal* ini menggambarkan keperluan kepada pengharmonian teologi dan undang-undang. Malah menurut beliau, karya ini seharusnya ditambah dengan disiplin ilmu tasawuf yang berteraskan konsep kerohanian. Kajian-kajian ini didapati membahaskan perihal latar belakang *Fayṣal* yang hanya mengaitkan penghasilan kitab *Fayṣal* dengan golongan Syi‘ah *Bāṭiniyyah* sahaja. Ia berbeza dengan kajian pengkaji yang membahaskan permasalahan *takfīr* yang berlaku pada zaman al-Ghazālī dengan melibatkan beberapa aliran pemikiran lain seperti falsafah dan juga khilaf antara *firaq Islāmiyyah* termasuklah Syi‘ah *Bāṭiniyyah* tersebut.

Di samping itu, menurut Muḥammad ‘Aqīl ibn ‘Alī al-Mahdilī di dalam kitab *Madkhal ila Dirāsah Mu‘allafāt al-Ghazālī*,⁵⁸ faktor-faktor perbezaan ideologi menerusi kepelbagaian aliran pemikiran seperti yang dinyatakan di atas telah mengakibatkan kerosakan akidah dan keruntuhan akhlak masyarakat pada zaman al-Ghazālī. Ekoran itu, al-Ghazālī merasa terpenggil untuk menghasilkan kitab *Fayṣal* bagi menasihati, mendidik dan membetulkan semula permasalahan yang berlaku dalam kalangan masyarakat ketika itu. Kajian Muḥammad ‘Aqīl ini dilihat lebih mengetengahkan perbincangan mengenai latar

⁵⁶ *Ibid.*, 69.

⁵⁷ Yazeed Said, *Ghazālī's Political in Context* (London: Routledge, 2013).

⁵⁸ Al-Mahdilī, Muḥammad ‘Aqīl ibn ‘Alī, *Madkhal ilā Dirāsah Mu‘allafāt al-Ghazālī* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1999).

masa penulisan kitab *Faysal* tanpa mengaitkan penghasilannya secara jelas dengan fenomena *takfīr* yang berlaku pada zaman al-Ghazālī berbeza dengan kajian yang akan dilakukan oleh pengkaji.

Berdasarkan penelitian terhadap kajian-kajian lalu, pengkaji mendapati bahawa masih terdapat lompong dalam khazanah ilmu mengenai isu *takfīr* khususnya dari segi konteks penghasilan kitab *Faysal*. Oleh yang demikian, kajian pengkaji ini diharap dapat mengisi kelompong tersebut.

1.8.2 Kajian Tentang Piawaian Kufur Menurut Sarjana Muslim

Dalam membahaskan persoalan mengenai piawaian *takfīr*, kajian mendapati bahawa pemahaman terhadap batas iman dan kufur merupakan salah satu perkara penting yang menjadi ukuran untuk mengenal pasti golongan bagaimana yang dikira kafir dan tidak kafir. Persoalan mengenai iman dan kufur ini banyak dibahaskan oleh sarjana Muslim, malah ia dapat ditekuni melalui karya-karya ulama Melayu silam seperti Daud ibn Abdullah al-Fathani yang bertajuk *al-Durr al-Thamīn*,⁵⁹ Zainal Abidin Muhammad al-Fathani, kitab *Aqīdah al-Najm*⁶⁰ dan juga kitab-kitab klasik yang lain seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*⁶¹ karya al-Ghazālī dan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*⁶² karya al-Ash'arī.

Pengkaji melihat bahawa hakikat iman dan kufur perlu dijadikan asas utama bagi memisahkan sempadan Islam dan Kafir. Perkara ini adalah merujuk kepada pandangan

⁵⁹ Daud ibn Abdullah al-Fathani, *al-Durr al-Thamīn: Permata yang Indah*, dirumikan oleh Noraine Abu dan Mashadi Masyuti (Batu Caves: al-Hidayah, 2011).

⁶⁰ Zainal Abidin al-Fathani, *Aqīdah al-Najm fi 'Ilm Uṣūl al-Dīn* (Patani: Maṭba'ah Bin Halabī, t.t).

⁶¹ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Qāhirah: Maktabah Miṣr, 1998).

⁶² Al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah li al-Imām Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt (Beirūt: Maktabah Dār al-Bayān, 1981).

al-Ghazālī di dalam kitab *al-‘Iqtisād fī al-‘itiqād*.⁶³ Malahan Yūsuf al-Qaraḍāwī di dalam kitabnya *al-Imām al-Ghazālī Bayn Mādiḥihī wa Nāqidihī*⁶⁴ turut memprakui kebenaran hakikat ini. Sehubungan dengan itu, dalam kitab *Jawharah al-Tawḥīd*,⁶⁵ al-Laḳānī menjelaskan iman itu dapat dikenal pasti melalui *taṣḍīq* (membenarkan perkara-perkara yang dibawa oleh Nabi SAW). Begitu juga yang dinyatakan oleh Muḥammad ‘Imārah dalam kitabnya *Maqāl fī al-Tahdhīr min al-Takfīr*,⁶⁶ malah Muḥammad ‘Imārah menambah pula takrifan bagi frasa kufur yang dipetik daripada karya *Fayṣal al-Tafriqah* sebagai *al-takdhīb* iaitu mendustai segala perkara yang dibawa oleh Rasul SAW. Selain itu, kajian Muḥammad ‘Imārah ini turut mengemukakan golongan yang dikira sebagai kafir menurut al-Ghazālī seperti golongan falsafah yang beriktikad dengan perkara yang bertentangan dengan syariat yang dibawa oleh Nabi SAW. Namun demikian, kajian Muḥammad ‘Imārah ini hanya menyenaraikan piawaian *takfīr* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī tanpa menganalisis pendekatan yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam menangani permasalahan *takfīr*.

Selain itu, ‘Abd Allāh Muḥammad al-Qarnī di dalam kajiannya yang bertajuk *Ḍawābiṭ al-Takfīr ‘Inda Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*⁶⁷ turut menjelaskan perihal iman dan kufur. Menurut al-Qarnī, perkara ini merupakan satu ilmu yang penting memandangkan ia berkait dengan usul agama. Manakala, berkenaan dengan permasalahan dan sikap masyarakat yang suka mengkafir, al-Qarnī berpendapat bahawa ia tidak sepatutnya berlaku malah selayaknya tugas tersebut diserahkan kepada hakim

⁶³ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Kitāb al-‘Iqtisād fī al-‘itiqād* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988).

⁶⁴ Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Al-Imām al-Ghazālī Bayn Mādiḥihī wa Nāqidihī* (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1994).

⁶⁵ Al-Bayjūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad, *Tuḥfah al-Murīd li Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Shāfi‘ī al-Bayjūrī: Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd li Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Laḳānī*, ed. ‘Abd Allah Muḥammad al-Khalili (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009).

⁶⁶ Muḥammad ‘Imārah, *Maqāl fī al-Tahdhīr min al-Takfīr* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2011).

⁶⁷ Al-Qarnī, ‘Abd Allāh Muḥamad, *Ḍawābiṭ al-Takfīr ‘Inda Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah* (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1992).

Muslim yang berautoriti. Tambahan pula, hal berkenaan *takfīr* adalah melibatkan penetapan hukum syarak dan ia perlu kembali merujuk kepada hukum yang ditetapkan dalam Islam dengan penelitian yang betul-betul mendalam. Kajian ini mengemukakan manhaj Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah berkenaan soal *takfīr* namun tidak menentengahkan pandangan al-Ghazālī dalam menangani isu ini sebagaimana kajian yang dilakukan oleh pengkaji.

Di samping itu, terdapat juga kajian yang menjelaskan piawaian *takfīr* dengan mengemukakan perbincangan mengenai syarat *takfīr*, halangan dan juga pengkategorian. Hal ini dapat dilihat dengan merujuk kepada pandangan yang dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah di dalam kitabnya yang bertajuk *Majmū'ah al-Fatāwā*⁶⁸ dan *Dar'u al-Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*.⁶⁹ Abdul Rahman al-Khalid di dalam kajiannya yang bertajuk *Garis Pemisahan Antara Kufur dan Iman*,⁷⁰ menegaskan bahawa seseorang Muslim akan dikira kafir apabila melakukan perkara kufur dalam keadaan sedar dan mengetahui hakikat perkara tersebut. Selain itu, di dalam kitab Bāsim ibn Fayṣal al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyah*⁷¹ dan 'Abdul Qoodir ibn 'Abdul 'Aziz, *Iman & Kufur*,⁷² menerangkan bahawa kejahilan (*al-jahl*), kesilapan (*al-khatā*), lemah (*al-'ajzu*) dan terpaksa (*al-ikrah*) merupakan keadaan yang mengecualikan jatuh kekufuran. Namun kajian-kajian ini tidak membincangkan secara khusus piawaian *takfīr* menurut sudut pandang al-Ghazālī.

⁶⁸ Ibn Taymiyyah, Taqīy al-Dīn Aḥmad, *Majmū'ah al-Fatāwā li al-Sheikh al-Islām Taqiyuddīn Aḥmad ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī*, ed. 'Amir al-Jazzār & Anwar al-Bāz (Riyād: Maktabah al-'Abikān, 1997).

⁶⁹ Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Dar'u al-Ta'arud al-'Aql wa al-Naql* (Qāhirah: Maktabah ibn Taymiyyah, t.t).

⁷⁰ Abdul Rahman al-Khalid, *Garis Pemisah antara Kufur dan Iman*, terj. Alias Othman (Kuala Lumpur: Penerbitan al-Ikhwan, 1981).

⁷¹ Al-Jawābirah, Bāsim Fayṣal, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyah* (Madīnah: Jā'izah Nāyif ibn 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd al-'Ālamīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyah al-Mu'āṣirah, 2006).

⁷² Syaikh 'Abdul Qoodir ibn 'Abdul 'Aziz, *Iman & Kufur*, terj., Abu Musa al-Thoyyar (t.tp: Al-Qo'idun Group, t.t).

Selain daripada mengenal pasti batas iman dan kufur sebagai piawaian *takfīr*, penekanan terhadap perkara pokok di dalam agama (*al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*) merupakan salah satu aspek yang perlu juga diberi perhatian. Perkara ini dapat dilihat melalui karya Daeng Sanusi yang bertajuk *Batas-Batas Antara Iman dan Kufur*.⁷³ Diterangkan bahawa kekufuran itu dikira apabila terdapat penolakan terhadap asas utama Islam seperti rukun iman atau segala ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Begitu juga sekiranya seseorang mempersendakan perkara *qaṭ'ī* dari nas al-Qur'an dan al-Sunnah. Disebabkan itu, Yūsuf al-Qaraḍāwī menerusi kitabnya, *Hudā al-Islām Fatāwā Mu'āṣirah*⁷⁴ menegaskan pentingnya seseorang menuntut ilmu khususnya bagi berhadapan dengan permasalahan seperti *takfīr* ini kerana ia memerlukan penyelesaian dalam bentuk hukum dan fatwa. Pengetahuan yang betul-betul mendalam mengenai perkara pokok dalam Islam ini ditambah dengan pengetahuan mengenai hukum syariat amat diperlukan dalam menangani permasalahan *al-takfīr*. Namun demikian, kajian-kajian ini tidak membahaskan kaedah untuk menangani permasalahan *al-takfīr* seperti yang akan ditekankan oleh pengkaji dari sudut piawaian dan pendekatannya. Ini merupakan perbezaan utama kajian pengkaji dengan kajian terdahulu.

Selain daripada piawaian yang dinyatakan di atas, terdapat beberapa kajian lain yang lebih memfokuskan perbincangan kajian kepada piawaian *takfīr* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī. Kajian Salih Ahmad al-Syami yang bertajuk *Perjuangan al-Ghazālī Menegakkan Kebenaran dan Menghapuskan Kebatilan: Satu Panduan Untuk Ulama di Alaf Baru*⁷⁵ turut menerangkan pendekatan al-Ghazālī dalam merawat permasalahan *takfīr*. Kajian Salih Ahmad al-Syami ini mengemukakan kaedah *waṣīyyah* yang berpaksi

⁷³ Daeng Sanusi, *Batas-Batas Antara Iman dan Kufur* (Kuala Lumpur: Pakatan Pas, 1982).

⁷⁴ Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Min Hudā al-Islām: Fatāwā al-Mu'āṣirah* (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 2000).

⁷⁵ Al-Syami, Salih Ahmad, *Perjuangan al-Ghazali Menegakkan Kebenaran dan Menghapuskan Kebatilan: Satu Panduan Untuk Ulama di Alaf Baru*, terj. Basri Ibrahim (Johor: Perniagaan Jahabersa, 2001).

kalimah syahadah sebagai kunci keIslaman seseorang. Di samping itu, perihal *uṣūl* dan *furū'* akidah juga dijadikan landasan dalam menilai batas antara iman dan kafir. Namun, kajian ini hanya memetik semula piawaian *takfīr* menurut al-Ghazālī dan ia jelas berbeza dengan kajian pengkaji yang akan turut menganalisis piawaian tersebut.

Selain itu, di dalam kajian Muhammad Azizan Sabjan dan Noor Shakirah Mat Akhir yang bertajuk *The Concept of The People of The Book (Ahl al-Kitab) in Islamic Religious Tradition*⁷⁶ menjelaskan perihal kriteria ahli kitab iaitu Yahudi dan Kristian menurut sudut pandang Islam yang sebenar dengan merujuk kepada nas al-Qur'an dan al-Ḥadīth. Kajian turut menyentuh piawaian kekufuran bagi ahli kitab menurut al-Ghazālī yang melibatkan pengkafiran nyata bagi kalangan yang mengingkari khabar Nabi dan juga *ma'dhurūn* (dimaafkan) atas dasar tertentu. Contohnya seperti ahli kitab yang berada jauh dari negara yang diutuskan Nabi, tidak sampai khabar mengenai Nabi kepada mereka atau khabar yang sampai adalah sebuah berita yang palsu yang bertentangan dengan sifat sebenar Nabi. Di samping itu, Muhammad Azizan dan Noor Shakirah juga memetik pandangan al-Ghazālī bahawa pendustaan kepada Nabi akan mengakibatkan seseorang Muslim dikafirkan. Kajian Muhammad Azizan dan Noor Shakirah ini menyentuh piawaian *takfīr* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam ruang perbahasan yang dikhususkan kepada persoalan mengenai ahli kitab sahaja. Namun demikian, Muhammad Azizan dan Noor Shakirah tidak mengulas ciri-ciri *takfīr* menurut kitab *Fayṣal* sebagaimana yang akan dilakukan oleh pengkaji.

Berdasarkan kajian-kajian lalu, pengkaji mendapati masih terdapat kelompongan dalam khazanah ilmu khususnya mengenai piawaian *takfīr* menurut al-Ghazālī.

⁷⁶ Muhammad Azizan Sabjan & Noor Shakirah Mat Akhir, "The Concept of The People of The Book (Ahl al-Kitab) in Islamic Religious Tradition," AFKAR 6, (Mei 2005), 32-33.

1.8.3 Kajian Tentang Pendekatan Sarjana Muslim Terhadap Isu *Takfīr*

Secara dasarnya permasalahan *takfīr* dapat dilihat tercetus daripada pergolakan politik dalam kepartian dan juga polemik dalam mazhab atau *firqah Islāmiyyah* sebagaimana yang telah pengkaji nyatakan sebelum ini. Hal ini merupakan cetusan sikap taksub, taklid dan juga ekstrem yang mendominasi peribadi individu mahupun kumpulan tertentu. Oleh itu, ramai sarjana Muslim yang merasa bertanggungjawab untuk memberi respon terhadap konflik ini.

Terdapat beberapa kajian yang menyentuh soal *takfīr* dengan dikaitkan fenomena ini berdasarkan polemik politik di Malaysia seperti yang dinyatakan di dalam buku *Penjelasan Mengenai Isu Mengkafirkan Orang Islam, Jihad dan Mati Syahid*.⁷⁷ Kajian ini mencatatkan pergolakan yang berlaku dalam politik kepartian di Malaysia dengan mengemukakan tuduhan *takfīr* yang dilakukan oleh PAS terhadap UMNO. Perkara ini adalah dirujuk berdasarkan kenyataan yang dikeluarkan di dalam ‘Amanat Tuan Guru Haji Abdul Hadi’ iaitu parti politik yang memisahkan politik dari agama dan melaksanakan perlembagaan penjajah berbanding pelaksanaan hukum Islam adalah dikira kafir. Sebagaimana petikan kata-kata beliau, “Kita tidak payah masuk Yahudi, kita tidak payah masuk Kristian, kita tidak payah masuk Hindu, kita tidak payah masuk Budha, tetapi kita menjadi kafir dengan mengatakan politik suku, agama suku”.⁷⁸ Selain itu, kajian mengenai ‘*Penjelasan Mengenai Isu Mengkafirkan Orang Islam, Jihad dan Mati Syahid*’ ini menegaskan agar masyarakat Malaysia memelihara lidah daripada mengkafirkan sesama Muslim kerana tidak menjadi kafir seorang Muslim yang tidak melaksanakan hukum Islam selagimana mereka tidak mengingkari kebenaran hukum

⁷⁷ “Penulis Tidak Diketahui”, *Penjelasan Mengenai Isu Mengkafirkan Orang Islam, Jihad dan Mati Syahid* (t.tp: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1986).

⁷⁸ *Ibid.*, 24.

tersebut. Kajian ini berbeza dengan kajian yang akan dilakukan oleh pengkaji kerana ia hanya berkisarkan pengkafiran yang melibatkan parti politik di Malaysia, sedangkan kajian pengkaji memfokuskan analisis pendekatan *takfīr* menurut al-Ghazālī menerusi kitab *Fayṣal*.

Di samping itu, Razali Musa menerusi tesis kedoktoran beliau yang bertajuk *Pendekatan Ḥassan al-Hudaybī dalam Permasalahan Takfīr: Aplikasi dalam Isu-Isu Politik di Malaysia*,⁷⁹ memberi fokus mendalam terhadap ketokohan Ḥassan al-Hudaybī dengan menerokai pendekatan beliau di dalam menangani isu *takfīr* untuk diaplikasikan di dalam politik di Malaysia. Pendekatan yang menitikberatkan nas al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai rujukan utama, berhujah berdasarkan bukti yang sahih dan menjadikan akal berfungsi sebagai medium memahami perintah Allah melalui nas syarak telah diketengahkan untuk kefahaman masyarakat umum. Tambahan pula, kajian ini mendapati bahawa pendekatan tersebut merupakan pegangan Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang amat bersesuaian untuk diterapkan di dalam menangani permasalahan *takfīr* di Malaysia. Namun, kajian Razali Musa ini tidak mengulas ciri-ciri *takfīr* yang ada dibincangkan dalam *Fayṣal* secara terperinci. Ini berbeza dengan kajian pengkaji yang lebih memberi tumpuan kepada pendekatan menangani permasalahan *takfīr* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī menerusi kitab *Fayṣal* khususnya dengan mengaitkan isu *takfīr* ini dengan perbincangan tentang takwil dan kepentingan memahami martabat wujud.

Begitu juga pandangan yang diutarakan oleh Ahmad Zaki Hj. Abd. Latiff di dalam makalah beliau yang bertajuk *Isu Kafir-Mengkafir dan Implikasinya dalam*

⁷⁹ Razali Musa, "Pendekatan Ḥassan al-Hudaybī dalam Permasalahan *Takfīr*: Aplikasi dalam Isu-Isu Politik di Malaysia" (Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2011).

Perkembangan Politik dan Sosial Masyarakat Melayu.⁸⁰ Berdasarkan penelitian yang dilakukan, fenomena *takfīr* dalam politik di Malaysia ini memberi risiko kepada akidah, amalan serta akhlak umat Islam khususnya dan juga kepada masyarakat awam secara amnya. Selain itu, penyaringan terhadap pemikiran yang datang daripada luar seperti sekularisme, liberalisme dan sebagainya perlu dilakukan. Kajian Ahmad Zaki ini mengemukakan pendekatan yang realistik bagi mendepani permasalahan *takfīr* dalam politik di Malaysia, namun Ahmad Zaki tidak membahaskan piawaian bagi menilai batas iman dan kufur sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam kitab *Fayṣal* dan ia jelas berbeza dengan kajian yang dilakukan oleh pengkaji.

Selain itu, terdapat juga beberapa kajian yang menjelaskan pendekatan al-Ghazālī dalam menangani isu *takfīr* dengan merujuk kepada karya *Fayṣal*. Malah terdapat juga penulisan klasik yang mengkritik pendekatan al-Ghazālī sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Rushd (m.1198M) di dalam kitabnya *Faṣl al-Maqāl*.⁸¹ Di samping itu, perbincangan pendekatan *takfīr* al-Ghazālī yang dikritik oleh Ibn Rushd ini ada dinyatakan di dalam kajian Muḥammad Arkūn yang bertajuk *Min Fayṣal al-Tafrīqah ila Faṣl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir?*.⁸² Secara tidak langsung, kajian Muḥammad Arkūn ini melatari kritikan al-Ghazālī terhadap golongan falsafah dan juga hujah-hujah balas yang dibuat oleh Ibn Rushd terhadap al-Ghazālī khususnya berkenaan dengan persoalan takwil. Menurut Ibn Rushd, al-Ghazālī sendiri telah menyalahi disiplin ilmu takwil yang dikemukakan di dalam kitab *Fayṣal* apabila beliau mengkafirkan ahli falsafah. Sedangkan ahli falsafah seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā tidak menyalahi prinsip takwil dan khabar Nabi dan mereka menepati ciri-ciri takwil yang al-Ghazālī sendiri

⁸⁰ Ahmad Zaki Hj Abd. Latiff, “Isu Kafir-Mengkafir dan Implikasinya dalam Perkembangan Politik dan Sosial Masyarakat Melayu”, *Jurnal Usuluddin* 17 (Jun 2003).

⁸¹ Ibn Rushd, Abū al-Walīd, *Faṣal al-Maqāl fī Mā Bayn al-Ḥikmah wa al-Sharī‘ah min al-Ittiṣāl*, ed. Muḥammad ‘Imārah (Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1999).

⁸² Muḥammad Arkūn, *Min Fayṣal al-Tafrīqah ila Faṣl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir?*, ed. Hāshim Ṣāliḥ (Beirūt: Dār al-Sāqī, 1995).

kemukakan di dalam kitab *Fayṣal*. Walau bagaimanapun, kajian Muḥammad Arkūn ini lebih tertumpu membahaskan kajian perbandingan antara al-Ghazālī dan Ibn Rushd dalam perihal takwil. Ini berbeza dengan kajian pengkaji yang turut membahaskan piawaian dan pendekatan dalam menangani *takfīr*.

Namun demikian, membahaskan kajian Muḥammad Tāgor Bājorā Lūbis yang bertajuk *Siyāsah al-Khilāf al-Dīnī ‘Inda al-Imām al-Ghazālī min Khilāl Kitābīhi ‘Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah’ wa ‘Fadā’ih al-Bāṭiniyyah’*,⁸³ iaitu kajian berbentuk dokumentasi ini memperakui pendekatan al-Ghazālī dengan mengetengahkan perbahasan mengenai konsep iman dan kufur. Selain itu, Muḥammad Tāgor bersetuju bahawa batasan *taṣdīq* dan *takdhīb* dapat diukur dengan rapi melalui kaedah yang dikemukakan oleh al-Ghazālī iaitu martabat wujud. Namun, kajian Muḥammad Tāgor ini hanya memetik kaedah yang dikemukakan oleh al-Ghazālī sahaja dan ia jelas berbeza dengan kajian pengkaji yang akan menganalisis pendekatan al-Ghazālī sebagai piawaian dalam mengukur batasan iman dan kufur.

Setelah diteliti kesemua kajian tersebut, pengkaji dapat memahami peristiwa-peristiwa yang menyebabkan munculnya fenomena *takfīr* ini. Perbincangan yang dibawa di dalam kajian lalu turut membahaskan perkara yang boleh menyebabkan jatuhnya kafir bagi seseorang Muslim atau terbatalnya syahadah dengan mengemukakan pandangan ulama secara rawak, di samping menitikberatkan kepekaan terhadap perkara-perkara pokok dalam Islam yang dapat diketahui secara mudah oleh semua orang (*al-ma’lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*). Walau bagaimanapun, kajian lalu kurang menyentuh permasalahan *takfīr* yang timbul dalam masyarakat dengan mengaitkannya dengan perbahasan ilmu

⁸³ Muḥammad Tāgor Bājorā Lūbis, “*Siyāsah al-Khilāf al-Dīnī ‘Inda al-Imām al-Ghazālī min Khilāl Kitābīhi ‘Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah’ wa ‘Fadā’ih al-Bāṭiniyyah’*” (Disertasi Sarjana Usuluddin, Universiti Islam Antarabangsa, Gombak, 2005).

wujud dan ilmu takwil, sebagaimana yang ditelusuri oleh al-Ghazālī. Walaupun terdapat kajian yang mengemukakan garis panduan berkenaan limitasi kufur, pengkaji melihat perbincangannya lebih bersifat umum. Ia berbeza dengan kajian ini yang akan menganalisis piawaian al-Ghazālī dalam menentukan kekufuran berdasarkan kaedah yang tersendiri dan perbincangannya lebih mendalam. Dengan itu, kajian mendapati pendekatan al-Ghazālī perlu diteliti dan dijadikan panduan, khususnya oleh pihak berwajib untuk diaplikasikan dalam masyarakat kini. Sehubungan itu, kajian ini akan merencami pendekatan al-Ghazālī dalam menangani isu *takfīr* dengan merujuk karya *Fayṣal al-Tafriqah*.

1.9 Metodologi Kajian

Metodologi merupakan suatu ilmu yang berkait dengan cara untuk membuat penelitian dan penyelidikan.⁸⁴ Justeru itu, metodologi merupakan perkara penting yang perlu ada dalam sesebuah kajian. Untuk kefahaman yang jelas tentang metodologi kajian yang digunakan dalam kajian ini, ia dapat dihuraikan berdasarkan cerakinan berikut:

1.9.1 Metode Pengumpulan Data

Kaedah pengumpulan data adalah merupakan usaha-usaha yang dilakukan dengan pengumpulan maklumat dan seterusnya mentafsirkan data-data tersebut.⁸⁵ Di dalam kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah pengumpulan data berbentuk metode dokumentasi. Metode ini amat penting dan bertujuan untuk memperoleh maklumat secara

⁸⁴ Imam Barnadib, *Arti dan Metod Sejarah Penyelidikan* (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan PIP-Ikip, 1982), 51.

⁸⁵ Abdul Halim Mat Diah, *Suatu Contoh Tentang Huraian Metodologi* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1987), 11.

lebih mendalam, dapat menyusun dan mengenal pasti masalah yang dikaji, menganalisis dengan lebih kritis dan memperluaskan pengalaman ilmiah.⁸⁶ Metode ini juga boleh diertikan sebagai suatu teknik bagi pengkaji mendapatkan data serta bukti melalui kajian yang berkaitan dengan rekod dan dokumen.⁸⁷

Melalui metode dokumentasi ini, data yang diperolehi adalah berbentuk sumber primer dan sekunder. Antara contoh sumber primer adalah buku-buku ilmiah berkaitan tajuk yang dikaji sama ada kitab *Fayṣal al-Tafrīqah* itu sendiri mahupun kitab-kitab lain al-Ghazālī yang menyentuh isu *takfīr* seperti kitab *al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*, kitab karangan Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr* dan *al-Ḥukm wa Qaḍiyah Takfīr al-Muslim* oleh Sālim al-Bahansāwī. Rujukan kepada sumber kitab-kitab ini diharap boleh membantu pengkaji mencapai objektif kajian kedua dan ketiga iaitu untuk mengenal pasti piawaian *takfīr* dan menganalisis pendekatan al-Ghazālī mengenai permasalahan *takfīr*.

Selain itu, kajian ini turut menggunakan sumber primer seperti al-Qur'an dan al-Hadith dan juga sumber sekunder seperti kamus, artikel, disertasi, tesis kedoktoran serta jurnal untuk mendapat maklumat yang lebih holistik.⁸⁸

1.9.2 Metode Analisis Data

Kajian ini akan menggunakan kaedah induktif, deduktif dan komparatif bagi menganalisis data serta maklumat yang diperolehi.

⁸⁶ Ahmad Sunawari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2011), 51.

⁸⁷ Mohd Shaffie Abu Bakar, *Metodologi Penyelidikan* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987), 41.

⁸⁸ *Ibid.*

Metode induktif adalah salah satu cara menganalisis data melalui pola berfikir dengan cara pembuktian daripada hal-hal yang bersifat khusus kepada hal-hal yang bersifat umum. Menerusi kaedah induktif ini, pengkaji akan memperolehi maklumat mengenai permasalahan *takfīr* di dalam Islam khususnya yang berlaku di sekitar zaman al-Ghazālī yang mana menyebabkan beliau cenderung untuk menghasilkan karya *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah* ini. Seterusnya, daripada maklumat tersebut, satu kesimpulan umum terhadap permasalahan ini akan diperolehi. Kaedah ini akan diguna bagi mencapai objektif kajian yang pertama iaitu untuk mengetahui latar belakang penulisan kitab *Fayṣal* dan tujuan penghasilannya. Metode ini diperlukan dalam kajian kerana ia membantu pengkaji untuk memahami dengan lebih mendalam sebab yang membuatkan al-Ghazālī cenderung untuk mengarang kitab *Fayṣal*.

Manakala, metode deduktif juga akan digunakan dalam kajian ini untuk menghurai sesuatu masalah dengan cara yang terperinci. Data-data yang bersifat umum akan dihurai dan dijelaskan secara khusus.⁸⁹ Kaedah ini merupakan proses untuk membuat kesimpulan atau rumusan daripada maklumat dan fakta yang diperolehi. Dengan itu, metode ini akan digunakan untuk mencapai objektif yang ketiga bagi mendapatkan jawapan kepada analisis yang dibuat mengenai pendekatan al-Ghazālī dalam menangani permasalahan *takfīr*. Metode ini diperlukan dalam kajian kerana ia membantu pengkaji menghasilkan satu analisis yang lebih komprehensif.

Bagi metode komparatif pula, ia merupakan salah satu cara untuk membuat kesimpulan melalui perbandingan data, fakta dan pendapat yang diperolehi semasa melakukan kajian. Kajian akan membuat perbandingan ringkas diantara pandangan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dengan sarjana Islam yang lain seperti al-Ash‘arī, al-

⁸⁹ *Kamus Dewan Edisi Baru* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), 452.

Baghdādī, al-Rāzī, dan juga Abdullāh al-Hararī. Metode ini digunakan untuk mencapai objektif yang ketiga di mana pengkaji akan menganalisis pendekatan yang diguna oleh al-Ghazālī dan membandingkannya dengan pendekatan sarjana-sarjana tersebut bertujuan untuk melihat kepelbagaian pendekatan yang lebih bersifat universal bagi diaplikasikan kini.

1.10 Susunan Kajian

Pengkaji membahagikan kajian ini kepada lima bab utama dengan tujuan untuk mendapatkan hasil kajian yang lebih sistematik.

Bab pertama merupakan bab pendahuluan yang menerangkan pengenalan berkaitan tajuk disertasi ini. Ia meliputi huraian tentang latar belakang masalah kajian, pernyataan masalah kajian, persoalan kajian, objektif kajian, skop kajian, kepentingan kajian, ulasan kajian lepas, metodologi kajian serta susunan kajian.

Bab kedua pula menghuraikan latar belakang al-Ghazālī yang menyentuh aspek kehidupan, hasil-hasil karya dan juga gaya pemikiran beliau. Selain itu, kajian turut mengemukakan pengenalan berkenaan kitab *Faysal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah* dengan menelusuri latar belakang penghasilan kitab tersebut.

Manakala di dalam bab ketiga, kajian akan mengupas hakikat iman dan kufur menurut perspektif akidah dan juga piawaian *takfīr* menurut al-Ghazālī dengan mengeluarkan pandangan-pandangan beliau dari segi had iman dan kufur serta perkara yang membatalkan syahadah. Selain itu, garis panduan mengenal pasti kufur menurut beliau akan turut dikaji di dalam bab ini.

Bab keempat pula adalah analisis pendekatan al-Ghazālī terhadap isu *takfīr*. Metode perbahasan yang diguna oleh beliau akan dikaji seperti metode perbahasan mengenai ‘wujud’ mahupun metode ‘takwil’. Kajian juga akan mengkaji aplikasi pendekatan tersebut pada masa kini.

Bab kelima pula merupakan kesimpulan daripada hasil kajian yang dijalankan di mana pengkaji akan mengemukakan rumusan dan beberapa saranan berdasarkan kajian ini.

University of Malaya

BAB DUA

KITAB *FAYṢAL AL-TAFRIQAH* SEBAGAI SEBUAH KARYA ILMIAH

2.1 Pendahuluan

Al-Ghazālī merupakan salah seorang ilmuwan tersohor dalam Islam yang banyak menulis perbahasan dalam pelbagai disiplin ilmu khususnya ilmu akidah. Di dalam bab ini, pengkaji akan menyingkap biografi al-Ghazālī di samping membahaskan latar belakang penulisan kitab *Fayṣal* dan tujuan penghasilan karya tersebut. Hal ini bertujuan untuk mendalami suasana persekitaran al-Ghazālī baik dari sudut politik dan sosial masyarakat pada zamannya dan secara tidak langsung, kajian ini diharap dapat membantu pengkaji memenuhi objektif kajian yang pertama.

2.2 Biografi al-Ghazālī

Sebelum kajian membahaskan latar belakang penghasilan kitab *Fayṣal*, kajian akan mengemukakan terlebih dahulu biografi al-Ghazālī. Ini kerana sebelum mengetahui latar belakang penghasilan kitab *Fayṣal*, adalah penting untuk pengkaji mengenali latar belakang penulisnya terlebih dahulu. Oleh itu, di dalam bab ini kajian akan menelusuri biografi al-Ghazālī yang melibatkan maklumat berkenaan kelahiran, sejarah pendidikan, pekerjaan dan keperibadian beliau. Di samping itu, kajian juga akan mengemukakan fasa-fasa yang al-Ghazālī lalui dalam mencari '*Ilm al-yaqīn*'. Secara tidak langsung, melalui kajian tersebut ia dapat membantu pengkaji untuk mengenal pasti faktor-faktor yang mendorong al-Ghazālī menghasilkan karya *Fayṣal* ini.

2.2.1 Latar Belakang Ringkas al-Ghazālī

Nama penuh al-Ghazālī ialah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad, Abū Ḥāmid al-Ghazālī¹ al-Ṭūsi² al-Shāfi‘i. Beliau dilahirkan pada 450H/1058M di *Ghazālāh* sebuah kota kecil di Ṭūs, wilayah Khurāsān³ yang kini digelar sebagai Persia ataupun Iran. Bapanya merupakan seorang alim yang taat kepada agama dan sentiasa mendampingi ulama. Beliau meninggal dunia semasa al-Ghazālī dan adiknya Aḥmad (m.520H)⁴ masih kecil.⁵ Setelah pemergian bapa mereka, al-Ghazālī dan Aḥmad mendapat penjagaan dan didikan yang baik oleh seorang ulama sufi, iaitu Aḥmad ibn Muḥammad al-Rādhakānī⁶ yang merupakan sahabat baik kepada bapa mereka.⁷

Ketika usianya hampir mencecah 20 tahun, al-Ghazālī telah mendirikan rumahtangga dan kemudian beliau memperoleh empat orang cahaya mata, tiga perempuan dan seorang lelaki. Anak lelakinya diberi nama Ḥāmid, namun anaknya ini telah meninggal dunia semasa kecil lagi.⁸ Kisah berkenaan rumahtangga al-Ghazālī tidak banyak dicatatkan oleh para sejarawan melainkan kisah-kisah pengembaraan beliau dalam memantapkan diri dengan mendalami pelbagai ilmu.

¹ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān*, 4:216. Gelaran ‘al-Ghazālī’ dinisbahkan kepada pekerjaan bapanya sebagai penenun kain daripada bulu biri-biri (*ghazzal*). Di samping itu, terdapat juga pendapat menyatakan bahawa gelaran tersebut dinisbahkan kepada tempat lahir beliau di perkampungan *al-Ghazālāh*. Abū Bakr ibn Hidāyat Allāh, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, ed. ‘Ādil Nuwayhid (Beirūt: Dār al-‘Afaq al-Jadīdah, 1971), 193.

² Gelaran ‘al-Ṭūsi’ pula dinisbahkan kepada tempat kelahiran al-Ghazālī di Ṭūs, Khurāsān. Al-A’sam, ‘Abd al-Amīr, *al-Faylasūf al-Ghazālī: I’ādat Taqwīm li Munhana Taṭawwurihi al-Rūḥī* (Beirūt: Dār al-Andalus, 1981), 29.

³ *Ibid.*

⁴ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad merupakan saudara kepada Imam al-Ghazālī. Beliau merupakan seorang tokoh sufi terbilang dan digelar sebagai Abū al-Futūḥ ataupun Majd al-Dīn. Beliau meninggal dunia pada 520H. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān*, 1:97-98; Abū Bakr, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 195.

⁵ Ḥussain Amin, *al-Ghazālī: Faqīhan wa Faylasūfan wa Mutaṣawwifan* (Baghdād: Maṭbā‘ah al-Irshād, 1963), 8.

⁶ Aḥmad ibn Muḥammad al-Rādhakānī al-Ṭūsi merupakan tokoh ilmuwan hebat yang terkenal dalam bidang fiqh dan tasawuf di bandar Ṭūs. *Ibid.*, 3.

⁷ Abū Bakr, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 193.

⁸ Al-Ghazālī mendapat gelaran Abū Ḥāmid bersempena nama anak lelakinya, Ḥāmid. Salih Ahmad al-Syahmi, *Perjuangan al-Ghazali Menegakkan Kebenaran dan Menghapuskan Kebatilan*, 51.

Sementara itu, sikap cintakan ilmu yang ada pada diri al-Ghazālī terserlah melalui penguasaannya dalam pelbagai bidang antaranya tasawuf, ilmu kalam, fiqh, mantik dan falsafah. Bahkan di akhir-akhir usianya, beliau turut mendalami ilmu Hadis khususnya kitab Ṣaḥīḥ Bukhārī dan Muslim⁹ di bawah bimbingan gurunya seperti Abī Sahl Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Hafṣī, ‘Umar ibn Abī al-Ḥassan al-Rua’āsī dan al-Ḥākim ibn Abī al-Faṭḥ al-Ḥākīmī al-Ṭūsī.¹⁰

Di samping itu, al-Ghazālī telah berguru dengan ramai ulama tersohor seperti Abū Naṣr al-Ismā‘īlī, Imam al-Ḥaramayn (Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī)¹¹ dan Abū ‘Alī al-Farmadī.¹² Ketokohan beliau tidak dapat dinafikan sehinggakan beliau telah diberi kehormatan dengan pelbagai gelaran seperti *Hujjat al-Islām* (kerana hujahnya yang menjadi benteng mempertahankan Islam), *Siraj al-Mujtahidīn*, *al-Shāfi‘ī al-Thānī*, *Rabbānī al-Ummah* dan *Zayn al-Dīn*.¹³ Selain itu, Imam al-Ḥaramayn pula memberi gelaran ‘*baḥrun muḥriq*’ (laut yang menenggelamkan) kepada al-Ghazālī di atas kebolehannya menguasai ilmu.¹⁴ Jolokan yang diberikan ini menggambarkan sebuah pengiktirafan terhadap ketokohan dan sumbangan beliau yang amat besar di dalam dunia intelek.

Selain itu, peringkat pendidikan al-Ghazālī bermula semenjak kecil lagi di mana beliau telah mempelajari ilmu kalam dan fiqh daripada gurunya Aḥmad ibn Muḥammad

⁹ Abū Bakr, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah*, 194; al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Munqīdh min al-Ḍalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī* (Qāhirah: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyah, 1964), 8.

¹⁰ Al-Subkī, Taj al-Dīn ‘Abd Wahhab Ibn ‘Alī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah al-Kubrā* (Qāhirah: Aḥmad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Qadīrī al-Ḥasnī, 1907), 111.

¹¹ Imam al-Juwaynī (419H- 478H) merupakan ulama mazhab Shāfi‘ī yang tinggi ilmunya. Gelaran al-Ḥaramayn tersebut adalah bermaksud ‘imam dari dua kota suci Mekah dan Madinah’. Antara karya yang ditulis oleh beliau seperti ‘*al-Waraqāt*’, ‘*al-Irshād*’ dan ‘*al-Nihāyah*’. Abū Bakr, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah*, 174-176.

¹² Ḥussain Amīn, *al-Ghazālī: Faqīhan wa Faylasūfan wa Mutaṣawwifan*, 3 & 8.

¹³ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yan*, 4:216; al-Mahdilī, *Madkhal ilā Dirāsah Mu‘allafāt al-Ghazālī*, 15.

¹⁴ Al-Qaradāwī, Yūsuf, *al-Imām al-Ghazālī Bayn Mādihīhi wa Nāqidihi*, 12. Lihat juga Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām wa Ṣilātuhā bi al-Falsafah al-Ighrīqīyah*, (Qāhirah: Mu‘assasah al-Khalkhī, 1963), 126-127.

al-Rādhakānī al-Ṭūsī.¹⁵ Kemudiannya, al-Ghazālī mengembara ke Jurjan bagi berguru pula dengan Imam Abū Naṣr al-Ismā‘īlī.¹⁶ Setelah itu, sekitar tahun 470H-478H al-Ghazālī bermusafir pula ke Naisabur untuk mendalami ilmu falsafah, tasawuf, fiqh, usul al-Din, mantik dan kalam di bawah asuhan gurunya Imam al-Ḥaramayn di Madrasah al-Nizāmiyyah. Perhatikan kecemerlangan yang ditunjukkan oleh al-Ghazālī, Imam al-Ḥaramayn akhirnya melantik beliau sebagai pembantunya sekali gus menjadikan al-Ghazālī dikenali sebagai seorang cendekiawan muda pada ketika itu.¹⁷ Beliau berguru dengan Imam al-Ḥaramayn sehingga gurunya ini meninggal dunia pada tahun 478H (1085M)¹⁸.

Selepas pemergian Imam al-Ḥaramayn, beliau meneruskan musafir ilmunya ke Mu‘askar dan di sana beliau telah bertemu dengan menteri yang bernama Nizām al-Mulk. Menteri tersebut amat mengagumi kebijaksanaan al-Ghazālī dan memberi penghormatan yang tinggi kepada beliau lantas diangkat menjadi tenaga pengajar dalam bidang teologi di Madrasah Nizāmiyyah, Baghdad pada tahun 484H.¹⁹

Al-Ghazālī menghembuskan nafasnya yang terakhir di Ṭūs pada tahun 505H/1111M, bersamaan hari Isnin 14 Jamadil akhir ketika berusia 55 tahun dan dikebumikan di tanah perkuburan Ṭabrān.²⁰ Beliau pergi dengan meninggalkan banyak sumbangan kepada masyarakat Islam khususnya hasil daripada karya dan pemikiran beliau.

¹⁵ Hussain Amīn, *al-Ghazālī: Faqīhan wa Faylasūfan wa Mutaṣawwifan*, 3.

¹⁶ Al-A’sam, *al-Faylasūf al-Ghazālī*, 33.

¹⁷ Abū Bakr, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 194.

¹⁸ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān*, 4:217.

¹⁹ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Tahāfut al-Falāsifah li al-Imām al-Ghazālī*, ed. Sulaymān Dunyā (Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1958), 47. Lihat juga Claud Field, *The Confession of al-Ghazzali* (New Delhi: Kitab Bhavan, 2001), 7.

²⁰ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān*, 4:218; Abū Bakr, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, 192-195.

2.2.2 Dilema al-Ghazālī Dalam Mencari *al-'Ilm al-Yaqīn*

Perbincangan mengenai dilema al-Ghazālī dalam mencari *al-'Ilm al-yaqīn* ini didapati wajar untuk ditelusuri kerana pada hemat pengkaji, perbincangan mengenai usaha al-Ghazālī mencari ilmu yakin relevan dengan konteks *takfīr* pada zamannya. Dalam usaha tersebut, beliau mempelajari dan mendalami pelbagai aliran akidah dalam Islam, yang sebahagiannya saling mengkufurkan antara satu sama lain.

Justeru, peringkat perkembangan intelek al-Ghazālī sebelum sampai ke fasa ilmu yakin dapat dilihat melalui beberapa fasa, sepertimana yang dinyatakan oleh Sulaymān Dunyā di dalam pengantar kitab *Tahāfut al-Falāsifah* yang ditahqīq oleh beliau iaitu peringkat mendalami pelbagai bidang ilmu, peringkat skeptisism (syak) terhadap ilmu dan terakhirnya adalah peringkat yang mana beliau berhasil mencapai ilmu yakin (*al-'Ilm al-yaqīn*) – memperoleh hidayah dan ketenangan kurniaan Allah.²¹

Semasa al-Ghazālī berada di kemuncak kejayaannya iaitu sekitar tahun 488H/1095M, di peringkat inilah beliau diuji dengan satu perasaan syak terhadap beberapa asas pemikiran yang dimilikinya. Beliau merasakan ilmu yang didalami tidak mampu membuatkan beliau mencapai hakikat yang dicari.²² Perasaan ini membuat beliau menderita dan teramat gementar sehinggakan beliau tidak berdaya untuk makan mahupun bercakap.²³

²¹ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah li al-Imām al-Ghazālī*, 61.

²² Al-Nadwī, Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām* (Damshīq: Maktabah Dār al-Fatḥ, 1965), 162.

²³ Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 35; 'Adil Za'bub, *al-Imam al-Ghazali dan Metodologi Kajiannya*, terj. Osman Khalid (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 7; W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (Edinburg: The University Press, 1963), 137&140.

Menurut al-Ghazālī, *al-‘Ilm al-yaqīn* itu merupakan satu keadaan yang mampu menyingkap ilmu pengetahuan dengan jelas, *jazam*, aman daripada sebarang kesilapan dan tidak wujud sebarang keraguan (*syak*) atau *waham* padanya.²⁴ Maka, demi memperolehi matlamatnya, al-Ghazālī mula menyelidik ilmu kalam, falsafah dan jalan sufi.²⁵

Namun demikian, dalam proses beliau mendalami disiplin ilmu kalam, falsafah dan tasawuf tersebut, al-Ghazālī turut berhadapan dengan konflik semasa yang melibatkan kepincangan dasar pemikiran golongan yang bermazhab *al-Bāṭiniyyah*. Golongan ini adalah golongan yang menganggap sesuatu yang zahir semestinya mengandungi makna batinnya dan dengan itu, setiap ayat al-Qur’an mahupun khabar juga semestinya mengandungi takwil di sebaliknya. Mereka melakukan takwil dan mentafsirkan nas secara batin.²⁶

Di samping itu, mazhab *al-Bāṭiniyyah* merupakan sebahagian daripada pendokong Syī‘ah Ismā‘īliyyah²⁷ dan ajaran ini juga digelar sebagai *al-Ta’līmīyyah* yang memperjuangkan keperluan memperolehi ilmu dan didikan daripada imam yang *ma’sūm*.²⁸ Prinsip dan doktrin yang dipegang oleh pendokong mazhab *al-Bāṭiniyyah* ini lebih mengutamakan pandangan imam-imam mereka dan mereka mengamalkan konsep

²⁴ Al-Ghazālī, *al-Munqādh min al-Ḍalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī*, 13-14.

²⁵ *Ibid.*, 18.

²⁶ Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, ed. ‘Abd al-Raḥman Badawī (Qāhirah: al-Dār al-Qawmiyyah, 1964), 3 & 35; al-Shahrastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad, *al-Milal wa al-Niḥal*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Wakīl (Qāhirah: Mu’assasah al-Ḥalabī, 1968), 1:192.

²⁷ Syī‘ah Ismā‘īliyyah merupakan kumpulan pendokong kepada Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ja’far yang dianggap sebagai imam *ma’sūm* oleh pendokongnya. Mereka menyangka bahawa imam tersebut sedang ghaib dan akan muncul kembali sebagai imam Mahdi. *Ibid.*, 25.

²⁸ Al-Ghazālī, *al-Munqādh min al-Ḍalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī*, 50; al-Ghazālī, *Kegelisahan al-Ghazali: Sebuah Otobiografi Intelektual*, 45; al-Ghazālī, *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, 45

taklid sekali gus menolak konsep ijihad. Menurut *al-Bāṭiniyyah*, adalah wajib bagi mereka mentaati imam bagi memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat.²⁹

Hal ini amat ditentang oleh al-Ghazālī kerana menurut beliau, taklid boleh berlaku di dalam perkara fiqh bukannya dalam perkara akidah. Kesesatan-kesesatan fahaman yang dibawa oleh mazhab *al-Bāṭiniyyah* ini telah dijelaskan oleh al-Ghazālī di dalam kitabnya '*al-Qisṭās al-Mustaqīm*' dan tentang beliau turut dinyatakan di dalam kitab '*Jawāhir al-Qur'an*'.³⁰ Dalam menangani ancaman mazhab *al-Bāṭiniyyah* yang memberi kesan merbahaya kepada masyarakat, al-Ghazālī berusaha mempertahankan kemurnian Islam dengan mengkritik doktrin golongan ini melalui sebuah karyanya yang bertajuk '*Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah*'.

Ketika al-Ghazālī di bawah pemerintahan Nizām al-Mulk, beliau telah dilantik menjadi pengetua di Madrasah al-Nizāmiyyah oleh menteri berkenaan bertujuan untuk berhadapan dengan golongan *al-Bāṭiniyyah* dengan mendedahkan kekeliruan yang ditimbulkan oleh golongan tersebut. Hal ini disebabkan gerakan mazhab *al-Bāṭiniyyah* ketika itu memberi ancaman besar kepada kesucian agama Islam dan juga kepada sistem politik.³¹

Selain mengancam pemikiran masyarakat, pendokong mazhab *al-Bāṭiniyyah* ini juga dilihat merbahaya kerana mereka turut menggunakan keganasan dengan membunuh sesiapa sahaja yang menentang dan menghalang gerakan yang mereka jalankan. Pada tahun 485H, menteri Nizām al-Mulk telah dibunuh oleh pendokong fanatik *al-*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Al-Nadwī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*, 190.

³¹ *Ibid.*, 158.

*Bāṭiniyyah*³² dan pada tahun 500H pula, anak Nizām al-Mulk iaitu Fakhr al-Dawlah turut terkorban menjadi mangsa kepada ketaksuban pendokong *al-Bāṭiniyyah*.³³

Setelah Nizām al-Mulk dibunuh, al-Ghazālī memulakan misi mendekati pendokong mazhab *al-Bāṭiniyyah* bagi mengetahui prinsip ajaran yang dibawa oleh mereka dengan lebih dekat lagi.³⁴ Tujuan utama beliau adalah untuk memerangi dan mengkritik dasar pemikiran golongan ini agar masyarakat sedar bahawa mazhab ini tidak mampu menyelamatkan mereka dari kegelapan.³⁵ Pada hakikatnya, pendokong ajaran ini sendiri tidak berupaya untuk membuktikan kewujudan imam yang diagungkan itu.³⁶ Malah mereka sendiri hanya melakukan taklid buta semata-mata tanpa mengetahui dan mengkaji kesahihan ajaran yang diikuti.³⁷ Oleh itu, akhirnya al-Ghazālī menyimpulkan bahawa konsep ilmu yang dibawa oleh pendokong mazhab *al-Bāṭiniyyah* bukanlah jalan untuk mencapai ilmu yakin.

Setelah melalui fasa-fasa pencarian *‘Ilm al-yaqīn*, akhirnya al-Ghazālī menyimpulkan bahawa terdapat empat golongan yang mencari kebenaran iaitu,

- 1) Ahli *mutakallim* iaitu golongan yang mendakwa diri mereka sebagai *Ahl al-Ra’yu wa al-Nazar* (pemikir).
- 2) *Al-Bāṭiniyyah* iaitu golongan yang menyangka diri mereka sebagai sahabat *al-ta’līm*, yang mempercayai imam *ma’sūm*.
- 3) Ahli falsafah yang mendakwa mereka ahli *manṭiq* dan *burhān*.
- 4) Ahli Sufi yang mendakwa mereka ahli *mushāhadah* dan *mukāshafah*.³⁸

³² Al-Ghazālī, *Silsilah ‘Ilm al-Kalām: Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*, 21.

³³ *Ibid.*, 190; al-Ghazālī, *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, ٤.

³⁴ Carl Brockelmann, *Tārīkh al-Shu’ūb al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1981), 275.

³⁵ Al-A’sam, *al-Faylasuf al-Ghazālī*, 39.

³⁶ W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London: George Allen and Unwin LTD, 1953), 52.

³⁷ *Ibid.*, 53.

³⁸ Al-Ghazālī, *Tahfūt al-Falāsifah li al-Imām al-Ghazālī*, 53.

Menurut al-Ghazālī, golongan yang keempat iaitu yang menjalani jalan sufi merupakan lapangan sebenar yang berjaya membawa beliau mencapai hakikat yang dicari. Sekali gus, ia mampu meredakan kemelut jiwa yang menyelubungi beliau selama ini.

Oleh yang demikian, pengkaji melihat, dilema yang melanda jiwa al-Ghazālī dalam pencarian *'Ilm al-yaqīn* ini perlu ditelusuri dengan lebih mendalam lagi. Ini kerana peringkat tersebut merupakan salah satu detik penting yang mempunyai kaitan dengan kecenderungan beliau mengarang kitab-kitab tertentu termasuklah kitab *Fayṣal*. Secara tidak langsung, keadaan itu boleh membawa kita melihat dan memahami senario yang berlaku pada zaman beliau.

2.2.2.1 Ilmu Kalam

Semasa al-Ghazālī mempelajari ilmu kalam, beliau melihat golongan *mutakallimūn*³⁹ berlumba-lumba menunjukkan kehebatan mereka demi mempertahankan pangkat dan kemewahan.⁴⁰ Menurut al-Ghazālī, segelintir ulama pada ketika itu mendalami ilmu bertujuan untuk mendapatkan kemuliaan dan pangkat dengan cara mendekati diri kepada pemerintah dan menawarkan diri untuk berkhidmat kepada mereka.⁴¹ Walau bagaimanapun, al-Ghazālī mengakui masih terdapat ulama yang ikhlas menegakkan agama Islam tanpa mengharap balasan duniawi.⁴²

³⁹ Golongan *mutakallimūn* adalah pendokong ilmu kalam yang menganggap diri mereka sebagai *ahl al-ra'yu* dan *ahl al-naẓar* yang mana mereka melahirkan pendapat dan menggunakan spekulasi intelek atau renungan akal untuk berdepan dengan hujah pihak lawan. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Penyelamat dari Kesesatan*, terj. Abdul Fatah Haron Ibrahim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985), 14.

⁴⁰ M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali* (Kuala Lumpur: A.S. NOORDEEN, 2003), 27.

⁴¹ Al-Ghazālī berasa kecewa dengan sikap segolongan ulama yang mementingkan pangkat dan kemasyhuran. Beliau turut memuhasabah diri daripada sikap sedemikian. Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah li al-Imām al-Ghazālī*, 67.

⁴² Salih Ahmad al-Syahmi, *Perjuangan al-Ghazali Menegakkan Kebenaran dan Menghapuskan Kebatilan*, 72 & 76.

Al-Ghazālī pada awalnya merupakan tokoh ilmu kalam dalam mazhab Ash‘arī. Namun demikian, metode yang dibawa dalam perjuangan ilmu kalam itu yang menjadi punca al-Ghazālī meragukannya dan merasakan ilmu kalam tidak mampu menyelesaikan kemelut yang menyelubungi perasaan beliau.⁴³ Ahli ilmu kalam sering menggunakan kaedah argumentasi bagi berdepan dengan pihak lawan mereka. Menurut al-Ghazālī, hal ini sama sekali tidak dapat menjadi penawar kepada permasalahan yang timbul malah menyebabkan lebih banyak pertentangan yang muncul. Ia juga mengakibatkan mereka menjadi leka untuk memikirkan solusi terhadap masalah-masalah dalam agama yang sepatutnya lebih diberi perhatian.⁴⁴ Di dalam kitab *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī ada menyatakan bahawa ilmu kalam ini tidak dapat membawa pengamalannya untuk lebih dekat dengan Allah, bahkan ia hanya menjadi satu penghalang ke arah tersebut.⁴⁵ Ini kerana matlamat utama beliau adalah untuk memperoleh *ma’rifatullāh* yang mampu memenuhi rohani beliau berbeza dengan pendekatan kalam yang dilihat sekadar mampu memenuhi kepuasan diri dan minda sesudah berhasil menewaskan hujah lawan.

Disebabkan itu, al-Ghazālī menekankan di dalam kitab *Fayṣal* agar umat Islam menjauhkan diri daripada mendalami ilmu kalam ini. Meskipun begitu, terdapat pengecualian bagi dua golongan yang dibolehkan menuntut ilmu ini kerana adanya manfaat ilmu kalam bagi mereka iaitu pertama, orang yang ada syubhah dalam dirinya, yang hanya boleh diubati dengan bicara yang tersusun dalam bentuk susunan kalam dan tidak cukup dengan kata-kata dalam bentuk nasihat atau khabar yang dipindahkan dari Rasul. Keduanya adalah bagi orang yang memiliki ilmu pengetahuan yang luas dalam bab agama, sempurna akalinya, dan kuat imannya yang mana orang ini berhasrat untuk

⁴³ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Kitab Munqidz min adh-Dhalal: Kegelisahan al-Ghazālī, Sebuah Otobiografi Intelektual*, terj. Achmad Khudori Soleh (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 25.

⁴⁴ *Ibid.*, 26.

⁴⁵ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011), 98.

mengubati mereka yang memiliki penyakit syubhah tersebut. Beliau menyatakan di dalam kitab *Fayṣal*:

"الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه إلا لأحد شخصين:
الأولى: رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظي، ولا بخبر نقلي
عن رسول فيجوز أن يكون القول المراتب الكلامي رافعا لشبهته.
والثاني: شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان بأنوار اليقين، يريد أن
يحصل هذه الصنعة ليداوي بها مريضا، إذا وقعت له شبهة"⁴⁶

Terjemahan: Berkecimpung di dalam ilmu kalam adalah haram kerana banyak bahaya [yang terdapat] padanya melainkan kepada dua orang: Pertama: seseorang yang terdapat padanya syubhat yang tidak hilang [syubhat tersebut] dari hatinya dengan percakapan kawan karib yang berbentuk nasihat dan tidak [juga hilang dengan] khabar naqli [yang dipindahkan] dari Rasul, maka harus ia menjadikan percakapan yang tersusun sebagai sesuatu yang dapat menghilangkan syubhatnya. Kedua: seseorang yang sempurna akal, teguh pegangan agama, kukuh iman dengan [diterangi] cahaya keyakinan, [dia] ingin menjadikan seni ilmu ini [ilmu kalam] untuk mengubati penyakit, jika terdapat padanya syubhat.

Menurut al-Ghazālī, dua golongan ini adalah layak untuk mendekati ilmu kalam dan hukumnya menjadi Fardu Kifayah dalam menuntut ilmu tersebut.⁴⁷ Ini kerana menurut al-Ghazālī, wajib ke atas insan untuk membersihkan hati daripada keraguan dalam keimanan dengan menghapuskan perasaan syak yang mengganggu jiwa. Tambahan pula ia berkait dengan perkara usul akidah.⁴⁸

Al-Ghazālī turut menerangkan keadaan ini di dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, dengan penjelasan yang lebih terperinci. Beliau menjelaskan bahawa terdapat dua golongan yang menerima manfaat dengan mempelajari ilmu kalam. Dua golongan tersebut adalah, pertama, orang Islam yang terikat dengan taklid dan mereka dibebani perasaan syak yang mana keadaan tersebut mengganggu ketenangan jiwa mereka.

⁴⁶ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 78. Lihat juga terjemahan dalam buku Lutpi Ibrahim, *Imam al-Ghazali: Penyelesaian Masalah Kafir-Mengkafir* (Kuala Lumpur: Pustaka Ilmu Raya, 1982), 57.

⁴⁷ *Ibid.* Lihat juga al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 11.

⁴⁸ *Ibid.*, 10 & 11.

Golongan ini dianggap tersepit di dalam keadaan *shubhah* dan boleh diubah melalui jalan kalam dengan menuntutnya melalui bantuan individu yang lebih pakar.⁴⁹ Seterusnya, golongan yang kedua adalah golongan yang tersesat seperti orang kafir yang tidak terlalu fanatik dengan kekufuran. Mereka ini dilihat berpotensi menjadi Muslim kerana adanya keinginan untuk menerima kebenaran. Golongan ini juga perlu diubah hatinya agar kembali kepada jalan dan iktikad yang benar.⁵⁰

Selain itu, al-Ghazālī menambah lagi dengan menerangkan dua lagi golongan yang mana ilmu kalam tidak mampu memberi manfaat kepada mereka. Pertama iaitu orang yang telah tetap imannya kepada Allah dan Rasul dan sering melakukan ibadah. Golongan ini memiliki tahap akidah yang kukuh dan tidak diganggu perasaan syak, maka tidak perlulah mereka mempelajari ilmu kalam. Manakala yang kedua pula adalah bagi orang yang cenderung kepada kekufuran (kafir) dan ahli bid'ah. Mereka ini lemah fikirannya, terlalu fanatik dan terikut-ikut (taklid) akan kebatilan malah berdebat dengan mereka akan menambahkan lagi kedegilan kerana kekerasan hati mereka. Oleh itu, golongan seperti ini perlu dijauhkan daripada mendalami ilmu kalam kerana tiada manfaat yang akan diperolehi melainkan bertambahnya kesan yang lebih buruk.⁵¹

Oleh itu, berdasarkan kenyataan di atas, dapat difahami bahawa al-Ghazālī tidak menafikan kebaikan dan sumbangan yang terhasil daripada ilmu kalam kerana terdapat juga kesan yang positif pada ilmu ini. Sebagai contoh, di dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, beliau ada menyebut berkenaan manfaat daripada mempelajari ilmu kalam seperti mampu menyingkap dan mengetahui akan hakikat sesuatu.⁵² Cuma kemungkinan adanya

⁴⁹ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtīṣād fī al-'Itiqād*, 8.

⁵⁰ *Ibid.*, 9.

⁵¹ *Ibid.*, 9-10.

⁵² Ilmu kalam bermanfaat bagi memahami hakikat sesuatu termasuklah perkara yang melibatkan akidah (tauhid). Di dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī menerangkan skema pembelajaran ilmu akidah menurut peringkat usia. Pada peringkat usia kanak-kanak, mereka perlu diterapkan pendidikan dengan

kesesatan itu lebih tinggi berbanding singkapan kebenaran kerana ia membahayakan fikiran masyarakat yang jahil.⁵³ Oleh sebab itu, beliau turut menyarankan umat Islam agar menjadikan al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber ilmu khususnya di dalam bidang akidah.⁵⁴

Selain itu, merujuk kepada metode yang digunapakai oleh ahli kalam khususnya pada zaman al-Ghazālī, sepertimana yang diketahui, mereka menggunakan kaedah perdebatan bagi mendepani pihak lawan. Apa yang dapat dilihat di sini, pada satu sudut, ilmu kalam itu membawa konsep yang seiring dengan perintah Allah dalam menggalakkan manusia untuk mencari dalil, hujah dan keterangan untuk sesuatu perkara,⁵⁵ sepertimana firman Allah SWT:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Al-Baqarah 2: 111

Terjemahan: Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata, “Sekali-kali tidak akan masuk syurga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi dan Nasrani” Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah, “Tunjukkanlah bukti kebenaran kalian jika kalian adalah orang-orang yang benar.”

Selain itu, terdapat juga dalil al-Qur'an yang menjadi contoh bahawa para Nabi menggunakan kaedah berdebat dengan musuh mereka demi menegakkan kebenaran agama.⁵⁶ Firman Allah SWT:

قَالُوا يُونُسُ قَدْ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

Hūd 11: 32

Terjemahan: Mereka berkata, “Hai Nuh, sesungguhnya kamu telah berbantah dengan kami, dan kamu telah memanjangkan bantahanmu terhadap kami, maka datangkanlah kepada kami azab yang kamu

kaedah hafazan terlebih dahulu. Kemudian barulah disusuli dengan mengetahui dan memahami maknanya, beriktikad, yakin dan membenarkan ilmu yang dipelajari itu. Al-Ghazālī, *Ihya'*, 95.

⁵³ Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī*, 23.

⁵⁴ Al-Ghazālī, *Ihya'*, 95.

⁵⁵ *Ibid.*, 98-99.

⁵⁶ Di dalam kitab *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī menerangkan bahawa Rasul dan para Sahabat berhujah dan berdebat dengan golongan yang ingkar sebagai satu kaedah dakwah kepada kebenaran. *Ibid.*, 97.

ancamkan kepada kami, jika kamu termasuk orang-orang yang benar.”⁵⁷

Oleh itu, jelas di sini menunjukkan bahawa al-Ghazālī tidaklah menolak peranan ilmu kalam secara keseluruhannya kerana ilmu kalam juga berperanan sebagai satu platform pengukuhan tauhid bagi seseorang.⁵⁸ Apa yang penting adalah hujah-hujah yang dikemukakan mesti bertepatan dan menurut dalil-dalil syarak.

Akhirnya, setelah puas mendalami dan menilai ilmu kalam, al-Ghazālī membuat kesimpulan bahawa ilmu kalam bukanlah ilmu yang tepat dan tidak juga berupaya menyelesaikan kemelut yang dihadapinya. Ini kerana, bagi al-Ghazālī ilmu kalam tidak mampu untuk memberi kepuasan kepada jiwanya terutama dalam mendekati diri kepada Allah.⁵⁹ Sebaliknya ilmu ini banyak mengetengahkan prinsip perdebatan yang hanya bertujuan untuk mengalahkan hujah golongan yang tidak sependapat dengan idea-idea ilmu kalam dan ia adalah sekadar untuk mencapai kepuasan emosi bagi ahli kalam.

⁵⁷ Kaum Nabi Nuh yang sering berbantahan dengannya mengakui sesekali pun tidak akan mengikuti dakwah Nabi bahkan mereka dengan berani meminta Nabi menyeru kepada Allah untuk menurunkan azab kepada mereka jika ajaran yang dibawa oleh Nabi itu adalah benar. Rujuk Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm: al-Ma’rūf bi-Tafsīr Ibn Kathīr li ‘Imād al-Dīn Abī al-Fida’ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī*, ed. ‘Abd al-Qadīr al-Arna’ut (Riyād: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2004), 1409.

⁵⁸ Al-Ghazālī, *al-Munqīdh min al-Dalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī*, 23.

⁵⁹ W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, 28.

2.2.2.2 Ilmu Falsafah

Setelah melewati fasa mendekati dan memahami ilmu kalam, al-Ghazālī meneruskan perjalanan beliau mencari hakikat ilmu dengan mendalami ilmu falsafah⁶⁰ pula. Pada ketika itu, perkembangan falsafah sedang berlaku dan kesannya membawa kepada lahirnya fahaman Atheis, kerosakan akhlak dan kepincangan politik.⁶¹

Dengan tersebar luasnya ilmu falsafah ketika itu, ia sedikit sebanyak telah mengakibatkan implikasi negatif kepada sesetengah masyarakat yang menyebabkan mereka menjadi keliru dan ada juga yang terkeluar daripada landasan agama yang sebenar. Seheinggakan terdapat segolongan kecil masyarakat yang berfikiran bebas telah menolak tugas-tugas beribadat seperti kewajipan solat dan tuntutan menjauhkan diri daripada perkara yang bercanggah dengan ajaran Islam ekoran daripada rasa kagum dan ikutan terhadap tokoh falsafah kuno seperti Socrates (469-399 S.M), Plato (428-348 S.M) dan Aristotle (384-323 S.M). Golongan ini berpendapat bahawa ajaran syariat tidak memainkan peranan utama bagi seseorang mencapai tahap intelektual yang tinggi kerana menurut mereka tokoh-tokoh tersebut tidak pun mengamalkan tuntutan syariat malah menganggap ia hanyalah sekadar ritual semata-mata, namun demikian, mereka tetap berjaya memperoleh tahap intelek yang tinggi.⁶²

⁶⁰ Di dalam kitab *al-Munqādh min al-Dalāl*, al-Ghazālī menyatakan aliran falsafah terbahagi kepada tiga golongan iaitu *al-Dahriyyūn* (Atheis), *al-Ṭabi'yyūn* (Naturalis) dan *al-Ilāhiyyūn* (ketuhanan). Golongan *al-Dahriyyūn* adalah mereka yang mengingkari adanya Pencipta dan menurut mereka alam ini wujud dengan sendirinya dan mereka digelar sebagai golongan zindiq. Golongan *al-Ṭabi'yyūn* pula cenderung meneliti alam, tumbuhan dan hidupan seperti manusia dan haiwan. Daripada penelitian tersebut mereka menemui kesempurnaan pengetahuan Pencipta yang akhirnya membuatkan mereka memperakui kewujudan Tuhan. Dalam pemerhatian mereka roh manusia akan mati bersama jasad dan tidak akan hidup kembali. Akibat itu, mereka menafikan kebangkitan di hari kiamat, syurga, neraka dan hisab. Menurut al-Ghazālī golongan ini juga dianggap zindiq. Manakala, akhir sekali adalah golongan *al-Ilāhiyyūn* seperti Socrates, Plato, dan Aristotle yang mana mereka ini menolak fahaman yang dibawa oleh ahli falsafah *al-Ilāhiyyah* terdahulu. Al-Ghazālī, *al-Munqādh min al-Dalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī*, 27-29, 32-35.

⁶¹ Al-Nadwī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*, 158.

⁶² Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 71-72.

Ekoran implikasi negatif tersebut, al-Ghazālī merasa terpanggil dan bertanggungjawab untuk menjernihkan keadaan masyarakat ketika itu. Beliau mula mengkaji bidang falsafah dengan serius dengan membaca karya falsafah. Ketika al-Ghazālī berkhidmat di Madrasah al-Nizāmiyyah, beliau banyak menghabiskan masa lapangnya dengan membaca buku-buku falsafah berpandukan sumber-sumber penulisan falsafah itu sendiri termasuklah karya al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Selama lebih dua tahun beliau menghabiskan masa menelaah dan memahami karya falsafah dengan sendiri tanpa memiliki seorang guru khusus yang mengajarnya dalam bidang ini.⁶³ Walau bagaimanapun, ketika di bawah bimbingan gurunya Imam al-Haramayn, sedikit sebanyak al-Ghazālī telah didedahkan tentang kedudukan ahli falsafah yang menggelar diri mereka sebagai *ahl al-manṭiq wa al-burhān*.⁶⁴

Setelah al-Ghazālī habis membaca karya tersebut, beliau pun mula menghasilkan karya falsafahnya seperti *Maqāṣid al-Falāsifah*,⁶⁵ *Tahāfut al-Falāsifah*⁶⁶ dan *Munqīdh min al-Ḍalāl*⁶⁷ bertujuan untuk menjelaskan hakikat ilmu falsafah menurut pandangan beliau. Di samping itu, al-Ghazālī turut mengemukakan beberapa kritikan terhadap asas pemikiran falsafah yang dikemukakan oleh al-Fārābī dan Ibn Sīnā khususnya dalam

⁶³ Al-Ghazālī, *al-Munqīdh min al-Ḍalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī*, 25.

⁶⁴ *Ibid.*, 18.

⁶⁵ *Maqāṣid al-Falāsifah* merupakan karya pertama al-Ghazālī mengenai ilmu falsafah. Di dalam kitab ini, beliau menjelaskan prinsip-prinsip pegangan ahli falsafah dengan tujuan untuk menjelaskan kesesatan mereka. Al-Mahdilī, *Madkhal ilā Dirāsah Mu'allafāt al-Ghazālī*, 47.

⁶⁶ *Tahāfut al-Falāsifah* merupakan karya kedua al-Ghazālī mengenai falsafah yang ditulis selepas kitab *Maqāṣid al-Falāsifah*. Ia merupakan sebuah karya al-Ghazālī yang mengemukakan hujah terhadap kekhilafan yang didokong oleh ahli falsafah. Di dalam kitab tersebut, al-Ghazālī membahaskan dua puluh isu yang menjadi prinsip pegangan ahli falsafah. Untuk keterangan lanjut, sila rujuk kitab al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1958). Lihat al-Mahdilī, *Madkhal ilā Dirāsah Mu'allafāt al-Ghazālī*, 50-51; al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Munqīdh min al-Ḍalāl*, terj. Abdullah bin Nuh (Jakarta: P.T Tintamas, t.t), 25; Claud Field, *The Confession of al-Ghazzali*, 37.

⁶⁷ Kitab *al-Munqīdh min al-Ḍalāl* ditulis sekitar lima tahun sebelum kewafatan al-Ghazālī. Karya ini merupakan sebuah biografi intelektual beliau yang menceritakan tentang puncak kehidupannya dalam berdepan dengan masalah skeptisism. Untuk keterangan lanjut, sila rujuk kitab al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Tahāfut al-Falāsifah li al-Imām al-Ghazālī*, ed. Sulaymān Dunyā (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1958); al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Kegelisahan al-Ghazali: Sebuah Otobiografi Intelektual*, terj. Achmad Khudori Soleh (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998).

menyentuh bab ketuhanan dan fizik yang merupakan persoalan dasar agama yang dilihat bercanggah dengan ajaran Islam. Kritikan beliau ini dinyatakan di dalam kitab '*Tahāfut al-Falāsifah*' dengan menyenaraikan 20 perkara yang menjadi prinsip pegangan falsafah, tiga daripadanya adalah dikira kufur manakala tujuh belas lagi adalah bid'ah.⁶⁸ Walau bagaimanapun, perlu difahami bahawa al-Ghazālī bukanlah menentang dan mengkritik kesemua perbahasan falsafah. Ilmu falsafah seperti *al-Riyāḍiyyah* (berkait dengan ilmu hisab), *al-Manṭiqiyyah*, *al-Ṭabī'iyyah*, *al-Siyāsiyyah* dan *al-Khuluqiyyah* tidak ditolak olehnya kerana dilihat tiada percanggahan dengan ajaran agama.⁶⁹

Merujuk kepada isi perbahasan al-Ghazālī mengenai kekufuran falsafah yang dikemukakan di dalam kitab *Tahāfut al-Falāsifah*, ia melibatkan tiga perkara, iaitu mengenai dakwaan ahli falsafah bahawa alam bersifat *qadīm*,⁷⁰ manusia dibangkitkan dengan roh sahaja di akhirat,⁷¹ dan ilmu Allah terhad kepada *al-kulliyyāt*, bukan *al-juz'iyyāt* (khusus).⁷²

Dengan itu, menerusi karya dan kritikan beliau terhadap falsafah, kegemilangan falsafah dalam dunia Islam dilihat menjadi semakin pudar dan amat memberi kesan kepada masyarakat sehinggakan mereka mula menjauhkan diri dari mendalami ilmu tersebut.⁷³ Malah ketika itu, tidak ada seorang pun tokoh besar falsafah yang bangkit dan

⁶⁸ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 84; al-Ghazālī, *Munqidh min al-Dhalal*, 25.

⁶⁹ Al-Nadwī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*, 166-167. Al-Ghazālī meyakini faedah yang diperolehi daripada ilmu mantik kerana menurut beliau, ilmu mantik merupakan ilmu yang jelas meliputi perihal berkenaan teori berfikir. Ḥussain Amīn, *Al-Ghazālī: Faqīhan wa Faylasūfan wa Mutaṣawwifan*, 64.

⁷⁰ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 86.

⁷¹ *Ibid.*, 191.

⁷² *Ibid.*, 204; al-Nadwī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*, 189; Aḥmad ibn Muṣṭafā, *Miftāḥ al-Sa'ādah wa Miṣbāḥ al-Siyādah fī Mawḍū'āt al-'Ulūm* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985), 2:162.

⁷³ Juan Eduardo Campo, *Encyclopedia of World Religion: The Encyclopedia of Islam* (New York: Facts On File, Inc, 2009), 262.

tampil menjernihkan dakwaan tersebut. Perkembangan falsafah menjadi lumpuh untuk tempoh masa yang agak panjang.⁷⁴

Akhirnya, al-Ghazālī mendapati bahawa lapangan falsafah ini juga sama seperti ilmu kalam di mana ilmu falsafah ini tidak mampu untuk membantu beliau mencapai matlamat ilmu yakin yang dicari.

2.2.2.3 Ilmu Tasawuf

Lanjutan daripada kegagalan al-Ghazālī mencapai hasrat hati dalam memenuhi tuntutan rohaninya, akhirnya al-Ghazālī tekad untuk mencuba jalan sufi (*turuq al-ṣūfiyyah*) bagi mencapai matlamat yang dicari. Beliau sibuk meluangkan masa dengan aktiviti kesufian seperti berkhawah, *tazkiyyah al-nafs* (mensucikan jiwa), *tahdhīb al-akhlāq* (memperbaiki akhlak), dan memperbanyakkan zikir mengingati Allah.⁷⁵ Beliau mula ber'uzlah dan mempraktikkan amalan-amalan kesufian yang lain dan dengan itu beliau menemui satu ketenangan dan kejernihan jiwa hasil daripada amalan-amalan tasawuf yang dilaksanakan.⁷⁶

Al-Ghazālī mula menelaah kitab '*Qūt al-Qulūb*', karya Abū Ṭālib al-Makkī (m.386H), kitab al-Ḥāris al-Muḥāsibī (m.335H), Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m.261H) dan beberapa lagi karya ulama sufi yang lain untuk dijadikan rujukan.⁷⁷ Beliau menyedari bahawa ilmu tasawuf ini memerlukan penglibatan dua perkara iaitu perolehan ilmu secara intelektual yang seiring dengan amalan secara praktikal.⁷⁸

⁷⁴ 'Irfan 'Abd al-Ḥāmid, *al-Falāsifah al-Islāmiyyah: Dirāsah wa Naqd* (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1984), 67.

⁷⁵ Al-Ghazālī, *al-Munqādh min al-Dalāl li Hujjat al-Islām al-Ghazālī*, 64.

⁷⁶ *Ibid.*, 59.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, 54.

Pada tahun 488H, al-Ghazālī telah meninggalkan Baghdad untuk memulakan perjalanan panjang dalam tasawuf. Beliau melepaskan taklifan sebagai tenaga pendidik di Madrasah al-Nizāmiyyah dan jawatannya dipangku oleh saudaranya Aḥmad. Ketika itu, al-Ghazālī menjauhkan diri daripada masyarakat di samping beliau mula mengamalkan sikap zuhud. Di dalam fasa inilah, beliau meluangkan sepenuh masanya untuk beribadah kepada Allah. Beliau berusaha melepaskan sikap taklid dan menghayati akidah dengan meyakini hakikat kebenaran melalui *ma'rifāt* yang diterima secara langsung daripada Allah melalui jalan kasyaf.⁷⁹

Semasa di dalam perjalanan panjang itu, al-Ghazālī telah mengarang kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* sebagai rujukan tasawuf yang memberi penekanan terhadap sifat-sifat *maḥmūdah* dan jalan mendekati diri kepada Allah. Menurut al-Ghazālī, perjalanan beliau itu mengajarnya cara menyucikan diri daripada akhlak yang buruk (*akhlāq al-madhūmah*) dan membawa hatinya dekat dengan Allah.

Berdasarkan pengalaman al-Ghazālī dalam melalui fasa-fasa skeptisism, dapat dilihat bahawa meskipun beliau memerangi beberapa idea falsafah dan ilmu kalam, beliau tetap merupakan seorang tokoh falsafah dan *mutakallim* yang terkemuka. Misalnya, al-Ghazālī tetap menggunakan teori falsafah khususnya yang berkait dengan logik dan perkara ini dapat dilihat menerusi kitabnya yang bertajuk *Mi'yār al-'Ilm*.⁸⁰ Malah, menurut sarjana Muslim seperti Ibn Ṭufayl (m.1185M) dan Ibn Taymiyyah, al-Ghazālī merupakan sarjana Muslim yang pertama bertanggungjawab mengadunkan falsafah logik dengan agama.⁸¹ Begitu juga dengan ilmu tasawuf, meskipun beliau berasa senang dengan ilmu tersebut, al-Ghazālī tetap bertindak menjauhkan tasawuf daripada beberapa

⁷⁹ 'Adil Za'bub, *al-Imam al-Ghazali dan Metodologi Kajiannya*, 78.

⁸⁰ *Ibid.*, 82.

⁸¹ Al-Nashār, 'Alī Sāmī, *Manāḥij al-Baḥth 'Inda Mufakkirī al-Islāmī wa Inkishāf al-Manhaj al-'Ilmī fi al-'Ālam al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984), 166.

pemikiran seperti *al-ḥulūl*, *al-ittiḥād*, *waḥdat al-wujūd* serta idea yang mengatakan ahli sufi yang mencapai *ma'rifāt* adalah bebas daripada hukum syarak.⁸² Oleh itu, jelas di sini bahawa al-Ghazālī merupakan seorang tokoh ilmuwan yang sangat teliti dalam lapangan ilmu. Beliau tidak sewenang-nya mengangkat sesuatu ilmu itu tanpa melakukan kajian yang mendalam terhadapnya malah beliau mampu mengasingkan perkara yang *ḥaq* (benar) dan *bāṭil* (salah) agar berhasil memperoleh hakikat ilmu yang sebenar.

Justeru itu, menerusi perbincangan yang telah pengkaji nyatakan mengenai fasa-fasa pencarian ilmu yakin tersebut, kajian mendapati bahawa secara tidak langsung ketiga-tiga fasa ini mempunyai kaitan dengan penghasilan kitab *Fayṣal*. Memandangkan isu-isu yang dikupas di dalam kitab *Fayṣal* turut berkait dengan persoalan mengenai ilmu kalam, falsafah dan juga tasawuf. Namun demikian, antara fasa-fasa tersebut terdapat satu fasa yang merupakan tempoh karya ini dihasilkan. Oleh itu, berdasarkan kajian-kajian lalu yang menyentuh tarikh penghasilan karya ini, didapati bahawa kitab *Fayṣal* dihasilkan oleh al-Ghazālī sekitar lima ke enam tahun sebelum kewafatan beliau. Ini bermakna kitab *Fayṣal* dihasilkan sekitar tahun 499H bersamaan 1106M.⁸³ Tempoh tersebut merupakan waktu di mana al-Ghazālī baru sahaja pulang dari kembara panjang beliau sebagai seorang Sufi yang mana beliau telah mengasingkan diri daripada masyarakat untuk melaksanakan amalan-amalan kesufian.⁸⁴ Oleh yang demikian, kajian mendapati di antara ketiga-tiga fasa pencarian ilmu yakin ini, fasa mendalami ilmu tasawuf adalah merupakan waktu yang paling relevan untuk dikaitkan dengan penghasilan kitab *Fayṣal*.

⁸² Sudarsono, *Filsafat Islam*, 73.

⁸³ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 13; Sherman A. Jackson, *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 5.

⁸⁴ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, 144-147; Al-A'sam, *al-Faylasūf al-Ghazālī*, 46.

2.2.3 Karya al-Ghazālī dan Pengaruhnya Terhadap Masyarakat

Al-Ghazālī telah menghasilkan banyak karya yang mana penulisan-penulisan beliau merupakan senjata bagi memperbaiki masyarakat. Maka melalui platform ini, al-Ghazālī memanfaatkan kebijaksanaan beliau dengan meninggalkan legasi ilmu melalui hasil tulisannya. Menurut Muṣṭafā Ghalab, al-Ghazālī telah menulis hampir 228 buah kitab. Kitab-kitab tersebut merangkumi pelbagai bidang ilmu dan telah memberi pengaruh yang kuat kepada masyarakat sehinggakan ia mampu bertahan dari generasi ke generasi sehingga kini. Oleh itu, tidak hairanlah sekiranya karya beliau menjadi sumbangan dan rujukan kepada masyarakat bukan sahaja dalam kalangan masyarakat Muslim, bahkan turut mendapat perhatian dalam kalangan para pengkaji bukan Islam juga.⁸⁵

Antara karya awal akidah yang ditulis oleh al-Ghazālī adalah seperti *Qawā'id al-'Aqā'id* dan *'Aqā'id al-Ṣuḡhrā*. Terdapat banyak hasil karya peninggalan al-Ghazālī dan para ulama berbeza pandangan mengenai jumlahnya. 'Abd al-Raḥman Badawī telah menyenaraikan sebanyak 64 buah kitab utama karangan al-Ghazālī yang masih wujud kini.⁸⁶ Di samping itu, al-Ziriklī di dalam bukunya *al-A'lām* menyatakan bahawa karya yang dihasilkan oleh al-Ghazālī terdapat sebanyak 200 buah kitab, manakala al-Subkī pula menyatakan bahawa karya al-Ghazālī adalah sebanyak 50 buah kitab. Walau bagaimanapun, Sheikh Abī Ishāq al-Shīrāzī telah berjaya mengumpul hampir 400 buah karya al-Ghazālī sebagai koleksi simpanannya⁸⁷ dan ini menandakan bahawa terdapat

⁸⁵ W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, 1. Para sarjana Barat memperakui al-Ghazālī sebagai tokoh sarjana Islam ulung di dalam bidang teologi. Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: The University Press, 1962), 85.

⁸⁶ 'Abd al-Raḥman Badawī, *Mu'allafāt al-Ghazālī* (Quwait: Wakalh al-Maṭbu'at, 1977), 12.

⁸⁷ Aḥmad ibn Muṣṭafā, *Miftāḥ al-Sa'ādah wa Miṣbāḥ al-Siyādah* (Hydrabad: Maṭba'ah Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, t.t), 203.

banyak hasil penulisan yang ditinggalkan oleh al-Ghazālī kepada masyarakat. Antara karyanya yang dapat pengkaji senaraikan adalah seperti berikut:

▪ Bidang Akidah⁸⁸

1. *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*
2. *Asmā' Allāh al-Ḥusnā*
3. *Al-Maḍnūn bihi 'Ala Ghayri Ahlihi*
4. *Al-Ajwibah al-Ghazālī fī al-Masā'il al-Ukhrawiyyah*
5. *Iljām al-'Awām fī 'Ilm al-Kalām*
6. *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*
7. *Qawā'id al-'Aqā'id fī al-Tawḥīd*
8. *Al-Risālah al-Qudsiyyah fī Qawā'id al-'Aqā'id*
9. *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyyah*

▪ Bidang Falsafah dan Mantiq⁸⁹

1. *Maqāṣid al-Falāsifah*
2. *Tahāfut al-Falāsifah*
3. *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifāt al-Nafs*
4. *Al-Munqīdh min al-Ḍalāl*
5. *Mi'rāj al-Sālikīn*
6. *Al-Ḥikmah fī Makhlūqāt Allāh*
7. *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*
8. *Mi'yār al-'Ilm*
9. *Miḥāk al-Nazar*

⁸⁸ Al-Mahdilī, *Madkhal ilā Dirāsah Mu'allafāt al-Ghazālī*, 14-15.

⁸⁹ *Ibid.*, 16-17.

▪ Bidang Tasawuf dan Akhlak⁹⁰

1. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*
2. *Mizān al-'Amal*
3. *Minhāj al-'Ābidīn*
4. *Mishkāṭ al-Anwār*
5. *Al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*
6. *Al-Adāb fī al-Dīn*
7. *Minhāj al-'Ārifīn*
8. *Al-Qawā'id al-'Asharah*
9. *Al-Kashaf wa al-Tabyīn fī Ghurūr al-Khalq Ajma'īn*
10. *Al-Risālah al-Ladunniyyah*
11. *Bidāyah al-Hidāyah*
12. *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Sālikīn*
13. *Ayyuha al-Walad*
14. *Kimīyā' al-Sa'ādah*

▪ Bidang Fiqh dan Usul⁹¹

1. *Al-Basīṭ*
2. *Al-Wasīṭ*
3. *Al-Wajīz*
4. *Al-Khulāṣah fī al-Fiqh*
5. *Al-Ta'liqah fī Furu' al-Madhab*

⁹⁰ *Ibid.*, 17-18.

⁹¹ *Ibid.*, 18.

Berdasarkan karya ini, ada antaranya merupakan karya yang secara tidak langsung mempunyai perkaitan dengan perbahasan *takfīr* misalnya kitab *al-Iqtisād fī al-'itiqād*, *Iljām al-'Awām fī 'Ilm al-Kalām* dan *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyyah*. Karya ini tidaklah membahaskan secara khusus persoalan *takfīr*, namun wujud perbahasan yang berkait dengan polemik *takfīr* di dalamnya.

Karya al-Ghazālī ini sememangnya cukup tinggi nilainya dan banyak memberi sumbangan terhadap agama serta pengaruh yang positif terhadap masyarakat. Misalnya kitab *Tahāfut al-Falāsifah* yang dikarang oleh beliau telah membuka ruang perbahasan yang lebih luas dalam bidang falsafah rentetan daripada kritikan beliau terhadap ahli falsafah. Penulisannya ini telah mempengaruhi sebahagian ahli falsafah dan para pemikir Barat seperti St. Thomas Aquinas (1225M-1274M), Blaise Pascal (1623M-1662M) dan Moses Maimonides (1135M-1204M).⁹² Manakala, jika dilihat di sekitar Nusantara pula, pengaruh al-Ghazālī amat sinonim dalam kalangan masyarakat khususnya bagi ulama silam Nusantara seperti Sheikh Muḥammad Nafīs ibn Idrīs al-Banjārī⁹³ dan juga Sheikh 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī⁹⁴ Mereka ini telah menjadikan pemikiran dan karya al-Ghazālī sebagai rujukan terutamanya dalam bidang tasawuf.

⁹² Kamal Azmi Abd Rahman, "Jihad Pendidikan: Satu Sorotan Kepada Autobiografi al-Ghazali (1058M-1111M) al-Munqidh Min al-Dalāl", *Jurnal Penyelidikan dan Inovasi Bil 1* (2014), 59.

⁹³ Sheikh Muḥammad Nafīs ibn Idrīs al-Banjārī, lahir pada 1148 H, merupakan salah seorang tokoh ulama Nusantara yang banyak menghasilkan karya Islam terutamanya dalam bidang tasawuf. Karyanya yang berjudul 'al-Durr al-Nafīs' iaitu 'Mutiara yang Indah' dihasilkan dengan merujuk kepada asas pemikiran tasawuf serta kitab 'Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn' dan 'Minḥāj al-'Ābidīn' karya imam al-Ghazālī. Lihat Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari, "Pengaruh Pemikiran Akidah al-Ghazali dalam Kitab Jawi: Tinjauan Terhadap Kitab al-Durr al-Nafīs dan Sayr al-Sālikin," *Jurnal Usuluddin* 36 (Julai – Disember 2012), 35.

⁹⁴ Sheikh 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī, dilahirkan pada 1116 H, hasil karya 'Sayr al-Sālikīn ilā 'Ibādat Rabb al-'Ālamīn' iaitu 'Perjalanan Orang yang Menuju Kepada Pengabdian Kepada Tuhan Sekalian Alam' merupakan kitab terjemahan bagi 'Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn' yang mana turut disertakan pandangan beliau di dalamnya. *Ibid.*, 40.

Di samping itu, di dalam buku '*Development of Muslim Theology*', Macdonald menyatakan bahawa al-Ghazālī merupakan seorang tokoh unggul di dalam sejarah Islam sebaris dengan ketokohan empat imam mazhab yang masyhur sehingga kini.⁹⁵ Begitulah hebatnya kurniaan yang dianugerahkan kepada al-Ghazālī sehinggakan pemikiran beliau diiktiraf oleh pelbagai golongan masyarakat.

2.3 Latar Belakang Penulisan Kitab *Fayṣal al-Tafriqah*

Kitab yang berjudul *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah* yang bermaksud *Garis Pemisah antara Islam dan Zindiq* merupakan karya akidah al-Ghazālī yang menukulkan persoalan dan permasalahan akidah umat Islam yang berlaku dalam kalangan pendokong pelbagai mazhab akidah dan ahli falsafah pemikiran Islam.

Sebelum kajian diteruskan kepada latar belakang kitab, pengkaji melihat bahawa isu dan permasalahan *takfīr* yang berlaku pada zaman al-Ghazālī perlu disoroti terlebih dahulu memandangkan isu *takfīr* merupakan perbahasan utama di dalam kitab *Fayṣal*. Ini bertujuan untuk mengetahui suasana dan faktor kecenderungan al-Ghazālī dalam menghasilkan karyanya khususnya kitab *Fayṣal* yang menjadi fokus utama kajian ini. Latar belakang zaman beliau yang melibatkan suasana pemerintahan, suasana politik, suasana keagamaan termasuklah mazhab dan aliran pemikiran masyarakat ketika itu perlu difahami.

Dalam mendasari suasana politik dan sosial masyarakat pada zaman al-Ghazālī, kajian melihat bahawa hakikatnya, suasana-suasana tersebut sedikit sebanyak adalah terkesan daripada kuasa pemerintahan Buwayhid yang pernah memerintah Baghdad

⁹⁵ Claud Field, *The Confession of al-Ghazzali*, 10.

(334H/945M-447H/1055M) sebelum diambil alih oleh pemerintahan Saljuq (447H/1055M-590H/1194M).⁹⁶ Di mana kuasa pemerintahan Buwayhid ini telah memelopori Baghdad selama hampir seratus sepuluh tahun dengan berorientasikan aliran akidah yang bermazhab Syi'ah Imāmiyah. Malah kesan daripada pemerintahan tersebut telah memberi pengaruh yang besar kepada aliran mazhab masyarakat di Baghdad dan ia telah berlanjutan sehinggalah ke zaman al-Ghazālī.⁹⁷

Sepertimana yang tercatat dalam sejarah, al-Ghazālī pernah berada di bawah pemerintahan 'Abbāsiyyah (132H-656H) pada abad ke-5H, iaitu pada awal pemerintahan Bani Saljuq.⁹⁸ Beliau sempat berada di bawah kepimpinan Nizām al-Mulk yang merupakan menteri kepada Sultan Alp Arslan (455-465H) dan anaknya Sultan Mālik Shah (465-485H).⁹⁹ Melalui peralihan kuasa pemerintahan Buwayhid kepada pemerintahan Saljuq, ini bermakna di Baghdad telah berlaku perubahan besar bagi mazhab yang mendominasi masyarakat ketika itu.¹⁰⁰ Fahaman akidah Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah telah berjaya menjadi aliran utama masyarakat Baghdad menerusi usaha para penguasa Bani Saljuq yang tegas menolak mazhab Syi'ah.¹⁰¹ Namun demikian, masih terdapat sebilangan masyarakat yang tetap berpegang dengan mazhab Syi'ah pada zaman al-Ghazālī khususnya Syi'ah *al-Bāṭiniyyah*.

Pada zaman pemerintahan Nizām al-Mulk, fahaman Syi'ah *al-Bāṭiniyyah* sedang tersebar luas di mana pendokongnya membawa ideologi yang bertentangan dengan ajaran agama. Golongan Syi'ah *al-Bāṭiniyyah* ini menafikan kebangkitan jasad di hari kiamat

⁹⁶ Farouk Mitha, *al-Ghazālī and the Ismailis*, xx-xxi.

⁹⁷ *Ibid.*, 4-6.

⁹⁸ Yazeed Said, *Ghazali's Politics in Context*, 10; Amir H. Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia* (Philadelphia: Porcupine Press, 1977), 88.

⁹⁹ Yazeed Said, *Ghazali's Politics in Context*, 10; Farouk Mitha, *al-Ghazālī and the Ismailis*, xx.

¹⁰⁰ Amir H. Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*, 84.

¹⁰¹ Farouk Mitha, *al-Ghazālī and the Ismailis*, 6-7.

dan perkara ini merupakan salah satu faktor yang menyebabkan al-Ghazālī mengkafirkan mereka kerana idea ini dikira mendustai ajaran yang disampaikan oleh Rasulullah SAW.¹⁰²

Memandangkan pemerintahan Saljuq adalah berteraskan mazhab Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, maka pemerintah ketika itu iaitu Nizām al-Mulk merasa bertanggungjawab untuk menyelamatkan masyarakat daripada terjerumus dengan fahaman Syi‘ah *al-Bāṭiniyyah* tersebut. Oleh yang demikian, beliau telah melantik al-Ghazālī sebagai pengetua di Madrasah al-Nizāmiyyah dan secara langsung al-Ghazālī diamanahkan untuk menentang fahaman tersebut menerusi penghasilan karya ilmiah. Maka dengan itu terhasillah karya al-Ghazālī bagi menolak fahaman Syi‘ah *al-Bāṭiniyyah* seperti kitab *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*¹⁰³ dan juga kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*.¹⁰⁴

Nizām al-Mulk ini merupakan seorang tokoh pembesar yang amat menitikberatkan kegiatan intelektual yang melibatkan majlis-majlis ilmu. Malah beliau adalah individu yang bertanggungjawab menubuhkan Madrasah al-Nizāmiyyah di Baghdad pada tahun 459H/1067M, yang merupakan sebuah institusi pendidikan terkemuka di Baghdad pada ketika itu. Di samping itu, Nizām al-Mulk juga merupakan insan yang berjasa memasyhurkan nama al-Ghazālī kepada masyarakat sebagai seorang tokoh ilmuwan terbilang. Riwayat hidup beliau berakhir apabila beliau dibunuh oleh salah seorang pendokong fanatik aliran Syi‘ah Isma‘iliyyah *al-Bāṭiniyyah* pada tahun 485H.¹⁰⁵

¹⁰² *Ibid.*, 45; W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, 74.

¹⁰³ Al-A’sam, *al-Faylasūf al-Ghazālī*, 39.

¹⁰⁴ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, ed. Victor Chelhot (Beirut: Maktabah al-Sharqiyyah, 1986).

¹⁰⁵ Zakī Mubārak, *al-Akhlāq ‘Inda al-Ghazālī* (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, t.t), 19.

Selain daripada suasana politik dan sosial masyarakat yang telah dinyatakan, pengkaji melihat adanya kepentingan untuk mengetahui latar belakang aliran pemikiran masyarakat pada zaman al-Ghazālī. Ia bertujuan untuk mengetahui ilmu yang menjadi kecenderungan masyarakat dan bagi mengenal pasti aliran pemikiran yang mendominasi pengetahuan mereka. Ini adalah untuk memudahkan pengkaji melihat period masa dan mazhab yang menjadi ikutan masyarakat ketika itu. Hal ini mempunyai hubungkait dengan isi perbincangan kitab *Faysal* yang menyentuh isu polemik mazhab antara pendokong Ash‘ariyyah, Mu‘tazilah dan Ḥanābilah serta kaitannya dengan isu *takfīr*.

Merujuk kepada peringkat pengetahuan masyarakat di Baghdad pada zaman ‘Abbāsiyyah adalah meliputi tiga fasa utama.¹⁰⁶ Fasa pertama merupakan peringkat pemikiran, penciptaan dan pembaharuan manakala peringkat kedua pula adalah peringkat pelaksanaan dan percubaan untuk mengharmonikan antara falsafah dengan agama. Peringkat ketiga pula adalah peringkat zaman al-Ghazālī di mana ketika itu berlakunya penentangan hebat kepada pemikiran falsafah atau disebut sebagai fasa kemarahan agama terhadap falsafah. Kemunculan al-Ghazālī adalah di dalam peringkat ketiga di mana berlaku penentangan yang besar terhadap falsafah Ibn Sīnā dan al-Farābī.¹⁰⁷ Setelah beliau meneliti idea-idea yang dibawa di dalam falsafah, akhirnya al-Ghazālī memutuskan kekufuran ke atas beberapa persoalan falsafah yang dibawa oleh tokoh-tokoh falsafah Islam.

Di samping itu, suasana ketika itu melakarkan bahawa Ash‘ariyyah merupakan aliran yang mendominasi fahaman dan pemikiran masyarakat di Baghdad dan aliran ini telah mendapat sokongan yang kuat daripada pemerintahan Saljuq. Nizām al-Mulk dan

¹⁰⁶ ‘Adil Za‘bub, *al-Imam al-Ghazali dan Metodologi Kajiannya*, 6.

¹⁰⁷ *Ibid.*; Mohd Fuad bin Mokhtar, “Metodologi Perbincangan Akidah Menurut al-Ghazālī: Kajian Terhadap Kitāb al-Iqtisād fī al-I‘tiqād” (Disertasi Sarjana Usuluddin, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006), 26.

Sultan Alp Arslan merupakan antara pemerintah yang memainkan peranan penting dalam menyokong aliran Ashā'irah dengan usaha mereka menubuhkan Madrasah al-Nizāmiyyah, di samping usaha mereka itu turut mendapat sokongan daripada khalifah-khalifah 'Abbāsiyah yang lain.¹⁰⁸ Walau bagaimanapun, wujud pertentangan di antara fahaman Ashā'irah dengan beberapa mazhab lain seperti Mu'tazilah dan Ḥanābilah ketika itu. Perkara ini akan pengkaji jelaskan dengan lebih mendalam selepas ini.¹⁰⁹

Selain itu, al-Ghazālī membuat pemerhatian terhadap aliran pemikiran yang mendapat sambutan dalam kalangan masyarakat pada zamannya dan beliau menyimpulkan bahawa terdapat empat golongan aliran pemikiran ketika itu iaitu golongan *al-mutakallimīn*, golongan Syi'ah *al-Bāṭiniyyah*, golongan *al-Falāsifah* dan golongan *al-Ṣūfiyyah*.¹¹⁰ Perincian bagi kesemua golongan ini telahpun pengkaji jelaskan di dalam bahagian pertama bab ini. Apa yang kajian dapati, golongan-golongan ini secara tidak langsung menjadi penyumbang kepada perbahasan *takfīr* di dalam kitab *Fayṣal* khususnya golongan *al-mutakallimīn*, golongan Syi'ah *al-Bāṭiniyyah* dan golongan *al-Falāsifah*.

Tambahan pula, suasana keagamaan pada zaman tersebut adalah tidak begitu tenteram memandangkan wujudnya pergolakan dalam kalangan pengikut mazhab Ḥanbalī dan Ash'ariyyah sehingga menyebabkan pendokong kedua-dua mazhab ini menjadi begitu taksub kepada aliran masing-masing.¹¹¹ Di samping itu, kemunculan ahli falsafah dan Mu'tazilah pula adalah dianggap sebagai mengancam agama dan kerajaan

¹⁰⁸ 'Adil Za'bub, *al-Imam al-Ghazali dan Metodologi Kajiannya*, 14; W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, 66.

¹⁰⁹ Perbahasan mengenai pertentangan yang wujud di antara fahaman Ashā'irah, Mu'tazilah dan Ḥanābilah dibahaskan di dalam subtopik 2.5 Perselisihan Cabang Akidah dan Kaitannya dengan *Takfīr*.

¹¹⁰ Rauf Shalaby, *Alun-Alun Istana "Imam al-Ghazali"*, 51-52.

¹¹¹ 'Adil Za'bub, *al-Imam al-Ghazali dan Metodologi Kajiannya*, 16.

ketika itu.¹¹² Maka, para ulama pun mengambil peluang untuk merapatkan diri dengan pemerintah dengan cara turut sama menentang golongan falsafah dan Mu'tazilah ini melalui penulisan-penulisan mereka. Ekoran daripada situasi tersebut, orang ramai yang tidak berpuas hati dengan tindakan yang dilakukan oleh ulama mula membuat tuduhan kafir dan zindiq kepada para ulama. Fenomena ini semakin merebak sehingga mengakibatkan para ulama mula bimbang akan keselamatan mereka dan mereka mula merahsiakan pandangan-pandangan mereka daripada pengetahuan masyarakat umum.¹¹³

Rentetan daripada permasalahan yang timbul dalam kalangan mazhab dan aliran-aliran pemikiran tersebut, al-Ghazālī merasa bertanggungjawab untuk menjernihkan keadaan masyarakat maka akhirnya beliau menghasilkan karya *Fayṣal* ini. Karya ini merupakan salah satu senjata serangan intelektual al-Ghazālī kepada golongan-golongan tertentu misalnya ahli falsafah dan karya ini juga dikira sebagai penawar bagi permasalahan *takfīr* yang berlaku pada zamannya.

Seterusnya, menyentuh berkenaan kitab *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*, kajian mendapati bahawa kitab ini telah ditulis oleh al-Ghazālī pada abad ke-6 atau ke-12. Ia merupakan salah satu kitab akidah beliau yang mengetengahkan perbincangan kriteria sebenar dalam menentukan Muslim dan kafir atau secara umumnya menjelaskan piawaan kufur yang sebenar. Kitab ini telah ditulis sebelum *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dihasilkan¹¹⁴ dan setelah selesai penulisan kitab *Tahāfut al-Falāsifah*. Karya ini telah ditulis sekitar lima ke enam tahun sebelum beliau meninggal dunia iaitu sekitar tahun 499-500H.¹¹⁵ Alexander Treiger menyatakan kitab *Fayṣal* ini tidak diketahui tarikh

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, 16-18.

¹¹⁴ Al-Mahdī, *Madkhal ilā Dirāsah Mu'allafāt al-Ghazālī*, 14-15

¹¹⁵ Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 5.

sebenarnya,¹¹⁶ namun jangkauan beliau kitab ini ditulis sebelum 500H kerana namanya ada disebut oleh al-Ghazālī di dalam *al-Munqīdh min al-Dalāl* yang ditulis pada awal tahun 500H.¹¹⁷

Karya *Fayṣal* ini dikarang oleh al-Ghazālī bertujuan untuk menjelas, mengajar dan menasihati masyarakat dari kerosakan dan kesesatan akidah, akhlak, ibadah mahupun mu'amalah. Beliau berharap agar karya ini mampu memberi manfaat untuk kebaikan di dunia dan akhirat.¹¹⁸ Selain itu, kitab *Fayṣal* juga merupakan karya perbahasan takwil yang terbaik dihasilkan oleh al-Ghazālī di mana beliau mengemukakan satu fasal yang khusus bagi menerangkan kaedah takwil (*qānūn al-ta'wīl*) yang sebenar.¹¹⁹ Melalui karya ini juga al-Ghazālī berusaha untuk menerangkan prinsip beliau yang menolak sikap ekstrem bertaklid sebaliknya beliau lebih berfikiran terbuka dengan mengambil langkah mengkaji sesuatu perkara sehinggalah berjaya mencapai hakikatnya.¹²⁰ Antara tujuan lain beliau menghasilkan kitab ini adalah untuk menjelaskan bahaya taksub agar beliau mampu untuk membendung perpecahan dalam kalangan masyarakat.¹²¹

Di samping itu, kitab *Fayṣal* ini pernah ditahqiqkan oleh Dr. Sulaymān Dunyā, Muṣṭafā al-Qabbānī dan Syeikh Badr al-Dīn al-Na'sānī di dalam Bahasa Arab.¹²² Terdapat juga terjemahan karya ini di dalam bahasa Inggeris, bahasa Melayu dan Indonesia. Sherman A. Jackson telah menterjemahkan karya *Fayṣal* ke dalam bahasa Inggeris dengan menyertakan anotasi di dalam bukunya yang berjudul '*On the*

¹¹⁶ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 13.

¹¹⁷ *Ibid.*, 14.

¹¹⁸ Al-Mahdīlī, *Madkhal ilā Dirasāh Mu'allafāt al-Ghazālī*, 37.

¹¹⁹ *Ibid.*, 26. Al-Ghazālī mengumpamakan mereka yang ekstrem melakukan taklid sebagai seorang yang lebih buta daripada orang yang buta. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 19.

¹²⁰ *Ibid.*, 4.

¹²¹ *Ibid.*, 8.

¹²² *Ibid.*, 11-12.

Boundaries of Theological Tolerance in Islam yang diterbitkan pada tahun 2003. Begitu juga dengan Richard J. McCarthy di dalam bukunya yang berjudul '*Freedom and Fulfillment*'. Manakala, Lutpi Ibrahim pula telah membuat terjemahan ke dalam bahasa Melayu di dalam bukunya yang bertajuk '*Imam Ghazali: Penyelesaian Masalah Kafir-Mengkafir*' yang diterbitkan sekitar tahun 1982. Di Indonesia pula, kitab ini telah diterjemahkan oleh Risalah Gusti, Surabaya Indonesia pada tahun 1999 di bawah tajuk '*Tauhidullah: Risalah Suci Hujjatul Islam*', yang turut menggabungkan terjemahan bagi kitab '*Qawā'id al-'Aqā'id fī al-Tawhīd*', '*al-Risālah al-Qudsiyyah fī Qawā'id al-'Aqā'id*' dan '*Iljām al-'Awām fī 'Ilm al-Kalām*'.

2.4 Kandungan Kitab

Selain membahaskan tujuan penghasilan kitab *Fayṣal*, pengkaji berpandangan adalah penting untuk mengenal pasti topik perbincangan yang terdapat dalam kitab *Fayṣal* dan secara tidak langsung dapat membantu kajian memahami sinopsis ringkas bagi keseluruhan karya ini.

Kajian memulakan dengan membentangkan isi kandungan yang terdapat dalam kitab *Fayṣal* yang mana secara umumnya, pecahan bab di dalam kitab ini dibahagikan mengikut fasal. Terdapat tiga belas fasal yang disusun oleh al-Ghazālī dan kesemuanya saling berhubung kait antara satu fasal dengan fasal berikutnya. Fasal-fasal yang terdapat di dalam kitab ini secara keseluruhannya menjelaskan perihal perbezaan pandangan berkenaan isu-isu akidah dalam kalangan mazhab, had iman dan kufur, perbahasan mengenai wujud serta contoh-contohnya dan akhirnya penjelasan mengenai hakikat kufur dan batasan *takfīr* yang dibahaskan mengikut hukum syarak serta dalil *naqlī* dan *'aqlī*. Kandungan yang disusun di dalam kitab *Fayṣal* adalah seperti berikut:

| | |
|----------------------------------|------------------|
| | مقدمة الكتاب |
| | مقدمة المؤلف |
| : الحق يدور مع كل مذهب | الفصل الأول |
| : بحث في حد الكفر | الفصل الثاني |
| : مراتب الوجود وأمثلته | الفصل الثالث |
| : مراتب الوجود وأمثلته | الفصل الرابع |
| : القول في معنى تكذيب الشارع | الفصل الخامس |
| : بحث في قانون التأويل | الفصل السادس |
| : عدم التسرع في التكفير | الفصل السابع |
| : تفصيل ما يكفر وما لا يكفر به | الفصل الثامن |
| : ما يتعلق به التكفير | الفصل التاسع |
| : رد من كفر بالتقليد | الفصل العاشر |
| : بيان حقيقة ما به الكفر | الفصل الحادي عشر |
| : في أن مأخذ التكفير من الشرع | الفصل الثاني عشر |
| : في أن من الناس من يكفر من يكفر | الفصل الثالث عشر |

Pengenalan Kitab

Pengenalan Penulis

Fasal Pertama : Kebenaran beredar pada setiap mazhab

Fasal Kedua : Perbahasan berkenaan definisi kufur

Fasal ketiga : Martabat wujud dan contohnya

Fasal keempat : Martabat wujud dan contohnya

Fasal kelima : Pendapat mengenai pendustaan terhadap syarak

Fasal keenam : Perbahasan mengenai kanun takwil

Fasal ketujuh : Tidak tergesa-gesa dalam menghukum kafir

Fasal kelapan : Huraian tentang apa yang kufur dan apa yang tidak kufur

Fasal kesembilan : Perkara yang berkaitan dengan *takfīr*

Fasal kesepuluh : Penolakan orang kufur dengan taklid

Fasal kesebelas : Menentukan hakikat perkara yang menyebabkan kufur

Fasal keduabelas : Sumber pengambilan *takfīr* menurut syarak

Fasal ketigabelas : Sebahagian orang mengkafirkan orang yang sudah kafir

Secara keseluruhannya, kitab ini merupakan karya al-Ghazālī yang banyak membahaskan perihal wujud, takwil, *takfīr* dan pergolakan aliran berfikir dalam pelbagai mazhab. Di dalamnya terdapat penerangan yang jelas mengenai perbezaan antara iman dan kufur serta Islam dan Zindiq. Karya ini turut berperanan menyangkal dakwaan golongan Atheis yang tidak mempercayai kewujudan Tuhan. Selain itu, karya ini juga merupakan usaha al-Ghazālī dalam meneutralkan permasalahan *takfīr* yang berlaku dalam kalangan masyarakat khususnya pada zaman beliau dengan mengemukakan satu kayu ukur dalam menentukan kekufuran seseorang Muslim dengan perbahasannya yang cukup teliti.

Selain itu, kitab ini turut mengemukakan sudut pandang beberapa golongan mazhab seperti Ḥanābilah, Ashā‘irah dan Mu‘tazilah. Perkara yang sering dikupas oleh ketiga-tiga mazhab ini adalah meliputi persoalan batas di antara iman dan kufur yang mana pastinya terdapat fahaman dan pendapat yang tersendiri daripada tiap-tiap mazhab. Pada zaman al-Ghazālī, aliran mazhab-mazhab ini dilihat semakin berkembang. Namun, terdapat sedikit perbezaan pemikiran antara mazhab-mazhab ini yang akhirnya perbezaan tersebut menjadi punca perbalahan sesama pendokong-pendokongnya.¹²³ Oleh sebab wujudnya sikap taksub terhadap pegangan dan fahaman tersendiri, maka timbullah gejala kafir-mengkafir sesama mereka. Perbezaan yang menjadi punca perbalahan mazhab-mazhab ini akan pengkaji jelaskan dalam bahagian ‘Perselisihan Cabang Akidah dan Kaitannya Dengan *Takfīr*’ nanti.

Dalam menghadapi permasalahan khilaf antara mazhab, al-Ghazālī telah mengemukakan kaedah berpandukan dalil *naqlī* dan *‘aqlī* sebagai perisai bagi membendung sikap taksub yang melampau itu. Di samping itu, beliau turut menyarankan

¹²³ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 27.

sikap bersederhana dalam mazhab sepertimana yang disarankan dalam fahaman akidah Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Dengan merujuk kepada latar masa penulisan kitab *Fayṣal* ini, secara ringkasnya telah dijelaskan bahawa kebudayaan Islam berada di dalam keadaan yang agak kucar-kacir. Di mana, wujudnya perbezaan yang pelbagai dari sudut pemikiran dan pegangan umat Islam seperti yang telah pengkaji nyatakan mengenai idea-idea falsafah dan golongan Syi'ah *al-Bāṭiniyyah* yang bertentang dengan ajaran agama. Hal ini mengakibatkan berlakunya perselisihan dan ia berlarutan sehingga ramai ulama turut terlibat dalam permasalahan ini.¹²⁴ Begitu juga dengan sikap sesetengah ulama *mutakallimīn* ketika itu yang menuntut ilmu hanya untuk mendapatkan kemuliaan dan pangkat kebesaran daripada pemerintah. Sikap tersebut dikritik oleh al-Ghazālī menerusi kitab *Fayṣal*.¹²⁵

Sepertimana yang dicatat di awal kalam al-Ghazālī di dalam kitab ini, beliau melakarkan kegusaran hati beliau terhadap keadaan masyarakat di sekelilingnya terutama golongan yang menjadi tumpuan dan rujukan umat berkenaan ilmu agama. Pada mukadimah kitab ini, al-Ghazālī menyebut perihal sikap golongan ahli ilmu yang bersikap fanatik, dengki dan tamakkan harta serta pangkat. Beliau mempersoalkan bagaimana golongan ulama seperti ini mampu untuk membicarakan perihal iman dan kufur sedangkan hati mereka sendiri ternoda dengan kotoran dunia. Dengan itu, al-Ghazālī menyarankan agar golongan-golongan ini kembali semula mensucikan hati dengan aktiviti spiritual, perbanyakkan *dhikrullāh* dan melatih cara berfikir yang lebih lurus dan benar.¹²⁶

¹²⁴ Rauf Shalaby, *Alun-Alun Istana "Imam al-Ghazali"*, 15-17.

¹²⁵ Salih Ahmad al-Syahmi, *Perjuangan al-Ghazali Menegakkan Kebenaran dan Menghapuskan Kebatilan*, 72; al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 13-17.

¹²⁶ *Ibid.*

Berdasarkan perbahasan mengenai latar belakang penulisan kitab *Fayṣal* ini, kajian mendapati bahawa rata-rata perbahasan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī mengenai soal *takfīr* adalah lebih besar tumpuannya kepada khilaf antara mazhab *Islāmiyyah* yang melibatkan perbezaan pandangan mengenai soal ijihad, baik dari kalangan Mu‘tazilah, Ḥanābilah mahupun Ashā‘irah sendiri. Malah perbezaan ijihad ini melibatkan perkara yang menyentuh soal takwil dan khilaf terhadap takwil ini yang menjadi punca mazhab-mazhab tersebut mengkafirkan sesama mereka. Disebabkan itu, dalam kitab *Fayṣal* al-Ghazālī banyak mengetengahkan kesedaran dan berkongsi penerangan mengenai batas iman dan kufur melalui pola perbahasan ilmu wujud dan takwil. Oleh yang demikian, perkara mengenai khilaf antara mazhab ini akan pengkaji jelaskan seterusnya.

2.5 Perselisihan Cabang Akidah dan Kaitannya Dengan *Takfīr*

Fenomena *takfīr* dikira tidak asing lagi pada zaman al-Ghazālī di mana perkara tersebut merupakan antara persoalan yang berlegar dalam kalangan mazhab *Islāmiyyah* seperti Ashā‘irah, Mu‘tazilah dan Ḥanābilah. Seinggakan di awal penulisan kitab *Fayṣal* iaitu di dalam mukadimah kitab, al-Ghazālī menyebut perihal sikap sesetengah pendokong mazhab tersebut yang sangat fanatik terhadap fahaman mereka, sehingga menimbulkan sikap *takfīr* terhadap golongan yang tidak sependapat dengan mereka. Di dalam kitab *Fayṣal*, al-Ghazālī menyebut dengan jelas bahawa wujudnya permasalahan *takfīr* dalam kalangan mazhab-mazhab tersebut¹²⁷ dan pengkaji mendapati ia merupakan salah satu motif penghasilan kitab *Fayṣal*. Perbahasan yang melibatkan tuduhan kafir antara pendokong Ashā‘irah, Mu‘tazilah dan Ḥanābilah yang melibatkan beberapa isu *furū’* akidah akan pengkaji jelaskan seterusnya.

¹²⁷ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 27.

2.5.1 Polemik Ashā'irah – Mu'tazilah

Perbezaan aliran pemikiran pada satu sudut didapati boleh memberi kesan positif kepada masyarakat kerana ia membantu perkembangan ilmu melalui kepelbagaian jalur berfikir. Walau bagaimanapun, secara tidak langsung kepelbagaian pemikiran tersebut turut mengakibatkan munculnya beberapa permasalahan kepada umat Islam. Sepertimana yang dapat dilihat, ketika fahaman Mu'tazilah muncul dengan doktrinnya yang membawa kepada kebebasan intelek, golongan ini mula mentafsirkan fahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan mengikut kesesuaian jalur berfikir mereka semata-mata. Terdapat beberapa pandangan Mu'tazilah yang jelas berbeza dengan apa yang menjadi pegangan Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan perbezaan ini menyebabkan golongan Mu'tazilah mengkafirkan pendokong Ashā'irah. Di antara isu yang sentiasa dibahaskan oleh dua golongan mazhab ini adalah berkisar tentang persoalan mengenai sifat Allah, 'al-Qur'an makhluk atau tidak', *ru'yatullāh*, serta permasalahan *tashbīh* dan *tajsīm*.¹²⁸

Merujuk kepada persoalan mengenai sifat Allah, didapati bahawa golongan Mu'tazilah menafikan sifat bagi Allah dan hal ini jelas berbeza dengan pandangan golongan Ash'ariyyah. Menurut Waṣīl ibn 'Aṭā' (m.131H) yang merupakan tokoh Mu'tazilah, beliau menafikan sifat *al-'Ilm*, *al-Qudrah*, *al-Irādah* dan *al-Ḥayāh* bagi Allah kerana dengan mempercayai adanya sifat-sifat tersebut boleh menyebabkan seseorang Muslim menjadi syirik. Ini kerana menurut beliau, sesiapa yang menetapkan sifat *qadīm* bagi Allah bermakna mereka menetapkan wujudnya dua ilah (*ilahayn*).¹²⁹ Waṣīl ibn 'Aṭā'

¹²⁸ Isu-isu yang menjadi khilaf antara Mu'tazilah dan Ashā'irah ini banyak dikupas oleh tokoh-tokoh Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Ash'arī sendiri, al-Bāqillānī, al-Shahrastānī dan ramai lagi. Perkara ini boleh dirujuk menerusi karya mereka seperti kitab *Maqālāt al-Islāmiyyin*, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *al-Inṣāf* dan *al-Milal wa al-Niḥal*.

¹²⁹ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:46.

ini merupakan orang pertama yang menafikan sifat Allah SWT bertujuan untuk mempertahankan konsep tauhid mutlak bagi Zat Allah.¹³⁰

Di samping itu, golongan Mu'tazilah ingin mensucikan (*tanzīh*) Allah dari sesuatu yang boleh membawa kepada *qadīm* yang berbilang-bilang dan juga bagi menjauhkan diri daripada menyamakan Allah dengan makhluk. Bagi mereka Allah SWT adalah wajib wujud dengan zatNya, tiada *zā'id* pada zatNya. Allah '*alīm*, *qadīr* dan *ḥay* dengan zatNya bukan dengan sifat '*ilm* (pengetahuan), *qudrah* (kekuasaan) dan *ḥayāh* (kehidupan) kerana semua sifat ini berada di luar Zat. Menurut mereka lagi, seandainya sifat berada pada zat yang *qadīm*, sedangkan *qidām* merupakan sifat yang khusus, maka akan terhasillah dualisme iaitu zat dan sifat.¹³¹ Al-Ghazālī dan al-Shahrastānī (m.548H) menyatakan bahawa pandangan Mu'tazilah ini merupakan pengaruh daripada dasar pemikiran falsafah Yunani dalam menghuraikan persoalan *al-ulūhiyyah*.¹³²

Di samping itu, kalangan Mu'tazilah juga mengkafirkan golongan yang menyatakan al-Qur'an itu *qadīm* kerana menurut mereka, sekiranya al-Qur'an itu *qadīm* bererti ia juga kekal seperti qadimnya Allah.¹³³ Sebaliknya Mu'tazilah berpendapat bahawa kalam Allah adalah sesuatu yang baharu (*ḥadīth*) kerana kalam Allah (al-Qur'an) ada yang terdahulu dan terkemudian iaitu diturunkan secara berperingkat-peringkat. Maka semestinya kalam Allah tidak *qadīm* melainkan baharu. Dengan penafian terhadap sifat Allah, secara tidak langsung Mu'tazilah turut menafikan kalam Allah sebagai suatu yang *qadīm*.¹³⁴

¹³⁰ Zuhdi Ḥassan Jar Allāh, *al-Mu'tazilah* (Qāhirah: Maṭba'ah Miṣr Sharikah Musahamah Miṣriyah, 1947), 63-64.

¹³¹ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, 1:44.

¹³² *Ibid.*; Zuhdi Ḥassan Jar Allāh, *al-Mu'tazilah*, 63-64.

¹³³ Tokoh Mu'tazilah yang mengkafirkan golongan yang menyatakan kalam Allah *qadīm* ialah al-Mirdār. Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, 1:69; Mudāsir bin Rosder, "Masalah Ulūhiyyah dalam Aliran Mu'tazilah," *Jurnal Islāmiyyāt* 15 (1994), 9.

¹³⁴ Zuhdi Ḥassan Jar Allāh, *al-Mu'tazilah*, 77. Mudāsir bin Rosder, "Masalah Ulūhiyyah dalam Aliran Mu'tazilah," *Jurnal Islāmiyyāt* 15 (1994), 10.

Menurut Mu'tazilah, sifat adalah terbahagi kepada dua sama ada ia baharu (*ḥadīth*) mahupun kekal (*qadīm*). Jika sifat adalah sesuatu yang *ḥadīth*, maka Allah yang menciptakan sifat itu adalah dikira ciptaan dan perkara ini bertentangan dengan sifat keabadian Allah. Manakala, jika sifat itu dikategorikan sebagai *qadīm* pula, wujud sesuatu yang kekal selain Allah dan hal ini juga jelas bertentangan dengan sifat keEsaan Allah.¹³⁵ Tokoh Mu'tazilah yang amat tegas menafikan kekadiman al-Qur'an adalah Abū Mūsā al-Mirdār (m.226H). Beliau ini dianggap sebagai seorang tokoh Mu'tazilah yang ekstrem kerana beliau mudah mengkafirkan golongan yang berbeza pandangan dengannya malah turut mengkafirkan golongan yang mempercayai kekadiman al-Qur'an.¹³⁶

Hal ini jelas berbeza dengan pandangan al-Ash'arī mengenai perbincangan al-Qur'an *qadīm* ataupun makhluk. Menurut beliau al-Qur'an itu merupakan kalam Allah yang mana kalam Allah itu adalah sesuatu yang *qadīm*. Dengan itu, jelas sekali menunjukkan bahawa al-Qur'an adalah *qadīm* dan bukan baharu sebagaimana yang diyakini oleh golongan Mu'tazilah.¹³⁷ Begitu juga yang dikemukakan oleh al-Baqillānī (m.403H), di mana beliau menjelaskan bahawa kalam Allah adalah *qadīm* dan bukan sesuatu yang *ḥadīth*. Sebaliknya kalam Allah adalah sesuatu yang azali, malah kewujudannya tiada awal dan akhir.¹³⁸

Selain itu, di dalam soal *ru'yatullāh* pula, Mu'tazilah menafikan kemungkinan seseorang manusia itu dapat melihat Allah SWT di akhirat menerusi penglihatan mata. Ini kerana, menurut Mu'tazilah, sekiranya zat Allah itu dapat dilihat dengan mata, ia

¹³⁵ Al-Bāqillānī, Abī Bakr ibn al-Ṭayyīb, *al-Inṣāf fī Mā Yajib I'tiqāduhu wa Lā Yajīz al-Jahl Bihi*, ed. Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kawtharī (Qāhirah: Mu'assasah al-Khānājī, 1963), 108; M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, 38-39.

¹³⁶ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:69.

¹³⁷ Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 51-53.

¹³⁸ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 110.

bermaksud zatNya adalah sama dengan zat makhluk. Tambahan pula, jika Allah dapat dilihat, ini bermakna bahawa Allah SWT itu dibatasi oleh ruang dan waktu, sedangkan hakikatnya zat Allah itu tidak bertempat, tidak memenuhi ruang serta tidak berbentuk. Bagi mereka, dalam membicarakan soal *ru'yah* (melihat) semestinya ada objek yang dilihat dan objek itu sudah tentunya berjisim.¹³⁹ Maka, bagi Mu'tazilah, adalah mustahil Allah itu dapat dilihat oleh mata manusia.¹⁴⁰ Antara tokoh Mu'tazilah yang menyokong pandangan ini ialah al-Jubbā'ī (m.303H).¹⁴¹ Pada dasarnya, pendapat Mu'tazilah mengenai *ru'yatullāh* ini adalah difahami berdasarkan dalil al-Qur'an Surah *al-An'ām* ayat 103, di mana Allah SWT berfirman:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

Al-An'ām 6:103

Terjemahan: Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat melihat segala yang kelihatan.

Menurut tokoh Mu'tazilah seperti Qāḍī 'Abd al-Jabbār (m.415H), ayat ini membuktikan bahawa Allah SWT menafikan *al-idrāk* (pencapaian) dengan penglihatan mata samada di dunia mahupun di akhirat.¹⁴² Tambahan pula, menurut Abū al-Hudhāil (m.226H), manusia tidak boleh melihat Allah samada menerusi penglihatan mata mahupun hati, namun manusia boleh mengetahuiNya menerusi hati sanubari.¹⁴³ Menerusi dalil di atas, golongan Mu'tazilah bersepakat menafikan *ru'yatullāh* dengan berpandangan bahawa manusia hanya mampu mengetahui mengenai Allah namun tidak mampu untuk melihatNya.

Hal ini berbeza dengan pandangan Ashā'irah, di mana diterangkan bahawa orang-orang mukmin akan dapat melihat Allah SWT di akhirat kelak dengan penglihatan mata

¹³⁹ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 187; M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, 40.

¹⁴⁰ Al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 45.

¹⁴¹ Perkara ini boleh dirujuk di dalam kitab *al-Milal wa al-Niḥal* karya al-Shahrastānī. *Ibid.*, 81.

¹⁴² Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 45; 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. 'Abd al-Karīm Uthmān (Qāhīrah: Maktabah Wahbah, 1996), 233.

¹⁴³ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1: 289.

sepertimana yang dijelaskan oleh Ibn ‘Abbās bahawa Rasulullah SAW telah melihat Allah SWT pada malam Mikraj melalui pandangan mata kepalanya (*bi ‘aynī ra’sihi*).¹⁴⁴ Begitu juga menurut pandangan Saidatina ‘Āishah R.A, di mana beliau menerangkan keharusan *ru’yatullāh* adalah menerusi hati.¹⁴⁵ Berdasarkan pandangan-pandangan ini, para sarjana dalam kalangan Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah secara keseluruhannya bersepakat tentang keharusan *ru’yatullāh* dan penafian Mu‘tazilah terhadap keharusan *ru’yatullāh* telah mengakibatkan mereka dikafirkan oleh pendokong Ashā‘irah kerana mereka dikira telah mengingkari wahyu.¹⁴⁶

Manakala menyentuh perbahasan mengenai takwil pula, menurut Mu‘tazilah, seseorang perlu untuk mentakwilkan dalil-dalil al-Qur’an dan hadis yang berbentuk *mutashābihāt*. Menurut mereka lagi, sekiranya ayat-ayat *mutashābihāt* tersebut tidak ditakwil maknanya, ia boleh menjadikan seseorang itu dikira sebagai melakukan perbuatan menyamakan Allah (*tashbīh*) dengan makhluk dan juga menjisimkan Allah (*tajsim*). Justeru itu, Mu‘tazilah mengambil dasar untuk mensucikan Allah dari disamakan dengan makhluk dan mereka membuat tafsiran mengikut kaedah tersendiri yang mana menurut mereka kaedah tersebut mestilah tidak terkeluar daripada kaedah Bahasa Arab yang melibatkan *majāz*, *isti‘ārah* dan *kināyah*.¹⁴⁷ Di dalam bab *tashbīh* pula, Mu‘tazilah menafikannya kerana perkara tersebut boleh membawa kepada syirik disebabkan menyamakan Allah dengan makhlukNya.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 176.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 186.

¹⁴⁶ Al-Baghdādī di dalam kitab *al-Farq Bayn al-Firaq* mengkafirkan golongan yang mengingkari *ru’yatullāh* dengan menyebut (*takfīr man ankara al-ru’yah*). Lihat al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad, *al-Farq Bayn al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Qāhirah: Maṭba‘ah al-Madani, t.t), 327.

¹⁴⁷ Mudasir bin Rosder, “Masalah Ulūhiyyah dalam Aliran Mu‘tazilah,” *Jurnal Islāmiyyāt* 15 (1994), 12.

¹⁴⁸ Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī*, ed. ‘Abd al-Raḥman Muḥammad (Qāhirah: Maṭba‘at al-Bahayyah al-Miṣriyyah, 1927), 13:294.

Demikian adalah beberapa isu yang menjadi khilaf antara Ashā'irah dan Mu'tazilah. Selain daripada perbincangan tersebut, pengkaji mendapati bahawa tokoh Ashā'irah yang mempunyai kaitan dengan perbincangan al-Ghazālī dalam kitab *Fayṣal* selain al-Ash'arī dan al-Baqillānī adalah turut berkait dengan al-Baghdādī. Hal ini pengkaji perolehi daripada kenyataan Sherman A. Jackson di dalam kajiannya yang bertajuk *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*.

Di dalam kajian tersebut, Sherman menyatakan bahawa al-Baghdādī merupakan tokoh Ashā'irah yang menjadi target atau sasaran al-Ghazālī dalam membicarakan soal *takfīr* di dalam kitab *Fayṣal*.¹⁴⁹ Ini disebabkan sikap al-Baghdādī yang tegas dalam mempertimbangkan persoalan teologi¹⁵⁰ sehingga mengkafirkan pendokong Mu'tazilah seperti al-Jubbā'ī dan al-Aṣam.¹⁵¹ Selain itu, menurut Sherman, al-Ghazālī dilihat cuba untuk menangkis pandangan al-Baghdādī yang mengkafirkan golongan Mu'tazilah tersebut.¹⁵²

Melalui pemerhatian pengkaji, sememangnya pengkafiran golongan Mu'tazilah ini ada disebut oleh al-Baghdādī di dalam kitabnya *Uṣūl al-Dīn*.¹⁵³ Walaupun demikian, nama al-Baghdādī tidakpun disebut oleh al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal* sebagai tokoh Ashā'irah yang mempunyai kaitan dengan perbincangan isu *takfīr* yang beliau kemukakan. Oleh itu, pengkaji melihat bahawa kenyataan Sherman ini merupakan sebuah andaian hasil daripada kajiannya sahaja. Tambahan pula, di awal hujahnya beliau

¹⁴⁹ Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 41-43.

¹⁵⁰ Di dalam kajian Sherman tersebut, beliau menggunakan istilah '*rigidity*' (jumud) dan '*lack of consideration*' (kurang pertimbangan) sebagai merujuk kepada sikap al-Baghdādī dalam pada beliau menyelia pandangannya terhadap beberapa isu teologi yang dilihat tidak berpadanan dengan pandangan pendokong Mu'tazilah misalnya tentang perbincangan mengenai 'araḍ. *Ibid.*, 42.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, 41.

¹⁵³ Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Istanbūl: Maṭba'ah al-Dawlah, 1928), 335-337.

menggunakan perkataan ‘*perhaps*’¹⁵⁴ iaitu ‘barangkali’ yang secara tidak langsung memaparkan ketidakpastian Sherman terhadap hal tersebut.

Walau bagaimanapun, bagi pengkaji, kajian Sherman ini berkemungkinan benar memandangkan al-Ghazālī hidup selepas kewafatan al-Baghdādī dan beliau berpeluang meneliti karya yang dihasilkan oleh al-Baghdādī. Ditambah pula, sikap al-Baghdādī yang mengkafirkan golongan Mu‘tazilah adalah tidak berpadanan dengan pendirian al-Ghazālī yang tidak mengkafirkan golongan tersebut. Di samping itu, pendekatan al-Baghdādī terhadap nas *mutashābihāt* pula adalah berbeza dengan apa yang dibawa oleh al-Ash‘arī di mana beliau cenderung menggunakan metode takwil dan perkara ini merupakan perbezaan utama antara golongan Ash‘arah dengan golongan Ḥanābilah ketika itu sehingga mencetuskan tuduhan *takfīr* sesama mereka. Secara rasionalnya, kajian Sherman yang menyatakan bahawa al-Baghdādī merupakan tokoh Ash‘arah yang disasarkan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal* dilihat sebagai satu pendapat yang relevan.

Namun, di dalam hal ini pengkaji mengandaikan bahawa bukan al-Baghdādī sendiri yang menjadi tumpuan utama al-Ghazālī, sebaliknya sikap keras masyarakat Muslim ketika itu yang telah terpengaruh dengan pendekatan dan sikap al-Baghdādī yang memang sudah keras, maka masyarakat menjadi lebih keras lagi dalam mengkufurkan pihak lain.

¹⁵⁴ Sila rujuk kenyataan Sherman di dalam *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam* pada halaman 41.

2.5.2 Polemik Ash‘ariyah – Ḥanābilah

Antara perbezaan yang menjadi perdebatan di kalangan Ash‘ariyah dan Ḥanābilah pula adalah melingkari persoalan *tashbīh*. Golongan Ḥanābilah mengkafirkan golongan Ash‘ariyah dalam memahami nas *mutashābihāt* seperti *al-fawq* dan *al-istiwā’*. Pada asalnya, al-Ash‘arī dan Imam Aḥmad sama-sama mengambil pendekatan *tafwīd* terhadap hal sebegini. Di mana menurut al-Ash‘arī, dalam menetapkan nas *mutashābihāt* khususnya bagi lafaz *al-istiwā’*, beliau tidak mempersoalkan bagaimana (*bi lā kayf*) melainkan hanya beriktikad bahawa ia merupakan *ṣifāt fi ‘il* Allah sahaja.¹⁵⁵

Seterusnya, merujuk kepada lafaz *al-fawq* dan *al-istiwā’* di sisi Imam Aḥmad ibn Ḥanbal pula, beliau juga mengambil pendekatan *tafwīd* tanpa meletakkan makna sebenar sama ada Allah bersemayam atau tinggal di atas Arasy. Beliau menyerahkan persoalan keadaan *al-istiwā’* di atas Arasy itu kepada Allah dan hanya Allah SWT sahaja yang mengetahui keadaannya.¹⁵⁶ Di samping itu, dalam hal ini, beliau menafikan makna literal bagi lafaz *al-fawq* dan *al-istiwā’* bagi menolak segala kekurangan terhadap zat mahupun sifat Allah¹⁵⁷ dan menjauhi maksud yang tidak layak bagi Allah. Selain itu, beliau berpegang bahawa kewujudan Allah SWT tidak berhajat kepada masa ataupun tempat, malah bagaimana keadaannya juga tidak boleh dipersoalkan.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Al-Bayhaqī, Abū Bakr ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī, *al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Āmir (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2002), 411. Al-Ghazālī menegaskan bahawa Allah SWT itu suci daripada bersemayam di atas Arasy. Ini kerana menurut al-Ghazālī, jika seseorang menyatakan bahawa Allah bersemayam di atas Arasy, ia bermakna Allah memiliki tempat. Tambahan pula, setiap aspek yang bertempat semestinya akan dikaitkan dengan sesuatu yang berbentuk ukuran atau jisim. Perkara ini akan membuatkan manusia terikat dengan kefahaman *tajsīm* sedangkan pada hakikatnya, Allah SWT itu bukanlah *‘araḍ* mahupun *jisim*. Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtīṣād fī al-I‘tiqād*, 35.

¹⁵⁶ Al-Kurdī, Rājih ‘Abd al-Ḥamīd, *Alāqah Ṣifāt Allāh Ta‘āla bi Zātihi* (‘Ammān: Dār al-Furqān, 1989), 175.

¹⁵⁷ Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fūdah, *Naqd al-Risālah al-Tadmuriyyah* (‘Ammān: Dār al-Rāzī, 2004), 121.

¹⁵⁸ Menurut Aḥmad ibn Ḥanbal, beriman kepada perkara tersebut adalah wajib, manakala mempersoalkannya adalah bid‘ah. Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:93. Lihat juga al-Kurdī, Rājih ‘Abd al-Ḥamīd, *Alāqah Ṣifāt Allāh Ta‘āla bi Zātihi*, 118.

Berdasarkan hal ini, kajian mendapati bahawa al-Ash‘arī dan Imam Aḥmad mempunyai pandangan yang sama dalam membahaskan hal nas *mutashābihāt*. Namun demikian, khilaf dalam kalangan kedua-dua mazhab ini, yang berlaku sehingga menimbulkan tuduhan kafir-mengkafir adalah berpunca daripada pendokong mazhab Ash‘ariyyah dan Ḥanābilah yang terkemudian.

Merujuk kepada pandangan al-Juwaynī (m.478H), nas *mutashābihāt* perlu ditakwil dan tidak boleh hanya difahami secara literal kerana ia boleh membawa makna yang mustahil dan tidak layak bagi Allah. Contohnya, lafaz *al-yad* tidak boleh difahami secara zahir nas iaitu sebagai tangan sahaja, sebaliknya ia perlu difahami dengan maksud kuasa Allah.¹⁵⁹ Tambahan pula, bagi kebanyakan pendokong Ashā‘irah, lafaz *al-fawq* dan *al-istiwā’* memerlukan tafsiran baik secara takwil berbentuk *ijmālī* (*tafwīd*) mahupun *tafṣīlī*,¹⁶⁰ kerana jika tidak ditakwil dan hanya difahami secara literal ia boleh mengakibatkan kekeliruan dalam kalangan masyarakat terhadap maksud nas. Hal ini membuktikan terdapat perbezaan yang berlaku dalam pemikiran pendokong Ashā‘irah yang muncul selepas kewafatan al-Ash‘arī.

Di samping itu, terdapat juga perbezaan pandangan yang berlaku dalam mazhab Ḥanābilah, di mana murid-murid Imam Aḥmad telah berpecah kepada tiga aliran selepas kewafatan beliau. Ada antara murid beliau yang mengikut jalur berfikir Ashā‘irah seperti ‘Abd al-Raḥman ibn ‘Alī ibn Muḥammad Abū al-Farash ibn al-Jawzī atau lebih dikenali dengan Ibn Jawzī (509-597H) yang menggunakan pendekatan *tafwīd* terhadap nas

¹⁵⁹ Al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād*, 67; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 83.

¹⁶⁰ Di dalam perbahasan ayat *mutashābihāt*, Imam al-Ash‘arī mengambil dua pendekatan iaitu dengan menggunakan kaedah takwil ataupun beliau memilih jalan *tafwīd*. Menerusi kaedah *tafwīd* yang dipersetujui menurut pandangan Salaf, Imam al-Ash‘arī berpendapat bahawa kaedah ini mensucikan Allah daripada disamakan dengan makhluk, di samping beliau turut menghindarkan diri daripada mempersoalkan keadaannya (*bi lā kayf*). Al-Rāwī, al-Shahīd Aḥmad Mukhlis, *Al-Wasīṭ fī ‘Aqā’id al-Imām al-Ash‘arī* (T.tp: Dār al-Nūr, 2013), 57 & 58.

mutashābihāt.¹⁶¹ Manakala, terdapat juga murid beliau yang cenderung kepada aliran *al-Hashawiyah* seperti Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Ubay Allāh ibn Naṣr ibn ‘Ubay Allāh ibn Sahl ibn al-Zaghūnī al-Baghdādī yang dikenali sebagai al-Zaghūnī (m.527H) yang dilihat lebih cenderung memahami nas secara zahir.¹⁶² Malah, terdapat juga murid yang cenderung mengikut aliran yang berorientasikan jalur pemikiran Ibn Taymiyyah.¹⁶³

Berdasarkan ketiga-tiga pecahan ini, kajian cuba mengkaji golongan yang mana menjadi tumpuan al-Ghazālī dalam membahaskan isu *takfīr* yang berkaitan dengan golongan Ḥanābilah di dalam kitab *Fayṣal*. Merujuk kepada garis masa antara ketiga-tiga pecahan ini, kajian mendapati bahawa golongan Ḥanābilah yang ditumpukan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal* adalah lebih menjurus kepada pecahan yang kedua iaitu melibatkan golongan aliran *al-Hashawiyah* seperti al-Zaghūnī.¹⁶⁴

Di samping itu, perihal *al-Hashawiyah* ini ada disebut oleh al-Ghazālī di dalam kitabnya *Iljām al-‘Awām* yang mana di dalam kitab tersebut beliau mengkritik manhaj golongan *al-Hashawiyah* yang sesat dalam berinteraksi dengan nas al-Qur’an dan hadis yang berbentuk *mutashābihāt*. Terutamanya, mengenai iktikad mereka yang menganggap Allah SWT bertangan dan bertempat, malah mereka memperakui bahawa iktikad tersebut adalah merupakan ajaran salaf yang asal.¹⁶⁵

¹⁶¹ Jamāl al-Dīn Ḥusain ‘Afīfī, *al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal wa Mawqifihi min ‘Ilm al-Kalām ‘Araḍ wa Naqd* (Azhar: Dār al-Ṭibā‘ah al-Muḥammadiyah, 1994), 26.

¹⁶² *Ibid.*, 27; al-Jawzī, Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān, *al-Bāz al-Ashhab al-Munqaḍḍ ‘alā Mukhālifī al-Madhhab*, ed. Muḥammad Munīr al-Imām (Beirut: Dār al-Jinān, 1987), 33-35.

¹⁶³ Jamāl al-Dīn Ḥusain ‘Afīfī, *al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal wa Mawqifihi min ‘Ilm al-Kalām ‘Araḍ wa Naqd*, 28.

¹⁶⁴ Menurut hemat pengkaji, hal ini adalah disebabkan al-Ghazālī sempat hidup sezaman dengan al-Zaghūnī. Oleh yang demikian, kebarangkalian isu *takfīr* yang berlaku dalam kalangan *firqah Islāmiyyah* yang melibatkan golongan Ḥanābilah adalah lebih banyak menjurus kepada golongan *al-Hashawiyah* ini yang dekat dengan hayat hidup al-Ghazālī. Manakala, jika dikaitkan penghasilan kitab *Fayṣal* ini dengan dua lagi pecahan yang melibatkan tokoh seperti Ibn Jawzī atau Ibn Taymiyyah adalah mustahil memandangkan mereka ini lahir selepas kewafatan al-Ghazālī.

¹⁶⁵ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, “Iljām al-‘Awām ‘an ‘Ilm al-Kalām,” dalam *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī* (Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t), 319; W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, 148.

Selain itu, pendekatan yang dibawa oleh golongan *al-Hashawiyah* mengenai nas *mutashābihāt* adalah sangat tegas di mana mereka berpendapat bahawa nas tersebut perlu difahami secara harfiah atau tekstual (*lafzī*).¹⁶⁶ Manakala menurut Ashā'irah, sekiranya nas *mutashābihāt* difahami secara harfiah, ia boleh membawa kepada makna yang mustahil bagi Allah.¹⁶⁷ Ash'ariyyah beranggapan bahawa pendekatan Ḥanābilah ini boleh memberi kesan yang membawa makna bahawa Tuhan itu bertangan, bermuka dan lain-lain lagi yang sama dengan makhluk. Disebabkan itu, terdapat beberapa tokoh di kalangan Ash'ariyyah yang fanatik mengkafirkan golongan Ḥanābilah. Sedangkan ajaran Rasulullah SAW yang disampaikan kepada umat manusia adalah sangat jelas menyatakan bahawa tiada satu makhluk pun di muka bumi ini yang menyerupai Allah SWT. Sepertimana firman Allah SWT:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Al-Shūrā 42:11

Terjemahan: Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar Lagi Maha Melihat

Demikian adalah pertikaian yang berlaku antara golongan Ash'ariyyah dan Ḥanābilah khususnya pada zaman al-Ghazālī. Masing-masing mempunyai hujah dan penjelasan yang menjadi pegangan mereka, namun demikian terdapat salah faham atau mungkin tidak sampai penjelasan mengenai pendirian yang menjadi pegangan Ash'ariyyah dan Ḥanābilah sehingga mengakibatkan timbulnya tuduhan kafir sesama mereka. Kedua-duanya menganggap bahawa lawan mereka telah mendustai ajaran yang disampaikan oleh Rasulullah SAW. Oleh yang demikian, di dalam kitab *Fayṣal*, al-Ghazālī cuba mengkritik sikap mazhab-mazhab ini yang dilihat tidak membuka ruang

¹⁶⁶ Jamāl al-Dīn Ḥusain 'Aḥīfī, *al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal wa Mawqifihi min 'Ilm al-Kalām 'Arāḍ wa Naqd*, 24-25. Hakikatnya golongan Ḥanābilah tidak menyamakan Allah dengan makhluk, bahkan menurut mereka, sifat Allah tidak sama seperti sifat makhluk. *Ibid.*, 71-72.

¹⁶⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 83.

menerima dan memperhalusi pandangan sesama mereka yang akhirnya menyebabkan *firaq Islāmiyyah* ini mengkafirkan satu sama lain.

Begitulah sedikit sebanyak perbahasan mengenai khilaf antara *firaq Islāmiyyah* yang mendorong kepada berlakunya permasalahan *takfīr* sebagaimana yang ditekankan oleh al-Ghazālī dalam kitab *Faysal*. Berdasarkan perbahasan ini, kajian mendapati bahawa khilaf yang berlaku dalam kalangan ulama yang melibatkan *firaq Islāmiyyah* seperti Ashā'irah, Mu'tazilah dan Ḥanābilah telah mencetuskan kesalahfahaman sesama mereka terutamanya dalam pemahaman terhadap persoalan takwil yang melibatkan nas *mutashābihāt*.

2.6 Implikasi *Takfīr* Terhadap Masyarakat

Selain daripada isu-isu yang telah dinyatakan di atas, kajian mendapati bahawa terdapat pelbagai implikasi yang timbul rentetan daripada sikap suka kafir-mengkafirkan sesama Muslim ini. Disebabkan itu, terdapat banyak larangan yang disebut oleh Baginda Rasulullah SAW mengenai hal ini. Salah satunya sepertimana sabda Baginda:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، أَنَّ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ،
أَوْ قَالَ عَدُوَّ اللَّهِ! وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ"¹⁶⁸

Terjemahan: Daripada Abī Dhar, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: Dan barangsiapa memanggil seseorang dengan kekafiran, atau mengatakan 'Wahai musuh Allah', padahal ia tidak seperti itu, (maka ucapan tersebut) kembali kepadanya.

Berdasarkan hadis ini, ulama seperti Ibn Ḥajar dan Imam al-Shawkānī menjelaskan bahawa hadis ini merupakan peringatan keras dan ancaman besar kepada

¹⁶⁸ Hadith riwayat Muslim, Kitāb al-Īmān, Bāb Bayan Hal Iman Man Qala li Akhihi al-Muslim: Ya Kafir!, no. Ḥadith 217. Lihat Muslim, Abī al-Ḥussain Muslim ibn al-Ḥujjāj, "Ṣaḥīḥ Muslim", dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣālih ibn 'Abd al-'Azīz al-Shaykh (Riyād: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 691.

umat Islam agar menjauhkan diri dan lidah mereka daripada menuduh kafir ke atas Muslim yang lain. Tidak dinafikan bahawa tindakan kafir-mengkafir itu membawa implikasi yang tidak baik kepada umat Islam.

Walau bagaimanapun, sepertimana yang telah dinyatakan, fenomena ini terjadi lebih berunsurkan kesalahfahaman yang berlaku dalam kalangan umat Islam sendiri. Yūsuf al-Qaraḍāwī di dalam kitab '*Hudā al-Islām: Fatāwā al-Mu'āṣirah*' menerangkan, mereka yang terjebak di dalam fenomena *takfīr* misalnya *Jamā'ah al-Takfīr* dan *Jamā'ah al-Hijrah* pada dasarnya merupakan golongan yang prihatin terhadap agama dan amat terkesan sekiranya agama Islam diganggu kehormatannya. Mereka bertekad untuk sentiasa memelihara kehormatan Islam dengan membendung permasalahan yang boleh mengganggu-gugat kesuciannya.¹⁶⁹ Namun demikian, di dalam melestarikan matlamat tersebut, tanpa disedari mereka sebenarnya turut terjebak dengan kekeliruan yang tidak berkesudahan.¹⁷⁰

Di samping itu, antara sebab yang mendorong golongan ini terjebak di dalam fenomena *takfīr* adalah kerana kurang pemahaman terhadap hukum Islam. Akibatnya, mereka lebih cenderung memberi tumpuan terhadap ayat-ayat *mutashābihāt* berbanding perintah yang *muḥkamāt*. Selain itu, mereka juga memahami pengertian nas al-Qur'an dan hadis hanya secara mendatar sahaja ditambah pula kurang pengetahuan dan lemah penguasaan di dalam Bahasa Arab. Keadaan sebeginilah yang menjadi penyumbang kepada sikap terburu-buru menjatuhkan hukum kufur kepada Muslim yang lain.¹⁷¹

¹⁶⁹ Di antara perkara yang merunsingkan hati para jama'ah ini adalah dengan berleluasanya sikap kemunafikan dalam diri masyarakat di samping keruntuhan akhlak, penyelewengan kuasa dan banyak lagi. Perhatikan keadaan yang semakin menjadi-jadi ditambah pula tiada pihak yang berkuatkuasa terhadap keadaan tersebut, jama'ah-jama'ah ini merasa bertanggungjawab untuk membendung permasalahan yang berlaku daripada terus berleluasa. Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Fatwa-fatwa Mutakhir*, terj. Al-Hāmid al-Ḥusainī (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 4:160-161.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 161.

¹⁷¹ *Ibid.*, 160-161.

Disebabkan itulah sinonimnya permasalahan *takfīr* ini dikaitkan dengan sikap tergesa-gesa mahupun berlebih-lebihan (*ghuluw*). Malahan sikap ini adalah sangat ditegah di dalam Islam sehinggakan Nabi SAW bersabda:

قال: " وإياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين ".¹⁷²

Terjemahan: Telah bersabda Rasulullah SAW: “Jauhkanlah diri kamu dari berlebih-lebihan dalam agama kerana orang-orang sebelum kamu hancur disebabkan berlebih-lebihan dalam agama”

Selain itu, menurut al-Qurtūbī, implikasi *takfīr* terhadap individu secara dasarnya banyak memberi kesan kepada aspek sosial, seperti terputusnya hubungan kekeluargaan, malah menyebabkan terhentinya hak dalam mewarisi harta pusaka. Di samping itu, sekiranya orang yang telah kufur ini meninggal dunia, dia tidak perlu dimandi, disolat, dikafan dan dikebumikan selayaknya sepertimana yang dilakukan ke atas seorang Muslim. Malah, mereka akan dilaknat oleh Allah SWT, tidak mendapat rahmatNya serta kekal ditempatkan di dalam neraka.¹⁷³ Tambahan pula, Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan bahawa orang yang kufur atau murtad ini akan hilang hak kewarganegaraannya bahkan masyarakat berhak untuk memulau golongan ini bertujuan untuk memberi kesedaran dan keinsafan kepada mereka agar kembali bertaubat.¹⁷⁴

Oleh yang demikian, melihat kepada implikasi tersebut, umat Islam sewajarnya mengambil langkah berhati-hati daripada mengkafirkan orang lain. Kesalahan dalam mendakwa seseorang sebagai kafir seakan menyekat hak keIslaman mereka malah seolah-olah menentukan hala tuju mereka di akhirat kelak. Disebabkan itu, dalam

¹⁷² Hadits riwayat Imam Aḥmad, Musnad ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās, Hadith No. 1854. Lihat Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, “Musnad ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās”, dalam *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal Abī ‘Abd Allāh al-Shaybānī* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1993), 355-356.

¹⁷³ ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Qurayshī, *Shubuhāt al-Takfīr*, 45.

¹⁷⁴ Al-Qaraḍāwī, *Punca dan Penyelesaian Gejala Kafir-Mengkafir*, 24-25.

mensabitkan hukum kafir atau tidak seseorang Muslim, perkara ini perlu dirujuk kepada orang yang lebih mahir dan memiliki pengetahuan yang tinggi mengenai hal ini.

2.7 Kesimpulan

Ruang masa yang ditempuhi oleh al-Ghazālī dalam memaparkan suasana pemerintahan, politik dan keagamaan menggambarkan betapa pentingnya hakikat ilmu kepada manusia. Tanpa pegangan dan panduan yang jelas terhadapnya, masyarakat akan berantakan malah boleh bermusuh-musuhan kerana ketaksuban yang melampau kepada fahaman yang menjadi ikutan mereka. Menerusi karya *Fayṣal*, al-Ghazālī telah mencatatkan permasalahan sekitar persoalan akidah yang berlaku melibatkan beberapa *firqah Islāmiyyah*.

Berdasarkan kajian terhadap latar belakang penulisan kitab *Fayṣal*, kajian mendapati bahawa penghasilan karya ini secara tidak langsung adalah terkesan daripada faktor keagamaan yang mencengkam pemikiran masyarakat di Baghdad. Di mana, kemunculan idea-idea falsafah yang mempengaruhi golongan Mu‘tazilah, kewujudan idea-idea golongan mazhab Syi‘ah *al-Bāṭiniyyah* yang bertentangan dengan ajaran agama dan juga perbezaan ideologi antara mazhab Ashā‘irah, Mu‘tazilah dan juga Ḥanābilah yang membawa kepada tuduhan kafir-mengkafir sesama Muslim telah menjadi faktor al-Ghazālī menggarap idea berkenaan cara menangani *takfīr* menerusi karya *Fayṣal*. Tujuannya adalah untuk memurnikan situasi keagamaan masyarakat di Baghdad ketika itu agar mereka jelas mengenai prinsip sebenar yang dibawa oleh Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dan tidak semudahnya mengkafirkan sesama Muslim.

Selain itu, melalui karya ini juga, dapat dilihat penghasilannya merupakan usaha al-Ghazālī untuk meneutralkan sikap taksub dan ekstrem sesetengah masyarakat terhadap mazhab yang diikuti. Oleh yang demikian, pendekatan yang sederhana perlu diterapkan agar permasalahan ini dapat dikawal. Dengan itu, di dalam bab yang berikutnya, kajian akan menyediakan perbincangan berkenaan piawaian *takfīr* yang sebenar.

University of Malaya

BAB TIGA

PIAWAIAN KEKUFURAN DAN *TAKFĪR* MENURUT PERSPEKTIF AKIDAH

3.1 Pendahuluan

Merujuk kepada kajian yang telah dibahaskan di dalam bab kedua sebelum ini, kajian telah menjelaskan beberapa faktor yang menyumbang kepada penghasilan kitab *Fayṣal*. Salah satu faktornya adalah berkait dengan konflik yang berlaku dalam kalangan mazhab *Islāmiyyah* seperti Ashā'irah, Mu'tazilah dan Ḥanābilah disebabkan perbezaan mengenai perkara *ijtihādiyyah* yang akhirnya mengakibatkan tercetusnya kecenderungan *takfīr* antara mereka. Oleh yang demikian, bagi mengenal pasti sempadan iman dan kufur, kajian akan menjelaskan piawaian *takfīr* menurut perspektif akidah yang dikemukakan oleh beberapa sarjana Muslim termasuklah al-Ghazālī untuk mendapatkan maklumat yang seimbang dan menyeluruh mengenai hakikat *takfīr*. Namun demikian, sebelum menyingkap piawaian *takfīr* tersebut, kajian akan mengupas terlebih dahulu perbincangan mengenai hakikat iman dan kufur menurut sarjana Muslim kerana ia merupakan perkara penting yang merangkumi persoalan hati dan juga berkait dengan iktikad seseorang. Sekiranya istilah iman dan kufur tidak difahami terlebih dahulu, kajian berpandangan adalah sukar untuk seseorang memahami kriteria yang terdapat dalam piawaian *takfīr*. Oleh itu, pengkaji akan menjelaskan terlebih dahulu pentakrifan bagi kedua-dua frasa iman dan kufur bertujuan untuk memperoleh kefahaman mengenai hakikat maknanya.

3.2 Takrif Iman dan Hakikatnya

Frasa iman berasal daripada kalimah Arab ‘amana’ yang bermaksud aman - percaya, iaitu lawan kepada *khawf* (takut).¹ Berkata Ibn Manzūr di dalam kitabnya *Lisān al-‘Arab*, telah bersepakat ahli ilmu dan bahasa bahawa makna iman adalah *taṣḍīq* iaitu membenarkan. Dijelaskan lagi di dalam *Lisān al-‘Arab*, iman itu adalah sifat tunduk dan patuh menerima ajaran syariah yang datang bersama Nabi SAW, beriktikad kepadanya dan membenarkannya di dalam hati. Dengan adanya sifat-sifat sebegini pada seseorang, maka layaklah baginya digelar sebagai seorang Muslim yang beriman tanpa perlu diragui.²

Di samping itu, dalam menjelaskan maksud iman, kajian memetik takrif yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī (m.364H), iaitu iman adalah pengakuan dalam hati tentang keEsaan Allah SWT dan juga kebenaran Rasul-RasulNya serta segala apa yang mereka bawa.³ Selain itu, merujuk kepada pandangan tokoh Ashā‘irah yang lain seperti al-Bāqillānī (m.403H), beliau mendefinisikan iman kepada Allah sebagai *taṣḍīq* (membenarkan) dengan hati bahawa Allah SWT itu Esa dan tiada yang serupa denganNya. Malah pembuktian iman itu adalah melalui ikrar dengan hati dan membenarkannya,⁴ berlandaskan firman Allah SWT:

وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ

Yūsuf 12: 17

Terjemahan: Dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami orang-orang yang benar.

¹ Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab li al-Imām al-‘Allāmah ibn Manzūr* (Beirut: Dār Ṣādir, 1956), 54:21.

² *Ibid.*, 54:23

³ Al-Ash‘arī, Abī Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1969), 1: 347.

⁴ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 22&55.

Manakala, al-Shahrastānī (m.548H) pula merincikan perbahasan mengenai iman ini dengan menjelaskan bahawa iman itu adalah *taṣḍīq* kepada Allah, Malaikat-MalaikatNya, Kitab-KitabNya, Rasul-RasulNya dan juga hari akhirat. Sedangkan *qawl bi al-lisān* (perkataan) dan *'amal bi al-arkān* (perbuatan) hanyalah sekadar perkara cabang bagi iman.⁵

Berdasarkan takrifan yang dikemukakan oleh tokoh Ashā'irah ini, kajian mendapati bahawa golongan Ash'ariyyah bersepakat menyatakan, dasar iman bagi seseorang Muslim adalah dinilai dari aspek *taṣḍīq* (hati). Justeru itu, bagi seseorang yang telah membenarkan keEsaan Allah, NabiNya dan segala yang disampaikan oleh Nabi adalah dikira telah beriman tetapi belum sah selagi tidak bersyahadah. Sementara berikrar dengan lisan dan beramal dengan anggota pula hanya merupakan syarat bagi menyempurnakan iman. Tidak akan gugur iman seseorang sekiranya keimanannya tidak disertai ikrar dan amal.

Namun demikian, pendapat tersebut adalah berbeza dengan pandangan yang dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah (m.728H). Menurut beliau, iman itu tidak boleh bergantung sepenuhnya kepada terma *taṣḍīq* dengan hati sahaja. Iman juga meliputi aspek lisan dan perbuatan.⁶ Begitu juga yang dinyatakan oleh al-Fuḍayl ibn 'Iyād (m.803H), beliau mentakrifkan iman sebagai membenarkan dengan hati, ikrar dengan lisan dengan disertai amal.⁷ Ini bermakna, menurut Ibn Taymiyyah dan al-Fuḍayl, iman seseorang akan dikira sah hanya apabila adanya ketiga-tiga aspek tersebut.

⁵ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 41.

⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Fatāwā*, 12: 256.

⁷ Sa'd Sa'īd Aḥmad 'Abduh, *Ḥaqīqat al-Īmān 'Inda Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Iskandariyah: Dār al-Īmān, 2007), 13.

Seterusnya, bagi mendasari pengertian iman selaras dengan nas al-Qur'an dan Sunnah, para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah sepakat dengan pembahagian iman yang merangkumi enam perkara iaitu beriman kepada Allah SWT, beriman kepada Rasul, beriman kepada para Malaikat, beriman kepada kitab, beriman kepada hari akhirat dan beriman kepada qada' dan qadar. Sepertimana firman Allah SWT di dalam surah *al-Nisā'* ayat 136:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ ءَالْكِتَابِ الَّذِي
أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ءَالْيَوْمِ ءَالْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

Al-Nisā' 4: 136

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan RasulNya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada RasulNya, serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikatNya, kitab-kitabNya, Rasul-rasulNya dan hari kemudian, maka sesungguhnya orang itu sesat sejauh-jauhnya.

Di samping itu, turut dicatatkan di dalam *Ṣāḥih* Muslim, sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Saidina 'Umar ibn al-Khaṭṭab mengenai pertanyaan Jibril A.S kepada baginda Nabi Muhammad SAW berkenaan Islam, iman dan ihsan. Di dalam hadis tersebut dinyatakan iman adalah kepercayaan hamba kepada Allah SWT, para malaikat, kitab-kitab, para Rasul, hari akhirat dan juga kepercayaan kepada takdir Allah yang baik dan buruk.⁸

Berdasarkan dalil-dalil berikut, para sarjana telah menggariskan enam rukun iman sebagai pegangan bagi seseorang Muslim.⁹ Keimanan kepada kesemua rukun iman ini adalah melibatkan aspek *taṣḍiq bi al-qalb* iaitu membenarkan di dalam hati. Di samping itu, keenam-enam rukun iman ini berperanan sebagai landasan pelaksanaan

⁸ Hadis riwayat Tarmīdhī, Kitāb al-Īmān, Bāb Mā Jā'a fī Wasfī Jibrail li al-Nabī SAW al-Īmān wa al-Islām, Hadīth No. 2610. Lihat, al-Tarmīdhī, Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isā ibn Surah ibn Mūsā, "Jami' al-Tarmīdhī", dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1914.

⁹ Sālim al-Bahansāwī, *al-Ḥukm wa Qaḍiyah Takfīr al-Muslim*, 44.

tanggungjawab hamba kepada Pencipta agar dapat mentaati dan mendekatkan diri kepada Allah. Pelaksanaan yang sempurna terhadap kesemua rukun iman adalah dituntut dan kewajipan mempercayainya merupakan fardhu ain ke atas individu Muslim.

Tidak cukup sekadar memahami pengertian iman sahaja, setiap individu Muslim perlu juga memahami hakikat iman. Pengkaji melihat bahawa hakikat tersebut boleh dicapai melalui lima peringkat, iaitu iman secara taklid, iman secara ilmu, iman secara *'ayān* (mata hati), iman secara hak, dan akhirnya adalah iman secara hakikat.¹⁰ Perlu difahami bahawa setiap peringkat iman ini adalah berbeza mengikut usaha dan tahap ketaatan individu yang mana natijahnya juga berbeza-beza. Semakin tinggi amal ketaatan seseorang itu, semakin meningkat tahap keimanannya.

Perincian bagi kelima-lima pembahagian iman ini ada dijelaskan di dalam kitab *Jawharah al-Tawhīd*, yang mana bagi peringkat pertama iaitu iman secara taklid, ia merupakan keimanan yang berbentuk ikut-ikutan sahaja. Di dalam peringkat ini, pegangan dan prinsip keIslamannya adalah tidak berapa kukuh kerana kebiasaannya mereka yang tergolong dalam kalangan ini tidak memiliki hujah yang jelas (baik secara *naqlī* atau *'aqlī*) terhadap keimanannya melainkan sekadar mengikuti apa yang kebanyakan dipercayai oleh umat Islam. Ia merupakan peringkat yang terendah dan kebiasaannya berlaku dalam kalangan orang awam.¹¹

Manakala, pada peringkat seterusnya iaitu iman secara ilmu, keadaannya adalah apabila seseorang itu memperoleh pengetahuan dan memiliki hujah-hujah yang diyakini lantas menjadikannya sebagai satu pegangan. Pada peringkat ini, ia tidak lagi digelar

¹⁰ Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd*, 52.

¹¹ *Ibid.*

taklid kerana ilmu yang dimiliki telah berada di peringkat akal dan difahami. Walau bagaimanapun, ilmu tersebut masih belum sampai ke tahap hati.¹²

Berbeza pula dengan peringkat seterusnya ini, iaitu iman secara *'ayān*. Pada peringkat ini, keimanan adalah lebih tinggi berbanding iman ilmu dan telah sampai ke dalam hati. Golongan ini adalah mereka yang mendekatkan hati kepada Allah dan sentiasa mengingati Allah walau dalam apa jua keadaan. Sehingga sampai kepada tahap apabila seseorang mendengar nama Allah, maka gementarlah hati mereka.

Seterusnya, bagi iman secara hak pula, ia merupakan keimanan seseorang yang mampu melihat Allah dengan hati mereka (*mushāhadah*) dan hal ini hanya mampu dicapai oleh golongan *al-'arifīn*. Golongan ini sentiasa melihat kehebatan dan kekuasaan Allah di dalam setiap ciptaan dan kejadian. Tambahan lagi, mereka tidak pernah lalai dengan keduniaan bahkan mereka sentiasa bertakwa kepada Allah.

Peringkat yang terakhir sekali adalah iman hakikat, yang mana ia mampu dicapai oleh golongan *al-mursalīn* ketika mana mereka berada di dalam keadaan *fanā'*. Peringkat ini merupakan tahap keimanan yang tertinggi berbanding yang lain dan di sinilah terletaklah tahap keimanan para Rasul, Nabi-Nabi serta wali-wali Allah.¹³ Kesemua pembahagian iman ini dapat mencerminkan peringkat keimanan individu tertentu dan ia adalah berbeza mengikut amal rohani (spiritual) dan jasmani mereka.

Secara kesimpulannya, jumbuh ulama Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah bersepakat bahawa iman adalah *taṣdīq* iaitu membenarkan atau pengakuan dalam hati tentang keEsaan Allah SWT dan juga membenarkan segala yang dibawa oleh Rasul-RasulNya.

¹² *Ibid.*

¹³ Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd*, 52.

Oleh yang demikian, dengan memahami setiap peringkat iman ini, ia boleh membantu menilai dan memperbaiki keimanan di dalam diri agar sekurang-kurangnya seseorang itu tahu bahawa dia berada di peringkat beriman dengan ilmu, bukanlah di tahap taklid semata-mata. Demikianlah hakikat iman yang dapat ditelusuri dengan mengamati peringkat-peringkat iman seperti yang telah dijelaskan.

3.3 Takrif Kufur dan Hakikatnya

Setelah dijelaskan pengertian iman dan hakikatnya, adalah perlu untuk turut dijelaskan pengertian kufur pula. Dengan itu, takrif dan hakikat kufur akan dihuraikan di dalam bahagian ini bertujuan untuk memperlihatkan sempadan batasan keimanan yang perlu dipelihara oleh seorang Muslim agar terselamat daripada bahaya fitnah *takfīr*.

Di dalam kitab *Lisān al-‘Arab*, Ibn Manẓūr mentafsirkan kalimah kufur dari sudut bahasa sebagai lawan kepada iman atau ‘*al-sitr*’ yang bermaksud tutup atau tersembunyi. Malah beliau menjelaskan lagi bahawa kufur itu merupakan perbuatan syirik yang menyekutukan Allah dengan sesuatu yang lain, juga kufur terhadap kitabNya dan RasulNya.¹⁴ Manakala menurut al-Aṣḥānī, lafaz *al-kufr* di dalam Bahasa Arab adalah *sitr al-shay’* iaitu menutup sesuatu dan ia disifatkan sebagai *al-layl* (malam) kerana kegelapannya menutupi segala sesuatu.¹⁵

Menurut syarak pula, Ibn Manẓūr menyatakan bahawa kufur itu merupakan sifat orang yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul sama ada dengan cara mendustai, meragui, atau menyembah selain dari Allah.¹⁶ Begitu juga sekiranya mengingkari sesuatu yang datangnye daripada Nabi SAW, maka mereka yang kufur kepada perkara yang wajib

¹⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 22:144-145.

¹⁵ Al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyah*, 41.

¹⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 22:145; al-Faṭānī, ‘Abd Allāh Abu Bakar ibn Ismā‘īl, *Aqidah Islam: Iman, Hakikat dan Pembatalannya* (Thailand: Binhalabi Press, 2013), 780.

diimani adalah digelar sebagai kafir.¹⁷ Manakala menurut al-Rāzī (m.606H) pula di dalam kitab tafsirnya menerangkan kufur sebagai:

"عدم التصديق للرسول صلى الله عليه وسلم بشيء مما علم بالضرورة مجيئه به"¹⁸

Terjemahan: Tidak membenarkan perkara yang dibawa oleh Rasulullah SAW dengan sesuatu yang diketahui secara daruri tentang kehadirannya.

Berdasarkan takrif tersebut, al-Rāzī menjelaskan di dalam kitab *Tafsīr al-Kubrā* bahawa tokoh *mutakallimīn* menyebut tentang had kufur dengan menyatakan contoh keingkaran terhadap *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah* seperti keingkaran terhadap Pencipta alam iaitu Allah, sifat-sifatNya, atau terhadap kenabian Nabi Muhammad SAW, kesahihan al-Qur'an dan juga terhadap syariat yang telah ditetapkan seperti kewajipan berpuasa, solat, zakat, pengharaman arak, riba dan lain-lain lagi.¹⁹

Begitu juga pendapat yang dikemukakan oleh al-Qurṭubī, di mana beliau menyatakan kekufuran itu merupakan keingkaran kepada perkara yang telah jelas dimaklumi syarak.²⁰ Manakala menurut al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal* pula, kufur adalah *takdhīb*, iaitu mendustakan segala perkara yang dibawa oleh Rasul SAW.²¹ Oleh yang demikian, secara dasarnya dapat dikenal pasti bahawa batasan kufur yang menjadi panduan bagi Muslim adalah melingkari persoalan *taṣdīq* dan *takdhīb* kepada apa yang disampaikan oleh Nabi SAW di samping memelihara lingkaran *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*.

¹⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 22:145; al-Qurayshī, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, *Shubuhāt al-Takfīr* (Qāhirah: Maktabah al-Ta‘īyyah al-Islāmiyyah, 1992), 38.

¹⁸ Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghayb li Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-‘Allāmah Diyā’ al-Dīn ‘Umar al-Mushtahar bi Khaṭīb al-Rayy Naf’ Allāh bi al-Muslimīn* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1993), 2:43.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Al-Faṭānī, *Aqidah Islam: Iman, Hakikat dan Pembatalannya*, 781.

²¹ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 25.

Seterusnya, bagi mengenal pasti hakikat kufur pula, kajian menumpukan kepada dua pecahan makna kufur menurut istilah syarak sebagaimana yang telah digariskan oleh para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah iaitu *kufur akbar* (kufur besar) dan *kufur asghar* (kufur kecil).²²

Pada bahagian pertama kufur ini, *kufur akbar* atau juga disebut *kufur millah* adalah melibatkan kekufuran yang berlaku disebabkan seseorang itu tidak beriman dengan perkara yang telah diwajibkan kepada Muslim seperti beriman dengan kewujudan Allah SWT dan juga sifat-sifat kesempurnaanNya.²³ Firman Allah SWT:

فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ

Al-Baqarah 2: 253

Terjemahan: Maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang kafir.

Begitu juga apabila seseorang Muslim itu mengingkari kenabian mahupun hari kebangkitan. Muḥammad Rabī' menambah ulasan mengenai *kufur akbar* ini di mana beliau menjelaskan bahawa seseorang itu akan dikira kufur sekiranya mengingkari perkara yang telah diijmak oleh ulama seperti menghalalkan perkara yang disepakati haram misalnya arak.²⁴ Tambahan pula, kekufuran jenis *kufur akbar* ini akan mengakibatkan pelakunya terkeluar daripada agama Islam sehingga halal darah dan hartanya dan juga ia akan kekal ditempatkan di neraka.²⁵

Selain itu, di dalam kitab *Lisān al-'Arab*, Ibn Manẓūr menyenaraikan empat kategori kufur yang mana pengkaji melihat ia sebagai pecahan bagi *kufur akbar*. Empat kategori kufur tersebut adalah pertama kufur *al-inkār* kerana mengingkari tauhid, kedua

²² Muḥammad Rabī' Muḥammad Jawhari, 'Aqīdatunā, 52. Selain dinamakan *kufur akbar* dan *asghar* terdapat juga kitab-kitab yang menggunakan istilah *kufur i'tiqād* dan *kufur 'amal*. Lihat al-Qurayshī, *Shubuhāt al-Takfīr*, 38; al-Barīdī, *al-Tahdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 46.

²³ Al-Qurayshī, *Shubuhāt al-Takfīr*, 38.

²⁴ Muḥammad Rabī' Muḥammad Jawhari, 'Aqīdatunā, 52.

²⁵ *Ibid.*

kufur *al-juhūd* seperti kekufuran iblis yang enggan menurut perintah Allah supaya tunduk kepada Adam A.S, ketiga kufur *al-mu'ānidah* sebagaimana kufurnya Abī Jahal yang berdegil enggan memperakui kenabian Nabi Muhammad SAW dan keempat kufur *al-nifāq* iaitu keimanan seseorang yang terlihat secara zahir namun batinnya tidak beriman.²⁶ Kesemuanya ini dikategorikan di dalam *kufur akbar* kerana dosanya melibatkan pendustaan terhadap perintah Allah dan juga khabar yang disampaikan oleh Nabi SAW. Keadaan ini memberi risiko yang merbahaya kepada pelakunya kerana ia mengakibatkan pelakunya kekal dibalas azab seksaan di neraka.²⁷

Berbeza pula dengan *kufur asghar*, yang mana ia tidak menyebabkan pelakunya terkeluar daripada agama.²⁸ Di dalam bahagian ini, kufur ini hanya dikategorikan sebagai *kufur ni'mah* – lawan kepada syukur. Sebagaimana firman Allah SWT di dalam surah *al-Insān* ayat 3:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

Al-Insān 76: 3

Terjemahan: Sesungguhnya kami telah menunjukinya jalan yang lurus, ada yang bersyukur dan ada pula yang kufur.

Bahagian kufur ini dinisbahkan kepada mereka yang melakukan dosa dari segi perbuatan yang mengingkari larangan Allah dan Rasul seperti terlibat dengan zina, mencuri ataupun membunuh. Perbuatan-perbuatan ini dikira sebagai dosa besar tetapi tidaklah sampai ke tahap mereka dikafirkan.²⁹ Keadaan *kufur asghar* ini hanya

²⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 22:144.

²⁷ Al-Qaradāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 29-30; al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyah*, 42; al-Barīdī, *al-Tahdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 51.

²⁸ “Penulis Tidak Diketahui”, *Kitab Uṣūl al-Imān fī Daw’ al-Kitāb wa al-Sunnah* (Madīnah: al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Sa‘ūdiyyah, 2011), 67.

²⁹ Al-Qurayshī, *Shubuhāt al-Takfīr*, 39; “Penulis Tidak Diketahui”, *Fatāwa al-Lajnah al-Dā‘imah li al-Buḥūth al-‘Ilmiyah wa al-Iftā’*: *Jama‘ wa Tartīb li al-Syaikh Aḥmad ibn ‘Abd al-Razzāq al-Duwaysh* (Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Sa‘ūdiyyah, 1990), 1:504; Muḥammad Rabī’ Muḥammad Jawharī, *Aqīdatunā*, 52.

mengakibatkan pelakunya mendapat siksaan neraka tetapi tidaklah kekal tinggal selamanya di dalam neraka.³⁰

Menyentuh soal kedudukan bagi pelaku maksiat, al-Baghdādī menjelaskan pendapatnya bahawa golongan pelaku maksiat tidaklah dikafirkan di sisi Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dan cukup sekadar menyatakan sesungguhnya mereka beriman dengan kadar iman mereka dan *fāsiq* dengan kadar maksiat mereka. Sekiranya mereka bertaubat, menyesali perbuatan tersebut dan kembali melafazkan syahadah, mereka akan diampunkan.³¹ Begitu juga pandangan di sisi tokoh sarjana yang bermazhab Ḥanbalī seperti Ibn Qayyīm al-Jawzī, di mana beliau turut berpendapat bahawa perkara maksiat yang dilakukan adalah dikategorikan dalam jenis *kufur aṣghar*³² dan individu yang melakukan maksiat itu tidak dikira sebagai kafir.

Demikian penjelasan mengenai takrif kufur dan hakikatnya yang menjadi asas bagi Muslim memahami makna kafir yang sebenar menurut sudut pandang sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Oleh itu, setiap individu perlu memainkan peranan untuk memelihara keimanan mereka sebagai seorang Muslim dengan menyemai kepercayaan kepada Allah dan Rasul disertai keimanan kepada perkara pokok di dalam agama sebagaimana yang dinyatakan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan juga al-Qurṭūbī. Ini kerana, sekiranya berlaku keingkaran kepada perkara-perkara yang dinyatakan di atas, maka secara tidak langsung seseorang Muslim itu akan dianggap kufur.

³⁰ *Ibid.*; al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 55; al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyah*, 42.

³¹ Al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 351.

³² Al-Jawzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyīm, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḍī (Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1972), 1:337

Kesimpulannya, para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah bersepakat bahawa takrif kufur dapat diertikan sebagai *takdhīb* atau '*adam al-taṣḍīq*' iaitu pendustaan atau tidak membenarkan perkara yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Justeru itu, amat penting bagi Muslim memahami hakikat iman dan kufur. Melalui kefahaman terhadap kedua-dua hakikat ini, seseorang itu dapat menilai dan meningkatkan tahap keimanan kepada Allah SWT di samping mampu membatasi diri daripada melepasi sempadan kekufuran.

3.4 Kategori *Takfīr* Menurut Sarjana Muslim

Pada bahagian sebelum ini pengkaji telah menjelaskan pengertian iman dan kufur berserta dalil dan pembahagiannya sekali. Dengan memahami had antara iman dan kufur, seseorang Muslim dapat membezakan keadaan bagaimana yang menyebabkan jatuhnya kufur dan berupaya untuk menangani tuduhan *takfīr*.

Terdapat perbezaan antara istilah kufur dan *takfīr*. Secara umumnya, kufur merujuk kepada perbuatan yang menyebabkan seseorang Muslim itu menjadi tidak beriman kerana pendustaan. Manakala *takfīr* pula adalah satu tuduhan pengkafiran berdasarkan bukti dan hujah yang kukuh. Oleh yang demikian, pada awal bahagian ini pengkaji akan menjelaskan secara ringkas pengertian bagi perkataan *takfīr* bagi melihat perbezaannya dengan kufur sebelum kajian terus perbincangan mengenai kategori *takfīr* menurut sarjana Muslim.

Perkataan *takfīr* adalah nama terbitan daripada perkataan Arab, '*kaffara*'. Merujuk kepada *Lisān al-'Arab*, perkataan *takfīr* bermaksud menisbahkan orang Islam

dengan kekufuran.³³ Secara umumnya, *takfīr* adalah perbuatan menuduh atau menghukum seseorang yang Islam dengan hukuman kafir.

Menurut al-Ghazālī, pengkafiran atau tuduhan kafir-mengkafir tidak boleh dilakukan ke atas Muslim selagimana ia masih melafazkan dua kalimah syahadah. Di dalam kitabnya *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, beliau mengingatkan umat Islam agar sentiasa berhati-hati dalam menghukum kafir ke atas Muslim kerana tindakan mengkafirkan Muslim secara membuta tuli itu merupakan satu kesalahan. Ia seakan-akan menghalalkan darah saudaranya sedangkan pada hakikatnya, individu tersebut masih menunaikan solat dan melafazkan kalimah '*Lā ilaha illa Allāh*'.³⁴

Berdasarkan penjelasan ringkas mengenai persoalan *takfīr* tersebut, kajian mendapati bahawa al-Ghazālī membicara perihal *takfīr* dalam perspektif yang amat sederhana dan ia merupakan cerminan pandangan Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah secara tidak langsung.

Oleh yang demikian, setelah memahami pengertian *takfīr*, pengkaji akan meneruskan perbincangan dengan menyentuh mengenai beberapa pendekatan yang diambil oleh tokoh sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah secara rawak berkaitan permasalahan *takfīr* dengan disertakan syarat-syarat *takfīr* dan perkara-perkara yang menjadi penghalangnya.

Berkenaan perbincangan *takfīr* di sisi tokoh sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah, lazimnya para sarjana akan membahaskan perihal *takfīr* ini dengan

³³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 148; al-Qazwinī, Ibn Fāris, *Mu`jam Maqāyis al-Lughah*, 5:191; al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyah*, 41; Baridī, *al-Tahdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 264.

³⁴ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 155.

mengemukakan dua pengkategorian bagi menunjukkan terdapat keadaan yang berbeza di dalam *takfīr*. Dua kategori tersebut adalah *takfīr al-muṭlaq* dan *takfīr al-mua'ayyan* (peribadi).³⁵

Di dalam kitab *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr* dan juga *Min Hudā al-Islām: Fatāwā al-Mu'āṣirah* karya Yūsuf al-Qaraḍāwī, beliau ada membahaskan dua kategori *takfīr* ini. Namun, Yūsuf al-Qaraḍāwī lebih cenderung menggunakan istilah *takfīr al-naw'* (jenis) dan *takfīr al-syakhs al-mu'ayyan* (peribadi)³⁶ berbanding *takfīr al-muṭlaq* dan *takfīr al-mua'ayyan* yang lazim diguna oleh kebanyakan sarjana Muslim. Walau bagaimanapun, perincian bagi kedua-dua kategori *takfīr* di sisi Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah tetap sama seperti yang disepakati jumhur Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan perihal *takfīr al-naw'* dengan mengemukakan contoh bahawa pengkafiran bagi kategori *al-naw'* ini adalah menjurus kepada pengkafiran terhadap golongan tertentu dan bukannya kepada individu secara khusus. Misalnya, beliau mengkafirkan golongan yang menolak hukum syarak seperti golongan sekular. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī lagi, perincian bagi kategori *takfīr al-naw'* ini merupakan *takfīr* kepada dakwaan yang dibuat oleh golongan tersebut yang dilihat telah menyeleweng daripada ajaran agama atau bertentangan dengan perkara usul agama.³⁷

Hal ini adalah berbeza dengan *takfīr al-syakhs al-mu'ayyan* di mana kategori kedua ini barulah memfokuskan pengkafiran kepada batang tubuh individu tertentu secara jelas. Pengkafirannya dilihat lebih menjurus kepada si pelaku dengan menyebut nama 'si polan bin si polan' sebagai seorang yang telah kufur. Namun demikian, pensabitan

³⁵ Al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyah*, 78.

³⁶ Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 26.

³⁷ *Ibid.*

kekufuran ke atas *al-syakhs al-mu'ayyan* ini memerlukan penelitian yang kukuh dari sudut bukti dan hujah kekufuran individu tersebut.³⁸ Selain itu, kategori *takfīr* ini akan dikira sah setelah wujudnya syarat-syarat *takfīr* dan juga setelah melepasi segala halangan-halangan *takfīr*.³⁹

Bagi mensabitkan *takfīr* khususnya bagi *takfīr al-syakhs al-mu'ayyan*, ia memerlukan tertegaknya hujah yang kukuh dan tiada sebarang keraguan atau *shubhah* sebagaimana yang ditegaskan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī:

"وجب التوقف للتحقق والتثبت من حقيقة موقفه، بسؤاله ومناقشته، حتى تقوم عليه الحجة، وتنتفى الشبهة، وتنقطع المعاذير"⁴⁰

Terjemahan: Wajib berhenti [atau ditangguhkan dahulu] untuk [mengkafirkan seseorang secara khusus] supaya dapat dipastikan dan ditentukan [secara jelas] kebenaran dan hakikat sikapnya [yang sebenar], dengan ditanyakan dan dibuat diskusi dengannya [terlebih dahulu], sehingga tertegak ke atasnya hujah dan ternafi [hilang] *shubhah* serta terhapus [semua] keuzuran [atau alasan].

Di samping itu, Fakhr al-Dīn al-Rāzī juga menegaskan agar tidak dikafirkan seseorang Muslim melainkan setelah adanya bukti yang jelas. Beliau menyebut hal ini di dalam kitabnya *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn* seperti berikut:

"المختار عندنا أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل"

Terjemahan: Terpilih di sisi kami sesungguhnya tidak dikafirkan seseorang dari kalangan ahli kiblat melainkan dengan [wujudnya] bukti yang terperinci.⁴¹

Begitu juga pandangan yang dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah mengenai *takfīr al-mu'ayyan* di dalam kitabnya *Majmū'ah al-Fatāwā*. Beliau menyatakan:

³⁸ Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 26.

³⁹ Al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 78.

⁴⁰ Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 26.

⁴¹ Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar, *Uṣūl al-Dīn li al-Rāzī wa Huwa al-Kitāb al-Musammā Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*, ed. Taha 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (al-Azhar: Maktabah al-Kuliyāt al-Azhariyyah, t.t), 132.

"وليس لأحد أن يكفر أحدا من المسلمين حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة"

Terjemahan: Tidaklah [wajar] bagi seseorang itu mengkafirkan seorang Muslim yang lain sehingga ditegakkan ke atasnya hujah dan telah diterangkan kepadanya hujah-hujah [kekufurannya], dan bagi sesiapa yang telah tetap keIslamannya dengan yakin, maka [keIslamannya itu] bahkan tidak hilang [atau terhapus] melainkan setelah ditegakkan hujah dan dihilangkan *shubhah* yang ada dalam dirinya.⁴²

Selain itu, al-Nawawī menerangkan di dalam kitab *Rawḍah al-Ṭālibīn* berkenaan *takfīr al-mu‘ayyan* di mana kekufuran seseorang itu terkadang berlaku disebabkan ucapan atau perbuatan yang secara sengaja dilakukan dengan tujuan untuk mempermainkan agama seperti bersumpah selain daripada Allah SWT ataupun menghina al-Qur’an.⁴³ Tindakan sebegini menurut al-Nawawī dikira sebagai mempersendakan agama di samping mendustai Nabi. Oleh yang demikian, pelakunya boleh dikategorikan di dalam *takfīr al-mu‘ayyan*. Namun, sekiranya ucapan dan perbuatan tersebut dilakukan tanpa niat, seseorang itu tidak akan dihukum sebagai kafir. Walaupun begitu, pelakunya perlu bertaubat dan beristighfar kepada Allah SWT terhadap perkara yang berlaku itu.⁴⁴

Berdasarkan perbincangan mengenai kategori *takfīr* ini, kajian mendapati bahawa penetapan *takfīr* bagi seseorang Muslim bukanlah satu perkara yang boleh dipandang mudah. Para sarjana Muslim telah menegaskan kepentingan melakukan penelitian agar memperoleh hujah dan bukti yang kukuh terlebih dahulu sebelum menetapkan hukum kufur ke atas seseorang Muslim. Disebabkan itu juga, menjadi kewajipan bagi Muslim agar memahami dan membezakan *takfīr al-naw’* dan *takfīr al-mu‘ayyan* berserta

⁴² Ibn Taymiyyah, *Majmū‘ah al-Fatāwā*, 250; al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 26.

⁴³ Al-Nawawī, Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Sharaf, *Rawḍah al-Ṭālibīn li al-Imām Abī Zakariyā Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī al-Dimashqī wa Ma‘ahu al-Manhāj al-Sawīy fi Tarjamat al-Imām al-Nawawī: wa Muntaqā al-Yunbū’ fī Mā Zāda ‘Alā al-Rawḍah min al-Furū’ li Ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Sayūṭī*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 8:7 & 8.

⁴⁴ *Ibid.*

perinciannya agar seseorang itu tidak sewenang-nya menyebut kafir kepada saudara Muslim tanpa bukti yang jelas.

Di samping itu, dalam membicarakan soal *takfīr al-mu‘ayyan* dan *al-muṭlaq*, Ibn Taymiyyah menitikberatkan kewujudan syarat dan halangan *takfīr*. Beliau mengemukakan pandangan tersebut di dalam kitab *Dar‘u Ta‘ārud al-‘Aql wa al-Naql* seperti berikut:

" إن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين وإن تكفير المطلق لا يستلزم
تكفير المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع "

Terjemahan: Sesungguhnya *takfir* mempunyai syarat-syarat dan halangan-halangan, kadangkala ternafi kepada hak individu tertentu. Dan sesungguhnya *takfir* secara mutlak [umum] tidak semestinya memberi erti *takfir* secara khusus, kecuali apabila wujudnya syarat-syarat dan tiada halangan-halangan [yang boleh menghalang daripada tuduhan *takfir*].⁴⁵

Menurut Ibn Taymiyyah lagi, penetapan *takfīr* akan berlaku apabila terjadinya salah satu daripada syarat-syarat *takfīr* yang ditetapkan iaitu pertama, apabila seorang Muslim itu melakukan perkara kufur sama ada melalui ucapan mahupun perbuatan yang menyebabkan kekufuran sedangkan perkara tersebut telah jelas dinyatakan di dalam al-Qur’an dan sunnah. Namun sekiranya perkara tersebut dilakukan kerana terpaksa, maka seseorang itu tidak akan dikira kafir. Sebaliknya jika ucapan atau perbuatan itu dilakukan atas kerelaan individu itu sendiri, barulah jatuh hukum kafir ke atasnya.

Seterusnya, syarat yang kedua adalah kekufuran dinyatakan ke atas individu apabila dia jelas mengetahui tentang kekufurannya. Keadaan ini dapat dilihat setelah dinyatakan dan disampaikan penjelasan mengenai kebenaran kepadanya, namun dia tidak

⁴⁵ Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Dar‘u al-Ta‘ārud al-‘Aql wa al-Naql li Shaykh al-Islām Abī al-‘Abbās Taqiy al-Dīn Ahmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī*, ed. Iyād ibn ‘Abd al-Laṭīf ibn Ibrāhīm al-Qaysī (Riyād: Maktabah al-Rushd Nāshirūn, 2006), 12: 487.

menerimanya dan tetap dengan kekafirannya. Manakala yang terakhir sekali adalah apabila telah sampai hujah berkenaan kekufuran, dia memahaminya malah tetap juga memilih jalan kebatilan, maka kesemua keadaan ini telah menyempurnakan syarat bagi membolehkan pensabitan kufur kepada seseorang itu.⁴⁶

Begitu juga pendapat yang dinyatakan oleh Syeikh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Uthaymīn di dalam kitab beliau, *Fatāwā al-‘Aqīdah*. Beliau menjelaskan bahawa terdapat dua syarat dalam menghukum kafir (secara *takfir al-mu‘ayyan*) kepada seseorang Muslim iaitu pertama adalah apabila ditegakkan bukti yang kukuh tentang kekufurannya dan kedua pula adalah apabila seseorang itu mengetahui atau tidak jahil tentang tindakan yang dilakukannya akan membawa kepada kekufuran.⁴⁷ Hal ini adalah berpandukan firman Allah SWT di dalam Surah *al-Isrā’* 15:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Al-Isrā’ 17:15

Terjemahan: Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutuskan seorang Rasul.

Ayat ini menjelaskan bahawa Allah SWT tidak menghukum kesilapan yang dilakukan oleh hambaNya melainkan setelah diberi peringatan dan diutuskan Rasul kepada mereka.

Selain itu, dalam menetapkan sesuatu hukum kepada Muslim, tokoh sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah seperti al-Ash‘arī, al-Baqillānī dan juga al-Qaraḍāwī sangat teliti di dalam memastikan kesahihan sesuatu perkara. Malah, terdapat beberapa langkah yang akan dilaksanakan sebelum diputuskan kekufuran kepada seseorang. Al-Qaraḍāwī menjelaskan bahawa jika didapati seseorang Muslim itu tidak jahil akan perkara

⁴⁶ “Penulis Tidak Diketahui”, *Fatāwa al-Lajnah al-Dā‘imah*, 2:92.

⁴⁷ Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn Uthaymin, *Fatāwā al-‘Aqīdah: As‘ilah Hammah Mulahhah wa Ajwibah Nafi‘ah fi al-‘Aqidah al-Sahihah*, (Qahirah: Maktabah al-Sunnah & Beirut: Dar al-Jail, 1993), 263.

kekufuran yang dilakukannya, dia akan diberi nasihat terlebih dahulu agar meninggalkan perkara yang berbentuk kekufuran tersebut dan jika dia bertaubat, maka taubatnya akan diterima.⁴⁸ Tetapi jika sebaliknya, wajib dijatuhkan hukuman bunuh ke atasnya dan hukuman ini adalah diambil kira sama seperti hukuman bagi individu yang murtad.⁴⁹

Begitulah antara syarat-syarat yang membolehkan jatuhnya hukum *takfīr* kepada Muslim. Kajian mendapati bahawa rata-rata sarjana akidah tidak meletakkan syarat yang memudahkan seseorang Muslim itu dikira kafir. Sebaliknya mereka mengemukakan syarat yang memerlukan bukti kepada nilai *taṣḍīq* dan *takdhīb* Nabi melalui zahir individu Muslim itu sahaja. Di samping mereka turut memberi peluang kepada Muslim yang melakukan keingkaran untuk bertaubat sebelum terus melabelkan mereka sebagai kafir. Walau bagaimanapun, sekiranya setelah diselidiki dan didapati wujudnya halangan-halangan yang membatalkan *takfīr*, maka syarat-syarat yang menyebabkan kekufuran tersebut tidak boleh diambil kira sebagai bukti pengkafiran lagi.

Merujuk kepada perkara yang menjadi halangan *takfīr* pula, kajian melihat bahawa penghalang *takfīr* terdapat dalam tiga perkara iaitu *al-jahl* (kejahilan), *al-khatā'* (kesilapan) dan paksaan.⁵⁰ Di dalam membahaskan halangan yang pertama iaitu *al-jahl*, para sarjana Muslim bersepakat untuk tidak mengkufurkan seseorang yang jahil melainkan setelah dia mengetahui kebenarannya namun masih juga mengingkari kebenaran tersebut.⁵¹

Pada hakikatnya, kejahilan merupakan salah satu faktor yang menyebabkan seseorang itu tidak menyedari tindakannya akan mengakibatkan jatuh kafir kepada dirinya. Hal ini berlaku disebabkan kurangnya ilmu pengetahuan tentang asas agama.

⁴⁸ Al-Qaraḍāwī, *Punca dan Penyelesaian Gejala Kafir-Mengkafir*, 25.

⁴⁹ *Ibid.*; "Penulis Tidak Diketahui", *Fatāwa al-Lajnah al-Dā'imah*, 2:12.

⁵⁰ Al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyah*, 84.

⁵¹ Ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Fatāwā*, 250.

Disebabkan itu, Rasulullah SAW sendiri amat menggalakkan manusia untuk menuntut ilmu kerana manfaat yang ada padanya. Sepertimana sabda Baginda yang diriwayatkan oleh Abī Dardā’:

قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ
عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ"⁵²

Terjemahan: Berkata Abī Dardā’: Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: “Barangsiapa menempuh satu jalan dalam mencari ilmu maka Allah akan tunjukkan baginya satu jalan dari jalan-jalan menuju ke syurga.”

Justeru itu, menjadi kewajipan bagi setiap Muslim untuk memupuk kesedaran di dalam diri masing-masing agar berusaha mencari dan menambah ilmu agama khususnya ilmu yang berkait dengan syariat Islam. Ini bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan yang jelas mengenai agama agar seseorang Muslim terhindar daripada salahfaham terhadap kemurnian Islam. Di samping itu, dengan mempelajari ilmu agama ini juga boleh menjadi panduan bagi individu mendepani isu-isu semasa yang berkait dengan agama seperti isu *takfīr* ini.

Seterusnya, merujuk kepada halangan *takfīr* yang kedua iaitu *al-khatā’* (kesilapan), secara umumnya sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā’ah tidak mengkafirkan golongan yang dikategorikan di dalam keadaan *al-khatā’* ini. Muslim yang tersilap memahami sesuatu hukum tidaklah dihukum kufur berlandaskan firman Allah SWT di dalam Surah *al-Aḥzāb* ayat ke-5:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ، وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا
Al-Aḥzāb 33:5

Terjemahan: Dan tidak ada dosa ke atas kamu terhadap apa yang kamu khilaf (tersilap) padanya, tetapi (yang dikira berdosa) adalah apa yang disengajakan oleh hati kamu dan sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani.

⁵² Hadis riwayat Tarmīdhī, Kitāb al-Īmān, Bāb Mā Jā’a fī Faḍli al-Fiqh ‘Alā al-‘Ibādah, Hadith No. 2682. Lihat, al-Tarmīdhī, Abū ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā ibn Surah ibn Mūsā, “Jami’ al-Tarmīdhī”, dalam *Mawsū’ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1922.

Di dalam kitab *Fatāwā al-Mu'āṣirah*, Yūsuf al-Qaraḍāwī mengulas mengenai halangan *takfīr* yang berkait dengan *al-khatā'* ini. Beliau berpandangan bahawa tiada kekufuran di dalam perkara yang melibatkan kesilapan atau khilaf kerana perkara yang berbentuk khilaf ini hanya merupakan perbezaan pendapat yang berlaku atau dikira sebagai ijtihad. Pada dasarnya, para *mujtahid* memiliki matlamat yang sama iaitu untuk mendapatkan keredhaan Allah SWT dan jika terdapat perbezaan dalam ijtihad mereka, ia tetap akan diberi ganjaran pahala. Yūsuf al-Qaraḍāwī menambah, pada hakikatnya ijtihad umat Islam itu telah membuka peluang untuk memperluaskan lagi kepelbagaian pemikiran.⁵³

Seterusnya, merujuk pula kepada halangan yang terakhir iaitu kekufuran yang melibatkan paksaan. Perkara ini ada termaktub di dalam al-Qur'an, di mana Allah SWT menerangkan bahawa sesiapa yang dipaksa melakukan perkara yang membawa kepada kekufuran, sedangkan hatinya tidak merelakan tindakan tersebut, maka dia masih dikira sebagai seorang Muslim. Sepertimana firman Allah SWT di dalam Surah *al-Naḥl* ayat 106:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ
صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Al-Naḥl 16:106

Terjemahan: Barangsiapa yang kufur kepada Allah sesudah dia beriman (maka baginya kemurkaan dari Allah) kecuali orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedangkan hatinya tetap tenang dalam iman, tetapi sesiapa yang melapangkan dadanya menerima kekufuran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.

Berdasarkan dalil ini, Ibn Kathīr menjelaskan di dalam kitab tafsirnya bahawa tidak jatuh hukum kafir ke atas seorang Muslim yang dipaksa melafazkan kekufuran dalam keadaan tekanan ataupun penindasan sedang hatinya ketika itu tetap beriman

⁵³ Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Min al-Hudā al-Islām Fatāwā al-Mu'āṣirah* (al-Mansūrah: Dār al-Wafā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1993), 2: 121 & 125.

kepada Allah dan Rasul. Namun demikian, sekiranya seseorang itu melakukan perkara-perkara yang menyebabkan kekufuran secara sukarela, barulah ia dikira kafir. Malah di akhirat kelak, mereka akan menerima seksaan daripada Allah SWT.⁵⁴

Terdapat sebuah peristiwa di zaman Nabi Muhammad SAW berkenaan paksaan melakukan kekufuran di mana kisah tersebut merupakan asbab nuzul bagi ayat 106 Surah *al-Nahl* ini. Telah dicatatkan di dalam kitab *al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* mengenai kisah 'Ammār ibn Yāsir dan keluarganya yang telah dipaksa mengungkapkan kekufuran. Mereka dipaksa oleh golongan *Mushrikīm* untuk mengucapkan kata-kata yang berbentuk penghinaan kepada Nabi SAW yang mana akhirnya keluarga 'Ammār dibunuh kerana enggan menurut perintah golongan *Mushrikīm* tersebut. Namun sebaliknya, 'Ammār terselamat daripada hukuman bunuh disebabkan beliau menurut arahan yang diberi oleh mereka. Kemudian, setelah peristiwa tersebut, 'Ammār pergi bertemu dengan Rasulullah dan menceritakan kejadian yang telah berlaku kepada Baginda Nabi SAW. Lantaran itu, Nabi pun bertanya tentang keadaan hatinya ketika mengucapkan kata-kata kufur itu, lantas 'Ammār menjawab bahawa pada saat itu beliau tetap 'tenang dalam iman'. Maka, Rasulullah SAW membenarkannya dan tidak meminta beliau mengulang lafaz syahadah kerana keadaan yang berlaku itu adalah disebabkan paksaan.⁵⁵

Tiga halangan *takfīr* yang telah dinyatakan di atas merupakan ijmak yang disepakati ulama dan perkara ini diambil kira berlandaskan sabda Nabi Muhammad SAW:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ الْفَرِّيَابِيِّ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ سُوَيْدٍ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ
الْهَدَلِيُّ، عَنْ شَهْرَ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْ أَبِي ذَرِّ الْعَقَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ"

⁵⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm al-Ma'rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr*, 2:1596.

⁵⁵ 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī al-Musammā al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 6: 89.

Terjemahan: Telah menceritakan kepada kami Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Yūsuf al-Firyānī: Telah menceritakan kepada kami Ayyūb ibn Suwayd: Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr al-Hudhalī, daripada Shahr ibn Ḥawshab, daripada Abī Zar al-Ghifārī berkata: Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah tidak mengambil kira hambaNya yang melakukan kesilapan, lupa dan dipaksa.⁵⁶

Dengan menelusuri penjelasan *takfīr* di sisi Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah ini, dapat dirumuskan bahawa para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah membuat penelitian yang mendalam dan cukup berhati-hati dalam membicarakan soal kekufuran. Mereka tidak menolak *takfīr* secara mutlak dan mereka juga tidak mengkafirkan kesemua pelaku dosa begitu sahaja melainkan setelah mendasari syarat serta halangannya dengan teliti.

Di samping itu, tokoh sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah seperti Yūsuf al-Qaradāwī sangat menitikberatkan perbezaan di antara *takfīr al-muṭlaq* dan *takfīr al-mu‘ayyan* kerana menurutnya, penilaian terhadap kekufuran perlulah dibezakan antara pendapat dan pelaku.⁵⁷ Disebabkan itu, kebiasaan bagi para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah mengkafirkan sesuatu *firqah* tetapi tidak mengkafirkan kesemua pendokongnya melainkan individu yang telah sah terbukti kekufurannya.⁵⁸ Sepertimana ulama Salaf mengkafirkan *firqah al-Jahmiyah* dan *al-Rāfi‘ah* dan bukan kesemua ahlinya dikafirkan melainkan beberapa individu yang dikenal pasti seperti Ja‘d ibn Dirham dan Hafs al-Fard.

Setelah membahaskan kategori *takfīr* serta syarat dan halangannya, kajian akan membincangkan piawaian kufur menurut perspektif akidah yang mana pengkaji bahagikan ia kepada empat kategori. Perinciannya akan dibahaskan seterusnya.

⁵⁶ Hadith riwayat Sunan ibn Mājah, Kitāb al-Ṭallaq, Bāb Talāq al-Mukrah wa al-Nāsī, Hadith No. 2043. Lihat ibn Mājah, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Raba‘ī, “Sunan ibn Mājah”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh (Riyad: Dār al-Salām, 2000), 2599.

⁵⁷ Al-Qaradāwī, *Min al-Hudā al-Islām Fatāwā al-Mu‘āṣirah*, 129.

⁵⁸ *Ibid.*

3.5 Piawaian *Takfīr* Menurut Perspektif Akidah

Piawaian *takfīr* menurut perspektif akidah merupakan rangkuman pandangan sarjana Islam dalam mengenal pasti bukti kukuh yang membawa kepada kekufuran dan secara tidak langsung turut membincangkan keadaan bagaimana yang tidak membolehkan wujudnya tuduhan *takfīr* ke atas Muslim. Oleh yang demikian, pengkaji menyenaraikan empat keadaan yang secara umumnya jika perkara ini wujud, seseorang Muslim itu tidak boleh dikafirkan kerana tiada bukti kukuh akan kekufurannya. Huraiannya adalah seperti berikut:

3.5.1 Apabila Ditegakkan Hujah dan Bukti yang Kukuh

Dalam perbincangan sebelum ini, kajian ada menyentuh berkenaan hujah dan bukti yang kukuh sebagai salah satu perkara penting dalam mensabitkan *takfīr* menurut sarjana Muslim. Perkara ini merupakan kayu ukur bagi menilai keIslaman seseorang Muslim.

Secara asasnya, tindakan tergesa-gesa dalam *takfīr* adalah tidak wajar dilakukan sama sekali. Jika menurut panduan yang sebenar, sebelum seseorang mensabitkan kekafiran, dia perlulah mendapatkan hujah dan bukti yang kukuh tentang kekufuran yang dilakukan oleh seseorang Muslim itu terlebih dahulu sama ada dalam bentuk ucapan mahupun perbuatan.⁵⁹ Melalui hujah dan bukti yang kukuh, barulah dapat dinilai kesahihan sama ada seseorang itu berhak digelar kufur atau tidak.

Hal ini disepakati oleh para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Baghdādī, al-Rāzī dan juga al-'Asqalānī (m.852H). Menurut al-Rāzī, seseorang Muslim

⁵⁹ Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 26.

itu diiktiraf keIslamannya cukup dengan mendasari zahir kehidupan individu itu sahaja tanpa perlu diselidik keIslamannya secara mendalam.⁶⁰ Malah menurut al-Baghdādī dan al-‘Asqalānī pula, seseorang Muslim yang telah tetap keIslamannya tidak akan terkeluar dari Islam melainkan dengan bukti yang kukuh.⁶¹ Misalnya, jika seseorang itu masih mengaku dirinya Islam dan melaksanakan amalan yang membuktikan keIslamannya, maka dia masih dianggap sebagai seorang Muslim. Melainkan sekiranya dia melakukan perbuatan atau mengeluarkan perkataan yang jelas menunjukkan kekufuran, maka ketika itu jatuhlah hukum kafir keatasnya.⁶²

Berdasarkan hal ini, kajian mendapati bahawa sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah menetapkan ukuran yang mudah dalam mengiktiraf keIslaman seseorang iaitu cukup sekadar melihat secara zahirnya sahaja. Sebaliknya, dalam menetapkan kekufuran bagi orang Muslim pula, mereka meletakkan pendirian yang sedikit kompleks dengan perlunya penyelidikan terlebih dahulu tentang bukti yang membawa kepada kekufuran seseorang itu. Tindakan sebegini membuktikan bahawa sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah tidak mudah mengkafirkan orang Islam dan sangat berhati-hati dalam membicarakan soal Islam dan Kufur ini.

Di dalam melalui proses perolehan bukti dan hujah yang kukuh, terdapat tiga halangan *taḳfīr* iaitu kejahilan, kesilapan dan paksaan yang perlu diperhatikan. Ini kerana perkara ini memainkan peranan penting sebagai paksi penilaian dalam menentukan status keIslaman seseorang. Sekiranya jelas seseorang itu melakukan kekufuran disebabkan kejahilan, kesilapan dan paksaan, maka mereka dikira terlepas daripada tuduhan kafir.

⁶⁰ Al-Rāzī, *Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, 132.

⁶¹ Al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 351; al-‘Asqalānī, al-Ḥāfiz ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Qāhirah: Dār al-Rayyān li al-Turath, 1986), 12:314.

⁶² *Ibid.*

Sebagai kesimpulan, dapat difahami bahawa salah satu piawaian *takfīr* adalah wujudnya bukti kukuh ke atas kesengajaan pendustaan (*takdhīb*) bagi yang tidak jahil, silap atau terpaksa. Berdasarkan perbahasan ini, kajian mendapati bahawa ajaran yang dibawa oleh Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah adalah sangat bersifat moderat dalam mendepani isu *takfīr* ini. Di samping itu, para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah juga membuka ruang penyelidikan dan penelitian sebelum memutuskan sesuatu hukum ke atas individu Muslim kerana menyedari isu *takfīr* bukanlah perkara yang remeh yang boleh dipandang mudah begitu sahaja. Sebaliknya, kesan *takfīr* itu hakikatnya akan memutuskan hak Muslim baik di dunia mahupun di akhirat. Justeru itu, umat Islam perlu lebih cakna dan menjaga pertuturan daripada mudah mengkafirkan sesama Muslim selagimana tidak terbukti dengan hujah yang kukuh.

3.5.2 Tidak Dikafirkan Ahli Kiblat

Menurut pandangan jumhur ulama *mutakallimīn* dan *fuqahā'* termasuklah Abū Ḥanīfah, al-Ash‘arī dan al-Nawawī, mereka tidak mengkafirkan seorang pun dalam kalangan ahli kiblat.⁶³ Ini kerana manusia itu jahil dan mudah terjebak dengan perkara-perkara maksiat. Seseorang ahli kiblat itu tidak dikira kafir melainkan sekiranya dia melakukan dosa yang melibatkan keingkaran dan pendustaan kepada Allah dan Rasul seperti terlibat dengan syirik atau dosa-dosa besar yang lain,⁶⁴ maka keadaan sedemikian akan menyebabkan jatuh hukum kafir ke atasnya dan dosa tersebut tidak akan diampunkan, sepertimana sabda Baginda SAW:

⁶³ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1: 347; al-Qaradāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 77-78. Selain daripada ahli kiblat, Imam al-Nawawī juga tidak mengkafirkan *ahli Ahwa'* dan *ahli bid'ah* seperti Khawārij, Mu‘tazilah dan Rāfiḍah. Lihat al-Qaradāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 88.

⁶⁴ Terdapat tujuh jenis dosa besar yang disebut di dalam hadis sahih iaitu syirik, sihir, bunuh diri tanpa hak, memakan harta anak yatim, makan harta hasil riba, lari dari medan peperangan dan menuduh wanita beriman dengan fitnah kejahatan. Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd*, 192.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُمَيْرٍ: حَدَّثَنَا أَبِي وَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ – قَالَ وَكَيْعٌ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ ابْنُ مُمَيْرٍ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ مَاتَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ النَّارَ" وَقُلْتُ أَنَا: وَمَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ.

Terjemahan: Telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Numayr: Telah menceritakan kepada kami Abī Waqī’ daripada al-‘Amash, daripada Shaqīq, daripada ‘Abd Allāh – telah berkata Waqī’: Telah bersabda Rasulullah SAW, dan berkata ibn Numayr: Aku telah mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Barangsiapa yang mati dalam keadaan mensyirikkan Allah dengan sesuatu, akan dimasukkan ke dalam neraka” dan aku berkata: Dan sesiapa yang mati tanpa mensyirikkan Allah dengan sesuatu, akan dimasukkan ke dalam syurga.⁶⁵

Di samping itu, al-Rāzī juga menegaskan bahawa para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah mengambil pendekatan untuk tidak sesekali mengkafirkan ahli kiblat kecuali jika terdapat bukti yang mengesahkan kekufuran seseorang itu.⁶⁶ Tambahan pula, menurut al-Ash‘arī ahli kiblat adalah masih dikira sebagai seorang Islam walaupun mereka ada melakukan dosa contohnya seperti zina dan mencuri.⁶⁷

Tambahan pula, para sarjana Muslim bersepakat menyatakan orang yang beriman kepada Allah dan Rasul akan mendapat jaminan syurga sebaliknya bagi orang yang kufur pula, mereka telah dijanjikan akan kekal di dalam neraka. Perkara ini ada disebut oleh Rasulullah SAW sendiri, yang mana Baginda menerangkan bahawa orang yang masih memiliki iman di dalam hatinya akan terpelihara daripada ancaman neraka.⁶⁸

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ"⁶⁹

⁶⁵ Hadith riwayat Muslim, Kitāb al-Īmān, Bāb al-Dalīl ‘Ala Man Māta La Yushrik bi Allāh Shay’an Dakhala al-Jannah, Wa Inna Man Māta Mushrikan Dakhala al-Nār, no. Hadith 268. Lihat, Muslim, Abī al-Ḥussain Muslim ibn al-Ḥujjāj, “Ṣaḥīḥ al-Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1914.

⁶⁶ Al-Rāzī, *Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, 132.

⁶⁷ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1:347.

⁶⁸ Sālim al-Bahansāwī, *al-Ḥukm wa Qaḍīyah Takfīr al-Muslim*, 49-50.

⁶⁹ Hadith riwayat al-Nasā’ī, Kitāb al-Zīnah wa al-Taṭbīb, Bāb Zikru Ma Yustahab li al-Mar’i Taḥsīn Thiyābihi wa ‘Amalihi Izā Qasda Bihi Ghayra al-Dunyā, no. Hadith 5466. Lihat ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Balabān al-Fārisī, *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān bi Tartīb ibn Balabān* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993), 12:280.

Terjemahan: Tidak akan masuk neraka orang yang di dalam hatinya terdapat iman walaupun sebesar zarah, dan tidak pula masuk syurga orang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan walaupun sebesar zarah.

Berdasarkan dalil yang dikemukakan, kajian mendapati bahawa selagimana belum terbukti sahih tuduhan kekufuran yang dilakukan, seseorang itu tidak boleh sewenangnyanya dilabelkan sebagai kafir. Sekiranya seseorang itu masih mengaku dirinya Islam, maka tidak boleh dipertikaikan pengakuannya. Ini kerana, pengkafiran ke atas Muslim itu merupakan tuduhan mutlak seakan-akan menetapkan bahawa mereka akan ditempatkan di neraka. Perkara ini merupakan tuduhan yang amat berat ke atas seorang Muslim. Sedangkan Rasulullah SAW sendiri menyebut bagi sesiapa yang mati dalam keadaan tauhid, maka ada bagi mereka jaminan syurga. Rasulullah bersabda:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، كِلَاهُمَا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ - قَالَ أَبُو بَكْرٍ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُثَيْبٍ - عَنْ خَالِدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ حُمْرَانَ، عَنْ عُثْمَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ".⁷⁰

Terjemahan: Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr ibn Shaybah dan Zuhayr ibn Ḥarb, daripada Ismā‘īl ibn Ibrāhīm – telah berkata Abū Bakr: Telah menceritakan kepada kami ibn ‘Ulayyah - daripada Khālid, berkata: Telah bercerita al-Walīd ibn Muslim kepadaku, daripada Ḥumrān, daripada ‘Uthmān berkata: Telah bersabda Rasulullah SAW: “Barangsiapa yang mati dan [dalam keadaan] mengetahui sesungguhnya tiada Tuhan selain Allah, akan dimasukkan ke dalam syurga.”

Berdasarkan perbincangan ini, kajian mendapati terdapat banyak pendapat yang dikemukakan oleh sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang menegah tindakan *takfīr* terhadap ahli kiblat. Tambahan pula, ahli kiblat adalah individu yang beriman kepada Allah dan Rasul. Oleh yang demikian, tidak wajar seseorang itu mensabitkan tuduhan

⁷⁰ Hadith riwayat Muslim, Kitāb al-Īmān, Bāb al-Dalīl ‘Ala Anna Man Māta ‘Alā al-Tawḥīd Dakhala al-Jannah Qaṭ‘an, no. Ḥadīth 136. Lihat Muslim, Abī al-Ḥussain Muslim ibn al-Hujjāj i, “Ṣaḥīḥ Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣālih ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 685.

kafir ke atas individu yang masih beriman. Secara kesimpulannya kajian mendapati bahawa salah satu piawaian *takfīr* adalah pengakuan sebagai orang bukan Muslim dan tidak melaksanakan ibadat yang diperintahkan Allah SWT, bertentangan dengan konsep ahli kiblat.

3.5.3 Tidak Dikafirkan Orang yang Bersyahadah

Syahadah merupakan kunci utama keIslaman bagi seseorang Muslim. Tambahan pula, jumhur ulama Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah telah bersepakat mengiktiraf keIslaman orang yang bersyahadah tanpa perlu diselidik niatnya secara mendalam.

Secara dasarnya, keIslaman seseorang itu akan terbatal apabila mereka melakukan kekufuran dengan sengaja. Kekufuran tersebut boleh dinilai melalui tiga keadaan sama ada dengan *i'tiqād*, percakapan ataupun perbuatan. Wujudnya salah satu daripada tiga perkara ini boleh mengakibatkan terbatalnya syahadah sekali gus jatuhnya hukum kufur kepada seseorang Muslim. Misalnya, apabila seseorang itu beriktikad dengan perkara yang membawa kepada syirik seperti menyekutukan Allah dengan sesuatu yang lain dengan sedar dan sengaja. Begitu juga melalui percakapan kufur iaitu dengan melafazkan kata-kata yang menghina Allah, Rasul, Malaikat, dan ayat-ayat suci al-Qur'an. Selain itu, dari segi amalan ialah seperti seseorang menyembah berhala, matahari, bulan dan sebagainya juga membawa kepada perbuatan menyekutukan Allah yang membawa kepada kufur.⁷¹

Menurut al-Qaraḍāwī, orang yang masih melafazkan syahadah merupakan seorang Muslim yang sentiasa terpelihara haknya. Di mana beliau menjelaskan, akan

⁷¹ Al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn*, 8:7 & 8; al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyah*, 93-94.

terjamin keselamatan jiwa, harta dan hak-haknya bagi seseorang yang melafazkan kalimah syahadah selagimana ia tidak menentang hukum syarak.⁷² Di samping itu, terdapat hadis yang mendokong pendirian para sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah berkenaan perkara ini dan ia bertitik tolak daripada hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik, Rasulullah SAW bersabda:

حَدَّثَنَا نُعَيْمٌ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ حَمِيدِ الطَّوِيلِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلُّوهَا صَلَاتِنَا، وَاسْتَقْبَلُوهَا قِبَلَتِنَا، وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا فَقَدْ حُرِّمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهَا عَلَى اللَّهِ"

Terjemahan: Telah menceritakan kepada kami, Nu‘aim berkata: Telah menceritakan kepada kami ibn al-Mubāarak daripada Ḥamid al-Ṭawīl, daripada Anas ibn Mālik berkata: Telah bersabda Rasulullah SAW: “Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka berkata: Tiada Tuhan (yang berhak disembah) selain Allah, jika mereka mendirikan solat sebagaimana solat kita, menghadap kiblat kita, dan melakukan sembelihan sebagaimana kita lakukan, maka sesungguhnya haram ke atas kita darah dan harta mereka melainkan dengan haknya dan perhitungan mereka terserah kepada Allah”⁷³

Hadis ini menunjukkan bahawa darah dan harta seorang Muslim itu akan sentiasa terpelihara selagimana lidahnya masih mengucapkan syahadah. Berkenaan dalaman niat hatinya itu, ia perlu diserahkan kepada Allah SWT kerana manusia hanya mampu menilai sudut luaran sahaja dan Allah Maha Mengetahui rahsia hati manusia.⁷⁴ Namun demikian, terdapat sedikit perincian berkenaan hal ini yang mana dijelaskan oleh al-Laḡānī (m.1041H) di dalam kitabnya *Jawharah al-Tawḥīd* iaitu bagi seseorang yang membenarkan lafaz syahadah tersebut dengan hati namun tidak membenarkannya dengan lisan, maka dia dikira mukmin di sisi Allah tetapi tidak mukmin menurut hukum dunia. Manakala, sebaliknya jika seseorang itu berikrar dengan lisan namun tidak membenarkan

⁷² Al-Qaraḍāwī, *Fatwa-fatwa Mutakhir*, 165.

⁷³ Ḥadīth riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Ṣolāh, Bāb Faḍli Istiqbāli al-Qiblah, no. Ḥadīth 392. Lihat al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 34.

⁷⁴ Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 28; Sālim al-Bahansāwī, *al-Ḥukm wa Qaḍīyah Takfīr al-Muslim*, 51.

ucapan tersebut di dalam hati, maka dia dikategorikan sebagai seorang yang munafik dan dia dikira mukmin di sisi syarak namun tidak mukmin di sisi Allah.⁷⁵

Di samping itu, dalam membicarakan soal niat seseorang melafazkan syahadah, terdapat sebuah hadis panjang yang mengisahkan berkenaan hal ini. Di mana terdapat seorang sahabat yang telah membunuh musuh Islam ketika di dalam sebuah peperangan walaupun setelah musuh tersebut melafazkan syahadah. Sahabat tersebut menyangka bahawa orang yang dibunuh itu mengucap syahadah hanya sebagai muslihat untuk menyelamatkan dirinya daripada dibunuh. Ekoran daripada itu, Rasulullah SAW menempelak tindakan sahabat tersebut dengan mempersoalkan apakah beliau telah membelah dada orang itu sehingga mengetahui kesahihan penyaksiannya. Berkata Rasulullah SAW:

"أَفَلَا شَفَعْتِ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ: أَفَأَلَهَا أَمْ لَا؟"⁷⁶

Terjemahan: Adakah kamu telah membelah dadanya sehingga kamu mengetahui: Adakah dia mengungkapkannya [dengan ikhlas] ataupun tidak?

Di dalam hadis ini, Rasulullah SAW menegur sahabat tersebut di atas tindakan yang diambilnya. Berpandukan hadis ini, para sarjana bersepakat bahawa apapun niat seseorang itu, bila mana dia telah mengungkapkan lafaz syahadah kepada Allah dan Rasul maka dia telah diiktiraf sebagai Muslim dengan bertanggung segala pensyariaan Islam ke atasnya. Tidak boleh dikafirkan melainkan jika hatinya benar-benar tidak redha dengan hukum Allah.⁷⁷

⁷⁵ Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd*, 55.

⁷⁶ Hadith riwayat Muslim, Kitāb al-Imān, Bāb Taḥrīm Qatlu al-Kāfir Ba‘da Qawlihi: Lā Ilāha Illā Allāh, no. Hadith 277. Lihat Muslim, Abī al-Ḥussain Muslim ibn al-Ḥujjāj, “Ṣaḥīḥ Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣālih ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 694.

⁷⁷ Berkata Sayyid Quṭb bahawa orang yang tidak redha terhadap hukum Allah adalah dikira sebagai pendusta kerana melanggar nas *qaṭ’i* dan mereka bukanlah orang yang beriman. Sālim al-Bahansāwī, *al-Ḥukm wa Qaḍiyah Takfīr al-Muslim*, 139.

Begitulah penegasan demi penegasan yang ditekankan oleh para sarjana Islam dalam memelihara kepentingan menjaga hak Muslim yang bersyahadah. Oleh yang demikian, kajian mendapati bahawa salah satu piawaian *takfīr* adalah tidak melafazkan dan menentang kalimah syahadah. Berdasarkan perbincangan mengenai syahadah ini, kajian mendapati bahawa secara asasnya, para sarjana Islam tidak membenarkan pengkafiran dilakukan kepada orang yang melafazkan kalimah syahadah. Ini kerana mereka sepakat mengambil pendekatan memelihara keIslaman seseorang Muslim bagi mengelakkan timbulnya fitnah mengenai kekufuran secara berleluasa terhadap orang Islam. Justeru itu, seorang Muslim perlulah menjadikan pandangan-pandangan yang telah dikemukakan oleh para sarjana ini sebagai panduan untuk membentengi diri dari terjebak dengan permasalahan *takfīr*.

3.5.4 Tidak Dikafirkan Muslim yang Melakukan Maksiat

Pada hakikatnya, perbincangan mengenai perkara yang menjadi isu pengkafiran ini adalah sangat luas, bukan sahaja seperti yang telah pengkaji nyatakan sebelum ini. Malah, persoalan mengenai pelaku maksiat juga menjadi khilaf dalam kalangan sarjana Muslim sama ada pelakunya dikira kafir atau sebaliknya.

Berkenaan dengan isu dosa atau maksiat yang dilakukan oleh seorang Muslim, terdapat beberapa perbincangan dan khilaf di sisi sarjana sama ada dari kalangan Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah, Khawārij mahupun Mu'tazilah. Kajian mendapati bahawa golongan Khawārij dan Mu'tazilah mempunyai pandangan yang tersendiri dalam membahaskan isu ini dan yang pastinya, pandangan dua aliran ini adalah jelas berbeza dengan pendirian Ahli al-Sunnah khususnya dalam menentukan kedudukan keIslaman bagi pelaku maksiat.

Menurut Khawārij, orang yang melakukan maksiat adalah dikira kufur.⁷⁸ Natijah daripada pandangan mereka inilah yang menjadi penyebab mereka mengkafirkan para sahabat yang terlibat di dalam Majlis *Taḥkīm*.⁷⁹ Berbeza pula dengan golongan Mu'tazilah, bagi mereka orang Islam yang melakukan maksiat dan dosa besar berada di kedudukan tengah antara iman dan kufur. Mereka menggelar situasi ini sebagai *al-manzilah bayn manzilatayn*.⁸⁰ Ini kerana menurut kedua-dua *firqah* ini, mereka beranggapan bahawa iman tidak boleh bercampur dengan perkara maksiat kerana ia akan merosakkan iman sepertimana rosaknya amalan puasa dengan makan dan minum.⁸¹

Manakala, menurut tokoh sarjana Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Baghdādī dan al-Nawawī, pelaku maksiat masih lagi digelar sebagai Muslim di mana dosa yang mereka lakukan tidak menyebabkan kekufuran. Al-Baghdādī menerangkan bahawa individu Muslim yang melakukan maksiat tidak perlu digelar kufur, cukup sekadar dikatakan dia *fāsiq* disebabkan dosa yang dilakukannya.⁸² Tambahan pula, jika sekiranya pelaku dosa besar menjadi kafir, mereka akan dikira sebagai murtad dan wajib dikenakan hukum bunuh.⁸³ Jadi apabila difikirkan, sekiranya semua pelaku dosa besar adalah kafir, maka apakah fungsi had hukuman bagi sesuatu jenayah yang telah termaktub di dalam al-Qur'an dan hadis seperti hukuman kepada pezina, qisas atau hudud kepada pembunuh dan sebagainya.⁸⁴ Pensyariatan hukuman jenayah ini merupakan perhitungan yang perlu dilaksanakan kepada orang Islam dan ini menjadi perkiraan terhadap ijtihad ulama yang tidak mengkafirkan pelaku maksiat.

⁷⁸ Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 22.

⁷⁹ Al-Bahansāwī, *al-Ḥukm wa Qaḍiyah Takfīr al-Muslim*, 11.

⁸⁰ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 47-48.

⁸¹ Ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Fatāwā*, 12:252.

⁸² Al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 351.

⁸³ *Ibid.*, 352; Wan Zahidi Wan Teh, *Masalah Takfīr Dalam Masyarakat Islam*, 7.

⁸⁴ Al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 352. Antara tokoh selain al-Ash'arī yang tidak mengkafirkan pelaku maksiat adalah seperti al-Bāqilānī, al-Nawāwī, Ibn Taymiyyah dan ramai lagi.

Selain itu, menurut al-Ash‘arī pula, dosa-dosa seperti amalan riba’, zina, membunuh dan lain-lain lagi tidak menjatuhkan pelakunya kepada kekufuran, sebaliknya ia mencalar dan mengurangkan iman seseorang dan ekoran itu, pelakunya hendaklah segera bertaubat.⁸⁵ Perkara ini diamati berdasarkan dalil dari Surah *al-Hujurāt* ayat 9, di mana Allah SWT berfirman:

وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
فَقْتُلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Al-Hujurāt 49: 9

Terjemahan: Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain, maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil, dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.

Sementara itu, memetik sabdaan Baginda Nabi SAW berkenaan adanya syafaat kepada umat yang melakukan dosa:

حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ الْعَنْبَرِيُّ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ:
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي"

Terjemahan: Telah menceritakan kepada kami ‘Abbās al-‘Anbarī: Telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Razzāq daripada Ma’mar, daripada Thābit, daripada Anas berkata: Telah bersabda Rasulullah SAW: “Syafaatku untuk umatku yang melakukan dosa besar”⁸⁶

Kedua-dua dalil berkenaan menjadi sandaran bagi pendirian Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah bahawa seorang Muslim yang melakukan dosa atau maksiat tidak dikafirkan, misalnya dosa membunuh walaupun ia merupakan satu dosa besar.⁸⁷ Begitu juga

⁸⁵ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1: 347; al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 42.

⁸⁶ Hadis riwayat Tarmīdhī, *Abwāb Šifat al-Qiyāmah*, Bāb minhu Hadīth Šafā‘atī li Ajli al-Kabā‘ir min Umatī, Hadīth No. 2435. Lihat, al-Tarmīdhī, *Abū ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā ibn Surah ibn Mūsā, “Jāmi’ al-Tarmīdhī”*, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Šarīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Šaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1897.

⁸⁷ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1: 347.

keadaannya apabila Rasulullah menyebut bahawa adanya syafaat Baginda kepada *ahl al-kabā'ir* (pelaku dosa besar).⁸⁸ Ini menunjukkan dosa tidak akan menghapuskan status keIslaman seseorang melainkan ia melibatkan perkara yang memalingkan kepercayaan kepada Allah dan Rasul contohnya seperti dosa syirik. Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, dosa besar seperti syirik kepada Allah adalah tidak diampuni⁸⁹ dengan merujuk kepada firman Allah SWT iaitu:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا بَعِيدًا

Al-Nisa' 4: 116

Terjemahan: Sesungguhnya Allah tidak akan mengampunkan dosa mempersekutukan (sesuatu) denganNya, dan Dia mengampuni dosa yang selain dari syirik bagi sesiapa yang dikehendakiNya. Barang siapa yang mempersekutukan (sesuatu) dengan Allah, maka sesungguhnya ia telah tersesat sejauh-jauhnya.

Begitulah pendapat yang dikemukakan oleh beberapa golongan mazhab Islam dalam mengekspresikan pandangan mereka berkenaan *takfīr*. Empat keadaan yang dirangkumkan di dalam kajian ini adalah merupakan gambaran pendirian Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah terhadap isu *takfīr* yang berlaku dalam kalangan Muslim. Hal ini menjelaskan bahawa para sarjana tidak semudahnya mengkafirkan orang Islam khususnya mereka yang mengucap dua kalimah syahadah walaupun mereka melakukan dosa. Perkara ini ada dinyatakan oleh al-Ash'arī di dalam kitabnya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, sebagaimana berikut:

"لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقه وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنهم كافرون"⁹⁰

Terjemahan: Kita tidak mengkafirkan seseorang daripada ahli kiblat dengan sebab dosa yang dilakukannya seperti zina, mencuri dan minum arak, sebagaimana yang dipegang oleh Khawārij dan mereka mendakwa bahawa mereka [pelaku dosa] adalah orang-orang kafir.

⁸⁸ *Ibid.*; al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 177; al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 168-170.

⁸⁹ Al-Qaradāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 49.

⁹⁰ Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 22.

Namun demikian, tambah al-Ash‘arī lagi, sekiranya seseorang Muslim itu menghalalkan sesuatu dosa, ia akan tetap dikira kafir.⁹¹ Contoh bagi kenyataan ini adalah sekiranya seorang Muslim mengatakan bahawa ‘sesungguhnya arak itu halal’, ‘solat itu tidak wajib’ atau ‘zina itu tidak haram’ walaupun dia bukanlah seorang peminum arak atau dia tidaklah meninggalkan solat dan tidak juga berzina. Tetapi melalui ungkapan tersebut, ia boleh menyebabkan kekufuran kerana ia dikira mengingkari perkara yang telah dimaklumi di dalam agama secara pasti.⁹²

Secara kesimpulannya, kajian juga mendapati bahawa, salah satu piawaian *takfīr* adalah menghalalkan atau mengharamkan perkara yang maklum secara daruri dalam agama sebagai haram atau halal secara sengaja tanpa jahil, silap atau terpaksa. Berdasarkan perbincangan mengenai kategori dan piawaian *takfīr* yang telah dibahaskan, kajian mendapati ia merupakan piawaian yang bersifat umum dan tidak jauh berbeza dengan pandangan al-Ghazālī yang akan dibentang. Disebabkan itu, perbincangan tersebut diketengahkan dalam kajian ini. Di samping itu, kajian berpandangan bahawa al-Ghazālī membawa satu dimensi perbincangan *takfīr* yang baharu dengan merincikan lagi piawaian umum tersebut. Oleh itu, perinciannya akan pengkaji kemukakan seterusnya.

3.6 Piawaian *Takfīr* Menurut al-Ghazālī

Dalam bahagian ini, kajian akan mengemukakan perbincangan mengenai piawaian *takfīr* menurut al-Ghazālī dengan menyertakan sudut pandang atau kaedah yang beliau ambil dalam membezakan antara Muslim dan kafir. Seterusnya, kajian akan membincangkan pula beberapa keadaan yang menjadi ukuran dalam mensabitkan kekufuran ke atas seseorang Muslim.

⁹¹ Sālim al-Bahansāwī, *al-Hukm wa Qaḍiyah Takfīr al-Muslim*, 157.

⁹² *Ibid.*

Secara umumnya, pandangan al-Ghazālī mengenai golongan yang dikira kafir adalah sama dengan kebanyakan tokoh Ashā'irah seperti al-Ash'arī, al-Baqillānī dan ramai lagi. Merujuk kepada golongan Muslim yang dipersoalkan keIslamannya, terdapat beberapa perbincangan yang dibincangkan mengenai hal ini. Kekufuran seseorang Muslim akan dilihat dengan penilaian yang mendalam berdasarkan bukti yang kukuh. Al-Ghazālī amat menegah penggunaan akal semata-mata tanpa disandarkan kepada dalil-dalil *qaṭ'i*. Maksud yang ingin disampaikan di sini adalah, dalam menghukum kufur kepada Muslim, penelitian terhadap hukum syarak perlu diutamakan, bukanlah dihukum menurut kehendak akal manusia sahaja. Di dalam kitab *Fayṣal*, al-Ghazālī menukilkan:

"قد ظن بعض الناس أن مأخذ التكفير من العقل لا من الشارع، وأن الجاهل بالله كافر
والعارف به مؤمن"

Terjemahan: Sesungguhnya sebahagian manusia menyangka bahawa pengambilan [hukum] *takfīr* itu adalah daripada akal bukan daripada syarak, dan sesungguhnya orang yang jahil tentang Allah adalah kafir dan orang yang arif tentangNya adalah mukmin.⁹³

Ini kerana, perbincangan *takfīr* adalah melibatkan perkara yang menghalalkan jiwa atau harta dan juga persoalan hala tuju di akhirat sama ada seseorang itu akan dimasukkan ke syurga atau neraka. Maka, perkara-perkara sebegini memerlukan rujukan kepada hukum yang telah ditetapkan di dalam Islam melalui nas al-Qur'an dan hadis, bukanlah melalui sangkaan akal fikiran semata-mata.⁹⁴

Walau bagaimanapun, al-Ghazālī bukanlah menolak peranan akal secara keseluruhannya. Bahkan di dalam kitab *al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*, beliau sendiri ada menjelaskan perihal kewajipan membenarkan ajaran syariat yang bersesuaian dengan akal. Beliau menyebut, terdapat perkara yang dapat diketahui menerusi akal misalnya

⁹³ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 91.

⁹⁴ *Ibid.*; al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*, 155.

tentang penghimpunan manusia di hari kiamat dan seksaan di akhirat. Walaupun perkara-perkara ini disampaikan menerusi wahyu namun ia dapat difahami oleh manusia melalui penggunaan akal.⁹⁵

Di samping itu, di dalam kitab *Fayṣal* juga, al-Ghazālī menukilkan piawaian kufur dengan mengetengahkan perbahasan kepada *al-waṣiyyah* dan *al-qānūn*. Beliau menjelaskan *al-waṣiyyah* itu adalah dengan menahan lidah daripada mengkafirkan orang yang mengucapkan lafaz ‘*lā ilaha illa Allāh*’ sebagai kafir.⁹⁶ Malah di dalam kitab *Fayṣal* al-Ghazālī berkata:

"فإن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين: لا إله إلا الله محمد
رسول الله"⁹⁷

Terjemahan: Maka hentikanlah lidah kamu (dari berkata) tentang ahli qiblat selagi boleh selagimana mereka berkata: Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah.

Berdasarkan kenyataan beliau ini, ia jelas menggambarkan sikap al-Ghazālī yang tegas menolak tindakan Muslim yang mengkafirkan orang yang mengucapkan dua kalimah syahadah.

Seterusnya, *al-qānūn* pula dibahagikan kepada dua bahagian iaitu yang melibatkan perkara *uṣūl* (berkait dengan akidah) dan yang melibatkan perkara *furū'* (cabang agama). Merujuk kepada perkara *uṣūl*, al-Ghazālī mengklasifikasikan perkara usul akidah kepada tiga pecahan utama iaitu prinsip yang melibatkan keimanan kepada Allah, keimanan kepada Rasul dan keimanan kepada hari akhirat. Tiga pecahan *uṣūl* ini dijadikan landasan dalam menilai kekufuran dan perkara yang tidak berkait dengannya akan dikategorikan di dalam permasalahan *furū'*.⁹⁸ Menurut al-Ghazālī, keingkaran

⁹⁵ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-'itiqād*, 132.

⁹⁶ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 61.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, 61-62.

terhadap perkara *uṣūl* akan menyebabkan seseorang itu dikafirkan kerana dikira mengingkari nas yang *mutawātir*.⁹⁹

Dari sudut *furū'*, al-Ghazālī menjelaskan bahawa tidak jatuh kafir dalam hal berkaitan *furū'* melainkan seseorang Muslim itu mengingkari perkara atau khabar yang *mutawātir* (*ḥadīth mutawātir*).¹⁰⁰ Sebagaimana yang disebut di dalam kitab *Fayṣal*:

"أن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول العقائد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله وبالرسل وباليوم الآخر، وما عداه فروع، واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً إلا في مسألة واحدة، وهي أن ينكر أصلاً دينياً علم من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتواتر"¹⁰¹

Terjemahan: Sesungguhnya pandangan-pandangan terbahagi kepada dua: Satu bahagian berkait dengan *uṣūl* akidah, dan satu bahagian lagi berkait dengan *furū'*. Prinsip-prinsip iman melibatkan tiga perkara: Keimanan kepada Allah, keimanan kepada Rasul dan keimanan kepada hari akhirat, dan selain daripada tiga perkara ini adalah termasuk dalam bahagian *furū'*. Dan ketahuilah bahawa tidak ada pengkafiran di dalam bab *furū'* kecuali di dalam satu masalah iaitu mengingkari prinsip-prinsip agama kita yang diketahui datangnya daripada Rasul SAW secara *mutawātir*.

Menyentuh perihal khabar *mutawātir* ini, al-Ghazālī secara tegasnya berpendirian bahawa keingkaran seseorang Muslim terhadap khabar yang *mutawātir* akan mengakibatkannya jatuh kafir.¹⁰² Misalnya, seseorang yang mengingkari Ka'bah yang berada di Mekah dengan hujah bahawa ia bukanlah Ka'bah yang diperintahkan Allah sebagai tempat untuk melaksanakan ibadat haji. Maka, orang tersebut dikira kafir kerana mengingkari khabar yang telah disampaikan oleh Nabi secara *mutawātir*¹⁰³ atau dikira sebagai *takdhīb*. Ini kerana *takdhīb* (pendustaan) itu merupakan kunci kepada kekufuran sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal*:

⁹⁹ *Ibid.*, 62.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, 62-63.

¹⁰³ *Ibid.*

"فكلُّ مكذِّبٍ للرسول فهو كافر، وكل كافر فهو مكذِّبٌ للرسول"

Terjemahan: Maka setiap orang yang mendustakan Rasul adalah kafir, dan setiap yang kafir adalah orang yang mendustakan Rasul.¹⁰⁴

Selain itu, *takfīr* yang berlaku dalam kalangan mazhab menurut al-Ghazālī adalah rentetan daripada kesalahan mentakwil yang mana kedudukan golongan yang terlibat dengan takwil ini (misalnya golongan Mu‘tazilah pada zaman al-Ghazālī yang tersalah mentakwil nas berkenaan *ru‘yatullāh*), tidaklah dilabelkan sebagai orang yang telah kufur. Sebaliknya al-Ghazālī beranggapan bahawa mereka ini berada di dalam ruang lingkup perbahasan ijtihad¹⁰⁵ dan kesalahan tersebut tidak membawa kemudaratan pada agama.

Berdasarkan hal ini, kajian mendapati al-Ghazālī cuba menjelaskan kepada masyarakat bahawa perkara yang melibatkan kesalahan dalam mentakwil adalah tidak termasuk di dalam persoalan *takfīr* sehingga membawa pelakunya kepada kekufuran. Sebaliknya ia hanya sekadar sebuah persoalan khilaf dalam memahami nas *mutashābihāt* yang mana ia berkait dengan hukum ijtihad. Dua ganjaran bagi ijtihad yang benar dan satu ganjaran bagi yang salah.

Tambahan pula, kesalahan mentakwil seperti yang dilakukan oleh Mu‘tazilah tersebut tidak membawa kepada kemudaratan pada agama. Namun demikian, sekiranya sesuatu ijtihad yang dilakukan itu membawa kemudaratan pada agama atau menjadi fitnah, barulah ia dikira akan menyebabkan kekufuran. Sepertimana pendapat sebilangan ahli falsafah yang tersalah dalam mentakwil nas sehingga membawa tanggapan bahawa Allah hanya mengetahui sebahagian ilmu sahaja.¹⁰⁶ Begitu juga kesalahan yang

¹⁰⁴ *Ibid.*, 26.

¹⁰⁵ Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 80; al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*, 157.

¹⁰⁶ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 64.

dilakukan oleh sebilangan ahli tasawuf yang beranggapan bahawa tahap keimanan yang dimiliki oleh ahli sufi telah mengecualikan mereka daripada hukum syariat sehingga mereka meninggalkan solat, mendakwa halal meminum arak dan tidak berdosa jika melakukan maksiat.¹⁰⁷ Keadaan sebegini menurut al-Ghazālī adalah tidak diragui lagi akan menyebabkan kekufuran kerana ia membawa kemudaratn kepada agama¹⁰⁸ sehinggakan al-Ghazālī menyebut:

"وقتل مثل هذا أفضل من قتل مائة كافر، إذ ضرره في الدين أعظم من ضرر الكفر"

Terjemahan: Membunuh orang seperti ini [ahli sufi] adalah lebih baik daripada membunuh seratus orang kafir, kerana bahaya [yang ditimbulkan] kepada agama sangat tinggi daripada kemudaratn kekufuran.¹⁰⁹

Jika diperhatikan, hal yang menyebabkan al-Ghazālī mengkafirkan kenyataan ahli falsafah dan ahli sufi ini adalah kerana mereka telah terjebak dalam keingkaran terhadap persoalan usul akidah sepertimana yang telah pengkaji nyatakan sebelum ini. Kesalahan ijthid mereka secara tidak langsung adalah berkait dengan keingkaran terhadap keimanan kepada Allah dan Rasul.

Berdasarkan perbahasan mengenai piawaian *takfīr* menurut al-Ghazālī, kajian mendapati beliau amat tegas menyatakan bahawa kekufuran tidak disabitkan ke atas individu yang mengucapkan dua kalimah syahadah. Di samping itu, beliau juga menekankan terdapat perbezaan dalam bab *furū'* dan *uṣūl* akidah. Dengan itu, umat Islam perlu lebih berhati-hati ketika berdepan dengan isu *takfīr* dan perlu menimba ilmu berkenaan hukum pengkafiran yang sebenar agar mereka tidak tersilap mensabitkan kekufuran kepada Muslim. Oleh yang demikian, untuk mengenal pasti golongan yang

¹⁰⁷ *Ibid.*, 65.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

dikira kafir dan tidak kafir di sisi Islam khususnya menurut al-Ghazālī, kajian akan menyenaraikan pengkategorian tersebut seterusnya.

3.6.1 Golongan yang Boleh Dikafirkan dan Tidak Boleh Dikafirkan

Al-Ghazālī telah menggariskan piawaian dalam menentukan kufur sekali gus piawaian tersebut menjadi panduan untuk penetapan *takfīr* yang bersesuaian bagi peringkat umum. Sepertimana yang dinukilkan di dalam kitab *Fayṣal*, beliau mentakrifkan iman sebagai membenarkan (*taṣdīq*) kepada seluruh ajaran yang disampaikan oleh Nabi SAW. Manakala, kufur pula adalah mendustakan (*takdhīb*) Rasulullah SAW dan segala ajaran yang dibawa oleh Baginda.¹¹⁰ Takrifan ini dijadikan asas utama bagi memisahkan antara iman dan kufur dan menjadi satu piawaian untuk menilai batas bagi kedua-duanya.

Dalam membincangkan hal berkenaan panduan mengenal pasti kekufuran menurut al-Ghazālī ini, kajian menyenaraikan beberapa golongan yang al-Ghazālī kemukakan sebagai kafir dan tidak kafir. Di dalam kitab *Fayṣal*, al-Ghazālī menyatakan bahawa golongan yang jelas dikira sebagai kafir adalah seperti golongan Yahudi, Nasrani, Majusi dan juga penyembah berhala disebabkan mereka telah mendustai dan mengingkari perutusan yang dibawa oleh Nabi SAW.¹¹¹ Selain itu, golongan Brahmana dan Dahriyah turut dikira kafir kerana keingkaran mereka terhadap kebenaran yang dibawa oleh Nabi dan mereka turut mendustai Rasul-rasul yang terdahulu.¹¹² Golongan ini dikira sebagai *kafir mutlaq*. Perkara ini dinyatakan di dalam kitab *Fayṣal* seperti berikut:

¹¹⁰ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 25. Ibn Taymiyyah juga berpandangan sama dengan al-Ghazālī di dalam mentafsirkan *takdhīb* sebagai mendustakan apa yang dikhabarkan oleh Rasul atau menghalang daripada mengikuti kebenaran yang disampaikan sehingga mengakibatkan kekufuran sebagaimana kufurnya Fir'aun dan Yahudi. Lihat ibn Taymiyyah, *Dar'u al-Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*, 1:203.

¹¹¹ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 25.

¹¹² *Ibid.*, 26.

"فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما للرسول صلى الله عليه وسلم، والبرهمي كافر بالطريق الأولى، لأنه أنكر مع رسولنا المرسل سائر المرسلين، والداهري كافر بالطريق الأولى، لأنه أنكر مع رسولنا المرسل سائر الرسل"

Terjemahan: Maka orang Yahudi dan Nasrani adalah kafir, kerana mereka telah mendustakan Rasulullah SAW. Dan orang Brahmana juga kafir seperti yang pertama, kerana mereka mengingkari Rasulullah SAW, dan juga Rasul-Rasul yang terdahulu. Begitu juga dengan Dahriyah yang menjadi kafir sama seperti cara yang pertama tadi, dia mengingkari Rasul kita dan para rasul yang terdahulu.¹¹³

Kekufuran golongan ini adalah jelas dan telah termaktub di dalam nas yang sahih serta disepakati ijmak ummah.¹¹⁴ Ia adalah berlandaskan firman Allah SWT di dalam Surah *al-Mā'idah*:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ۚ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثُلَاثٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Al-Mā'idah 5:72-73

Terjemahan: Sesungguhnya telah kafir orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya Allah ialah al-Masih putera Maryam," sedangkan al-Masih (sendiri) berkata, "Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhan kalian." Sesungguhnya orang yang mempersekutukan Allah (dengan sesuatu yang lain), maka pasti Allah mengharamkan baginya syurga, dan tempatnya adalah neraka, tiada bagi orang-orang yang zalim itu seorang penolong pun. Sesungguhnya telah kafir bagi orang-orang yang mengatakan, "Bahawa Allah salah satu dari yang tiga, sedangkan sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan Yang Esa." Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakana itu, pasti orang-orang yang kafir di antara mereka akan ditimpa seksaan yang pedih.

¹¹³ *Ibid.*, 25-26.

¹¹⁴ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 156. Golongan-golongan ini dikira kafir kerana mereka tidak menerima hukum yang diturunkan melalui kitab Taurat, Injil dan al-Qur'an. Sālim al-Bahansāwī, *al-Hukm wa Qaḍīyah Takfīr al-Muslim*, 51.

Berdasarkan ayat di atas, para *mufaṣṣirīn* mentafsirkan golongan yang dikafirkan di dalam ayat tersebut adalah Yahudi dan Nasrani ekoran daripada tindakan mereka yang mengatakan bahawa ‘Uzair dan al-Masiḥ merupakan anak Allah.¹¹⁵

Merujuk kepada perkara di atas ini, jelas sekali bahawa al-Ghazālī tidak lari daripada mengetengahkan konsep *taṣḍīq* dan *takdhīb* dalam menentukan status keIslaman seseorang. Walau bagaimanapun, tidak semua keadaan *takdhīb* akan mengakibatkan kekufuran. Perkara ini dapat dilihat di dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, di mana al-Ghazālī menyenaraikan perbincangan mengenai kafir kepada enam peringkat. Tiga daripada peringkat tersebut dinyatakan dengan jelas sebagai kafir manakala tiga lagi tidak dinyatakan hukum *takfīr* secara muktamad melainkan setelah ditemui bukti yang sah.

Al-Ghazālī menukikan peringkat yang pertama dan kedua adalah sepertimana yang dijelaskan di atas yang melibatkan golongan Yahudi, Nasrani, Majusi dan yang seangkatan dengannya.¹¹⁶ Golongan ini adalah dikira sebagai kafir.

Manakala bagi golongan yang ketiga pula, beliau merujuk kepada ahli falsafah di mana mereka ini sebenarnya didapati membenarkan kewujudan Allah dan juga Nabi. Namun demikian, mereka berada pada iktikad yang bertentangan dengan nas syarak walaupun pada masa yang sama mereka memperakui kebenaran yang disampaikan oleh Nabi. Perkara yang menyebabkan mereka ini dikafirkan oleh al-Ghazālī adalah sepertimana yang telah pengkaji nyatakan di dalam bab sebelum ini,¹¹⁷ iaitu berasaskan tiga kenyataan yang bercanggah dengan ajaran Islam iaitu dakwaan ahli falsafah bahawa

¹¹⁵ Terdapat khilaf dalam kalangan sarjana Muslim berkenaan tafsiran ayat tersebut. Ada kalangan mereka yang menyatakan bahawa ayat ini diturunkan khusus kepada golongan Nasrani sahaja. Lihat, ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm* (Beirūt: Dār al-Andalus, 1966), 2:614.

¹¹⁶ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, 156.

¹¹⁷ Untuk maklumat lanjut berkenaan tiga perkara yang menyebabkan ahli falsafah dikira kafir menurut al-Ghazālī, sila rujuk bab kedua kajian ini di halaman 57.

alam bersifat *qadīm*, manusia dibangkitkan dengan roh sahaja di akhirat dan ilmu Allah terhad kepada *al-kulliyāt*, bukan *al-juz'iyāt* (khusus).¹¹⁸

Seterusnya bagi peringkat yang keempat, iaitu golongan Mu'tazilah dan *al-Mushabbihah*. Al-Ghazālī menjelaskan bahawa iktikad mereka bertepatan dengan tuntutan syarak di mana mereka tidak mendustai Rasul, namun demikian mereka ini terlalu asyik dan sibuk dalam mentakwil nas. Tanpa mereka sedari bahawa takwilan yang dilakukan adalah salah. Walau bagaimanapun, di dalam keadaan sebegini, al-Ghazālī tidaklah terus menghukum mereka sebagai kafir sebaliknya beliau mengambil langkah berjaga-jaga dan mengira bahawa mereka ini dikategorikan di dalam golongan yang berijtihad.¹¹⁹ Ini kerana menurut beliau, tidak terdapat sebarang riwayat yang mengharuskan pengkafiran dilakukan ke atas seseorang hanya disebabkan kesalahan dalam mentakwil.¹²⁰ Hal ini dinukilkan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* seperti berikut:

"ولم يثبت لنا أن الخطاء في التأويل موجب للتكفير"

Terjemahan: Dan tidak ditetapkan kepada kami, sesungguhnya kesalahan [seseorang] dalam mentakwil [adalah] wajib untuk dikafirkan.¹²¹

Merujuk kepada peringkat yang kelima pula, disebut bahawa golongan ini adalah golongan yang mengingkari usul syarak yang diketahui secara *mutawātir*. Pendustaan

¹¹⁸ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 157; al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Tahāfut al-Falāsifah li Hujjah al-Islām Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, ed. 'Alī Bū Muḥim (Beirūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1994), 251. Dalam pada al-Ghazālī mengkafirkan ideologi yang dibawa oleh Ibn Sīnā dan al-Fārābī, Ibn Rushd hadir menyanggah dakwaan tersebut di mana beliau mendapati bahawa wujud kesalahfahaman di pihak al-Ghazālī. Bagi al-Ghazālī ahli falsafah tersilap mengatakan bahawa alam ini *qādīm* sedangkan menurutnya hanya Allah SWT sahaja yang bersifat *qādīm* dan selain dari Allah semuanya adalah baharu. Berdasarkan hal itu, Ibn Rushd tampil menjelaskan maksud sebenar *qādīm* yang cuba disampaikan oleh Ibn Sīnā dan al-Fārābī, *qādīm* yang dimaksudkan adalah dinisbahkan kepada *qādīm zamānī* (dari sudut lama tempoh masa kewujudannya) dan bukannya *qādīm dhātī* (tidak ada permulaan). Lihat Yahaya Jusoh & Azhar Muhammad, *Falsafah Ilmu dalam al-Quran: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Johor Bahru: Penerbit UTM Press, 2012), 102-103.

¹¹⁹ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 156.

¹²⁰ *Ibid.*, 158.

¹²¹ *Ibid.*

mereka adalah tidak jelas dan seakan berselindung di balik sesuatu. Di dalam kategori ini mereka tidak dapat dikafirkan kerana beralasan bahawa penyampaian nas *mutawātir* tersebut hanya diketahui dengan khabar dan bukannya dapat dilihat dengan mata kasar. Contohnya khabar mengenai peperangan yang pernah disertai Nabi Muhammad SAW atau mengenai pernikahan Nabi bersama Hafşah binti ‘Umar, di mana mereka beralasan bahawa ia tidak dapat dipastikan kebenarannya memandangkan mereka tidak berada pada zaman tersebut dan berkemungkinan khabar tersebut telah diseleweng. Keingkaran mereka ini bukanlah di tahap mendustakan agama sehingga membolehkan mereka dikafirkan. Namun demikian, jika mereka mempertikaikan perihal kewajipan solat, kiblat, haji ataupun kedudukan ka’bah di Mekah, mereka boleh dikafirkan kerana pensyariatan perkara tersebut telah dimaklumi secara umum.¹²²

Peringkat yang terakhir sekali disebut oleh al-Ghazālī adalah menerangkan bahawa golongan yang tidak jelas terlihat pendustaan dan tidak pula mereka mendustai perkara yang dimaklumi secara *mutawātir* mengenai usul agama. Namun, golongan ini mengingkari kesepakatan yang telah dipersetujui secara ijmak. Sedangkan perkara ijmak telahpun disepakati oleh para sahabat dan tidak boleh disalahi. Walau apapun, di dalam hal ini masih terdapat ruang untuk perbahasan ijthad. Cuma menurut al-Ghazālī sekiranya perkara yang kecil diperbesarkan, ia akan membawa kepada permasalahan yang lebih buruk.¹²³

Selain daripada keenam-enam peringkat ini, al-Ghazālī turut menyebut golongan Syi‘ah Ismā‘īliyyah *al-Bāḥiniyyah* sebagai kafir.¹²⁴ Antara sebab golongan ini dikafirkan adalah kerana mereka mengkafirkan Abū Bakar al-Şiddīq dan ‘Umar al-Khaṭṭab. Menurut

¹²² *Ibid.*, 158-159.

¹²³ *Ibid.*, 159-160.

¹²⁴ Al-Ghazālī, *Fayşal al-Tafriqah*, 66-67.

al-Ghazālī, sekiranya seseorang itu secara jelas mengkafirkan para sahabat Nabi terutamanya sahabat yang telah dijanjikan syurga menerusi dalil yang disampaikan oleh Baginda Nabi SAW, maka ia adalah dikira kafir.¹²⁵

Demikian adalah kerangka yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam mengenal pasti dan menentukan kekufuran seseorang. Secara asasnya, al-Ghazālī meletakkan satu sifir yang mudah untuk difahami dan dijadikan panduan bagi umat Islam dalam mendepani kekeliruan berkenaan persoalan *takfīr*. Di mana, beliau menjelaskan asas keIslaman seseorang Muslim adalah dikenal pasti melalui syahadah. Ditambah dengan membenarkan (*al-tasdiq*) perkara yang telah disampaikan oleh Rasul dan juga perlu ada kefahaman dan kepatuhan terhadap perkara pokok dalam Islam. Ringkasnya, jika berlaku keingkaran terhadap perkara ini, seseorang Muslim itu berisiko berhadapan dengan tuduhan *takfīr*. Di samping itu, kategori-kategori yang dibincangkan dalam bahagian ‘golongan-golongan yang boleh dikafirkan’ ini, cukup memberi panduan kepada Muslim untuk mengetahui siapa dan kriteria bagaimana yang menyebabkan seseorang itu dikafirkan dalam Islam khususnya menurut pandangan al-Ghazālī. Dengan berteraskan pandangan al-Ghazālī ini, kajian merasa ia cukup secara ringkasnya menjadikan seseorang itu faham mengenai batasan yang perlu dipelihara sebagai Muslim dan secara tidak langsung ia boleh menghindarkan diri daripada fitnah kekufuran.

Walau bagaimanapun, perbincangan ini tidak terhenti setakat itu. Malah, al-Ghazālī turut membincangkan beberapa keadaan lain pula yang menyebabkan individu atau golongan tertentu tidak harus dikafirkan. Perkara ini akan pengkaji jelaskan seterusnya.

¹²⁵ Al-Ghazālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyyah*, 90-91.

Di dalam kitab *Fayṣal*, al-Ghazālī ada juga menyebut tentang golongan yang diberi keuzuran (*ma'dhūrūn*) daripada dikira kafir. Antara golongan tersebut adalah, pertama bagi golongan yang tidak mengetahui dan tidak sampai dakwah Islam kepada mereka. Seperti orang yang tinggal jauh dari negara yang diutuskan para Nabi contohnya golongan Kristian yang berada di Rom atau Turki, di mana dakwah Nabi tidak sampai kepada mereka ketika itu. Disebabkan luasnya rahmat Allah SWT, al-Ghazālī beranggapan boleh sahaja golongan ini tergolong sebagai orang yang menerima rahmat Allah di akhirat lalu masuk ke syurga.¹²⁶

Kedua, golongan yang juga berada jauh tetapi pernah sampai dan mendengar berita mengenai Nabi, namun demikian perkara yang sampai kepada mereka adalah bertentangan dengan sifat sebenar Nabi. Ini kerana mereka mendapat berita daripada sumber yang tidak benar yang berniat hendak memburukkan Nabi dengan menyatakan bahawa Nabi seorang yang pendusta dan sebagainya. Maka, kedua-dua golongan ini adalah diberi keuzuran dan Allah lebih berhak menilai status mereka.¹²⁷

Hal ini adalah berkait dengan keadaan pada zaman tersebut. Namun demikian, al-Ghazālī menegaskan umat pada masa kini tidak boleh hanya berdiam diri tanpa mencari ilmu dan kebenaran supaya lebih faham dan jelas mengenai perkara tersebut. Jika mereka enggan melakukannya ditambah pula dengan sebab leka terhadap hal keduniaan, maka golongan sebegini tetap dikira kafir.¹²⁸

Selain itu, golongan *al-khatā' fī al-ta'wīl* (tersalah dalam mentakwil) juga termasuk di dalam kategori yang al-Ghazālī sebut sebagai *ma'dhūrūn* ini. Mereka terlibat

¹²⁶ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 84.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, 87.

dengan kesilapan mentakwilkan nas sebagaimana yang berlaku pada golongan Mu‘tazilah dan *al-Mushabbihah*. Begitu juga sepertimana dikisahkan mengenai kesilapan seorang sahabat dalam mentakwil nas al-Qur’an mengenai tiada dosa yang ditanggung bagi orang yang beriman.¹²⁹ Kesilapan mereka dalam mentakwil nas tidaklah menyebabkan mereka dikira sebagai kafir. Sebagaimana dikisahkan di dalam kitab *Siyar ‘Alam al-Nubalā’* mengenai Qudāmah ibn Mazghūn di mana beliau tersalah mentakwil nas al-Qur’an Surah *al-Mā’idah* ayat 93 dengan menyangka bahawa tidak berdosa bagi orang yang beriman jika meminum arak. Saidina ‘Umar yang merupakan khalifah ketika itu menyatakan bahawa jelas beliau ini tersalah dalam takwilannya. Walau bagaimanapun, beliau tidak dikafirkan atau dihukum dengan had murtad tetapi dihukum mengikut had *al-khamr*.¹³⁰

Walaupun bagaimanapun, tidak semua kesilapan dalam mentakwil juga dikira sebagai satu keuzuran. Sebagai contoh satu keadaan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *al-Iqtisād* iaitu apabila seorang Muslim mempersoal dan mengingkari perkara yang *tawātur* seperti menyatakan bahawa wujudnya Nabi selepas Rasulullah SAW. Sedangkan jelas disepakati secara ijmak berdasarkan nas al-Qur’an dan hadis bahawa Nabi Muḥammad SAW merupakan *‘khātim al-Nabī’* dan tiada Nabi selepas Baginda. Kesilapan terhadap perkara sebegini adalah dikira kafir kerana mengingkari perkara yang telah diijmak ulama secara *mutawātir*.¹³¹

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat dilihat bahawa al-Ghazālī sememangnya amat teliti dan berhati-hati dalam menghukum kufur dengan meletakkan perbezaan yang

¹²⁹ Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, *Siyar ‘Alam al-Nubala’*, ed. Shu‘aib al-Arnā’ūt & Ḥusain al-Asad (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1990), 1:161; Sālim al-Bahansāwī, *al-Ḥukm wa Qaḍyah Takfīr al-Muslim*, 178.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, 160.

jelas antara golongan yang layak dikafirkan atau sebaliknya. Beliau tidak cepat memutuskan hukum 'wajib' dikafirkan ke atas golongan tertentu, sebaliknya beliau menggunakan lafaz yang lebih ilmiah dengan menyebut 'seharusnya' seseorang itu dihukum kafir. Misalnya, merujuk kepada peringkat kelima yang telah pengkaji nyatakan di atas. Di mana, sekiranya seseorang Muslim itu mengingkari usul syarak berkenaan kekhalifahan Abū Bakr, dia tidak dikira kafir. Namun, sekiranya keingkaran mengenai usul syarak itu melibatkan kewajipan solat atau zakat, maka orang ini boleh dikafirkan. Pada hemat pengkaji, penggunaan istilah 'seharusnya dihukum kafir' ini menunjukkan al-Ghazālī tidak memutuskan kekafiran secara mutlak terhadap suatu keadaan tertentu. Ini disebabkan, terdapat keadaan yang berbeza mengenai keingkaran yang dilakukan oleh seseorang Muslim walaupun ia berada dalam satu topik yang sama.

Namun demikian, untuk beberapa keadaan yang jelas akan membawa seseorang kepada kekufuran dan ia bersandarkan nas yang telah termaktub dalam al-Qur'an dan hadis, barulah al-Ghazālī menggunakan kalimah 'wajib dikafirkan'. Begitulah sikap berhati-hati yang terdapat di dalam diri al-Ghazālī yang secara tidak langsung menunjukkan usaha beliau untuk menjauhkan umat Islam daripada dikafirkan secara membuta tuli dan juga menjauhkan umat Islam daripada sikap tergesa-gesa mengkafir. Ini kerana menurut al-Ghazālī, golongan yang tergesa-gesa itu merupakan orang jahil yang tidak mengambil peduli risiko dan kesan buruk daripada tindakan yang mereka lakukan itu. Kata al-Ghazālī dalam kitab *al-Iqtisād fī al-'itiqād*:

"إن التكفير هو صنيع الجهال، ولا يسارع إلى التكفير إلا الجهلة، فينبغي الاحتراز من التكفير ما وجد إلى ذلك سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول (لا إله إلا الله، محمد رسول الله) خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم المسلم"¹³²

Terjemahan: Sesungguhnya *takfīr* itu buatan orang yang jahil dan tidak akan tergesa-gesa mengkafirkan seseorang melainkan kalangan orang-

¹³² *Ibid.*, 157.

orang jahil, maka seharusnya [seseorang] berwaspada dalam [perbuatan] mengkafirkan [seseorang], kalau ada jalan [untuk dielakkan hal yang sedemikian]. Sesungguhnya penghalalan darah dan harta orang yang solat menghadap kiblat, yang nyata mengucap [syahadah], “Tiada Tuhan selain Allah, Muhammad utusan Allah” adalah satu kesalahan, dan kesilapan tidak membunuh seribu orang kafir [yang patut dibunuh] adalah lebih baik daripada tersilap menumpahkan darah seorang Muslim.

Oleh yang demikian, kenyataan al-Ghazālī ini jelas membuktikan sikapnya yang tegas menegah tindakan tergesa-gesa seseorang Muslim dalam mengkafirkan Muslim yang lain, malah tindakan tersebut perlu dijauhi.

3.7 Kesimpulan

Sebagai kesimpulan terhadap perbincangan ini, kajian mendapati bahawa pada dasarnya penetapan hukum *takfīr* adalah melibatkan soal hakikat iman dan kufur atau menurut sarjana Islam ia lebih sinonim dikaitkan dengan terma *al-taṣḍīq* dan *al-takdhīb*. Disebabkan itu, bagi memelihara sempadan Islam dan kufur, umat Islam perlu cakna mengenai batas antara kedua-duanya.

Di samping itu, piawaian kufur dan *takfīr* menurut perspektif akidah juga memainkan peranan penting dalam menyampaikan kefahaman kepada masyarakat berkenaan hakikat *takfīr* menurut ulama khususnya Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Berdasarkan piawaian *takfīr* tersebut, secara umumnya para sarjana bersepakat untuk mengenal pasti hujah dan bukti yang kukuh sebelum mensabitkan hukum kufur ke atas individu tertentu. Ditambah juga dengan prinsip tidak semudahnya mengkafirkan ahli kiblat, orang yang bersyahadah dan begitu juga orang yang melakukan maksiat. Penilaian-penilaian terhadap pensabitan hukum kafir ini adalah berpandukan nas al-Qur’an dan hadis.

Di samping itu, piawaiian *takfīr* yang bersifat umum tersebut turut dibahasakan dalam dimensi baharu oleh al-Ghazālī dengan lebih terperinci. Beliau cenderung mengemukakan perbahasan piawaiian *takfīr* dari sudut kefahaman terhadap perkara *uṣūl* dan *furū'* agama. Berdasarkan piawaiian tersebut, terhasillah pengkategorian golongan yang boleh dikafirkan dan tidak boleh dikafirkan menurut perspektif al-Ghazālī. Piawaiian ini secara tidak langsung boleh dimanfaatkan oleh umat Islam sebagai panduan untuk memahami konsep *takfīr* yang sebenar. Akhirnya, menerusi kefahaman terhadap piawaiian *takfīr* ini, ia boleh membantu umat Islam untuk tidak mudah mengkafirkan Muslim yang lain tanpa hujah dan bukti yang kukuh.

BAB EMPAT

ANALISIS PENDEKATAN AL-GHAZĀLĪ DALAM MENANGANI PERMASALAHAN *TAKFĪR*

4.1 Pendahuluan

Di dalam bab sebelum ini, kajian telah membincangkan beberapa piawai bagi mengenal pasti kafir sepertimana yang telah dikemukakan oleh sarjana Muslim khususnya al-Ghazālī. Terdapat beberapa kategori golongan yang dikira sebagai kafir dan terdapat juga beberapa keadaan tertentu yang tidak membolehkan seseorang itu dihukum sebagai kafir menurut al-Ghazālī. Justeru, di dalam bab ini, kajian akan menganalisis pendekatan tersebut dengan memberi tumpuan kepada beberapa metode beliau yang dilihat mempunyai keistimewaan dalam menjelaskan batasan *takfīr* yang sebenar. Kajian ini juga akan membandingkan antara pendekatan al-Ghazālī dengan beberapa pendekatan *takfīr* menurut sarjana-sarjana Islam yang terpilih. Secara tidak langsung, kajian akan menonjolkan kerelevanan pendekatan al-Ghazālī untuk diaplikasi kini.

4.2 Metode Perbahasan Wujud dan Ilmu Takwil Sebagai Parameter *Takfīr*

Dalam bab-bab sebelum ini, pengkaji tidak menyebut dengan jelas perihal ilmu wujud dan ilmu takwil. Namun, menerusi perbahasan yang dikemukakan, secara tidak langsung ia memaparkan kewujudan dua kaedah ini sebagai parameter *takfīr* yang digunakan al-Ghazālī.

Secara umumnya kajian mendapati bahawa al-Ghazālī menjadikan perbahasan mengenai kaedah ini sebagai parameter untuk memahami batas kekufuran iaitu sama ada

seseorang Muslim itu layak untuk dikafirkan atau sebaliknya. Pendekatan ini diketengahkan oleh al-Ghazālī memandangkan perihal takwil merupakan titik tolak utama yang menyumbang kepada permasalahan *takfīr* khususnya dalam kalangan ahli kalam dan juga ahli falsafah pada zaman beliau.

Selain itu, kajian juga mendapati perbahasan martabat wujud yang diketengahkan oleh al-Ghazālī adalah bertujuan untuk memberi pencerahan dan kefahaman mengenai hakikat takwil. Ini menggambarkan bahawa kedua-dua metode ini mempunyai hubungkait yang berjalan seiring dalam menyampaikan kefahaman kepada umat Islam mengenai beza Islam dan kafir di sisi Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah khususnya menerusi kerangka pemikiran al-Ghazālī. Melalui huraian tentang kaedah martabat wujud dan ilmu takwil, kajian melihat kaedah ini boleh dikira sebagai satu metode atau keistimewaan al-Ghazālī dalam mendepani permasalahan *takfīr* berbanding dengan pendekatan yang dikemukakan oleh para sarjana Islam yang lain. Oleh yang demikian, analisis metode perbahasan wujud akan dikemukakan seterusnya.

4.2.1 Metode Perbahasan Wujud

Pada dasarnya, perbahasan mengenai martabat wujud yang dikemukakan oleh al-Ghazālī merupakan hasil refleksi beliau terhadap sikap segelintir ilmuwan Islam pada zamannya yang cenderung menyalahguna kaedah takwil. Tumpuan perbahasan martabat wujud yang dibawa oleh al-Ghazālī menjurus kepada dua golongan iaitu pertama, merujuk kepada golongan falsafah dan syi‘ah *Bāṭiniyyah*.¹ Dalam konteks ini, menurut al-Ghazālī golongan ini mentakwil nas mengikut kefahaman mereka yang menyalahi ijmak dan

¹ Syi‘ah *Bāṭiniyyah* merupakan pecahan daripada aliran syi‘ah *Ismā‘īliyyah* dan pendokong syi‘ah *Bāṭiniyyah* ini mengambil pendekatan memahami nas al-Qur‘an dan al-Ḥadīth secara batin. Malah mereka juga menolak taklifan syarak. Lihat al-Ghazālī, *Faḍā‘ih al-Bāṭiniyyah*, 9.

mereka juga berusaha menghasilkan takwilan yang seakan-akan boleh diterima akal. Disebabkan itu, al-Ghazālī menganggap bahawa golongan ini pada hakikatnya menyembunyikan kekufuran mereka dan berselindung di sebalik ‘takwil’ seolah-olah mereka tidak mendustai Rasul SAW, sedangkan menurut al-Ghazālī golongan ini jelas zindiq.² Selain itu, martabat wujud ini juga dibahasakan bertujuan untuk memberi penjelasan kepada pendokong *firqah Islāmiyyah* yang sering mengkafirkan sesama pendokong *firqah* yang lain kerana perbezaan pandangan yang tercetus daripada takwil. Oleh yang demikian, al-Ghazālī mengemukakan perbincangan mengenai martabat wujud ini untuk memurnikan hakikat takwil yang sebenar.

Selain itu, pada hemat pengkaji, perbincangan ini boleh dijadikan sebagai satu neraca komprehensif bagi mensabitkan makna *takdhīb* (pendustaan) kepada perkara yang dibawa oleh Nabi SAW. Dalam hal ini, *takdhīb* menurut al-Ghazālī merupakan perkara utama yang membawa kepada kekufuran. Oleh itu, menerusi perbincangan martabat wujud ini, al-Ghazālī meletakkan parameter untuk menilai sama ada golongan yang terlibat dengan perbincangan takwil boleh dikategorikan sebagai mendustai Nabi SAW atau sebaliknya. Kaedahnya adalah dengan cara mengenal pasti sama ada pentakwil masih berada pada landasan martabat wujud atau tidak. Sekiranya takwilan yang dilakukan masih bertepatan dengan piawaian martabat wujud yang ditetapkan, maka tuduhan kafir tidak boleh dilakukan ke atas pentakwil tersebut. Oleh yang demikian, perihal martabat wujud perlulah diselami terlebih dahulu dan perbincangan mengenainya akan dijelaskan seterusnya.

² Al-Ghazālī, *Faysal al-Tafriqah*, 56-57; Sherman A. Jackson, *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 43-44.

Perbincangan mengenai martabat wujud ini dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam dua peringkat yang melibatkan lima martabat wujud. Pada peringkat pertama al-Ghazālī memperkenalkan martabat wujud dengan membawa contoh bagi setiap martabat secara umum untuk lebih mudah difahami. Analogi-analogi yang dibawa adalah lebih bersifat rasional dan semulajadi. Misalnya, *wujūd dhātī* – langit, bumi, binatang, *wujūd ḥissī* – penjelmaan malaikat di hadapan Nabi a.s, penjelmaan Nabi di dalam mimpi manusia, *wujūd khayālī* – gambaran sesuatu seperti gajah, kuda, *wujūd ‘aqlī* – sesuatu yang memiliki roh, hakikat dan makna seperti cetusan fikiran tentang tangan dan *wujūd shabāhī* – wujud sesuatu yang mempunyai kemiripan dari sudut ciri-ciri dan sifat sesuatu yang lain. Wujud ini sama sekali berbeza dengan martabat *dhātī*, *ḥissī*, *khayālī* atau *‘aqlī*.³ Seterusnya, pengkaji akan menjelaskan perincian bagi kelima-lima martabat wujud ini.

Wujūd dhātī adalah wujudnya sesuatu secara zahir yang diketahui oleh semua orang seperti langit, bumi, binatang dan tumbuh-tumbuhan.⁴ Manakala martabat wujud yang kedua pula adalah *wujūd ḥissī* yang merupakan wujud yang boleh dicerap oleh deria manusia (*ḥissī*) dan dapat dicapai oleh inderawi manusia. Ia tidak wujud di luar penglihatan tetapi wujud yang berada dalam cerapan inderawi manusia (*ḥissī*). Contohnya adalah seperti seseorang yang bermimpi bertemu dengan Nabi yang mana apa yang dilihatnya dalam mimpi itu bukanlah zat Baginda Nabi yang hadir, melainkan ia hanyalah wujud yang dapat dicerap oleh deria manusia sahaja. Al-Ghazālī menjelaskan keadaan ini sebagai ‘wujud gambaran Nabi SAW dalam cerapan inderawi orang yang tidur sahaja’ (*wujūd šūratihi fī ḥissī al-nā’im faqat*).⁵

³ *Ibid.*, 27-31.

⁴ *Ibid.*, 28.

⁵ *Ibid.*, 28-30.

Martabat wujud yang seterusnya adalah *wujūd khayālī*, iaitu satu gambaran dari apa yang telah dirasai dan ia dapat dibayangkan tanpa perlu melihat zatnya di depan mata. Contohnya adalah seperti gambaran gajah yang pernah dilihat oleh seseorang sebelum itu.⁶ Bagi *wujūd ‘aqlī* pula, ia merupakan wujud sesuatu yang boleh difikirkan secara rasional. Sesuatu itu mestilah memiliki roh, hakikat dan makna. Dengan itu, akal mampu menerima sesuatu perkara hanya dengan memahami maknanya sahaja tanpa perlu kepada khayalan (*khayālī*) atau inderawi (*ḥissī*).⁷ Misalnya, berkenaan ukuran syurga. Ia merupakan takwil *ma‘nawī* yang memerlukan kepada berfikir dan difahami oleh akal bukan melalui perasaan.

Manakala, untuk martabat yang kelima pula adalah *wujūd shabahī*. Wujud yang kelima ini merupakan wujud imitatif yang menyerupai sesuatu yang khusus, namun ia memiliki sifatnya yang tersendiri. Selain itu, ia tidaklah wujud sama ada dalam bentuk hakikat (*dhātī*), inderawi (*ḥissī*), khayalan (*khayālī*) ataupun akal rasional (*‘aqlī*).⁸ Ini bermakna martabat wujud yang kelima ini tidak memiliki persamaan dengan mana-mana martabat wujud yang sebelumnya dan *wujūd shabahī* ini merupakan tingkatan wujud segala sesuatu (*marātib wujūd al-ashyā*).⁹ Contoh bagi *wujūd shabahī* adalah seperti keadaan psikologi manusia iaitu marah. Ia memiliki kemiripan dengan sifat *Irādat* Allah SWT iaitu keinginan Allah untuk menyeksa atau mencaci.¹⁰

Secara dasarnya, kesemua martabat wujud ini adalah diaplikasi menurut turutan dari satu tingkatan wujud ke tingkatan yang berikutnya. Jika dengan *wujūd dhātī* seseorang itu tidak mampu mencapai makna takwilan yang benar, maka seseorang itu

⁶ *Ibid.*, 30.

⁷ *Ibid.*, 30-31.

⁸ *Ibid.*, 31.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 38-39.

perlulah menukar kepada kaedah wujud yang seterusnya iaitu *wujūd ḥissī* dan begitulah hingga yang terakhir iaitu *wujūd shabāhī*.¹¹ Beginilah penjelasan yang diterangkan oleh al-Ghazālī menerusi kitab *Fayṣal*. Tanpa kefahaman yang jelas terhadap martabat wujud ini, ia boleh menimbulkan kesalahfahaman dalam bab takwil. Ini kerana, kefahaman mengenai wujud menghasilkan implikasi tersendiri dalam konteks takwil.

Setelah menjelaskan martabat wujud peringkat awal tersebut, barulah al-Ghazālī mengetengahkan perbincangan ke tahap yang lebih mendalam dengan mendatangkan perbincangan yang menunjukkan perkaitan antara martabat wujud dengan ilmu takwil. Pada bahagian ini, kajian mendapati bahawa matlamat sebenar al-Ghazālī adalah untuk memurnikan dan menyelaraskan kefahaman masyarakat khususnya bagi pendokong *firqah Islāmiyyah* yang terlibat dengan takwil. Pada hemat pengkaji, al-Ghazālī berusaha mengemukakan satu piawaian yang boleh dijadikan peraturan dalam penghujahan sesuatu perkara berdasarkan takwilan yang dibuat seseorang.

Di samping itu, di dalam pengantar kitab *Faṣl Maqāl* yang ditahqiq oleh Muḥammad ‘Imārah, beliau menyatakan pandangannya bahawa martabat wujud yang al-Ghazālī kemukakan dalam perbincangannya bukanlah sebagai suatu jalan untuk mengharuskan dan mewajibkan takwil atau sebagai alasan untuk tidak mengkafirkan orang yang membenarkan Nabi dalam *taṣawwūr* yang dilakukan berkaitan perkara akhirat. Sebaliknya, ia merupakan satu pendekatan yang digunakan oleh beliau sebagai penyelesaian untuk mendepani khilaf yang sering diperdebatkan dalam kalangan masyarakat sekitar isu-isu takwil.¹²

¹¹ *Ibid.*, 47.

¹² Ibn Rushd, *Faṣal al-Maqāl*, 10. Khilaf yang pengkaji maksudkan di sini adalah berkisarkan perbezaan pandangan masyarakat di zaman al-Ghazālī dalam soal memahami makna ayat-ayat *mutashābihāt* sehingga membawa kepada tuduhan kafir-mengkafir.

Pada hemat pengkaji, khilaf yang dinyatakan oleh Muḥammad ‘Imārah adalah merujuk kepada khilaf yang melampau atau berlebih-lebihan sehingga membawa kepada permusuhan dan tuduhan *takfīr*. Di samping itu, pengkaji bersetuju dengan pandangan Muḥammad ‘Imārah bahawa kaedah ini diketengahkan oleh al-Ghazālī bukan untuk mengharus atau mewajibkan takwil. Namun, pengkaji berpandangan bahawa ia bertujuan untuk menjelaskan kepada masyarakat ruang perbahasan takwil yang bagaimana dikira termasuk dalam kategori membenarkan dan mendustakan Nabi. Secara tidak langsung, boleh dikatakan, sememangnya kaedah ini diketengahkan oleh al-Ghazālī untuk tidak mengkafirkan orang yang membenarkan Nabi SAW. Disebabkan itulah, kaedah ini dikupas oleh beliau di dalam kitab *Fayṣal* yang jelas membicarakan berkenaan garis pemisah antara Islam dan kafir.

Sehubungan dengan itu, kajian menganalisis secara umum perbahasan yang dikemukakan al-Ghazālī mengenai perkaitan ilmu wujud yang melibatkan pentakwil ini. Sebagai permulaan, kajian mendapati bahawa al-Ghazālī sememangnya amat menekankan penerimaan dan membenaran usul khabar yang datangnya dari Nabi SAW bertepatan dengan prinsip *taṣdīq* yang menjadi asas ukuran keIslaman menurut beliau. Ini kerana khabar, khususnya yang sampai secara *mutawātir* adalah merupakan kesepakatan yang dipersetujui oleh ijmak ulama dan tidak boleh diingkari. Selain al-Ghazālī, al-Baghdādī juga turut berpandangan bahawa keingkaran terhadap khabar *mutawātir* boleh menyebabkan kekufuran kepada seseorang Muslim.¹³ Disebabkan itu, dalam membahaskan perihal martabat wujud, perkara pertama yang diusulkan dan ditekankan oleh beliau adalah berkenaan *wujūd dhātī*.

¹³ Al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, 325.

Pada hakikatnya, martabat wujud ini melibatkan khabar yang termasuk dalam *qaṭ'ī al-dilālah* di mana ia tidak memerlukan kepada sebarang interpretasi kerana perkara-perkara yang berkaitan dengannya telah jelas diketahui maknanya secara putus atau pasti, malah ia merupakan wujud yang mutlak dan yang sebenar (*al-muṭlaq al-ḥaqiqī*). Khabar *mutawātir* yang *qaṭ'ī al-dilālah* membawa mesej yang jelas dan tidak memerlukan tafsiran atau takwilan sepertimana martabat *wujūd dhātī*. Misalnya mengenai perkara yang dinyatakan oleh Nabi SAW berkenaan Arasy, Kursi dan langit ketujuh yang mana perkara ini telah disampaikan melalui khabar yang *qaṭ'ī* dan indikasi maknanya dapat difahami secara pasti.¹⁴

Melalui penjelasan mengenai *wujūd dhātī* ini, dapat diperhatikan bahawa takwil tidak berlaku dalam perkara yang melibatkan khabar yang sifatnya *qaṭ'ī al-dilālah*.¹⁵ Ini kerana *qaṭ'ī al-dilālah* merupakan nas yang perlu difahami berdasarkan teks dan tiada ruang takwil baginya.¹⁶ Misalnya mengenai hukum seratus kali sebatan bagi pelaku zina di dalam surah *al-Nūr* ayat ke-2 yang telah jelas termaktub di dalam al-Qur'an dan ia tiada ruang pentakwilan bagi dalil tersebut.¹⁷ Adapun sebaliknya, takwil akan berlaku terhadap nas *ẓannī*, di mana 'Abd al-Wahhab Khallāf menjelaskan *ẓannī al-dilālah* sebagai nas yang memungkinkan makna asalnya ditakwil kepada sesuatu makna yang lain.¹⁸ Misalnya seperti pengharaman memakan bangkai (*al-maytah*) di dalam surah *al-Mā'idah* ayat ke-3. Di mana, lafaz '*al-maytah*' secara umumnya merujuk kepada pengharaman kesemua jenis bangkai, namun secara khususnya ulama berpandangan,

¹⁴ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 33.

¹⁵ Nas al-Qur'an secara keseluruhannya merupakan nas yang bersifat *qaṭ'ī* dari sudut sumbernya (*qaṭ'ī al-thubū*) yang mana ia disepakati oleh para ulama sumbernya adalah dari Allah SWT dan diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW untuk disampaikan kepada umat manusia. Namun, dari sudut *al-dilālah* iaitu kepastian terhadap makna, sebahagiannya dikira *qaṭ'ī al-dilālah* dan sebahagian lagi adalah *ẓannī al-dilālah*. 'Abd al-Wahhab al-Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām Muḥammad (Qāhirah: Dār Ibn al-Haythami, 2009), 32-33.

¹⁶ *Ibid.*, 33.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

bangkai haiwan laut adalah terkecuali dari makna lafaz tersebut.¹⁹ Berdasarkan penerangan ini, dapat dijelaskan bahawa *wujūd dhātī* merupakan pengkategorian martabat wujud yang tidak memerlukan takwil kerana padanya terangkum dalil-dalil yang bersifat *qaṭ'ī al-dilālah*.

Seterusnya, memandangkan martabat wujud yang pertama tidak memerlukan interpretasi, maka pentakwilan didapati bermula pada martabat wujud yang berikutnya iaitu *wujūd ḥissī*. Martabat *wujūd ḥissī* ini merupakan tahap pertama bagi takwil dan seterusnya martabat yang kedua iaitu *wujūd khayālī* dan berikutnya *wujūd 'aqlī* dan *wujūd shabahī*. Di dalam membahaskan martabat-martabat wujud ini, al-Ghazālī mendatangkan nas yang berbeza bagi setiap satu martabat tersebut sebagai analogi untuk memahami variasi keadaan takwil yang ada. Merujuk kepada tahap ini, kajian mendapati bahawa al-Ghazālī cuba memberi penjelasan kepada Muslim tentang ruang perbahasan takwil yang dibenarkan dan skop takwil yang bagaimana yang tidak membawa seseorang Muslim kepada kekufuran.

Contoh yang dapat diperhatikan adalah melalui sebuah hadis ṣāḥiḥ yang dikemukakan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal*:

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُؤْتَى بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ فَيُذْبَحُ
بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ"²⁰

Terjemahan: Daripada Rasulullah SAW: Kematian akan didatangkan pada hari kiamat dalam bentuk kibas putih, maka ia akan disembelih antara syurga dan neraka.

Selain matan di atas, kajian turut mengemukakan matan hadis yang diriwayatkan oleh Abī Sa'īd al-Khudrī yang dimuatkan di dalam kitab Ṣāḥiḥ Bukhārī seperti berikut:

¹⁹ *Ibid.*, 34.

²⁰ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 45.

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يَأْتِي بالموْت كهَيْئَة كبش أملح فيناد مناد: يا أهل الجنة، فيشربون وينظرون فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار، فيشربون وينظرون فيقول، هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيذبح، ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت"²¹

Terjemahan: Dari Abī Sa‘īd al-Khudrī berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Kematian didatangkan pada bentuk atau gambaran seekor kambing putih, lalu seorang penyeru memanggil: Wahai ahli syurga! Mereka memandang dan melihat, penyeru itu berkata: Apakah kalian mengenal ini? Mereka menjawab: Ya, ini adalah kematian, mereka semua telah melihatnya. Kemudian penyeru memanggil: Wahai ahli neraka! Mereka memandang dan melihat, penyeru itu berkata: Apakah kalian mengenal ini? Mereka menjawab: Ya, ini adalah kematian, mereka semua telah melihatnya, lalu disembelih di antara syurga dan neraka, lalu dia berkata: Wahai ahli syurga, kekekalan bagi kalian dan tiada kematian bagi kalian, dan wahai ahli neraka, kekekalan bagi kalian dan tiada kematian bagi kalian”.

Ibn Hajar al-‘Asqalānī di dalam kitabnya *Fatḥ al-Bārī* menjelaskan hadis ini sebagai menggambarkan tentang penyembelihan kematian (*dhībḥ al-mawt*). Selain itu, beliau memetik kata al-Qurṭūbī bahawa hikmah bagi perkara ini adalah mengumpulkan dua sifat penghuni syurga dan neraka iaitu hitam dan putih.²² Menurut Ibn Kathīr pula, hadis ini dirincikan berlandaskan dalil al-Qur’an surah *Maryam* ayat ke-39 yang menjelaskan berkenaan hari peringatan. Hadis ini menjelaskan ‘*al-mawt*’ yang disembelih itu merupakan tanda kekekalan bagi penghuni syurga dan neraka. Maka, penghuni syurga bergembira dengan hal itu sebaliknya penghuni neraka merasakan penyesalan yang luar biasa.²³

²¹ Ḥadīth riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-Tafsīr, Sūrah Kaf Ha Ya ‘Ain Saḍ, no. Ḥadīth 4730. Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000), 397.

²² Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī li Imām al-Ḥāfiẓ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Hajar al-‘Asqalānī*, ed. Muḥib al-Dīn al-Khaṭīb et al., (Qāhīrah: Dār al-Rayān li al-Turāth, 1988), 8:282.

²³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm al-Ma’rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr*, 3:1771-1772.

Di samping itu, dalam mensyarahkan hadis ini, para sarjana Islam memberikan pandangan yang berbeza mengenainya. Terdapat pandangan yang menyatakan hadis ini adalah mustahil difahami secara literal memandangkan ‘*al-mawt*’ iaitu kematian yang merupakan sesuatu yang bersifat *ruhī*, boleh disembelih. Malah, bagi golongan yang terlibat dalam mentakwil nas ini semestinya akan mempersoalkan perkara seperti ‘bagaimana menyembelih maut?’ atau ‘adakah maut akan mati?’.²⁴ Abī Bakr ibn al-‘Arabī (m.543H) turut mempersoalkan perkara yang sama disebabkan ‘*al-mawt*’ adalah ‘*arad*’ dan ‘*arad*’ tidak memiliki jisim. Maka, bagaimana ia boleh disembelih, malah perkara sedemikian dilihat bertentangan dengan akal manusia.²⁵ Ekoran itu, maka lahirlah pelbagai takwilan mengenai nas ini. Ada antara ulama yang bersepakat menyatakan bahawa lafaz ‘disembelih’ itu hanya sekadar contoh dan bukan hakiki. Ada juga sebahagian ulama lain berpandangan sebaliknya.²⁶

Terdapat juga pandangan sarjana Islam yang berbeza daripada Ibn al-‘Arabī berkenaan hal ini misalnya Ibn al-Jawzī. Al-Jawzī berpendirian tegas menyatakan bahawa perkara yang disebut dalam hadis tersebut adalah tidak mustahil boleh dilaksanakan oleh Allah SWT. Ini kerana melalui kuasaNya, Allah SWT mampu merubah sifat menjadi sesuatu benda atau sebaliknya. Menurut beliau lagi, manusia tidak perlu bersusah payah untuk menyatakan bahawa ia adalah kiasan. Oleh itu, al-Jawzī menolak tanggapan golongan yang berpandangan bahawa hadis tersebut merupakan kiasan (*majāz*) dan bukan hakikat.²⁷

²⁴ Al-Qaradāwī, Yūsuf, *Kayf Nata‘āmal Ma‘ā al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2008), 180.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Al-Jawzī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Qayyīm, *al-Kāfiyah al-Shāfiyah fī al-Intiṣār li al-Firqah al-Nājiyah*, ed. Bakr ibn ‘Abd Allāh Abū Zayd (Mekah: Dār ‘Ālim al-Fawā’id li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2011), 294-296.

Namun demikian, pada hemat pengkaji, nas yang dikemukakan ini perlu kepada pentakwilan kerana sekiranya nas ini difahami secara literal, maknanya tidak akan mampu difahami oleh akal manusia. Disebabkan itu juga, jika diselami khilaf yang berlaku dalam kalangan pendokong *firqah Islāmiyyah* berkenaan takwilan mengenai lafaz seperti *al-yad*, *al-fawq* dan *al-istiwā'*,²⁸ ia adalah berbeza disebabkan kadar *ta'qqulan* pentakwil itu berbeza-beza. Di mana, manusia akan memahami sesuatu perkara bergantung kepada kemampuan akal mereka mencerna makna di sebalik lafaz yang disampaikan.

Di samping itu, kajian mendapati al-Ghazālī tidak menafikan bahawa sesuatu takwilan boleh terhasil disebabkan faktor keadaan dan masa. Ia dapat diperhatikan berdasarkan contoh yang dikemukakan sendiri oleh beliau mengenai lafaz *al-'aql* menerusi penerangannya berkenaan *wujūd 'aqlī*. Misalnya, beliau mengemukakan contoh mengenai lafaz *al-'aql* (akal) ditakwilkan oleh ahli kalam sebagai malaikat kerana ia dinisbakkannya kepada Allah SWT dan malaikat juga mempunyai peranan sebagai perantara di antara makhluk dan Pencipta. Ada ketikanya pula, lafaz *al-'aql* ditakwilkan sebagai *qalam* (pen) kerana *al-'aql* mengukir hakikat ilmu ke dalam hati para Nabi, para wali dan juga para malaikat sama ada menerusi wahyu ataupun ilham.²⁹ Berdasarkan martabat ini, al-Ghazālī juga menjelaskan bahawa tidak mustahil sesuatu kata atau nama itu mempunyai maksud yang pelbagai. Walaupun mempunyai maksud yang berbeza-beza, kajian mendapati bahawa takwilan atau makna-makna yang terhasil itu tidak sama sekali bertentangan dengan nas-nas yang sedia ada.

²⁸ Khilaf dalam mentakwil lafaz *al-yad*, *al-fawq* dan *al-istiwā'* yang pengkaji maksudkan di sini adalah melibatkan golongan Ashā'irah dan Ḥanābilah sebagaimana yang telah pengkaji nyatakan di dalam bab kedua kajian ini. Pendokong Ashā'irah seperti al-Juwaynī mentakwil lafaz *al-yad* sebagai kuasa Allah. Namun menurut pendokong Ḥanābilah khususnya yang beraliran *al-Ḥashawiyah*, mereka tidak mentakwil lafaz *al-yad* malah memahaminya secara tekstual. Sila lihat perbincangan ini di dalam bab kedua di halaman 86-87.

²⁹ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 37.

Berdasarkan hal ini, didapati bahawa ruang perbahasan takwil khususnya yang melibatkan kegunaan akal, boleh menghasilkan pelbagai maksud. Oleh yang demikian, berdasarkan analogi ini, kajian mendapati al-Ghazālī berusaha menentengahkan kefahaman kepada umat Islam bahawa perbezaan idea dalam menterjemahkan maksud sesuatu nas tidak menjadi satu kesalahan selagimana para pentakwil berada dalam skop martabat wujud dan takwilan yang dilakukan aman daripada sebarang faktor yang menyebabkan kekufuran secara jelas seperti *takdhīb* Nabi dalam perkara pokok dalam agama. Disebabkan itu, al-Ghazālī berpandangan bahawa mustahil untuk menyatakan tafsiran satu pihak sahaja yang betul dan muktamad. Misalnya, boleh jadi tafsiran yang dibuat oleh Ashā'irah berkenaan 'tidak mustahil manusia melihat Allah di akhirat' ataupun tafsiran Ḥanābilah bahawa 'tidak mustahil *al-fawq* bagi Allah SWT' adalah benar disebabkan tidak terdapat *al-burhān*³⁰ yang membuktikan perkara tersebut sebagai sesuatu yang mustahil.³¹ Namun demikian, sekiranya terdapat kesalahan dalam *al-burhān* yang dikemukakan mana-mana *firqah*, ia tidak mengakibatkan kekufuran sebaliknya ia hanya dikira sesat mahupun bid'ah.³²

Oleh yang demikian, kajian mendapati bahawa pendekatan ilmu wujud dan ilmu takwil yang dijelaskan ini, secara tidak langsung ia berperanan untuk mengekang sikap *takfīr* yang berlaku dalam kalangan umat Islam.

³⁰ *Al-burhān* dalam dimensi ilmu mantik merupakan satu hujah atau keterangan yang berasaskan ilmu yakin. Lihat notakaki, Mohd Fauzi Hamat, "Kedudukan Mantik Sebagai Mukadimah Ilmu: Satu Analisis Pandangan al-Imam al-Ghazzālī," *Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 3 (Mei-Jun 2002), 35.

³¹ Di dalam kitab *Faysal*, al-Ghazālī menjelaskan bahawa *firqah-firqah* ini tidak meredai pendapat yang dikemukakan lawan mereka disebabkan mereka tidak melihat kepada dalil-dalil secara *qaṭ'ī*. Maka, oleh itu, al-Ghazālī melarang tindakan mereka mengkafirkan sesama *firqah*. Al-Ghazālī, *Faysal al-Tafriqah*, 47-48.

³² *Ibid.*, 48.

4.2.2 Analisis Kanun Takwil (*Qānūn al-Ta'wīl*)

Di dalam perbahasan ilmu takwil, terdapat beberapa khilaf yang berlaku dalam kalangan ulama pelbagai *firqah* yang melibatkan soal takwil terhadap nas-nas *mutashābihāt*. Pelbagai gaya takwilan yang berlaku, malah ada juga beberapa *firqah Islāmiyah* yang terang-terangan menolak penggunaan dan keabsahan kaedah takwil terhadap nas al-Qur'an dan al-Ḥadīth seperti golongan *al-Ḥashawiyah* yang lebih cenderung memahami makna nas secara tekstual.³³ Disebabkan terbuka luasnya perbezaan dalam kalangan ulama mengenai isu ini, maka al-Ghazālī tampil mengemukakan satu kaedah mentakwil yang digelar sebagai *qānūn al-ta'wīl* (undang-undang mentakwil) bertujuan untuk menyelaraskan kefahaman masyarakat mengenai ilmu ini. *Qānūn al-ta'wīl* tersebut akan pengkaji nyatakan selepas ini.

Sebelum kajian mengupas perbahasan dengan lebih lanjut, perincian mengenai asas takwil perlu dikemukakan terlebih dahulu bagi mendapatkan pencerahan mengenai ilmu takwil ini.

Terdapat banyak pendefinisian yang dikemukakan oleh ahli ilmu terhadap lafaz takwil baik dari sudut bahasa mahupun syarak. Tambahan pula takrifnya adalah berbeza menurut ulama di mana ada antaranya mendefinisikan takwil seerti dengan tafsir³⁴ dan ada juga yang sepakat menyatakan takwil adalah memalingkan makna yang terkandung di dalam ayat al-Qur'an dengan pelbagai makna. Perkara ini dapat dilihat menerusi

³³ Jamāl al-Dīn Ḥusain 'Aḥīfī, *al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal wa Mawqifihi*, 24. *Al-Ḥashawiyah* merupakan salah satu aliran yang terpecah daripada mazhab Ḥanābilah. Pendokong aliran ini cenderung memahami nas secara zahir. Di samping itu, mereka juga menafikan penggunaan dalil '*aqlī*'. Jamāl al-Dīn Ḥusain 'Aḥīfī, *al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal wa Mawqifihi min 'Ilm al-Kalām 'Araḍ wa Naqd*, 23-25.

³⁴ Ulama *mutaqaddimīn* dari kalangan salaf seperti Ibn Taymiyyah mendefinisikan takwil seerti dengan tafsir iaitu menerangkan dan menjelaskan makna nas berdasarkan apa yang tersurat. Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Dar'u al-Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*, 1:7.

pandangan yang dikemukakan oleh al-Jurjānī di dalam *Kitāb al-Ta'rjīfāt*. Beliau menjelaskan takwil dari sudut bahasa bermaksud kembali, manakala dari sudut istilah pula bermaksud mengalihkan lafaz dari makna zahir kepada makna *muḥtamal* (yang boleh diandaikan dengan beberapa makna) yang bertepatan dengan al-Qur'an dan Sunnah.³⁵ Selain itu, al-Rāzī di dalam kitabnya *Asās al-Taqdīs*, berpendapat bahawa takwil bermaksud memalingkan makna nas *mutashābihāt* kepada makna lain.³⁶ Malah, Ibn Rushd juga berpandangan sedemikian dan beliau menyebut takwil sebagai memalingkan makna zahir nas kepada makna *majāzī* (kiasan).³⁷

Merujuk kepada pengertian takwil yang dikemukakan oleh tokoh sarjana Islam tersebut, dapat dirumuskan secara umumnya bahawa pengertian takwil tersebut tidak jauh bezanya dengan pandangan al-Ghazālī. Di dalam kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, al-Ghazālī menerangkan bahawa takwil merupakan istilah tentang pengambilan makna dari lafaz yang *muḥtamal* (boleh diandaikan dengan beberapa makna) dengan didokong oleh dalil yang menjadikan makna tersebut lebih kuat sangkaan bahawa makna itulah yang dimaksudkan oleh pernyataan yang zahir (*'ibārah 'an iḥtimāl ya 'ḍiduhu dalīl yaṣīr bihi aghlab 'alā al-ẓan min al-ma'nā alladhī yadullu 'alayhi al-ẓāhir*).³⁸

Seterusnya, dalam membicarakan aspek pengertian bagi ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah, secara asasnya para sarjana Islam membahagikan ayat-ayat dan teks-teks hadis kepada dua jenis iaitu *muḥkamāt* (terang maksudnya) dan *mutashābihāt* (mempunyai maksud yang samar). Lazimnya tidak terdapat isu yang diperdebatkan

³⁵ Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad, *Kitāb al-Ta'rjīfāt* (Jeddah: al-Ḥaramayn li al-Ṭibā'ah wa al-Nashar wa al-Tawzī', t.t), 50.

³⁶ Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn ibn 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar ibn Ḥusain, *Asās al-Taqdīs fī 'Ilm al-Kalām*, ed. Muḥammad al-'Arībī (Beirūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993), 69.

³⁷ Ibn Rushd, *Faṣal al-Maqāl*, 32.

³⁸ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Mustasfā min al-'Ilm al-Uṣūl* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t), 1: 387.

berkenaan ayat *muḥkamāt* memandangkan ia jelas dapat difahami secara zahir. Namun sebaliknya, apabila menyentuh ayat *mutashābihāt*, terdapat banyak pandangan dan takwilan ulama mengenainya.

Menurut al-Shāfi‘ī, ayat *mutashābihāt* adalah nas yang boleh diandaikan dengan pelbagai pengertian.³⁹ Manakala menurut Aḥmad Ibn Ḥanbal pula, beliau menyatakan ayat *mutashābihāt* merupakan nas yang memerlukan penjelasan yang lebih lanjut kerana terdapat pengertian yang berbeza-beza padanya.⁴⁰ Di sisi al-Rāzī pula, ayat *mutashābihāt* merupakan ayat yang tidak mempunyai makna yang jelas atau memerlukan takwil dan ia boleh diketahui melalui dalil ‘*aqli*.⁴¹ Selain itu, al-Bayḍāwī (m.691H) menerangkan ayat *mutashābihāt* merupakan ayat yang boleh diandaikan beberapa makna (*muḥtamal*) yang tidak memiliki maksud yang jelas (*lā yattaḍīḥ maqṣūduhā*).⁴²

Yūsuf al-Qaraḍāwī pula menjelaskan di dalam kitab *Fuṣūl al-‘Aqāidah bayn al-Salaf wa al-Khalaf* bahawa ayat *mutashābihāt* merupakan lawan kepada *muḥkamāt* dan maknanya hanya diketahui oleh Allah SWT khususnya berkenaan dengan perkara ghaib seperti syurga dan neraka. Di samping itu, ia juga mempunyai beberapa pengertian yang samar yang memerlukan penyelidikan mendalam untuk memahami maksudnya.⁴³

Manakala, menurut al-Ghazālī pula, ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* itu memiliki dua makna sebagaimana yang beliau nyatakan di dalam kitab *al-Mustafā min al-‘Ilm al-Uṣūl*:

³⁹ Fu‘ad ‘Alī Riḍā, *Min ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirūt: Dār Iqrā’, 1983), 208.

⁴⁰ Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, *Manāḥil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirūt: Dār al-Fikr), 2:273.

⁴¹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 7:185.

⁴² Al-Bayḍāwī, Naṣr al-Dīn Abī Sa‘īd ‘Abd Allāh, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl al-Ma’rūf bi Tafsīr al-Bayḍāwī* (Beirūt: Mu’assasah Sya‘bān, t.t), 2:4.

⁴³ Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Fuṣūl al-‘Aqāidah bayn al-Salaf wa al-Khalaf* (Qāhirah: Maktabah Wahbah), 25.

"الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين، أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه احتمال، الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا ما على ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف"⁴⁴

Terjemahan: Sebenarnya *muḥkam* itu merujuk kepada dua makna, salah satunya [*muḥkam* yang] tersingkap makna, yang tidak ada kemusykilan dan tanggungan [pelbagai makna] padanya, dan *mutashābih* pula adalah apa yang boleh diandaikan padanya [beberapa makna]. Kedua, sesungguhnya *muḥkam* itu sesuatu yang tersusun secara tertib yang boleh [memberi kefahaman tentang makna] secara zahir atau secara takwil yang tidak [membawa makna] yang bertentangan [antara satu sama lain].

Selain itu, di dalam perbincangan takwil yang dikemukakan oleh al-Ghazālī, beliau menggariskan tiga keadaan lafaz yang berkait dengan takwilan secara ilmiah iaitu: pertama, lafaz yang *ṣarīḥ* (jelas) dan tidak memerlukan perbincangan makna dan boleh difahami maksudnya tanpa takwil. Kedua adalah lafaz *mujmalah mutashābihah* seperti ayat di awal surah yang tidak dapat diketahui maksudnya dan tidak tercapai maknanya oleh akal. Contohnya ayat awal Surah *al-Baqarah* ‘*alif*’ ‘*lam*’ ‘*mim*’. Ulama bersepatat bahawa huruf-huruf ini tidak memerlukan takwilan dan diserahkan maknanya kepada Allah SWT. Manakala, yang ketiga pula adalah lafaz yang tidak *mujmalah* dan tidak juga *ṣarīḥ*, tetapi zahirnya membawa kepada *ẓan* (keraguan) seperti ayat yang melibatkan perkara-perkara *fiḥhiyyah*, perkara akhirat dan sifat-sifat Allah yang wajib diimani oleh Muslim.⁴⁵

Menerusi penjelasan al-Ghazālī mengenai pembahagian makna bagi lafaz takwil ini, dapat diperhatikan permasalahan *takfīr* yang dikemukakan dalam kitab *Fayṣal* adalah terkait dengan tafsiran ketiga beliau ini. Di mana, isu *takfīr* yang berlaku dalam kalangan pendokong *firqah Islāmiyyah*, ahli falsafah termasuklah golongan Syi‘ah *al-Bāḥiyyah*

⁴⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min al-‘Ilm al-Uṣūl*, 1: 106.

⁴⁵ Al-Ghazālī, *Faḍā’ih al-Bāḥiyyah*, 70-72.

adalah melibatkan nas-nas yang *ẓanni*, khususnya mengenai sifat-sifat Allah dan persoalan akhirat.

Nas *ẓanni* ini merupakan aspek utama yang menjadi perdebatan dan khilaf dalam kalangan ulama terutamanya ketika menyentuh soal nas-nas *mutashābihat*. Nas ini pada dasarnya membuka ruang *ta' aqqulī* (taakulan) kepada manusia, namun masyarakat awam tidak semudahnya boleh melibatkan diri dalam hal ini.⁴⁶ Ini kerana dibimbangi berlaku kesalahan mereka dalam memahami sesuatu nas, di mana mereka akan terdedah dengan *tashbīh* iaitu menyerupakan Allah SWT dengan makhluk.

Walau bagaimanapun, terdapat panduan yang digariskan oleh al-Ghazālī bagi masyarakat awam dalam mendepani nas *mutashābihat* iaitu melalui kaedah mensucikan Allah daripada sifat kejisiman, beriman dan membenarkan apa yang disampaikan oleh Rasul, mengakui kelemahan diri dalam memahami nas *mutashābihat*, mendiamkan diri dan tidak bertanya maksud lafaz *mutashābihat*, tidak mengubah makna lafaz zahir atau tidak mengubah maknanya mengikut kefahaman sendiri, menahan keinginan daripada memikirkan tentang nas *mutashābihat* dan akhir sekali menyerahkan perbincangan tersebut kepada ahli yang mempunyai ilmu yang mendalam tentang nas tersebut.⁴⁷

Berdasarkan panduan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī, kajian mendapati bahawa bukan semudahnya seseorang Muslim boleh melibatkan diri dalam perbincangan takwil khususnya dalam mendepani nas-nas yang bersifat *ẓanni*. Disebabkan itu juga, al-Ghazālī turut menggariskan beberapa skema yang perlu dipatuhi oleh golongan yang terlibat dengan takwil.

⁴⁶ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Qāhirah: Dār al-Shu'ūb, 2005), 8:1352.

⁴⁷ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, "Iljām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām," dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t), 359.

Skema yang dinyatakan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal* antaranya adalah pentakwil perlu mengetahui perkara asas iaitu mengenal pasti sama ada nas tersebut perlu ditakwil atau tidak. Hal ini hanya layak dilaksanakan oleh orang yang berkemahiran dalam menguasai lisan arab dan ilmu bahasa. Selain itu, pentakwil juga perlu mengenal pasti nas *matrūk*, sama ada ia merupakan hadis *aḥād* atau *mutawātir*. Sekiranya ia *mutawātir*, perlu pula dikenal pasti apakah ia benar-benar menepati syarat *mutawātir*⁴⁸ atau tidak. Seterusnya, pentakwil juga perlu mengkaji apakah kesan yang akan menimpa masyarakat hasil daripada takwilan yang dilakukan, sama ada ia memberi kesan yang negatif atau sebaliknya.⁴⁹ Hal ini menunjukkan, pentakwil perlu berfikiran lebih luas dan ke hadapan untuk memelihara kemaslahatan umat Islam.

Oleh yang demikian, kajian mendapati bahawa ilmu takwil ini merupakan satu mekanisme penting yang membantu umat Islam memahami nas syarak dengan lebih jelas dan tepat. Justeru itu, kajian merasa amat penting untuk mengetengahkan pendekatan *qānūn al-ta'wīl* sebagai sebuah piawaian agar dapat diselaraskan kefahaman tentang takwil dalam kalangan masyarakat khususnya bagi para pentakwil.

Demikianlah perbincangan secara umum dan ringkas mengenai martabat wujud dan kanun takwil yang dapat pengkaji bahas dan paparkan hubungkaitnya dengan permasalahan *takfīr*. Dalam kajian ini, pengkaji tidak menyentuh perbincangan mengenai seni-seni takwil dengan begitu mendalam memandangkan pada hakikatnya perihal takwil adalah amat luas. Ditambah pula, kajian ini lebih tertumpu kepada pendekatan al-Ghazālī

⁴⁸ Syarat hadis *mutawātir* adalah diriwayatkan oleh perawi yang ramai dan jumlah perawinya harus mencapai satu ketentuan yang tidak memungkinkan mereka sepakat berbohong. Selain itu, bilangan perawi adalah seimbang di setiap peringkat atau *tabaqāt* dan perawi-perawi ini meriwayatkan hadis dengan *al-ḥiss* iaitu melalui pendengaran seperti 'kami dengar' (*sami'nā*) dan penglihatan seperti 'kami lihat' (*ra'ainā*). Sayyid 'Abd al-Mājid al-Ghawī, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Ḥadīthiyyah* (Selangor: Institut Kajian Hadis (INHAD), 2012), 477-478.

⁴⁹ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah*, 69-74.

dalam menangani permasalahan *takfīr*. Oleh itu, pengkaji lebih cenderung untuk menganalisis beberapa pendekatan al-Ghazālī untuk diketengahkan kepada masyarakat sebagai panduan dalam mendepani isu *takfīr*. Pendekatan al-Ghazālī yang lainnya akan pengkaji kemukakan seterusnya.

4.3 *Takfīr* Tidak Berlaku Dalam Perkara Ijtihad

Ijtihad merupakan satu usaha yang dilakukan oleh para mujtahid dengan menggunakan segala kemampuan mereka untuk mendapatkan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah terhadap perkara yang tidak jelas atau hukum-hukum *ẓanni*.⁵⁰ Di samping itu, ijtihad tidak diperlukan bagi hukum *qat'ī* yang telah jelas maknanya tanpa perlu ditakwil. Misalnya mengenai kewajipan solat lima waktu dan pengeluaran zakat yang telah disepakati ulama.⁵¹ Berdasarkan penjelasan ini, dapat difahami bahawa asas kepada keharusan ijtihad adalah berteraskan keperluan manusia untuk memahami nas *ẓanni*.

Secara umumnya, pendekatan yang diambil oleh al-Ghazālī berkenaan *takfīr* dalam bab ijtihad sebagaimana yang telah dibahaskan sebelum ini adalah beliau tidak memutuskan kekufuran secara muktamad kepada keingkaran yang berlaku terhadap perkara yang berkaitan ijtihad. Ini bermakna, terdapat ruang perbincangan mengenai perkara yang diijtihadkan dan ada keadaan yang menyebabkan keingkaran terhadap ijtihad itu membawa kepada kekufuran dan begitu juga sebaliknya.⁵²

Selanjutnya, dengan meneliti permasalahan *takfīr* yang berlaku dalam kalangan umat Islam baik pada generasi salaf dan khalaf hinggalah kini, kajian mendapati bahawa isu *takfīr* yang berlaku kebanyakannya adalah berkisar persoalan *khilāf* mengenai perkara

⁵⁰ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min al-'Ilm al-Uṣūl*, 2:350.

⁵¹ *Ibid.*, 2: 354.

⁵² Perkara ini telahpun pengkaji jelaskan di dalam bab sebelum ini, di dalam subtopik "Golongan yang Boleh Dikafirkan dan Tidak Boleh Dikafirkan" iaitu di halaman 134-143.

furū' akidah,⁵³ misalnya seperti yang telah pengkaji bahaskan berkenaan perselisihan cabang akidah dalam *firqah Islāmiyyah* yang melibatkan golongan Ashā'irah, Mu'tazilah dan Ḥanābilah. Perbezaan pandangan yang berlaku antara golongan-golongan ini hanyalah berakar umbi kepada perbezaan dari sudut kaedah mereka mentakwil nas-nas *mutashābihāt* terutamanya yang melibatkan sifat-sifat Allah misalnya sifat *qadīm* dan juga mengenai lafaz-lafaz seperti *al-yad*, *al-istiwā'* atau *al-fawq*. Walaupun demikian, takwilan-takwilan yang diputuskan menurut aliran-aliran tersebut adalah bertujuan untuk mendapatkan kefahaman mengenai makna nas yang sebenar agar ia dapat memberi manfaat kepada umat Islam dalam mengenal Allah SWT secara hak. Menurut al-Ghazālī, khilaf terhadap ijtihad yang menyentuh isu-isu di atas adalah tidak wajar disabitkan pengkafiran. Malah menurut hemat pengkaji, ia perlu dirai selagimana takwilan yang dilakukan oleh mana-mana *firqah* itu tidak melepasi garis sempadan *taṣdīq* yang dinyatakan oleh al-Ghazālī.

Menurut al-Ghazālī, pendokong *firqah Islāmiyyah* tersebut tidak dikafirkan kerana mereka berkemungkinan tersalah dalam bab mentakwil dan bukannya mereka mendustai Nabi SAW.⁵⁴ Tambahan pula, Rasulullah SAW sendiri pernah bersabda bahawa setiap mujtahid akan memperoleh ganjaran atas ijtihad yang mereka putuskan, sama ada ijtihad tersebut benar atau sebaliknya. Sabda Baginda:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ"⁵⁵

Terjemahan: Jika seorang hakim berijtihad [dalam menetapkan suatu hukum], kemudian hukumnya benar, maka baginya dua pahala dan apabila dia berijtihad [dalam menetapkan suatu hukum], kemudian hukumnya salah, maka baginya satu pahala.

⁵³ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 91-92.

⁵⁴ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 72; al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 157.

⁵⁵ Ḥadīth riwayat al-Bukhārī, Kitāb al-'Itisām, Bāb Ajr al-Ḥākim Izā Ijtahada Fa'aṣāb aw Akhtā', no. Ḥadīth 7352. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī", dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣālih ibn 'Abd al-'Azīz al-Shaykh (Riyād: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzi', 2000), 611.

Oleh yang demikian, dalam mendepani khilaf antara mazhab atau *firaq Islāmiyyah* kini, kajian merasakan wajar untuk diketengahkan pendekatan al-Ghazālī yang tidak mengkafirkan golongan yang khilaf dalam persoalan ijtihad.

Selain itu, terdapat juga sarjana Islam yang lain yang menyokong tindakan tidak mensabitkan kekufuran dalam bab ijtihad seperti al-Ash‘arī. Contohnya berkenaan perang saudara antara Saidatina ‘Aishah R.A dengan Saidina ‘Alī, begitu juga dengan Mu‘āwiyah yang terjebak dalam persoalan takwil dan ijtihad dalam isu *al-Taḥkīm*. Sesungguhnya mereka tergolong dalam kalangan ahli ijtihad yang bersyahadah dan ijtihad mereka adalah benar dan mereka ini tidak perlu dikafirkan.⁵⁶

Manakala, al-Lāqānī pula mengemukakan misal lain yang berkait dengan hal ini dengan menyentuh skop ijtihad dari sudut *imāmah*. Menurut al-Lāqānī, beliau berpandangan tidak boleh seseorang itu mengkafirkan Muslim yang lain dalam bab ijtihad yang berkait dengan bab *imāmah*. Ini kerana, perkara yang berkaitan *imāmah* tidak termasuk di dalam skop *al-ma‘lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah* kerana ia bukan merupakan rukun agama yang diketahui secara *mutawātir* seperti kewajipan solat, syahadah, puasa dan lain-lain lagi.⁵⁷

Namun demikian, al-Baghdādī memiliki pandangan yang berbeza mengenai hukum kafir dalam bab ijtihad ini. Di dalam kitabnya *Uṣūl al-Dīn*, beliau dengan jelas mewajibkan kekufuran terhadap pemimpin aliran Mu‘tazilah seperti Wāṣil ibn ‘Atā’ dan al-Jubbā’ī.⁵⁸ Antara sebab individu ini dikafirkan oleh al-Baghdādī adalah kerana, dalam membahaskan persoalan *qadar*, Wāṣil ibn ‘Atā’ berpendapat bahawa setiap hamba adalah

⁵⁶ Al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, 190.

⁵⁷ Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd*, 220.

⁵⁸ Pengkafiran yang disabitkan oleh al-Baghdādī terhadap tokoh-tokoh Mu‘tazilah ini boleh dirujuk di dalam kitab karangan beliau, *Uṣūl al-Dīn*. Lihat al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, 335-337.

pencipta bagi setiap perbuatan yang mereka lakukan.⁵⁹ Selain itu, al-Jubbā'ī pula berpandangan bahawa Allah SWT mentaati setiap apa yang diinginkan oleh hambaNya.⁶⁰ Maka, disebabkan perkara ini, al-Baghdādī mengkafirkan tokoh-tokoh Mu'tazilah tersebut.

Tindakan al-Baghdādī ini jelas berbeza dengan al-Ghazālī. Di dalam kitab *Fayṣal*, al-Ghazālī menjelaskan bahawa beliau tidak mengkafirkan golongan Mu'tazilah kerana khilaf antara golongan Mu'tazilah dengan golongan Ashā'irah adalah tidak berkait dengan pendustaan terhadap apa yang dibawa oleh Nabi SAW. Hal ini, jelas menggambarkan sikap al-Ghazālī yang amat bersederhana dalam menimbang hukum bagi perkara yang berkait dengan ijtihad.

Walaupun demikian, kajian mendapati bahawa terdapat juga isu tertentu yang menyebabkan wujudnya *takfīr* dalam bab ijtihad. Hal ini dapat diperhatikan menerusi pengkafiran yang al-Ghazālī sabitkan kepada tokoh falsafah Islam seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Asas pengkafiran kedua tokoh ini berlaku disebabkan keingkaran mereka terhadap ijmak yang telah dilakukan oleh ulama mengenai isu alam *qādim*, ilmu Allah yang *juz'ī* dan kebangkitan manusia di akhirat dengan roh. Bagi al-Ghazālī, tindakan mereka ini tidak wajar kerana tiga isu tersebut telah banyak dibincangkan oleh ulama dan kesepakatan juga telah dibuat. Namun demikian, tindakan al-Ghazālī ini mendapat kritikan dari Ibn Rushd. Di dalam kitab *Faṣal al-Maqāl*, beliau mengkritik tindakan yang al-Ghazālī lakukan kepada ahli falsafah dan kritikan tersebut beliau muatkan dengan bersandarkan petikan hujah atau manhaj martabat wujud al-Ghazālī sendiri.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, 335.

⁶⁰ *Ibid.*, 336-337. Menurut al-Baghdādī, pandangan al-Jubbā'ī ini bermaksud bahawa Allah dikira mentaati perintah hambaNya apabila Allah memakbulkan doa-doa manusia. Disebabkan itu, al-Baghdādī mengkafirkan al-Jubbā'ī. Lihat Sherman A. Jackson, *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 42.

⁶¹ Ibn Rushd, *Faṣal al-Maqāl*, 10.

Ibn Rushd memetik idea berkaitan martabat wujud al-Ghazālī iaitu perbezaan di dalam perkara ijihad adalah sesuatu yang bersifat muktamad dan mustahil sekiranya sesuatu ijihad dapat disepakati secara menyeluruh. Tambahan pula, pengkafiran hanya berlaku sekiranya bersabit dengan keingkaran terhadap dalil *qaṭ'ī* sahaja. Oleh yang demikian, Ibn Rushd menegaskan pengkafiran tersebut adalah tidak wajar memandangkan ia tidak melibatkan dalil *qaṭ'ī*,⁶² sebaliknya kedua-dua tokoh falsafah tersebut hanya berbeza pandangan terhadap ijihad yang disepakati ulama. Di samping itu, al-Fārābī dan Ibn Sīnā tidak sesekali menafikan wujudnya alam, wujudnya Pencipta dan juga hari akhirat. Maka, isu mengenai alam *qādim*, ilmu Allah yang *juz'ī* dan kebangkitan dengan roh yang difahami oleh ahli falsafah itu hanyalah berkisarkan khilaf dalam takwil terhadap dalil yang *ẓannī* dan tidak wajar berlaku pengkafiran dalam hal tersebut.⁶³

Rasionalnya, pengkaji mendapati bahawa sesuatu ijihad yang telah disabit dengan hujah dan dalil yang *qaṭ'ī*, namun ia diingkari dengan didatangkan hujah dan dalil yang *ẓannī* akan mengakibatkan kekufuran ke atas Muslim seperti yang dilakukan oleh ahli falsafah. Namun sekiranya didatangkan dalil dan hujah lain yang juga bermartabat *qaṭ'ī*, ia tidak membawa seseorang kepada kekufuran.

4.4 Syarak Sebagai Sumber Rujukan Hukum *Takfīr*

Dalam menetapkan sesuatu hukum, al-Ghazālī menegaskan kepada umat Islam agar mereka kembali menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber rujukan utama. Walaupun penetapan hukum itu memerlukan pertimbangan akal, namun al-Qur'an dan al-Sunnah perlu didahulukan berbanding dengan akal manusia.

⁶² *Ibid.*, 37.

⁶³ *Ibid.*

Selain itu, rujukan utama bagi pensabitan sesuatu hukum perlulah disandarkan kepada nas yang berbentuk *qaṭ'ī al-dilālah*⁶⁴ terutamanya apabila berkait dengan takwilan dalil-dalil yang *ẓanni*. Misalnya mengenai perkara yang melibatkan soal akidah seperti isu *al-ghaybiyyāt* dan juga ketuhanan.⁶⁵ Di samping itu, al-Ghazālī juga tidak menyetujui aplikasi *'aqlī* dalam pensabitan hukum. Di dalam kitabnya *Qānūn al-Ta'wīl*, beliau jelas mengiktiraf akal sebagai sumber yang membantu manusia memahami nas-nas syarak, di mana beliau berpesan kepada umat Islam agar tidak mendustai *burhān* akal.⁶⁶ Malah, kombinasi akal dan syarak merupakan dua elemen yang saling diperlukan dalam menetapkan sesuatu hukum.⁶⁷

Berdasarkan sikap beliau yang amat tegas menitikberatkan nas syarak terutamanya yang bersumber *qaṭ'ī* dalam pentakwilan sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, hal tersebut jelas menggambarkan peribadi al-Ghazālī yang amanah dan teliti dalam mengutarakan perbincangan ilmu agama terutamanya dalam perkara yang melibatkan penetapan sesuatu hukum. Pada hemat pengkaji, al-Ghazālī amat menitikberatkan nas syarak sebagai sumber rujukan dalam menetapkan hukum *takfīr* disebabkan hukum yang termateri dalam nas adalah lebih menepati kemaslahatan manusia. Ini menunjukkan kecenderungan al-Ghazālī terhadap konsep *al-maṣlaḥah* khususnya yang melibatkan *maqāṣid al-shar'īyyah* atau menurut istilah beliau, *al-uṣūl al-*

⁶⁴ *Qaṭ'ī al-dilālah* merupakan suatu teks yang menunjukkan makna tertentu yang boleh difahami maknanya, tiada kemungkinan takwil baginya dan tiada juga peluang untuk memahami makna selain dari makna tekstualnya. 'Abd al-Wahhab al-Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 33.

⁶⁵ Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 53; al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad, "Risālah Qānūn al-Ta'wīl," dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 128.

⁶⁶ Al-Ghazālī, *Risālah Qānūn al-Ta'wīl*, 127.

⁶⁷ Hal ini ada dimuatkan di dalam kitab al-Ghazālī, *Mā'arij al-Quds*. Lihat al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad, *Mā'arij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al-Nafs* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1975), 57-59. Al-Ghazālī dilihat cenderung menggunakan kaedah *al-ra'y* dan qiyas yang mana kaedah ini adalah berasaskan sumber akal. Walaupun begitu, kedua-dua kaedah ini mesti berpaksikan al-Qur'an dan al-Ḥadīth. Mohd Fauzi Hamat, "Ketokohan al-Ghazālī Dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitāb Dalam al-Kitāb al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl," (Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2002), 99.

khamseh.⁶⁸ Di samping itu, melalui pertimbangan akal yang berprinsipkan konsep *al-maslahah* ini, sesuatu keputusan yang diambil semestinya lebih menumpukan matlamat untuk meraih *maslahah* dan menghindarkan kemudaratan pada manusia.⁶⁹

Al-Shāṭibī (m.790H) memiliki pandangan yang sama dengan al-Ghazālī berkenaan hal *maslahah* ini. Beliau turut berpandangan bahawa setiap perkara yang berkait dengan kemaslahatan manusia hendaklah didasarkan kepada nas-nas syarak, bukan kepada akal manusia.⁷⁰ Walau bagaimanapun, bagi sesuatu permasalahan yang tidak mempunyai nas zahir mengenainya, ia akan diselesaikan menerusi kaedah ijihad yang mana kaedah ini adalah menuruti penetapan yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.⁷¹ Manakala, dalam membicarakan perihal penetapan *takfīr*, al-Shāṭibī menyarankan umat Islam agar merujuk kepada dalil-dalil yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Ḥadīth dengan mendalam sebelum menjatuhkan hukum kafir ke atas seseorang Muslim.⁷²

Di samping itu, al-Rāzī pula di dalam kitabnya *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn* turut menegaskan perkara yang sama. Beliau berpendapat bahawa syarak merupakan penentu kebaikan dan keburukan yang berpandukan syariat Islam. Sebaliknya, akal pula merupakan satu elemen yang berfungsi untuk memandu manusia untuk membezakan perkara yang membawa kepada kebaikan dan keburukan.⁷³ Beliau menjelaskan lagi, akal berperanan penting dalam memahami sumber *naql* dan ia perlu bergerak seiring sebagai

⁶⁸ *Al-uṣūl al-khamseh* menurut al-Ghazālī adalah meliputi lima perkara iaitu agama, diri manusia, akal fikiran, keturunan dan juga harta. Pemeliharaan terhadap kelima-lima perkara ini adalah digelar sebagai *maslahah*. Namun sekiranya kelima-lima usul ini tidak dipelihara, maka ia akan membawa kepada *mafsadah* iaitu kerosakan. Al-Ghazālī, *al-Mustafā min al-'Ilm al-Uṣūl*, 1:287.

⁶⁹ *Ibid.*, 1:286-287; H. Said Agil Husin al-Munawar, "Konsep al-Maslahah Sebagai Salah Satu Sumber Perundangan Islam," *Jurnal Islāmiyyāt* 18 & 19 (1998), 62-63.

⁷⁰ Al-Shāṭibī, Abī Ishāq Ibrāhīm, *al-'Itisām*, ed. Maḥmūd Ṭu'mah Ḥalabī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2000), 205 & 338-339.

⁷¹ *Ibid.*, 550.

⁷² *Ibid.*, 469-470.

⁷³ Al-Rāzī, *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*, 87-88.

fungsi untuk memahami dalil *naql* yang disampaikan oleh Nabi SAW memandangkan akal adalah asas untuk berfikir. Walaupun begitu, al-Rāzī masih mengecualikan kegunaan akal jika seseorang berdepan dengan dalil yang bersumberkan khabar *mutawātir*.⁷⁴ Berdasarkan kenyataan al-Rāzī ini, kajian mendapati bahawa beliau mempunyai pandangan yang sama dengan al-Ghazālī dalam membahaskan peranan akal dan wahyu. Di mana, kedua-dua tokoh ini tidak menafikan kepentingan peranan akal dalam pada mereka menitikberatkan kepentingan wahyu. Namun demikian, sumber wahyu tetap dijadikan keutamaan dalam mensabitkan sesuatu hukum khususnya yang berkenaan dengan isu *takfīr*. Selain itu, pengkaji mendapati bahawa al-Rāzī dan al-Ghazālī mempunyai pandangan yang sama di mana mereka berpendapat bahawa tiada ruang untuk takwilan ‘*aqlī*’ terhadap nas *qaṭ’ī* yang *mutawātir*.

Selanjutnya, dalam membicarakan soal pensabitan hukum kafir, kajian ini berpandangan bahawa proses ini memerlukan penilaian daripada pihak yang berautoriti. Penetapan hukum *takfīr* ini bukan sahaja merangkumi perbahasan akidah malah ia turut mengaitkan pendekatan ilmu syari’ah. Dalam proses untuk mencapai keputusan yang muktamad terhadap sesuatu isu yang dibangkitkan, perkara yang berkait dengan *siyāsah shar’iyyah* perlu dititikberatkan. Ini kerana, soal *takfīr* yang tercetus adalah berkait dengan perihal takwil yang mana perdebatan mengenainya adalah disebabkan adanya nas *zannī* dari segi *dilālah* yang memerlukan penelitian dan ijtihad para ulama. Oleh yang demikian, kaedah *siyāsah shar’iyyah* yang melibatkan perihal *maslaḥah mursalah* perlu dipertimbangkan.

Maslaḥah mursalah ini merupakan salah satu sumber syariat yang diperlukan dalam menghadapi isu-isu dan permasalahan semasa berlandaskan al-Qur’an dan al-

⁷⁴ *Ibid.*, 23-24; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Arba‘īm fī Uṣūl al-Dīn* (Hyderabad: Maṭba‘ah Majlīs Dā’irah al-Ma‘ārif al-Uthmāni, 1934), 40 & 424.

Sunnah. Di samping itu, perlaksanaannya mestilah mematuhi prinsip *maqāṣid sharī'ah*.⁷⁵ *Maslahah mursalah* ini ringkasnya dikira sebagai prinsip kemaslahatan yang membawa manfaat atau kebaikan dan menghalang keburukan.⁷⁶ Kaedah atau prinsip ini merupakan tugas penting yang perlu diselami oleh ilmuwan Islam kerana ia menepati piawaiian penilaian sesuatu hukum mengikut syariat Islam. Malah ia berperanan untuk menghindarkan kemudaratan dan menjauhkan seseorang daripada kerosakan.

Berdasarkan penelitian terhadap gabungan prinsip akidah dan syari'ah ini, sesuatu hukum akan dikenalpasti penyelesaiannya dengan lebih tepat lagi. Disebabkan itu, al-Ghazālī menyarankan agar ulama dari kalangan fiqh berkerjasama dengan ulama kalam dalam mendepani isu *takfīr*. Perkara ini dinyatakan oleh al-Ghazālī di dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, kata beliau:

"إنما أوردناه من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهيًا"⁷⁷

Terjemahan: Sesungguhnya kami telah [cuba] membentangkannya [isu *takfīr*] memandangkan ahli fiqh tidak banyak yang mengkajinya, sementara ahli kalam tidak menelitinya daripada sudut pandangan fiqh.

Ungkapan ini seolah-olah menggambarkan keluhan dan kekecewaan beliau terhadap sesetengah ulama fiqh yang dilihat seperti melepaskan tangan daripada membicarakan isu sebegini kerana mereka menganggap ia bukanlah termasuk dalam bidang mereka. Ahli fiqh merasakan permasalahan *takfīr* menjadi tanggungjawab golongan *mutakallimīn*, sedangkan para *mutakallimīn* pula tidak berfikir dan membahas permasalahan ini dari sudut fiqh.⁷⁸ Oleh yang demikian, pengkaji berpandangan bahawa isu sebegini perlu diberi perhatian dan diselesaikan bersama oleh kedua-dua pihak agar

⁷⁵ *Maqāṣid sharī'ah* menurut al-Ghazālī adalah pemeliharaan terhadap lima perkara iaitu agama, diri manusia, akal fikiran, keturunan dan juga harta. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min al-'Ilm al-Uṣūl*, 1:287.

⁷⁶ Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādāmī, *Ta'lim 'Ilm al-Uṣūl bi Sharh Wāḍiḥ wa Uslūb 'Asrī wa Taṭbīq Maysir wa Ikhtisār Mufīd* (Riyād: Maktabah al-'Abikān, 2002), 203-209; Muṣṭafā Sa'īd al-Khan, *al-Kāfī al-Wāfī fī Uṣūl al-Fiqh al-Islamīy* (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 207-209.

⁷⁷ Al-Ghazālī, *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 160.

⁷⁸ *Ibid.*, 160-161.

ia dapat ditangani secara lebih komprehensif. Tambahan pula, kesan daripada permasalahan *takfīr* ini bukan sahaja menggugat akidah umat Islam, malah ia turut memberi risiko kepada prinsip *maqāsid al-shar'iyah* yang menjadi pegangan umat Islam. Misalnya, ia memberi implikasi terhadap nyawa dan keturunan seperti melibatkan penghalalan darah bagi umat Islam, terputusnya hubungan nasab antara suami isteri dan anak-anak dan juga terlerainya hak pusaka bagi seseorang.

Selain itu, tugas bagi mensabitkan *takfīr* perlu juga diberi perhatian. Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan bahawa hak kelayakan yang paling utama bagi menilai kekufuran seseorang adalah merupakan milik Allah SWT dan seterusnya, Rasulullah SAW. Ini bermakna, dalam mensabitkan hukum kufur ke atas Muslim, seseorang itu perlu menjadikan al-Qur'an dan al-Ḥadīth sebagai panduan dan rujukan utama mereka.⁷⁹ Setelah itu, perkara ini akan terlaksana di bawah tanggungjawab *ūlī al-amri*.⁸⁰ Hal ini merujuk kepada firman Allah SWT di dalam Surah *al-Nisā'* ayat 83:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ
مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ

Al-Nisā' 4:83

Terjemahan: Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan atau ketakutan, mereka terus menyiarkannya. Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan *ūlī al-amri* di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *ūlī al-amri*).

Sebahagian tokoh *mufassirīn* memaksudkan *ūlī al-amri* sebagai pemerintah dan ada sebahagian yang lain merujuk kepada orang yang mempunyai kemampuan (dari kalangan sarjana)⁸¹ dalam memahami sumber hukum syariat dengan memenuhi syarat-

⁷⁹ Al-Qaraḍāwī, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, 30.

⁸⁰ Al-Jawābirah, *al-Takfīr fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyah*, 91.

⁸¹ *Ibid.*

syarat yang telah ditetapkan seperti Mufti, Hakim atau Ahli Majlis Muzakarah Fatwa dan sebagainya.

Antara syarat yang dititikberatkan bagi mendapat kelayakan tersebut adalah mempunyai pengetahuan tentang kaedah-kaedah bahasa, sebab-sebab turunnya nas al-Qur'an dan hadis, berpengetahuan tentang hubungan antara teks al-Qur'an dan hadis, dan juga berpengetahuan tentang hubungan keduanya terhadap *maqāṣid sharī'ah*. Kesemua syarat ini perlu dipenuhi oleh orang yang akan mengadili isu *takfīr*, bukan sekadar memahami malah perlu berkemahiran menguasai ilmu tersebut.

Selain itu, menurut kaedah yang telah ditetapkan oleh Ahli al-Sunnah, *ūlī al-amri* yang dilantik berhak menetapkan hukum *takfīr* kepada pelakunya dengan menggunakan kaedah hukum yang sama dengan bab murtad. Jika kekufuran yang dilakukan melibatkan perbuatan dosa besar, pelakunya tidak dikenakan hukum *takfīr*. Walaupun begitu, menjadi tanggungjawab *ūlī al-amri* untuk mengenakan tindakan ke atasnya dengan melaksanakan hukum seperti hudud, qisas mahupun ta'zir bergantung kepada dosa yang dilakukannya.⁸²

Tetapi, sekiranya dosa yang dilakukan melibatkan *kufur akbar* seperti syirik, langkah utama yang perlu dikenal pasti adalah dengan meneliti syarat *takfīr* terlebih dahulu. Apabila jelas tertegaknya hujah, maka perlu dijelaskan kebenaran kepadanya pula. Sekiranya pelaku tersebut insaf dan bertaubat, dia terlepas daripada hukuman *takfīr* dan sekiranya tidak, maka akan terlaksanalah hukum ke atasnya.⁸³ Demikianlah kaedah yang perlu dilaksanakan kepada mereka yang terlibat dengan *takfīr*.

⁸² "Penulis Tidak Diketahui", *Fatāwa al-Lajnah al-Dā'imah*, 2:90.

⁸³ *Ibid.*

Berdasarkan perbincangan ini, dapat dilihat betapa pentingnya umat Islam mengenal pasti dan merujuk golongan yang berkeelayakan dalam mengendalikan isu *takfīr* kerana ia menyumbang kesan yang besar kepada umat Islam. Disebabkan itu, Allah SWT sangat menggalakkan hambaNya supaya merujuk golongan yang ‘ahli’ apabila berhadapan dengan sebarang masalah. Sebagaimana firmanNya di dalam Surah *al-Naḥl* ayat 43:

فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Al-Naḥl 16:43

Terjemahan: Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.

Oleh yang demikian, umat Islam secara individunya perlu memainkan peranan membanteras sikap kafir-mengkafir ini daripada berleluasa. Malah umat Islam juga perlu menggunakan saluran yang betul dalam mengendalikan permasalahan sebegini. Sekiranya tidak diselesaikan dengan baik, dikhuatiri sikap *takfīr* ini akan semakin berleluasa dan mengancam keamanan sesama Muslim.

Berdasarkan perbincangan mengenai syarak sebagai sumber rujukan hukum *takfīr* ini, jelas difahami bahawa al-Ghazālī sangat cermat dan berhati-hati dalam membicarakan soal *takfīr* disebabkan risikonya lebih membawa kesan yang buruk (*mafsadah*) ke atas seseorang Muslim. Tambahan pula, al-Ghazālī tidak semudahnya menuduh seseorang Islam sebagai kafir. Malah, di dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*, beliau mendatangkan perumpamaan ‘lebih baik tersilap membiarkan seribu orang kafir untuk terus hidup daripada tersilap membunuh seorang Muslim’.⁸⁴ Begitu juga pandangan yang disuarakan oleh Imam Malik di mana beliau berkata jika seseorang Muslim itu dituduh kafir dengan adanya 99 tuduhan, namun masih terdapat satu spekulasi

⁸⁴ *Ibid.*, 157.

yang menunjukkannya masih Islam, maka tuduhan tersebut tidak diterima kerana ia masih dikira beriman.⁸⁵

Demikianlah antara pandangan sarjana Islam berkenaan kepentingan mendahulukan nas syarak dalam menetapkan hukum kufur ke atas individu tertentu. Oleh itu, kajian mendapati bahawa rata-rata sarjana Islam bersepakat menetapkan sesuatu hukum termasuklah hukum kafir ke atas seseorang dengan merujuk kepada nas syarak, sementara akal pula dimanfaatkan untuk memahami nas-nas tersebut. Selain menjadikan syarak sebagai sumber rujukan hukum *takfīr*, konsep *al-maṣlaḥah* terhadap *maqāṣid al-shar‘iyyah* juga perlu diperhatikan sebaik mungkin agar kesejahteraan umat Islam dapat dipelihara.

4.5 *Taṣdīq* Nabi dan Perkara *al-Ma‘lūm min al-Dīn bi al-Ḍarūrah*

Sebagaimana yang telah dibahasakan di dalam bab sebelum ini, kajian telah menjelaskan prinsip yang menjadi ukuran keIslaman dan kekufuran menurut al-Ghazālī adalah melalui *taṣdīq* seseorang Muslim terhadap ajaran yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Menurut al-Ghazālī, selagimana seseorang Muslim itu membenarkan perkara yang disampaikan oleh Nabi SAW, Muslim tersebut tidak boleh dikafirkan. Namun sebaliknya, kekufuran akan berlaku apabila ia mendustai ajaran-ajaran Nabi.

Kebanyakan tokoh Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah mengambil pendekatan yang sama dengan al-Ghazālī. Sebagaimana al-Ash‘arī yang turut menjelaskan bahawa *taṣdīq* adalah membenarkan segala khabar yang disampaikan oleh Nabi SAW dan juga

⁸⁵ Muḥammad Rabī’ Muḥammad Jawhari, *‘Aqāḍatunā*, 55.

menjadikan kitab dan sunnah Baginda sebagai panduan dalam kehidupan manusia.⁸⁶ Hal ini berpandukan firman Allah SWT dalam Surah *al-Nisā'* ayat ke-59:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Al-Nisā' 4:59

Terjemahan: Jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah [al-Qur'an] dan Rasul [sunnah].

Manakala, menurut pandangan al-Bāqillānī yang merupakan tokoh Ashā'irah yang lebih awal daripada al-Ghazālī, beliau cenderung mengemukakan kaedah *taṣdīq* dengan maksud membenarkan segala apa yang disampaikan oleh Nabi SAW. Namun demikian, al-Bāqillānī merincikan perbincangan tersebut dengan menyatakan, *taṣdīq* tersebut perlulah disertai dengan sikap membenarkan segala mu'jizat yang diturunkan kepada para Nabi. Maka, dengan membenarkan mu'jizat-mu'jizat para Nabi, seseorang Muslim itu adalah dikira beriman menurut beliau.⁸⁷

Misalnya, seseorang itu mempercayai mu'jizat yang diturunkan kepada Nabi Musa A.S walaupun mu'jizat Nabi Musa yang merubah tongkat menjadi ular dikira mustahil oleh kebanyakan golongan yang tidak beriman, malah mereka menganggap perkara itu sebagai sihir. Begitu juga dengan keimanan terhadap mu'jizat Nabi Isa A.S yang mampu menghidupkan orang yang telah mati.⁸⁸ Selain itu, dalam membincangkan keimanan terhadap mu'jizat Nabi ini, al-Bāqillānī menekankan kepercayaan yang utama bagi umat akhir zaman atau umat Nabi Muhammad SAW ialah dengan meletakkan keimanan kepada mu'jizat agung Baginda iaitu al-Qur'an al-Karim. Di mana kepercayaan kepada mu'jizat yang mulia ini perlulah disusuli dengan keimanan dan kepatuhan terhadap segala apa yang termaktub di dalam *kalāmullāh* tersebut.⁸⁹

⁸⁶ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 1: 348.

⁸⁷ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 61-62.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, 62-63.

Merujuk pula kepada pandangan al-Rāzī, beliau turut mengangkat prinsip *taṣḍīq* sebagai ukuran keimanan seseorang Muslim. Malah beliau menegaskan kekufuran seseorang Muslim akan berlaku apabila ia tidak berpegang kepada prinsip *taṣḍīq* terhadap ajaran Nabi SAW khususnya dalam perkara *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*. Misalnya keingkaran terhadap kenabian Nabi Muhammad SAW atau keingkaran tentang kesahihan al-Qur'an.⁹⁰ Manakala menurut al-Bayḍāwī pula, beliau turut berpandangan yang sama seperti tokoh Islam yang lain mengenai *taṣḍīq* iaitu membenarkan perkara yang diketahui secara pasti dari agama Nabi Muhammad SAW seperti tauhid dan kenabian⁹¹ dan keingkaran terhadap perkara tersebut adalah merupakan tindakan yang membawa kepada kekufuran.⁹²

Menurut Abdullāh al-Harārī pula, keIslaman seseorang Muslim masih lagi terpelihara selagi seseorang itu masih mengucapkan dua kalimah syahadah. Tambahnya lagi, haram neraka bagi orang yang bersyahadah. Manakala, perkara yang menyebabkan kufurnya seseorang itu adalah disebabkan sama ada kufur syirik (*kufur shirk*) ataupun kufur tidak syirik (*kufur ghayr shirk*).⁹³ Kategori *kufur shirk* ini berlaku apabila seseorang itu menyembah selain Allah SWT, manakala *kufur ghayr shirk* pula melibatkan perbuatan *takdhīb* Rasul. Disebabkan itu, al-Harārī menegaskan agar seseorang Muslim wajib beriman dan membenarkan Rasul a.s dalam setiap apa yang dibawa oleh Baginda baik mengenai khabar-khabar berkenaan peristiwa yang akan datang seperti perkara akhirat ataupun peristiwa yang telah lalu.⁹⁴ Keingkaran terhadap khabar yang disampaikan oleh Nabi secara *mutawātir* akan menjadi penyebab kepada kekufuran. Pandangan al-Harārī ini adalah berlandaskan firman Allah SWT:

⁹⁰ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghayb*, 2:43.

⁹¹ Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Bayḍāwī*, 1:53.

⁹² *Ibid.*, 1:67.

⁹³ 'Abd Allāh al-Harārī, *al-Sharḥ al-Qawīm fī Ḥil Alfāz al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* (Beirut: Dār al-Mashārī'li al-Ṭibā'ah al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), 13.

⁹⁴ *Ibid.*, 18.

وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا

Al-Fath 48:13

Terjemahan: Dan barangsiapa yang tidak beriman kepada Allah dan RasulNya, maka sesungguhnya kami menyediakan untuk orang-orang yang kafir neraka yang menyala-nyala.

Di samping itu, al-Harārī membataskan kekufuran kepada tiga jenis iaitu kekufuran secara *i'tiqādī* (pegangan), *qawli* (ucapan) dan *fi'li* (amalan).⁹⁵ Berdasarkan pembahagian ini, seseorang Muslim yang terlibat dengan keingkaran terhadap salah satu pecahan tersebut adalah dikira kufur. Misalnya, dari sudut iktikad adalah apabila berlakunya penafian seseorang terhadap sifat-sifat Allah SWT,⁹⁶ manakala dari sudut perbuatan pula ialah seperti seseorang menghina al-Qur'an dengan menulis ayat-ayat suci pada sesuatu yang kotor⁹⁷ dan akhir sekali dari sudut ucapan adalah seperti seseorang menyebut Allah mempunyai anak. Menurut al-Harārī, tindakan-tindakan sedemikian adalah membawa kepada kekufuran.⁹⁸

Selain itu, al-Harārī turut menjelaskan bahawa kekufuran akan berlaku menerusi tiga cabang yang meliputi perbuatan *tashbīh* iaitu menyamakan Allah dengan makhlukNya, *takdhīb* iaitu mendustai perkara syarak sama ada mendustai *kalamullāh* ataupun perkara yang dibawa oleh Nabi SAW dan juga menafikan kewujudan Allah SWT (*nafī wujūd Allāh*) yang mana ia merupakan cabang kekufuran yang paling utama.⁹⁹

Berdasarkan perbincangan mengenai pendekatan *takfīr* berasaskan piawaian *al-tasdiq* ini, kajian mendapati bahawa para sarjana Muslim seperti al-Bāqillānī, al-Rāzī, al-Bayḍawī dan al-Harārī mempunyai sudut pandang yang tidak jauh berbeza dengan apa

⁹⁵ *Ibid.*, 31-35.

⁹⁶ *Ibid.*, 33.

⁹⁷ *Ibid.*, 34.

⁹⁸ *Ibid.*, 31&35.

⁹⁹ *Ibid.*, 70-73. Tiga cabang yang membawa kepada kekufuran menurut al-Harārī adalah *tashbīh*, *takdhīb* dan juga *ta'tīl*. Pengkaji mendapati cabang yang ketiga iaitu *ta'tīl* yang dimaksudkan oleh al-Harārī adalah merujuk kepada penafian kepada wujud Allah SWT berbeza dengan *ta'tīl* yang dimaklumi secara umum iaitu menafikan sifat Allah SWT.

yang dikemukakan oleh al-Ghazālī iaitu berpaksikan pembenaran terhadap perkara yang disampaikan oleh Nabi SAW. Namun demikian, kaedah perbahasan yang mereka kemukakan didapati sedikit berbeza di mana misalnya al-Bāqillānī lebih cenderung menumpukan perbahasan *taṣḍīq* dengan pembenaran atau keimanan terhadap mu‘jizat yang dianugerahkan pada para Nabi. Manakala al-Harārī pula lebih banyak menengahkan perbahasan *taṣḍīq* dari sudut keutuhan syahadah sebagai paksi keIslaman seseorang Muslim. Malah beliau memecahkan perkara yang membatalkan keIslaman kepada tiga bahagian iaitu *tashbīh*, *takdhīb* dan *ta’tīl*.

Kajian mendapati bahawa pendekatan al-Bāqillānī dan al-Harārī ini sedikit berbeza dengan pendekatan yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam membahaskan isu *takfīr*. Di mana, al-Ghazālī lebih menfokuskan perbahasan *taṣḍīq* secara umum yang meliputi keimanan terhadap ajaran yang dibawa Nabi khususnya menerusi khabar *mutawātir* dan *ahād* dan secara tidak langsung, kaedahnya dibatasi penelitian terhadap martabat wujud. Selain itu, al-Ghazālī hanya mengkafirkan individu yang terlibat dengan *takdhīb*, tidak pula kepada golongan yang melakukan *ta’tīl* (menafikan sifat Allah). Misalnya, golongan Mu‘tazilah yang menafikan *sifāt zā‘id ‘alā dhāt* bagi Allah. Golongan ini tidak dikafirkan oleh al-Ghazālī memandangkan golongan Mu‘tazilah tidak menafikan sifat Allah melainkan sifat *al-ma‘ānī* sahaja dan perkara ini tidak berkait dengan pendustaan kepada ajaran yang dibawa oleh Nabi. Sebaliknya ia hanya berkisar dalam soal khilaf mengenai perkara *furū’* akidah.¹⁰⁰ Malahan, tujuan sebenar mereka menafikan sifat Allah adalah untuk mentanzihkan Allah SWT.¹⁰¹

¹⁰⁰ Al-Ghazālī, *al-Mustafā min al-‘Ilm al-Uṣūl*, 2:357-358.

¹⁰¹ Mudasir bin Rosder, “Perkembangan Masalah Sifat dalam Ilmu Kalam,” *Jurnal Islāmiyyāt* 10 (1989), 64.

Seterusnya, menerusi piawaian *taṣdīq* yang telah dinyatakan, kajian mendapati bahawa *al-takdhīb* hendaklah berkait rapat dengan perkara *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*. Kayu ukur inilah yang menentukan kekufuran dan keIslaman Muslim, sebagaimana yang disepakati oleh jumhur ulama Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Menurut al-Ghazālī, pendustaan terhadap *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah* akan menyebabkan kekufuran terutamanya apabila ia berkait dengan keingkaran terhadap perkara *qaṭ'ī al-thubūt* mahupun *qaṭ'ī al-dilālah*. Namun, sekiranya ia hanya melibatkan perkara *ẓannī al-dilālah* yang tidak berkait dengan usul akidah, ia tidak mengakibatkan kekufuran.¹⁰² Misal keingkaran yang berkait dengan perkara usul akidah yang dikupas oleh al-Ghazālī adalah berkenaan keingkaran segolongan ahli falsafah terhadap kebangkitan jasad di akhirat kelak. Tindakan ahli falsafah ini adalah dikira menafikan perkara yang telah diketahui dalam agama secara pasti dan mereka juga dikira telah mendustai Rasul SAW. Oleh sebab itu, al-Ghazālī menyatakan golongan ini layak dikafirkan.¹⁰³

Manakala, berkenaan dengan keingkaran terhadap perkara *ẓannī al-dilālah* yang tidak melibatkan usul akidah pula adalah seperti penafian golongan Mu'tazilah terhadap *ru'yatullāh*. Dalam isu *ru'yatullāh* ini, terdapat khilaf dalam kalangan ulama yang mana ada di antara ulama misalnya dari kalangan Ashā'irah, mereka bersepakat menyatakan harus manusia melihat Allah di akhirat kelak. Manakala, golongan Mu'tazilah berpandangan sebaliknya dan menafikan keharusan *ru'yatullāh* yang telah disepakati jumhur ulama Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Maka golongan Mu'tazilah ini dianggap sebagai ahli bid'ah, namun mereka tidak dikafirkan. Tambahan pula, keingkaran terhadap perkara tersebut tidak menyebabkan berlakunya salahfaham pada pegangan akidah atau

¹⁰² Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafriqah*, 53.

¹⁰³ *Ibid*, 56.

tidak membawa kemudahan kepada individu yang terlibat. Kata al-Ghazālī di dalam kitab *Fayṣal*:

"وإن لم يكن البرهان قطعياً، لكن يفيد ظناً غالباً، وكان مع ذلك لا يعلم ضرره في الدين، كنفى المعتزلة الرؤية عن الله تعالى، فهذه بدعة وليست بكفر"¹⁰⁴

Terjemahan: Dan jika [*burhān*] adalah bukan *burhān* yang *qaṭ'ī* [dari segi *dilālah*nya] tetapi ia adalah [burhan yang berdasarkan dilalah berdasarkan] sangkaan yang kuat (*ẓan ghālib*), dan hal yang demikian tidak diketahui adanya kemudahan pada agama, seperti penafian Mu'tazilah [tentang] kebolehlihatan Allah Ta'ala, maka [pandangan] sebegini adalah bid'ah dan bukan [pandangan yang boleh membawa kepada] kufur.

Berdasarkan kenyataan ini, kajian mendapati bahawa al-Ghazālī meletakkan dua pembahagian dalam membahaskan kekufuran menerusi ukuran keingkaran terhadap perkara *al-ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah* iaitu sama ada dilihat daripada sudut *qaṭ'ī* dan *ẓannī* dari sudut indikasi makna atau *dilālah* maknanya. Di dalam kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, beliau menjelaskan secara terperinci perihal keingkaran seseorang terhadap perkara pokok seperti pengharaman arak, pengharaman mencuri, kewajipan menunaikan solat dan puasa, di mana orang yang mengingkarinya adalah kafir. Hal ini disebabkan dia mengingkari perkara yang diketahui secara *mutawātir* daripada syarak. Berbeza pula keadaannya jika ia melibatkan perkara yang masih terhenti pada *al-nazar* iaitu yang termasuk dalam perkara ijtihad dan qiyas yang mana keingkaran seseorang terhadap perkara ini tidak menyebabkan kekufuran, namun ia tetap membawa kepada dosa.¹⁰⁵

Pandangan al-Ghazālī mempunyai persamaan dengan pandangan al-Laḳānī. Selain itu, al-Laḳānī menambah penjelasan bahawa keingkaran Muslim terhadap perkara pokok dalam agama ini akan menyebabkan kekufuran kerana dia dikira mendustai Nabi

¹⁰⁴ *Ibid.*, 64.

¹⁰⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min al-'Ilm al-Uṣūl*, 2:358.

SAW, malah juga dianggap mengingkari ijmak yang telah disepakati ulama.¹⁰⁶ Selain itu, Sa'īd Ḥawwā turut menjelaskan hal ini di dalam kitab *al-Asās fī al-Sunnah wa Fiqihihā* di mana beliau menerangkan *al-ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah* sebagai sesuatu yang diketahui oleh orang awam mengenai perkara pokok dalam agama yang terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah dan diketahui secara *qat'ī*.¹⁰⁷

Manakala al-Rāzī dan al-Harārī membahaskan persoalan mengenai *al-ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah* ini secara asas. Menurut mereka, iktikad dan kepercayaan mengenai syurga dan neraka, nikmat dan azab di dalamnya, kewajipan solat, puasa, zakat, pengharaman arak dan lain-lain lagi yang berkait dengan syariat adalah wajib diimani bagi setiap individu Muslim.¹⁰⁸ Keingkaran terhadap perkara-perkara ini menyebabkan seseorang Muslim dikira mendustai perkara pokok dalam Islam yang akhirnya mengakibatkan kekufuran.¹⁰⁹

Berdasarkan perbahasan yang telah dikemukakan di dalam bab analisis ini, kajian mendapati bahawa pendekatan utama bagi rata-rata para sarjana Muslim khususnya al-Ghazālī adalah dengan mengambil sikap menjauhi tindakan tergesa-gesa dalam melabel atau menghukum kafir ke atas individu Muslim. Justeru itu, kajian mendapati bahawa langkah berjaga-jaga tersebut dilestarikan menerusi penelitian terhadap pensabitan hukum kafir menerusi pemerhatian terhadap isu takwil sama ada ia menepati piawaian martabat wujud atau sebaliknya. Selain itu, al-Ghazālī turut memerhatikan isu *takfīr* dalam bab ijtihad sama ada ia merupakan perkara yang melibatkan *qat'ī al-dilālah* ataupun *ẓanni al-dilālah*. Di samping itu, beliau turut menitikberatkan syarak sebagai

¹⁰⁶ Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd*, 218.

¹⁰⁷ Sa'īd Ḥawwā, *al-Asās fī al-Sunnah wa Fiqihihā* (Qāhirah: Dār al-Salām, 1989), 1:320.

¹⁰⁸ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 2:43; al-Harārī, *al-Sharḥ al-Qawīm fī Ḥil Alfāz al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, 71-72.

¹⁰⁹ *Ibid.*

rujukan utama dalam proses menentukan hukum kufur atau tidak seseorang Muslim itu. Ditambah pula dengan penegasan terhadap prinsip *taṣdīq* atau membenaran terhadap *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍar'ūrah* sebagai parameter awal dalam membezakan Muslim dan kafir.

Walaupun terdapat sedikit perbezaan antara tokoh-tokoh di atas dalam membahaskan kaedah-kaedah tersebut, namun pendekatan yang diambil adalah menjurus kepada matlamat yang sama di mana para sarjana tetap menitikberatkan piawaian-piawaian sebagaimana yang pengkaji nyatakan di atas. Namun bezanya adalah, tokoh-tokoh yang pengkaji kemukakan seperti al-Bāqillānī, al-Rāzī, Sa'īd Ḥawwā dan al-Harārī tidak membahaskan pendekatan dalam menangani permasalahan *takfīr* menerusi jalur perbahasan 'wujud' dan 'takwil' sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ghazālī.

Oleh yang demikian, kajian mendapati bahawa pendekatan al-Ghazālī ini dianggap amat relevan untuk diadaptasi dan diaplikasi kini, memandangkan pendekatan beliau ini dilihat bersifat sederhana dan bersesuaian dalam mendepani isu *takfīr* yang berlaku dalam masyarakat. Di samping itu, pendekatan beliau ini boleh dijadikan panduan kepada masyarakat tentang beza orang yang benar-benar dikira kufur dan orang yang beriman.

4.6 Kesimpulan

Merujuk kepada pendekatan *takfīr* yang dibincangkan dalam bab ini, kajian mendapati bahawa pendekatan tersebut menampilkan usaha al-Ghazālī memformulasikan piawaian pensabitan hukum kafir berteraskan prinsip akidah dan syari'ah. Dalam konteks ini, al-Ghazālī amat menitikberatkan rujukan bagi sesuatu hukum berpandukan nas syarak

terutamanya nas *qat'ī*. Malah, beliau tampil mendepani isu *takfīr* dengan mengemukakan pendekatan berteraskan kefahaman terhadap martabat wujud dan mengetengahkan kanun takwil bagi mendepani isu *takfīr* dengan lebih berhemah. Ditambah pula dengan sikap beliau yang tidak tergesa-gesa memutuskan kekufuran ke atas individu Muslim. Di samping itu, al-Ghazālī turut mengiktiraf ijtihad para ulama dan dengan tegas menyelar tindakan individu Muslim yang menolak ijmak yang telah disepakati. Namun demikian, menyentuh soal ijtihad, beliau tidak mensabitkan sepenuhnya kekufuran jika seseorang mengingkari perkara yang telah diputuskan ulama berdasarkan ijtihad mereka. Ini kerana, menurut al-Ghazālī masih terdapat ruang perbahasan yang boleh dilakukan dalam bab ijtihad khususnya yang melibatkan nas yang sifatnya *ẓannī al-dilālah*. Akhirnya, pendekatan al-Ghazālī yang berasaskan piawaian *al-taṣḍīq* dalam menentukan status keimanan seseorang dan piawaian *al-takdhīb* dalam menentukan status kekufuran seseorang terhadap *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah* merupakan ukuran awal yang boleh diaplikasikan oleh masyarakat bagi mengenal pasti keIslaman dan kekufuran. Oleh itu, berdasarkan pendekatan yang dikemukakan ini, kajian mendapati bahawa ia wajar dilaksanakan oleh ulama atau para sarjana Islam dan juga para pemerintah kini untuk dijadikan panduan kepada masyarakat umum agar mereka lebih berhati-hati dan tidak mudah mengkafirkan sesama Muslim.

BAB LIMA

KESIMPULAN

5.1 Pendahuluan

Dalam bab ini, pengkaji akan membentangkan kesimpulan secara keseluruhan mengenai kajian ini. Ia mengandungi rumusan mengenai hasil kajian yang telah dijalankan dan beberapa saranan kajian.

5.2 Rumusan dan Kesimpulan

Kajian ini adalah satu penelitian terhadap pendekatan yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam mendepani isu *takfīr*. Kajian ini berjaya menerokai beberapa manhaj pemikiran al-Ghazālī berkenaan batas atau sempadan Islam dan kufur berdasarkan kitabnya yang bertajuk *Faysal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*.

Pengkaji mengetengahkan perbahasan *takfīr* menerusi karya ini disebabkan permasalahan *takfīr* tidak pernah luput dari generasi ke generasi. Permasalahan ini dilihat kian mencabar khususnya kini. Impak dan implikasi dari sikap kafir-mengkafir sesama Muslim adalah amat membimbangkan misalnya jika sikap suka mengkafirkan ini membawa kepada ketaksuban yang melampau sehingga berlakunya permusuhan dan pergaduhan dalam kalangan umat Islam. Disebabkan itu, kajian ini mengupas pendekatan al-Ghazālī yang didapati lebih moderat dan rasional untuk dijadikan panduan.

Oleh yang demikian, berdasarkan kajian ini secara umumnya pengkaji melihat pendekatan al-Ghazālī dalam mendepani permasalahan *takfīr* adalah bersifat *waṣatiyyah*

di mana beliau tidak ekstrem atau tergesa-gesa menetapkan hukum kafir ke atas Muslim selagimana beliau belum memperoleh bukti yang sahih. Kajian juga mendapati bahawa al-Ghazālī amat menitikberatkan rujukan terhadap sumber utama perundangan Islam iaitu al-Qur'an, al-Ḥadīth dan juga ijmak para ulama sebagai panduan dalam menilai sesuatu hukum bagi isu *takfīr* yang berlaku. Secara ringkasnya, antara rumusan dan hasil kajian yang diperolehi pengkaji ialah:

Merujuk kepada objektif kajian yang pertama, pengkaji mengemukakan perbincangan mengenai latar belakang penulisan kitab *Fayṣal* dengan mengkaji faktor yang mendorong al-Ghazālī menghasilkan karya tersebut. Pada bahagian ini, kajian membincangkan latar belakang penghasilan kitab *Fayṣal* dan faktor-faktor yang menjadi penyumbang teretusnya idea al-Ghazālī untuk menghasilkan kitab ini dengan menelusuri senario politik dan sosial pada zaman beliau.

Berdasarkan kajian tersebut, pengkaji mendapati fenomena atau isu *takfīr* yang berlaku pada ketika itu adalah berpunca daripada khilaf antara mazhab atau perbezaan aliran pemikiran tokoh-tokoh Islam pada zaman al-Ghazālī. Pada ketika itu umat Islam yang terdiri daripada pendokong pelbagai aliran seperti golongan Ashā'irah, Mu'tazilah, Ḥanābilah, Syi'ah *Bāḥiniyyah* dan juga ahli falsafah terlibat dengan beberapa khilaf mengenai isu berkaitan ijtihad dan usul akidah seperti sifat-sifat Allah, perkara-perkara *al-ghaybiyyāt*, kenabian, ketuhanan dan lain-lain lagi.

Dengan melatari senario masyarakat di zaman al-Ghazālī, secara umumnya kajian berhasil memperolehi input mengenai golongan sasaran yang terlibat dengan isu *takfīr* sebagaimana yang beliau sasarkan di dalam kitab *Fayṣal*. Antara tokoh-tokoh yang

pengkaji teliti mempunyai perkaitan dengan isu *takfīr* yang al-Ghazālī ketengahkan di dalam kitab *Fayṣal* ialah kalangan ahli falsafah iaitu Ibn Sīnā dan al-Fārābī.

Manakala, tokoh dari kalangan ahli kalam ialah seperti al-Baghdādī yang merupakan salah seorang tokoh Ashā'irah yang amat tegas menentang pandangan Mu'tazilah, malah mengkafirkan golongan tersebut. Walaupun al-Baghdādī wafat sebelum lahirnya al-Ghazālī dan mereka tidak pernah bertemu, namun al-Ghazālī berpeluang menelaah karya al-Baghdādī dan mengetahui pandangannya yang mengkafirkan pemimpin-pemimpin Mu'tazilah seperti Wāsil ibn 'Atā' dan al-Jubbā'ī. Tambahan pula, al-Ghazālī sendiri mempunyai pendirian yang berbeza dengan al-Baghdādī di mana beliau tidak sesekali mengkafirkan golongan Mu'tazilah. Maka, hasil daripada kajian pengkaji, didapati bahawa al-Baghdādī merupakan salah seorang tokoh Ashā'irah yang menyumbang kepada tercetusnya penghasilan kitab *Fayṣal*.

Manakala, dalam kalangan pendokong Ḥanābilah pula, pengkaji berpandangan bahawa al-Ghazālī cuba mengkritik tindakan golongan *al-Ḥashawiyah* yang menolak secara keseluruhan pendekatan mentakwil nas *mutashābihāt*. Malah mereka lebih cenderung memahami nas secara zahir yang boleh mengakibatkan berlakunya *tashbīḥ* atau penyerupaan Allah SWT dengan makhluk dan tokohnya ialah seperti al-Zāghūnī.

Golongan yang terdiri dari kalangan ahli falsafah, Ashā'irah dan Ḥanābilah merupakan golongan yang jelas menjadi sasaran penyebab munculnya perbahasan *takfīr* di dalam kitab *Fayṣal*. Namun, berkenaan tokoh-tokoh yang pengkaji nyatakan di atas, ia adalah berdasarkan kefahaman pengkaji hasil dari kajian terhadap aliran pemikiran sebelum dan semasa al-Ghazālī.

Kesimpulannya, pengkaji mendapati bahawa hal-hal yang dinyatakan di atas merupakan faktor utama yang menjadi pendorong kepada penghasilan kitab *Fayṣal* ini dan secara tidak langsung kitab ini ditulis bertujuan untuk membendung sikap tergesa-gesa umat Islam ketika itu yang mudah menjatuhkan hukum kafir kepada lawan yang berbeza pandangan dengan apa yang menjadi pegangan aliran mereka.

Berdasarkan objektif kajian yang kedua pula, kajian ini meneliti kaedah mengenal pasti kekufuran seseorang Muslim menurut perspektif akidah dan juga sudut pandang al-Ghazālī. Pada bahagian ini, kajian mengemukakan perbincangan mengenai piawaiian kufur secara umum di sisi sarjana Muslim seperti al-Ash‘arī, al-Baghdādī, al-Rāzī, Ibn Taymiyyah dan lain-lain. Dengan itu, kajian mendapati bahawa rata-rata ulama bersepakat mengemukakan hujah dan bukti yang kukuh terlebih dahulu dalam menilai kekufuran seseorang. Selain itu, kalangan ulama juga bersepakat untuk tidak mengkafirkan ahli kiblat, orang yang bersyahadah dan juga pelaku maksiat.

Di samping itu, al-Ghazālī turut mengemukakan piawaiian *takfir* dari sudut yang lebih mendalam. Di sini, kajian mendapati piawaiian *takfir* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī adalah amat komprehensif. Pengkategorian golongan yang dikira kafir dan golongan yang tidak dikira kafir jelas diterangkan oleh beliau berdasarkan kitab *Fayṣal*. Dalam pada itu, kajian turut melihat idea-idea beliau menerusi kitab *al-Iqtisād fī ‘Itiqād* bagi mendapatkan maklumat yang lebih jelas mengenai hal tersebut.

Maka, berdasarkan kajian yang dilakukan, pengkaji mendapati bahawa seseorang Muslim dapat dinilai status keIslamannya berasaskan batasan *taṣdīq* dan *takdhīb*. Kitab *Fayṣal* jelas memaparkan bahawa al-Ghazālī menjadikan dua perkara ini sebagai ukuran awal dalam membezakan Muslim dan kafir. Di mana, menurut beliau, golongan yang

mengingkari ajaran yang dibawa oleh Nabi SAW, maka ia dikira telah mendustai Nabi dan secara tidak langsung pendustaan tersebut membawa kepada kekufuran. Namun sebaliknya, apabila seseorang itu membenarkan pula segala ajaran yang disampaikan oleh Nabi SAW, maka ia dikira sebagai seorang yang beriman dan tidak boleh disabitkan dengan sebarang tuduhan *takfīr*. Oleh itu, kajian mendapati bahawa perkara-perkara yang telah dinyatakan ini merupakan ukuran awal atau sebagai piawaian asas untuk difahami terutamanya bagi masyarakat umum.

Selain itu, al-Ghazālī turut mengetengahkan piawaian kufur menerusi perbahasan *al-waṣīyyah* dan *al-qānūn*. Di mana, melalui *al-waṣīyyah*, al-Ghazālī menjadikan syahadah sebagai kunci utama keIslaman seseorang Muslim. Pengakuan Muslim ‘Tiada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad pesuruh Allah’ menjadi bukti kukuh yang mempertahankan keimanan seseorang. Manakala, *al-qānūn* pula merupakan piawaian yang membantu umat Islam membezakan perkara *uṣūl* dan *furū’* dalam akidah. Secara ringkasnya, menurut al-Ghazālī, tiada kekufuran disabitkan dalam hal berkaitan *furū’* akidah, namun sekiranya berlaku pendustaan dalam hal berkaitan *uṣūl* akidah barulah berlakunya kekufuran.

Selanjutnya, al-Ghazālī mengemukakan beberapa keadaan yang perlu diperhatikan sebagai piawaian kufur dan kajian membahagikannya kepada dua kategori. Pertama adalah kategori yang melibatkan golongan yang boleh dikafirkan seperti golongan Kristian, Yahudi, Atheis dan termasuklah Brahmana. Golongan-golongan ini telah diketahui secara pasti tentang kekufuran mereka memandangkan mereka secara terang-terangan mengingkari Allah SWT begitu juga rasul-rasulNya. Oleh yang demikian, al-Ghazālī menyenaraikan golongan-golongan ini sebagai kafir mutlak.

Manakala, bagi kategori yang kedua pula, ia melibatkan golongan yang tidak boleh dikafirkan secara muktamad. Di sini, kajian mendapati bahawa ada ketikanya keadaan tertentu akan menyebabkan kekufuran dan ada ketikanya tidak. Misalnya dalam isu yang melibatkan keingkaran terhadap ijmak ulama. Ahli falsafah seperti Ibn Sīnā dan al-Fārābī dikafirkan oleh al-Ghazālī disebabkan mereka mengingkari ijmak ulama berkenaan khabar yang disampaikan oleh Nabi SAW tentang kebangkitan roh bersama jasad di akhirat, Allah mengetahui semua perkara baik yang berbentuk *juz'ī* mahupun *kullī* dan alam ini baharu bukan *qādim*. Namun, merujuk kepada khilaf golongan Mu'tazilah terhadap ijmak ummah misalnya berkenaan *ru'yatullāh*, al-Ghazālī tidak mengkafirkan golongan ini memandangkan khilaf tersebut hanyalah berkisarkan hal *furū'* akidah, bukannya melibatkan *uṣūl* akidah. Tambahan pula, golongan Mu'tazilah tidak mengingkari perkara *al-ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah* dan mereka hanya tersalah dalam mentakwil nas.

Akhir sekali, berdasarkan objektif yang ketiga iaitu analisis pendekatan al-Ghazālī dalam menangani permasalahan *takfīr*, pengkaji mendapati bahawa pendekatan yang al-Ghazālī gunakan untuk dijadikan piawaian kufur adalah isitmewa memandangkan beliau mengaitkan perbincangan *takfīr* dari sudut ilmu wujud dan ilmu takwil. Kajian mendapati hal ini tidak dibincangkan oleh tokoh sarjana Islam yang lain dan disebabkan itu, kajian merasakan pendekatan al-Ghazālī ini bersifat inklusif.

Berdasarkan pendekatan ilmu wujud dan ilmu takwil, kajian mendapati bahawa al-Ghazālī berusaha menyampaikan kepada golongan yang terlibat dengan takwil berkenaan disiplin ilmu takwil yang perlu dipatuhi. Beliau menjelaskan takwilan yang terkeluar dari batas martabat wujud *al-ḥissī*, *al-khayālī*, *al-'aqlī* dan *al-shabahī* dikira

sebagai pendustaan. Namun, sekiranya sesuatu takwilan yang dilakukan masih berada dalam batasan martabat wujud tersebut, ia tidak akan menyebabkan kekufuran.

Di samping itu, kajian melihat al-Ghazālī mengetengahkan metode martabat wujud sebagai standard untuk para pentakwil memahami hakikat takwil yang sebenar. Ini kerana, beliau mendapati bahawa ketiadaan standard atau disiplin dalam mentakwil menyebabkan ahli-ahli *firaq* berbalahan sesama mereka sehingga membawa kepada tuduhan *takfīr*. Tambahan pula, dengan adanya disiplin ilmu takwil terutamanya dalam memahami martabat wujud, seorang pentakwil dapat mengenal pasti takwilan bagaimana yang benar dan takwilan bagaimana yang bid'ah ataupun kufur.

Seterusnya, pengkaji turut menganalisis pendekatan yang al-Ghazālī gunakan untuk mengemukakan piawaian kufur berteraskan empat perkara iaitu beliau menjadikan syarak sebagai rujukan dalam mensabitkan hukum kafir. Selain itu, al-Ghazālī juga tidak menetapkan kekufuran dalam soal ijtihad dan beliau juga mengaplikasi piawaian *taṣdīq* dan kepatuhan kepada *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah* sebagai manhaj utama. Pengkaji melihat pendekatan ini sebagai satu ukuran yang sistematik dan eksklusif. Di mana, pendekatan ini bukan sahaja melibatkan unsur akidah malah turut digabungkan dengan unsur syari'ah. Justeru itu, kajian ini berpandangan bahawa pendekatan al-Ghazālī ini relevan untuk diaplikasikan kini kerana kaedah-kaedah yang dikemukakan adalah bersumberkan wahyu al-Qur'an, al-Sunnah serta ijmak para ulama malah ia juga lebih bersifat *waṣa'iyyah*.

Akhirnya, pengkaji berharap agar kajian kitab sebegini dapat diteruskan oleh pengkaji yang akan datang misalnya dalam menjelaskan lagi kefahaman mengenai setiap peringkat martabat wujud yang dikemukakan oleh al-Ghazālī. Pengkaji juga berharap

agar idea-idea tokoh sarjana Muslim yang terdahulu terutamanya berkaitan isu-isu akidah dapat digali dan diadaptasi dengan kesesuaian masa kini agar ia tidak hilang ditelan zaman.

5.3 Saranan Kajian

Terdapat beberapa saranan yang ingin dikemukakan oleh pengkaji berdasarkan dapatan kajian yang telah dinyatakan. Antaranya adalah:

1. Menerusi permasalahan *takfīr* yang tidak pernah luput dari zaman ke zaman, pengkaji menyarankan agar pendekatan menangani isu *takfīr* sebagaimana yang diketengahkan oleh al-Ghazālī ini dapat dijadikan satu silibus dalam pengajian di peringkat universiti bukan sahaja bagi kursus yang melibatkan ilmu agama seperti akidah dan syari'ah, malah boleh juga dijadikan subjek elektif kepada pelajar dari bidang-bidang yang lain sebagai pengetahuan asas untuk mereka mengenal pasti batasan Islam dan kufur yang sebenar.
2. Akhirnya, pengkaji turut menyarankan pihak berkuasa agama agar mereka menjadikan pendekatan al-Ghazālī ini sebagai satu modul ringkas untuk disebarkan kepada masyarakat umum agar masyarakat tidak terjebak dengan sikap kafir-mengkafir secara membuta tuli. Sekurang-kurangnya, dengan mempunyai pengetahuan asas mengenai golongan yang dikira kafir di sisi Islam dan golongan yang tidak boleh dikafirkan, mereka akan lebih berhati-hati dari sifat suka melabel individu-individu tertentu sebagai kafir.

JADUAL PENDEKATAN AL-GHAZĀLĪ DALAM MENANGANI ISU *TAKFĪR*

| BIL | PENDEKATAN AL-GHAZĀLĪ DALAM MENANGANI ISU <i>TAKFĪR</i> | HURAIAN |
|-----|---|---|
| 1. | Memahami konsep <i>al-waṣiyyah</i> dan <i>al-qānūn</i> | <p><i>Al-Waṣiyyah</i> adalah tindakan seseorang menahan lidah daripada mengkafirkan orang lain yang mengucapkan lafaz '<i>lā ilaha illa Allāh</i>' sebagai kafir.</p> <p><i>Al-Qānūn</i> pula merupakan piawaian <i>takfīr</i> yang berkait dengan dua perkara iaitu <i>uṣūl</i> dan <i>furū</i>. Dalam perbincangan <i>uṣūl</i>, al-Ghazālī menggariskan tiga ukuran utama keimanan iaitu keimanan kepada Allah, Rasul dan hari akhirat. Dengan wujud dan terpeliharanya keimanan seseorang kepada ketiga-tiga perkara ini, maka tuduhan <i>takfīr</i> tidak boleh dilakukan. Manakala, perkara yang tidak berkait dengan keimanan kepada Allah, Rasul dan hari akhirat dikategorikan pula di dalam perkara <i>furū</i>. Al-Ghazālī menjelaskan bahawa tiada pengkafiran yang boleh dilakukan dalam perkara <i>furū</i>.</p> |
| 2. | Mengenal pasti batasan <i>al-taṣdīq</i> dan <i>al-takdhīb</i> | <p><i>Al-taṣdīq</i> adalah membenarkan seluruh ajaran yang disampaikan oleh Nabi SAW.</p> <p><i>Al-takdhīb</i> pula adalah mendustakan Rasulullah SAW dan segala ajaran yang dibawa oleh Baginda.</p> <p>Dengan memahami garis sempadan antara <i>al-taṣdīq</i> dan <i>al-takdhīb</i> ini, seseorang boleh membezakan kriteria bagaimana yang boleh membawa Muslim kepada kekufuran dan sebaliknya. Melalui kefahaman terhadap perkara ini, setiap individu Muslim dapat mengetahui bahawa orang yang membenarkan Nabi tidak boleh dikafirkan manakala orang yang mendustakan Nabi boleh dikafirkan. Walau bagaimanapun, terdapat perbincangan lanjut yang perlu diperhatikan sebagaimana yang telah dibahaskan dalam kajian ini.</p> |

| | | |
|----|--|---|
| 3. | Mengenal pasti golongan-golongan yang dikira kafir | <ol style="list-style-type: none"> 1. Golongan Yahudi, Nasrani, Majusi dan juga penyembah berhala jelas dikira kafir menurut al-Ghazali disebabkan mereka telah mendustai dan mengingkari perutusan yang dibawa oleh Nabi SAW. 2. Ahli falsafah yang mendakwa bahawa alam ini bersifat <i>qadīm</i>, manusia dibangkitkan dengan roh sahaja di akhirat kelak dan ilmu Allah terhad kepada <i>al-kulliyāt</i> bukan <i>al-juz'iyāt</i>. |
| 4. | Mengenal pasti golongan-golongan yang tidak dikira kafir kerana diberi keuzuran (<i>ma'dhūrūn</i>) | <ol style="list-style-type: none"> 1. Golongan yang tidak mengetahui dan tidak sampai dakwah Islam kepada mereka seperti orang yang tinggal jauh dari negara yang diutuskan para Nabi suatu ketika dahulu. 2. Golongan yang berada jauh namun pernah sampai dan mendengar berita mengenai Nabi. Namun demikian, perkara yang sampai kepada mereka adalah bertentangan dengan sifat sebenar Nabi. Ini kerana mereka mendapat berita daripada sumber yang tidak benar yang berniat hendak memburukkan Nabi dengan menyatakan Nabi merupakan seorang pendusta dan sebagainya. 3. Golongan yang tersalah dalam mentakwil (<i>al-khatā' fī al-ta'wīl</i>). Golongan ini terlibat dengan kesilapan mentakwil nas <i>mutashābihāt</i> sebagaimana yang berlaku pada golongan Mu'tazilah dan <i>al-Mushabbihah</i>. Walau bagaimanapun, kesilapan mentakwil hanya dimaafkan sekiranya tidak terlibat dengan keingkaran terhadap perkara yang <i>tawātur</i> atau yang telah diijmak ulama secara <i>mutawātir</i>. |
| 5. | Mengenal pasti parameter <i>takfīr</i> melalui perbincangan martabat wujud dan ilmu takwil | <p>Al-Ghazālī mengemukakan kaedah martabat wujud ini sebagai panduan bagi golongan yang terlibat mentakwil nas-nas <i>mutashābihāt</i>. Takwilan yang dilakukan tanpa terkeluar daripada sempadan lima kategori martabat wujud (<i>wujūd dhātī, ḥissī, khayālī, 'aqlī</i> dan <i>shabahī</i>) yang beliau kemukakan, dikira masih berada dalam had <i>al-taṣdīq</i> (membenarkan apa yang dibawa oleh Nabi SAW) dan pentakwil tersebut terselamat dari tuduhan <i>takfīr</i>.</p> |

| | | |
|----|---------------------------------------|--|
| 6. | <i>Qānūn al-Ta'wīl</i> (kanun takwil) | <p>Lafaz takwil menurut al-Ghazālī adalah lafaz yang tidak <i>mujmalah</i> dan tidak juga <i>ṣarīḥ</i>, namun zahirnya membawa kepada <i>ẓan</i> (keraguan) seperti ayat yang melibatkan perkara-perkara <i>fiqhiyyah</i>, perkara akhirat dan sifat-sifat Allah yang wajib diimani oleh Muslim.</p> <p>Al-Ghazālī menegah masyarakat awam melibatkan diri dalam takwil kerana dikhuatiri mereka akan terdedah dengan <i>tashbīḥ</i> iaitu menyerupakan Allah SWT dengan makhluk. Oleh yang demikian, beliau menyediakan garis panduan kepada masyarakat awam sekiranya berdepan dengan persoalan takwil nas <i>mutashābihāt</i> iaitu dengan kaedah:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Mensucikan Allah daripada sifat kejisiman. 2. Beriman dan membenarkan apa yang disampaikan oleh Rasul. 3. Bengakui kelemahan diri dalam memahami nas <i>mutashābihat</i>. 4. Mendingkan diri dan tidak bertanya maksud lafaz <i>mutashābihat</i>. 5. Tidak mengubah makna lafaz zahir atau tidak mengubah. maknanya mengikut kefahaman sendiri. 6. Menahan keinginan daripada memikirkan tentang nas <i>mutashābihat</i>. 7. Menyerahkan perbincangan tersebut kepada ahli yang mempunyai ilmu yang mendalam tentang nas tersebut. <p>Al-Ghazālī juga menyediakan beberapa panduan terhadap pentakwil atau golongan yang layak mentakwil iaitu:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Pentakwil perlu mengetahui perkara asas iaitu mengenal pasti sama ada nas tersebut perlu ditakwil atau tidak. 2. Berkemahiran dalam menguasai lisan arab dan ilmu bahasa. 3. Mengetahui pasti nas <i>matrūk</i>, sama ada ia merupakan hadis <i>aḥād</i> atau <i>mutawātir</i>. Sekiranya ia <i>mutawātir</i>, perlu pula dikenal pasti apakah ia benar-benar menepati syarat <i>mutawātir</i> atau tidak. |
|----|---------------------------------------|--|

| | | |
|----|---|---|
| | | <p>4. Mengkaji apakah kesan yang akan menimpa masyarakat hasil daripada takwilan yang dilakukan, sama ada ia memberi kesan yang negatif atau sebaliknya.</p> <p>Pendekatan <i>qānūn al-ta'wīl</i> adalah penting untuk menyelaras kefahaman masyarakat mengenai hakikat takwil khususnya bagi para pentakwil.</p> |
| 7. | <i>Takfīr</i> tidak berlaku dalam perkara ijtihad | <p>Ijtihad dilakukan bagi memahami nas-nas yang <i>ẓannī</i> dan setiap mujtahid akan memperoleh ganjaran atas ijtihad yang mereka putuskan sama ada benar atau sebaliknya. Oleh yang demikian, menurut al-Ghazālī adalah tidak wajar disabitkan pengkafiran sekiranya ijtihad yang dilakukan tidak benar kerana berkemungkinan mujtahid itu tersalah dalam mentakwil dan bukannya mereka berniat untuk mendustai Nabi SAW.</p> |
| 8. | Menjadikan syarak sebagai sumber rujukan hukum <i>takfīr</i> | <p>Al-Quran dan al-Sunnah merupakan sumber rujukan utama yang perlu dititikberatkan dalam persoalan <i>takfīr</i>.</p> <p>Sesuatu hukum yang diputuskan perlulah bersandarkan kepada nas <i>qaṭ'ī al-dilālah</i> terutamanya apabila berkait dengan takwilan dalil-dalil <i>ẓannī</i>. Al-Ghazālī juga cenderung mengutamakan konsep <i>al-maṣlaḥah</i> khususnya yang melibatkan <i>maqāṣid al-shar'īyyah</i> atau menurut istilah beliau, <i>al-uṣūl al-khamsah</i>. Hal ini kerana, sesuatu keputusan yang diambil semestinya lebih menumpukan matlamat untuk meraih <i>maṣlaḥah</i> dan menghindarkan kemudaratan pada manusia.</p> |
| 9. | Mengutamakan prinsip <i>al-taṣdīq</i> dan <i>al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah</i> sebagai piawaiian <i>takfīr</i> | <p>Prinsip yang menjadi ukuran keIslaman dan kekufuran menurut al-Ghazālī adalah melalui <i>taṣdīq</i> seseorang Muslim terhadap ajaran yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Menurut al-Ghazālī, selagimana seseorang Muslim itu membenarkan perkara yang disampaikan oleh Nabi SAW, Muslim tersebut tidak boleh dikafirkan. Namun sebaliknya, kekufuran akan berlaku apabila ia mendustai ajaran-ajaran Nabi.</p> |

| | | |
|--|--|--|
| | | <p>Menurut al-Ghazālī, pendustaan terhadap <i>al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah</i> akan menyebabkan kekufuran terutamanya apabila ia berkait dengan keingkaran terhadap perkara <i>qaṭ'ī al-thubūt</i> mahupun <i>qaṭ'ī al-dilālah</i>. Namun, sekiranya ia hanya melibatkan perkara <i>ẓannī al-dilālah</i> yang tidak berkait dengan usul akidah, ia tidak mengakibatkan kekufuran.</p> <p>Al-Ghazālī meletakkan dua pembahagian dalam membahaskan kekufuran menerusi ukuran keingkaran terhadap perkara <i>al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah</i> iaitu sama ada dilihat daripada sudut <i>qaṭ'ī</i> dan <i>ẓannī</i> dari sudut indikasi makna atau <i>dilālah</i> maknanya. Di dalam kitab <i>al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl</i>, beliau menjelaskan secara terperinci perihal keingkaran seseorang terhadap perkara pokok seperti pengharaman arak, pengharaman mencuri, kewajipan menunaikan solat dan puasa, di mana orang yang mengingkarinya adalah kafir. Hal ini disebabkan dia mengingkari perkara yang diketahui secara <i>mutawātir</i> daripada syarak. Berbeza pula keadaannya jika ia melibatkan perkara yang masih terhenti pada <i>al-naẓar</i> iaitu yang termasuk dalam perkara ijtihad dan qiyas yang mana keingkaran seseorang terhadap perkara ini tidak menyebabkan kekufuran, namun ia tetap membawa kepada dosa.</p> |
|--|--|--|

* Jadual ini adalah ringkasan bagi pendekatan al-Ghazālī dalam menangani isu *takfīr* yang pengkaji perolehi berdasarkan penelitian dan kefahaman sepanjang melaksanakan kajian ini. Jadual ini juga merupakan rangkuman pendekatan beliau menerusi bab ketiga dan keempat kajian ini.

BIBLIOGRAFI

BAHASA ARAB

Al-Qur'an

‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. ‘Abd al-Karīm Uthmān. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1996.

al-Harārī, ‘Abd Allāh. *al-Sharḥ al-Qawīm fī Ḥil Alfāz al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Beirut: Dār al-Mashārī’li al-Ṭibā’ah al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999.

‘Abd al-Raḥman Badawī. *Mu’allafāt al-Ghazālī*. Kuwait: Wakalh al-Maṭbu‘at, 1977.

Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥman ibn Muḥammad. *Tafsīr Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī al-Musammā al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.

al-Khallāf, ‘Abd al-Wahhab. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Muḥammad. Qāhirah: Dār Ibn al-Haythami, 2009.

al-Qārī, ‘Alī ibn Sulṭān Muḥammad. *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar li Abī Ḥanīfah al-Nu’mān*, ed. Sheikh Marwān Muḥammad al-Sha‘ār. Beirut: Dār al-Nafā’is, 1997.

‘Abd al-Ḥāmid, ‘Irfan. *Al-Falāsifah al-Islāmiyyah: Dirāsah wa Naqd*. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1984.

“Penulis Tidak Diketahui”. *Fatāwa al-Lajnah al-Dā’imah li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’*: *Jama‘ wa Tartīb li al-Syaikh Aḥmad ibn ‘Abd al-Razzāq al-Duwaysh*. Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, 1990.

“Penulis Tidak Diketahui”. *Kitab Uṣūl al-Imān fī Daw’ al-Kitāb wa al-Sunnah*. Madīnah: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, 2011.

Abū Bakr ibn Hidāyat Allāh. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, ed. ‘Adil Nuwayhid. Beirut: Dār al-‘Afāq al-Jadīdah, 1971.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. “Musnad ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās.” Dalam *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal Abī ‘Abd Allāh al-Shaybānī*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1993.

Aḥmad ibn Muṣṭafā. *Miftāḥ al-Sa‘ādah wa Miṣbāḥ al-Siyādah fī Mawḍū‘āt al-‘Ulūm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1985.

_____. *Miftāḥ al-Sa‘ādah wa Miṣbāḥ al-Siyādah*. Hyderabad: Maṭba‘ah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Nizāmiyah, t.t.

al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī*, ed. ‘Abd al-Raḥman Muḥammad. Qāhirah: Maṭba‘at al-Bahayyah al-Miṣriyyah, 1927.

_____. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Qāhirah: Dār al-Rayyān li al-Turath, 1986.

_____. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī li Imām al-Ḥāfiẓ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī*, ed. Muḥib al-Dīn al-Khaṭīb et al. Qāhirah: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1988.

al-A’sam, ‘Abd al-Amīr. *Al-Faylasūf al-Ghazālī: I‘ādat Taqwīm li Munhana Taṭawwurihi al-Rūḥī*. Beirut: Dār al-Andalus, 1981.

al-Ash‘arī, Abī Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl. *Al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah li al-Imām Abī al-Hasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī*, ed. ‘Abd al-Qādir al-Arnā‘ūt. Beirut: Maktabah Dār al-Bayān, 1981.

_____. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīmīn*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1969.

- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad. *Al-Farq Bayn al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Qāhirah: Maṭba‘ah al-Madani, t.t.
- _____. *Al-Farq Bayn al-Firaq*, ed. Taha ‘Abd al-Ra‘ūf Sa’d. Qāhirah: Mu’assasah al-Ḥalabī, t.t.
- _____. *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Albir Nasri Nadir. Beirut: Dār al-Mashriq, 1970.
- _____. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Maṭba‘ah al-Dawlah, 1928.
- al-Bahansāwī, Sālim. *Al-Ḥukm wa Qaḍīyah Takfīr al-Muslim*. Al-Mansūrah: Dār al-Wafā’ li al-Ṭibā‘ah wa al-Tawzī’, 1994.
- al-Bayḍāwī, Naṣr al-Dīn Abī Sa‘īd ‘Abd Allāh. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl al-Ma’rūf bi Tafsīr al-Bayḍāwī*. Beirut: Mu’assasah Sya‘bān, t.t.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī. *Al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Āmir. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2002.
- al-Bāqillānī, Abī Bakr ibn al-Ṭayyīb. *Al-Inṣāf fī Mā Yajib I’tiqāduhu wa Lā Yajūz al-Jahl Bihi*, ed. Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kautharī. Qāhirah: Mu’assasah al-Khānaji, 1963.
- al-Bayjūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *Tuḥfah al-Murīd li Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Shāfi ‘ī al-Bayjūrī: Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd li Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Laqañī*, ed. ‘Abd Allah Muhammad al-Khalili. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.” Dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣālih ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000.

- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. *Siyar ‘Alam al-Nubalā’*, ed. Shu‘aib al-Arnā’ūt & Ḥusain al-Asad. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1990.
- al-Fārisi, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Balabān. *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān bi Tartīb ibn Balabān*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993.
- al-Faṭānī, ‘Abd Allāh Abu Bakar ibn Ismā‘īl. *Aqidah Islam: Iman, Hakikat dan Pembatalannya*. Thailand: Binhalabi Press, 2013.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. “Iljām al-‘Awām ‘an ‘Ilm al-Kalām.” Dalam *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*. Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.
- _____. “Risālah Qānūn al-Ta’wīl.” Dalam *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- _____. *Al-Munqīdh min al-Dalāl li Ḥujjat al-Islām al-Ghazālī*. Qāhirah: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 1964.
- _____. *Al-Mustafā min al-‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- _____. *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, ed. Victor Chelhot. Beirut: Maktabah al-Sharqiyah, 1986.
- _____. *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, ed. ‘Abd al-Raḥman Badawī. Qāhirah: al-Dār al-Qawmiyyah, 1964.
- _____. *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*, ed. Maḥmūd Bījū. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993.
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011.
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīm*. Qāhirah: Dār al-Shu‘ūb, 2005.
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīm*. Qāhirah: Maktabah Miṣr, 1998.

- _____. *Kitāb al-‘Iqtisād fī al-‘I’tiqād*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- _____. *Mā‘arij al-Quds fī Madārij Ma‘rifah al-Nafs*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1975.
- _____. *Silsilah ‘Ilm al-Kalām: Fayṣal al-Tafrīqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*, ed. Samīḥ Daghīm. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993.
- _____. *Tahāfut al-Falāsifah li al-Imām al-Ghazālī*, ed. Sulaymān Dunyā. Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1958.
- _____. *Tahāfut al-Falāsifah li Ḥujjah al-Islām Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, ed. ‘Alī Bū Muḥim. Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1994.
- al-Jawābirah, Bāsim Fayṣal. *Al-Takfīr fī Daw’ al-Sunnah al-Nabawiyah*. Madīnah: Jā‘izah Nāyif ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Sa‘ūd al-‘Ālamīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah al-Mu‘āshirah, 2006.
- al-Jawzī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Qayyīm. *Al-Kāfiyah al-Shāfiyah fī al-Intiṣār li al-Firqah al-Nājiyah*, ed. Bakr ibn ‘Abd Allāh Abū Zayd. Mekah: Dār ‘Ālim al-Fawā’id li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2011.
- _____. *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḍī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1972.
- al-Jawzī, Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Bāz al-Ashhab al-Munqaḍḍ ‘alā Mukhālifī al-Madhhab*, ed. Muḥammad Munīr al-Imām. Beirut: Dār al-Jinān, 1987.
- al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad al-Sharīf. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Beirut: Maktabah Lubnān, 1985.
- _____. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

_____. *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Jeddah: al-Ḥaramayn li al-Ṭibā'ah wa al-Nashar wa al-Tawzī', t.t.

al-Juwaynī, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adillah fī Uṣūl al-'Itiqād*, ed. Zakariyā 'Amirāt. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

al-Kurdī, Rājih 'Abd al-Ḥamid. *Alāqah Sifāt Allāh Ta'āla bi Zāṭihi*. 'Ammān: Dār al-Furqān, 1989.

al-Mahdilī, Muḥammad 'Aqīl ibn 'Alī. *Madkhal ilā Dirāsah Mu'allafāt al-Ghazālī*. Qāhirah: Dār al-Ḥadith, 1999.

al-Nadwī, Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī. *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*. Damshīq: Maktabah Dār al-Fath, 1965.

al-Nashār, 'Alī Sāmī. *Manāhij al-Baḥth 'Inda Mufakkirī al-Islāmī wa Inkishāf al-Manhaj al-'Ilmī fī al-'Ālam al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984.

al-Nawawī, Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Sharaf. *Rawḍah al-Ṭālibīn li al-Imām Abī Zakariyā Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī al-Dimashqī wa Ma'ahu al-Manhaj al-Sawīy fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī: wa Muntaqā al-Yunbū' fī Mā Zāda 'Alā al-Rawḍah min al-Furū' li Ḥāfiz Jalāl al-Dīn al-Sayūṭī*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Imām al-Ghazālī Bayn Mādiḥihi wa Nāqidīhi*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994.

_____. *Fuṣūl al-'Aqīdah bayn al-Salaf wa al-Khalaf*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.t.

_____. *Kayf Nata'āmal Ma'ā al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2008.

_____. *Min al-Hudā al-Islām Fatāwā al-Mu‘āṣirah*. Al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’ li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1993.

_____. *Min Hudā al-Islām: Fatāwā al-Mu‘āṣirah*. Beirūt: al-Maktab al-Islamī, 2000.

_____. *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1990.

al-Qarnī, ‘Abd Allāh Muḥamad. *Dawābiṭ al-Takfīr ‘Inda Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1992.

al-Qazwinī, Ibn Fāris. *Mu`jam Maqāyis al-Lughah li-Abī al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Harun. Qāhirah: Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1972.

al-Qurayshī, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. *Shubuhāt al-Takfīr*. Qāhirah: Maktabah al-Ta‘iyyah al-Islāmiyyah, 1992.

al-Rāwī, al-Shahīd Aḥmad Mukhliṣ. *Al-Wasīfī ‘Aqā’id al-Imām al-Ash‘arī*. T.tp: Dār al-Nūr, 2013.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn ibn ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn Ḥusain. *Asās al-Taqdīs fī ‘Ilm al-Kalām*, ed. Muḥammad al-‘Arībī. Beirūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993.

_____. *Al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*. Hyderabad: Maṭba‘ah Majlis Dā’irah al-Ma‘ārif al-Uthmānī, 1934.

_____. *Uṣūl al-Dīn li al-Rāzī wa Huwa al-Kitāb al-Musammā Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, ed. Taha ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d. Al-Azhar: Maktabah al-Kuliyyāt al-Azhariyyah, t.t.

_____. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghayb li Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn al-‘Allāmah Diyā’ al-Dīn ‘Umar*

- al-Mushtahar bi Khaṭīb al-Rayy Naf' Allāh bi al-Muslimīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- al-Shahrastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad. *Al-Milal wa al-Niḥal*, ed. ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Wakīl. Qāhirah: Mu’assasah al-Ḥalabī, 1968.
- al-Shāṭibī, Abī Ishāq Ibrāhīm. *Al-‘Itiṣām*, ed. Maḥmūd Ṭu’mah Ḥalabī. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2000.
- al-Subkī, Taj al-Dīn ‘Abd Wahhab Ibn ‘Alī. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*. Qāhirah: Aḥmad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Qadiri al-Ḥasni, 1907.
- al-Tarmīdhī, Abū ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā ibn Surah ibn Mūsā. “Jami’ al-Tarmīdhī.” Dalam *Mawsu’ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.
- al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāḥil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Barīdī, Ḥammad ‘Abd al-Jalīl. *Al-Taḥdhīr min al-Ghuluw fī al-Takfīr*. Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, 2006.
- Brockelmann, Carl. *Tārīkh al-Shu‘ūb al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1981.
- Fu‘ad ‘Alī Riḍā. *Min ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iqrā’, 1983.
- Ḥussain Amīn. *Al-Ghazālī: Faqīhan wa Faylasūfan wa Mutaṣawwifan*. Baghdād: Maṭbā‘ah al-Irshād, 1963.
- Ibn Athīr, ‘Izz al-Dīn. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1965.

Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Maktabah al-Ma‘ārif, 1966.

_____. *Tafsīr al-Qur’an al- ‘Azīm: al-Ma’rūf bi-Tafsīr Ibn Kathīr li ‘Imād al-Dīn Abī al-Fida’ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī*, ed. ‘Abd al-Qadīr al-Arnā’ūṭ. Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2004.

_____. *Tafsīr al-Qur’an al- ‘Azīm*. Beirut: Dār al-Andalus, 1966.

_____. *Tafsīr al-Qur’an al- ‘Azīm: al-Ma’rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr*. Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2004.

Ibn Khallikān. *Wafayāt al-A’yān wa Anba’ Abna’ al-Zamān*, ed. Ihsan ‘Abbas. Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1972.

Ibn Mājah, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Raba‘ī. “Sunan ibn Mājah.” Dalam *Mawsu’ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shaykh. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab li al-Imām al-‘Allāmah ibn Manzūr*. Beirut: Dār Ṣādir, 1956.

_____. *Lisān al- ‘Arab*. Dār Sadir: Dār Beirut, t.t.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd. *Faṣal al-Maqāl fī Mā Bayn al-Ḥikmah wa al-Sharī‘ah min al-Ittiṣāl*, ed. Muḥammad ‘Imārah. Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1999.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Dar’u al-Ta‘ārud al-‘Aql wa al-Naql*. Qāhirah: Maktabah ibn Taymiyyah, t.t.

_____. *Dar’u al-Ta‘ārud al-‘Aql wa al-Naql li Shaykh al-Islām Abī al-‘Abbās Taqiy al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī*, ed. Iyād ibn ‘Abd al-Laṭīf ibn Ibrāhīm al-Qaysī. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd Nāshirūn, 2006.

_____. *Majmū'ah al-Fatāwā li al-Sheikh al-Islām Taqiyuddīn Aḥmad ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī*, ed. 'Āmir al-Jazzār & Anwar al-Bāz. Riyāḍ: Maktabah al-'Abīkān, 1997.

Ibrahim Anis. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Qāhirah: t.p, 1972.

Jamāl al-Dīn Ḥusain 'Afīfī. *Al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal wa Mawqifihi min 'Ilm al-Kalām 'Araḍ wa Naqd*. Azhar: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyah, 1994.

Muḥammad 'Imārah. *Maqāl fī al-Taḥdhīr min al-Takfīr*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2011.

Muḥammad Arkūn. *Min Fayṣal al-Tafriqah ila Faṣl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir?*, ed. Hāshim Ṣāliḥ. Beirut: Dār al-Sāqī, 1995.

Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn Uthaymin. *Fatāwā al-'Aqīdah: As'ilah Hammah Mulahhah wa Ajwibah Nafi'ah fī al-'Aqīdah al-Ṣaḥīḥah*. Qāhirah: Maktabah al-Sunnah & Beirut: Dār al-Jail, 1993.

Muḥammad Rabi' Muḥammad Jawhari. *'Aqīdatunā*. Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhar, 2005.

Muḥammad Tāgor Bājorā Lūbis. "Siyāsah al-Khilāf al-Dīnī 'Inda al-Imām al-Ghazālī min Khilāl Kitābīhi 'Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah' wa 'Faḍā'ih al-Bāḥiniyyah'." Disertasi Sarjana Usuluddin, Universiti Islam Antarabangsa, Gombak, 2005.

Muḥammad Yūsuf Mūsā. *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām wa Ṣilātuhā bi al-Falsafah al-Ighrīqiyah*. Qāhirah: Mu'assasah al-Khalkhī, 1963.

Muḥammad, Abu al-Ḥusain Muḥammad ibn al-Ḥajjāj. "Ṣaḥīḥ Muḥammad." dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz al-Shaykh. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000.

Muṣṭafā Ḥilmī. *Niẓām al-Khilāfah fī al-Fikr al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.

Muṣṭafā Sa‘īd al-Khan. *al-Kāfī al-Wāfī fī Uṣūl al-Fiqh al-Islamīy*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2000.

Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādami. *Ta’līm ‘Ilm al-Uṣūl bi Sharh Wāḍiḥ wa Uslūb ‘Asrī wa Taṭbīq Maysir wa Ikhtiṣār Mufīd*. Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkān, 2002.

Sa‘d Sa‘īd Aḥmad ‘Abduh. *Ḥaqqiqat al-Īmān ‘Inda Ahli al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Iskandariyah: Dār al-Īmān, 2007.

Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fūdah. *Naqd al-Risālah al-Tadmuriyyah*. ‘Ammān: Dār al-Rāzī, 2004.

Sa‘īd Ḥawwā. *al-Asās fī al-Sunnah wa Fiqhihā*. Qāhirah: Dār al-Salām, 1989.

Sayyīd ‘Abd al-Mājid al-Ghawri. *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Ḥadīthiyyah*. Selangor:

Institut Kajian Hadis (INHAD), 2012.

T. J. De Boer. *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1954.

al-Fathani, Zainal Abidin. *‘Aqīdah al-Najm fī ‘Ilm Uṣūl al-Dīn*. Patani: Maṭba‘ah Bin Halabī, t.t.

Zakī Mubārak. *Al-Akhlāq ‘Inda al-Ghazālī*. Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, t.t.

Zuhdi Ḥassan Jar Allah. *Al-Mu‘tazilah*. Qāhirah: Maṭba‘ah Miṣr Sharikah Musahamah Miṣriyyah, 1947.

BAHASA MELAYU

‘Adil Za‘bub. *Al-Imam al-Ghazali dan Metodologi Kajiannya*, terj. Osman Khalid.

Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.

“Penulis Tidak Diketahui”. *Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia*. Selangor: Crystal Creative Empire, 2015.

“Penulis Tidak Diketahui”. *Penjelasan Mengenai Isu Mengkafirkan Orang Islam, Jihad dan Syahid*. T.tp: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 1986.

Abdul Halim Mat Diah. *Suatu Contoh Tentang Huraian Metodologi*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1987.

Abdul Rahman al-Khalid. *Garis Pemisah antara Kufur dan Iman*. Terj. Alias Othman. Kuala Lumpur: Penerbitan al-Ikhwan, 1981.

Abdul Rahman Hj. Abdullah. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.

Abdul Shukor Husin. *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula*. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000.

Ahmad Sunawari Long. *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2011.

al-Fathani, Daud bin Abdullah. *Al-Durru al-Thamin: Permata yang Indah*, dirumikan oleh Noraine Abu dan Mashadi Masyuti. Batu Caves: al-Hidayah, 2011.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Kitab Munqidz min adh-Dhalal: Kegelisahan al-Ghazālī, Sebuah Otobiografi Intelektual*, terj. Achmad Khudori Soleh Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

_____. *Munqidh min al-Dhalal*, terj. Abdullah bin Nuh. Jakarta: P.T Tintamas, t.t.

_____. *Penyelamat dari Kesesatan*, terj. Abdul Fatah Haron Ibrahim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Fatwa-fatwa Mutakhir*, terj. al-Ḥāmid al-Ḥusainī. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.

_____. *Punca dan Penyelesaian Gejala Kafir-Mengkafir*, terj. Abu Anas. Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Fajar, 1988.

al-Syami, Salih Ahmad. *Perjuangan al-Ghazali Menegakkan Kebenaran dan Menghapuskan Kebatilan: Satu Panduan Untuk Ulama di Alaf Baru*, terj. Basri Ibrahim. Johor: Perniagaan Jahabersa, 2001.

Amir H. Siddiqi. *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*. Philadelphia: Porcupine Press, 1977.

Daeng Sanusi. *Batas-Batas Antara Iman dan Kufur*. Kuala Lumpur: Pakatan Pas, 1982.

Hersi Mohamad Hilole. *Wahabi Sesatkah Mereka: Menyingkap Rahsia Fahaman Paling Kontroversi di Dunia*, terj. Muhammad Yusuf Khalid. Selangor: PTS Millennia Sdn. Bhd., 2013.

Imam Barnadib. *Arti dan Metod Sejarah Penyelidikan*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan PIP-Ikip, 1982.

Kamaluddin Nurdin Marjuni. *Adakah Kawanku Syiah?*. Selangor: PTS Millennia Sdn. Bhd., 2014.

_____. *Imam Mahdi: Menyingkap Rahsia Penyelamat yang Dinanti-Nanti*. Selangor: PTS Publishing House Sdn. Bhd., 2016.

Kamus Dewan Edisi Baru. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.

Kamus Dewan. Ed. Ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.

Lutpi Ibrahim. *Imam al-Ghazali: Penyelesaian Masalah Kafir-Mengkafir*. Kuala Lumpur: Pustaka Ilmu Raya, 1982.

- Mohd Aizam Mas'od. *Diskusi Isu Aqidah dan Pemikiran Semasa di Malaysia*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2013.
- Mohd Shaffie Abu Bakar. *Metodologi Penyelidikan*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987.
- Mohd Yaakub bin Mohd Yunus. *Fahaman Wahabi Menular: Satu Analisis Terhadap Dakwaan yang Ditimbulkan oleh Akhbar Utusan Malaysia*. Johor: Perniagaan Jahabersa, 2006.
- Muchlis M. Hanafi. *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*. Ciputat: Ikatan Alumni al-Azhar dan Pusat Studi al-Quran, 2013.
- Sobhi Rajab Mahmassani. *Falsafah Perundangan Islam*, terj. Mufliha Wijayati. Kuala Lumpur: Hidayah Publication, 2009.
- Sudarsono. *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Syaikh 'Abdul Qoodir ibn 'Abdul 'Aziiz. *Iman & Kufur*, terj., Abu Musa al-Thoyyar. T.tp: al-Qo'idun Group, t.t.
- Wan Zahidi Wan Teh. *Masalah Takfir dalam Masyarakat Islam*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, 1987.
- Yahaya Jusoh & Azhar Muhammad. *Falsafah Ilmu dalam al-Quran: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*. Johor Bahru: Penerbit UTM Press, 2012.
- Yussamir Yusof. *Akidah Kita Nyawa Kita*. Selangor: Grup Buku Karangkrak Sdn. Bhd, 2010.

BAHASA INGGERIS

Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*. London: Routledge, 2012.

Field, Claud. *The Confession of al-Ghazzali*. New Delhi: Kitab Bhavan, 2001.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī's and The Isma'ilis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: The Institute of Ismaili Studies, 2001.

Campo, Juan Eduardo. *Encyclopedia of World Religion: The Encyclopedia of Islam*. New York: Facts On File, Inc, 2009.

M. Umaruddin. *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*. Kuala Lumpur: A.S. NOORDEEN, 2003.

Muhammad Azizan Sabjan & Noor Shakirah Mat Akhir, "The Concept of The People of The Book (Ahl al-Kitab) in Islamic Religious Tradition," AFKAR 6 (Mei 2005): 15-36.

Nelly Lahoud. *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*. London: Routledge, 2005.

Sell, Rev Edward. *The Faith of Islam*. United States: Scholarly Resources, Inc., 1976.

Jackson, Sherman A.. *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*. Karachi: Oxford University Press, 2002.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg: The University Press, 1962.

_____. *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*. Edinburg: The University Press, 1963.

_____. *The Faith and Practice of al-Ghazali*. London: George Allen and Unwin LTD, 1953.

Yazeed Said. *Ghazālī's Political in Context*. London: Routledge, 2013.

JURNAL

Ahmad Zaki Hj Abd. Latiff, "Isu Kafir-Mengkafir dan Implikasinya dalam Perkembangan Politik dan Sosial Masyarakat Melayu," *Jurnal Usuluddin* 17 (Jun 2003): 15-32.

Badlihisam Mohd. Nasir et al., "The Rise of al-Ahbash Movement and Its Impact in Malaysia," *Jurnal Hadhari* 5 (2013): 103-114.

H. Said Agil Husin al-Munawar, "Konsep al-Maslahah Sebagai Salah Satu Sumber Perundangan Islam," *Jurnal Islāmiyyāt* 18 & 19 (1998): 59-75.

Hamidi Adam & Ravichandran Moorthy, "Krisis Kebanjiran Pelarian Syria dan Impaknya Terhadap Keselamatan Negara Turki," *Journal of Social Sciences and Humanities* 10 (2015): 185-202.

Kamal Azmi Abd Rahman, "Jihad Pendidikan: Satu Sorotan Kepada Autobiografi al-Ghazali (1058M-1111M) al-Munqidh Min al-Dalal," *Jurnal Penyelidikan dan Inovasi* 1 (2014): 55-68.

Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari, "Pengaruh Pemikiran Akidah al-Ghazali dalam Kitab Jawi: Tinjauan Terhadap Kitab al-Durr al-Nafīs dan Sayr al-Sālīkin," *Jurnal Usuluddin* 36 (Julai – Disember 2012): 21-47.

Mohd Fauzi Hamat, "Kedudukan Mantik Sebagai Mukadimah Ilmu: Satu Analisis Pandangan al-Imam al-Ghazzālī," *Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 3 (Mei-Jun 2002): 33-56.

Mudasir bin Rosder, "Masalah Ulūhiyyah dalam Aliran Mu'tazilah," *Jurnal Islāmiyyāt* 15 (1994): 3-14.

_____, "Perkembangan Masalah Sifat dalam Ilmu Kalam," *Jurnal Islāmiyyāt* 10 (1989): 61-72.

Wan Haslan Khairuddin. "Al-Mutashābihāt Menurut Ahli Sunnah wal Jamā'ah." Dalam *Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah di Malaysia: Cabaran dan Isu Kontemporari*, ed. Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali et al, 25-42. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia 2012.

Zulkarnain Haron & Nordin Hussin, "Islam di Malaysia: Penilaian Semula Fahaman Salafi Jihadi dan Intepretasi Jihad Oleh al-Jama'ah al-Islamiyah," *Malaysia Journal of Society and Space* 9 (2013): 126-137.

DISERTASI/TESIS

Mohd Fauzi Hamat. "Ketokohan al-Ghazzālī Dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitāb Dalam al-Kitab al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl." Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2002.

Mohd Fuad bin Mokhtar. "Metodologi Perbahasan Akidah Menurut al-Ghazālī: Kajian Terhadap Kitab al-Iqtisād fī al-'Itiqād." Disertasi Sarjana Usuluddin, Unversiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006.

Razali Musa. "Pendekatan Hassan al-Hudyabi Dalam Permasalahan *Takfīr*: Aplikasinya Dalam Isu-Isu Politik di Malaysia." Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2011.

LAMAN SESAWANG

“Fatwa Gerakan Militan al-Dawla al-Islamiya fi Iraq wa al-Sham (Daesh), Atau Militan Islamic State in Iraq and Syams (ISIS), Atau Islamic State of Iraq and The Levant (ISIL) Atau Militan Islamic State (IS),” dikemaskini 31 Mac 2017, dicapai 1 April 2017, <http://www.e-fatwa.gov.my>.

“Isu Umat Islam Malaysia yang Berjuang Atas Nama ISIS”, dikemaskini 15 Februari 2016, dicapai 16 Februari 2016, <http://www.e-fatwa.gov.my>.

“Perang Saudara Syria,” dikemaskini 16 Ogos 2016, dicapai 31 Disember 2016, ms.wikipedia.org/wiki/Perang_saudara_Syria.

University of Malaya