

INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAM,  
DEVELOPMENT AND SOCIAL HARMONY  
IN SOUTHEAST ASIA

# THE 4<sup>th</sup> ICDIS 2023



الأكاديمية الإسلامية والدراسات العربية  
สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา  
Academy of Islamic and Arabic studies  
Princess of Naradhiwas University



UNIVERSITI  
KEBANGSAAN  
MALAYSIA  
*The National University  
of Malaysia*



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
**ANTASARI**  
BANJARMASIN

THE 4<sup>th</sup> INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAM,  
DEVELOPMENT AND SOCIAL HARMONY  
IN SOUTHEAST ASIA (ICDIS)

JULY 25<sup>th</sup>  
2023

หนังสือประมวลบทความ  
ในการประชุมวิชาการ  
**PROCEEDINGS**

The Role of the Ulama and Muslim Intellectuals in Social  
Development Innovation In the Southeast ASEAN Community

Academy of Islamic and Arabic Studies,  
Princess of Naradhiwas University

## ข้อมูลทางบรรณนุกรมของหอสมุดแห่งชาติ

ประมวลบทความในการประชุมวิชาการ (Proceedings) ครั้งที่ 4 ประจำปี 2566  
“บทบาทนักปราชญ์และปัญญาชนมุสลิมในการสร้างนวัตกรรม สู่การพัฒนาสังคมใน  
ประชาคมอาเซียน”.-- นราธิวาส : สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัย  
นราธิวาสราชนครินทร์, 2566.  
522 หน้า.

1. อิสลามศึกษา. I. ชื่อเรื่อง.

297.07

ISBN 978-616-7919-47-8

หนังสือประมวลบทความในการประชุมวิชาการ (Proceedings) ครั้งที่ 4 ประจำปี 2566  
“บทบาทนักปราชญ์และปัญญาชนมุสลิมในการสร้างนวัตกรรม สู่การพัฒนาสังคมในประชาคมอาเซียน”  
(The Role of the Ulama and Muslim Intellectuals in Social Development Innovation In the  
Southeast ASEAN Community)

บรรณาธิการ : Asst. Prof. Dr. Muhammad Umudee  
(Edited by) Dr. Farid Mat Zain

Dr. Muhammad Zainal Abidin

จัดทำโดย : สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา  
มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์  
<http://aias.pnu.ac.th/>

ปีที่พิมพ์ : 2566

พิมพ์ที่ : สมิลัน เพรส ปัตตานี

ISBN : 978-616-7919-47-8

สงวนลิขสิทธิ์

INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAM,  
DEVELOPMENT AND SOCIAL HARMONY  
IN SOUTHEAST ASIA

# THE 4<sup>th</sup> ICDis 2023



الإسلام والدراسات الإسلامية  
สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา  
Academy of Islamic and Arabic studies  
Princess of Naradhiwas University



UNIVERSITI  
KEBANGSAAN  
MALAYSIA  
*The National University  
of Malaysia*



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
**ANTASARI**  
BANJARMASIN

## หนังสือประมวลบทความในการประชุมวิชาการ (Proceedings) ครั้งที่ 4 ประจำปี 2566

“บทบาทนักปราชญ์และปัญญาชนมุสลิมในการสร้างนวัตกรรม  
สู่การพัฒนาสังคมในประชาคมอาเซียน”  
(The Role of the Ulama and Muslim Intellectuals in Social Development  
Innovation In the Southeast ASEAN Community)

วันที่ 25 กรกฎาคม 2566

จัดโดย สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

หอสมุดแห่งชาติ  
ถนนสามเสน ดุสิต กรุงเทพฯ 10300  
โทรศัพท์ : 02-2809846  
โทรสาร : 02-2809846

วันที่อนุมัติ 6 กรกฎาคม 2566

ข้อมูลทางบรรณานุกรมของหอสมุดแห่งชาติ

ประมวลบทความในการประชุมวิชาการ (Proceedings) ครั้งที่ 4 ประจำปี 2566 “  
บทบาทนักปราชญ์และปัญญาชนมุสลิมในการสร้างนวัตกรรมสู่การพัฒนาสังคมใน  
ประชาคมอาเซียน”-- นราธิวาส : สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัย  
นราธิวาสราชนครินทร์, 2566.

522 หน้า.

1. อิสลามศึกษา. I. ชื่อเรื่อง.

297.07

ISBN 978-616-7919-47-8



## Committee The 4<sup>th</sup> International Conference On Islam 2023

### Advisor Committee

1.1 Asst. Prof. Dr. Chongrak	Palasai	PNU, Thailand
1.2 Assoc. Prof. Dr. Rossukon	Sangmanee	PNU, Thailand
1.3 Asst. Prof. Dr. Preecha	Salaemae	PNU, Thailand
1.4 Assoc. Prof. Cheloh	Khaekphong	PNU, Thailand
1.5 Assoc. Prof. Dr. Wasan	Palasai	PNU, Thailand
1.6 Asst. Prof. Wanchai	Kaewnunual	PNU, Thailand
1.7 Asst. Prof. Arong	Maseng	PNU, Thailand
1.8 Dr. Tomorn	Nunkaew	PNU, Thailand
1.9 Dr. Aslan	Hilae	PNU, Thailand
1.10 Asst. Alee	Jehlee	PNU, Thailand
1.11 Assoc. Prof. Dr. Anis	Pattanaprichawong	PNU, Thailand
1.12 Prof. Dato` Dr. Mohd Ekhwan	Toriman	UKM, Malaysia
1.13 Assoc. Prof. Dr.Ahamad	Sunawari Long	UKM, Malaysia
1.14 Prof. Dr. Muhammad Nasran	Muhammad	UKM, Malaysia
1.15 Dr. Abdulrazzak	Idris	UKM, Malaysia
1.16 Prof. Dr. Mujiburrman	M.a.	UIN Antasari, Indonesia
1.17 Dr. Hj. Nida Mufidah	M.Pd	UIN Antasari, Indonesia
1.18 Dr. H. Ahmad Sagir	M.Ag	UIN Antasari, Indonesia
1.19 Dr. Irfan Noor	M.Hum	UIN Antasari, Indonesia

### Conference Advisor Committee

2.1 Asst. Prof. Dr. Muhammad	Umudee	PNU, Thailand
2.2 Asst. Prof. Dr. Tarmisi	Salaeh	PNU, Thailand
2.3 Asst. Prof. Dr.Abdulroya	Benseng	PNU, Thailand
2.4 Asst. Prof. Dr. Moohammad	Waleng	PNU, Thailand
2.5 Asst. Prof. Dr Ibrorheng	Dorloh	PNU, Thailand
2.6 Asst. Prof. Dr Musalim	Khareng	PNU, Thailand
2.7 Asst. Prof. Dr. Rohanee	Machae	PNU, Thailand
2.8 Asst. Prof. Dr. Wan Imron	Waepa	PNU, Thailand
2.9 Asst. Prof. Dr Manapiyah	Maoti	PNU, Thailand
2.10 Asst. Prof. A-eshah	Waemamah	PNU, Thailand
2.11 Asst. Prof. Suryanee	Aleemama	PNU, Thailand
2.12 Asst. Prof. Lookman	Chaka	PNU, Thailand
2.13 Dr. Hisam	Hayimaming	PNU, Thailand
2.14 Dr. Yasir	Wateh	PNU, Thailand
2.15 Mr.Somchai	Poomimanot	PNU, Thailand
2.16 Mr.Ku Abdul Muhaimin	Yusof	PNU, Thailand
2.17 Mr.Sufyan	Bosu	PNU, Thailand
2.18 Ms.Nuchanat	Umoodde	PNU, Thailand
2.19 Asst. Prof. Dr. Nurmah	Hayikaleng	PNU, Thailand
2.20 Prof. Dr. Jaran	Maluleem	KU, Thailand
2.21 Asst. Prof. Dr. Ghazali	Benmad	Scholar, Thailand
2.22 Prof. Dr. Ibrahim	Narongrasakhet	PSU, Thailand
2.23 Asst. Prof. Dr. Muhamad Roflee Weahama		PSU, Thailand

2.24 Asst. Prof. Dr. Usman	Yunus	PSU, Thailand
2.25 Asst. Prof. Dr. Sorhibulbahree	Binmong	PSU, Thailand
2.26 Asst. Prof. Dr. Abdulroning	Suetair	PSU, Thailand
2.27 Asst. Prof. Dr. Yadulhak	Mingsamorn	PSU, Thailand
2.28 Dr. Wilailak	Wisetrat	PSU, Thailand
2.29 Prof. Dr. Muhammazakee	Cheha	FTU, Thailand
2.30 Assoc. Prof. Dr. Muhamatsakree	Manyunu	FTU, Thailand
2.31 Asst. Prof. Dr. Ahamakosee	kasor	FTU, Thailand
2.32 Asst. Prof. Dr. Ibrahim	Tehhae	FTU, Thailand
2.33 Asst. Prof. Dr. Waeyusof	Sidae	FTU, Thailand
2.34 Prof. Dr. Muhammad Nasran	Muhammad	UKM, Malaysia
2.35 Dr. Farid	Mat Zain	UKM, Malaysia
2.36 Prof. Dr. Abdul Basir	Mohamad	UKM, Malaysia
2.37 Assoc. Prof. Dr. Mazlan	Ibrahim	UKM, Malaysia
2.38 Assoc. Prof. Dr. Jaffary	Awang	UKM, Malaysia
2.39 Assoc. Prof. Dr. Kamaruddin	Salleh	UKM, Malaysia
2.40 Assoc. Prof. Dr. Latifah	Abd Maiid	UKM, Malaysia
2.41 Assoc. Prof. Dr. Haziyah	Hussin	UKM, Malaysia
2.42 Assoc. Prof. Dr. Salmay Edawati	Yaacob	UKM, Malaysia
2.43 Dr. Najah Nadiah	Amrah	UKM, Malaysia
2.44 Dr. Zulkefli	Aini	UKM, Malaysia
2.45 Dr. Zulkurnain	Mohamed	UKM, Malaysia
2.46 Dr. Muhammad Zainal Abidin,	M.Ag	UIN Antasari, Indonesia
2.47 Dr. H.Wardani,	M.Ag	UIN Antasari, Indonesia
2.48 Dr. Saifuddin,	M.Ag	UIN Antasari, Indonesia
2.49 Dr. Nuryadin.S.Ag,	SH., M.A.,HK	UIN Antasari, Indonesia
2.50 Dr. H.Anwar Hafidzi	Le.,M.A.,HK	UIN Antasari, Indonesia
2.51 Dr. Muhammad Iqbal,	M.SI	UIN Antasari, Indonesia
2.52 Dr. Siti Muflichah,	Ph.D	UIN Antasari, Indonesia
2.53 Dr. Ahmad Muhajir,	M.A.	UIN Antasari, Indonesia
2.54 Dr. Zulpa Makiah,	M.Ag	UIN Antasari, Indonesia
2.55 Dr. Norhidayat,	M.A.	UIN Antasari, Indonesia

บทความวิจัยและบทความวิชาการที่นำมาตีพิมพ์หนังสือประมวลบทความในการประชุมวิชาการระดับนานาชาติ (Proceeding) ครั้งที่ 4 ประจำปี 2566 นี้ ได้รับการตรวจสอบทางวิชาการ (Peer review) จากผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาวิชานั้น ๆ จำนวน 3 ท่าน เพื่อให้มีคุณภาพในระดับมาตรฐานสากลและนำไปอ้างอิงได้

#### **Managing team and secretary of editorial department**

3.1 Asst. Prof. Dr. Muhammad	Umudee	PNU, Thailand
3.2 Asst. Prof. Dr. Rohanee	Machae	PNU, Thailand
3.3 Prof. Dr. Muhammad Nasran	Muhammad	UKM, Malaysia
3.4 Dr. Farid	Mat Zain	UKM, Malaysia
3.5 Dr. Muhammad Zainal Abidin,	M.Ag	UIN Antasari, Indonesia
3.6 Dr. Nida Mufidah,	M.Pd	UIN Antasari, Indonesia

## Message from the Chairman of Princess of Naradhiwas University



During the past 18 years, Princess of Naradhiwas University has have progress in continual development for fully potentially improving the quality of life in border provinces. PNU, as academic institution, has built its reputation as well as pride to the people in area through academic sources of learning, research and innovation.

Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University has continuously developed its research work in collaboration with associate foreign research networks under cooperation agreement between Princess of Naradhiwas University, Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia, and Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia to be the host organizing the 4<sup>th</sup> International Conference on Islam, Development and Social Harmony in Southeast Asia (ICDIS), 2023 on the topic of "Roles of Muslim philosophers and intellectuals in creating innovations for social development in the ASEAN community". This can be the synthesis of knowledge and idea through academic forum giving the opportunity to researchers and educators for exchanging knowledge and discussing the ideas that will greatly benefit the development of quality of life for people, society, economy and education in southern border provinces to be much more strength and sustainable community.

In spite of any difficulties, I'm proud of the achievement of the conference and the international standardized journal of the 4th International Conference on Islam, Development and Social Harmony in Southeast Asia (ICDIS), 2023 cooperated by every member as well as our honorable partners. I also appreciate all experts for reviewing and giving the fruitful comment to all articles. My thankfulness is sent to all researchers and educators for your invaluable published academic work. Last but not least, I would like to thank you to all honorable guests, committee, staff for PNU and universities of associate foreign and lower south part research networks. This academic conference; hopefully, will benefit and achieve the goals of the organizers in all aspects.

A handwritten signature in black ink, consisting of stylized cursive letters.

(Asst. Prof. Dr. Chongrak Palasai)  
Chairman of Princess of Naradhiwas University

## Message from President of Princess of Naradhiwas University



Research development is one of five major missions of Princess of Naradhiwas University apart from teaching work. Educational staff must be able to conduct research in order to enhance explicit knowledge and produce the updated academic work consistently. The research and innovation must be able to contribute to community's need; especially, the life quality of people. Therefore, the academic conference becomes continuously promoted by Princess of Naradhiwas University to disseminate research and innovation to society.

The 4<sup>th</sup> International Conference on Islam, Development and Social Harmony in Southeast Asia (ICDIS), is held on Tuesday, 25<sup>th</sup> of July, 2023 at Office of President, Princess of Naradhiwas University under the topic of "Roles of Muslim philosophers and intellectuals in creating innovations for social development in the ASEAN community" organized by Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University, as the member of associate research networks cooperating with Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia, and Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia for being the host of International Islamic Studies Academic Conference in multicultural society. As a result, there is a linkage of research information between public and private networking sectors aimed to distribute and reform the benefits from research and innovation conformed to maintainable community development in southern border provinces and nation. This is the key factor to sustainably and stably develop quality of life of people, society, economy and education in southern border provinces.

On this occasion, I would like to express my appreciation to the honorable keynote speaker, research and innovation presenters, participants, committee and all staff who have participated in this conference. I do hope that this international academic conference will achieve every objective and intention of the organizing committee.

A handwritten signature in black ink, consisting of a stylized 'P' followed by a long horizontal line that ends in a small loop.

Asst. Prof. Dr. Preecha Salaemae  
President of Princess of Naradhiwas University

## Message from Dean of Academy of Islamic and Arab Studies



Academy of Islamic and Arabic Studies as faculty of Princess of Naradhiwas University which has a mission to produce researches and disseminate them to the community. Therefore, an International Conference (ICDIS 2023) was organized to fulfill this mission. The academic conference held on 25 July 2023 is a collaboration between Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia and Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin, Indonesia. It alternately hosts every two years. I would like to thank the organizing committee and all staffs for doing their best to make this event a success.

I pray to Allah reward all those who contributed to the achievement of the objectives of the ICDIS 2023, and repay the good deeds to all researchers who have submitted their work. According to the teachings of the Prophet that "Spread the knowledge you have received from me, even just one verse." (Narrated by al-Bukhari). Moreover, I fully hope that all articles which published in this proceeding be useful knowledge for all readers and the academic community.

A handwritten signature in black ink, consisting of a stylized 'A' followed by a flourish.

**Assoc.Prof.Dr.Anis Pattanaprichawong**  
**Dean of Academy of Islamic and Arab Studies**

## Message from Editor



The 4th International Conference on Islam, Development and Social Harmony in Southeast Asia (ICDIS) 2023 is organized by the Institute of Islamic and Arab Studies, Princess of Naradhiwas University (Thailand) in collaboration with Universiti Kebangsaan Malaysia (Malaysia) and UIN Antasari (Indonesia). The title is "Role of Muslim philosophers and intellectuals in creating innovation for social development in the Asian Community". This conference gives opportunities to administrators and faculty members of higher education level to exchange knowledge and transfer knowledge as well as practical experience in teaching and learning. It focuses on student learning through the presentation of research articles and academic articles on evaluation of higher education on concepts and design thinking for Lifelong Learning. Problem-based blended learning, using virtual situations in practice and innovation in teaching and learning which interested by administrators, professors and scholars submit articles to be presented to the public. This year, researchers or academics are interested in submitting full papers 41 articles, consisting of 8 research articles and 33 academic articles. Readers can follow the content and details of the articles in this comprehensive conference book.

On behalf of the committee group organized the 4th Academic Conference 2023 would like to thank the experts for considering the academic works including the committee group for organizing the Academic Conference smoothly. And sincerely hope that all administrators, instructors, scholars and readers would benefit from academic works and research articles in this comprehensive conference book. The quality of the articles which publish in this academic conference based on the specified criteria. If you have any comments or suggestions for further development and improvement, you are the most welcome. Thank you.



Asst. Prof. Dr. Muhammad Umudee

Chairman of the Academic Committee & Editor

## International Conference On Islam Project

โครงการประชุมวิชาการนานาชาติ ครั้งที่ 4 ประจำปี 2566

THE 4<sup>th</sup> INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAM, DEVELOPMENT AND  
SOCIAL HARMONY IN SOUTHEAST ASIA (ICDIS)

เรื่อง “บทบาทนักปราชญ์และปัญญาชนมุสลิมในการสร้างนวัตกรรม  
สู่การพัฒนาสังคมในประชาคมอาเซียน”

(The Role of the Ulama and Muslim Intellectuals in Social Development  
Innovation In the Southeast ASEAN Community)

25 กรกฎาคม 2566

ณ สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา

### 1. หลักการและเหตุผล

สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ดำเนินการตามวิสัยทัศน์ พันธกิจ และนโยบายของมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ที่มุ่งพัฒนาสู่การเป็นมหาวิทยาลัยแห่งเทคโนโลยีและนวัตกรรมที่เข้าถึงชุมชนและชุมชนเข้าถึง ส่งเสริมการสร้างเครือข่ายความร่วมมือและสนับสนุนการจัดประชุมทางวิชาการทั้งในระดับชาติและนานาชาติอย่างต่อเนื่อง ซึ่งมีสอดคล้องกับแผนแม่บทภายใต้ยุทธศาสตร์ชาติ ด้านการต่างประเทศไทยมีเอกภาพ ทำให้ประเทศไทยมีความมั่นคง มั่งคั่ง ยั่งยืน มีมาตรฐานสากล และมีเกียรติภูมิในประชาคมโลก โดยมีเป้าหมายโครงสร้างพื้นฐาน เชื่อมไทย เชื่อมโลก และความเชื่อมโยงกับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 12 และยุทธศาสตร์ของกระทรวงศึกษาธิการข้อ 9 ที่กำหนดให้มีพัฒนาการศึกษาจังหวัดชายแดนภาคใต้ เพื่อให้ประชาชนในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ ได้รับการพัฒนาศักยภาพและยกระดับคุณภาพชีวิตสามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นภายใต้บริบทสังคมที่เป็นพหุวัฒนธรรม สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษาจึงได้ดำเนินการจัดการเรียนการสอนในหลักสูตรที่สอดคล้องกับความต้องการของท้องถิ่นและเน้นการให้บริการวิชาการที่ส่งเสริมการพัฒนาในพื้นที่ สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ได้จัดกิจกรรมกระชับความสัมพันธ์ระหว่างเครือข่ายความร่วมมือด้านอิสลามศึกษาและภาษาอาหรับ เป็นเจ้าภาพจัดประชุมวิชาการระดับนานาชาติ เรื่อง International Conference on Islam Development and Social harmony In Southeast Asia (ICDIS) ครั้งแรก เมื่อปี 2560 ได้เล็งเห็นความสำคัญและความจำเป็นของการจัดเวทีประชุมวิชาการระดับนานาชาติเพื่อเป็นช่องทางหนึ่งในการนำเสนองานวิจัยและนวัตกรรมที่ช่วยแก้ไขปัญหาและขับเคลื่อนนโยบายของประเทศ จึงกำหนดให้จัดโครงการประชุมวิชาการระดับนานาชาติ (ICDIS) ครั้งที่ 4 เพื่อเป็น

เวทีในการแลกเปลี่ยนความคิด ประสบการณ์ด้านวิชาการ และเผยแพร่ผลงานวิจัยอันจะเป็นประโยชน์ต่อชุมชน และกลุ่มบุคคลที่หลากหลาย ทั้งนักศึกษา บุคลากร นักวิจัย ผู้นำศาสนา ผู้นำชุมชน และบุคคลทั่วไปในพื้นที่ สามารถเรียนรู้และร่วมมือพัฒนาตนเองและตอบสนองนโยบายของรัฐบาลและพัฒนาประเทศสู่การเป็นผู้นำด้าน วิจัยและนวัตกรรมให้มีความมั่นคง มั่งคั่ง และยั่งยืนต่อไป

## 2. วัตถุประสงค์

2.1 เพื่อเป็นเวทีเผยแพร่ผลงานวิจัย ผลงานทางวิชาการ ด้านนวัตกรรมจัดการเรียนการสอนทาง อิสลามศึกษา เสริมสร้างแนวคิดการพัฒนาคุณภาพการจัดการเรียนการสอนในระดับอุดมศึกษาที่พร้อมรับมือกับ สถานการณ์ที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ผ่านการวิเคราะห์หอนาคตศึกษาไทย โดยผู้ทรงคุณวุฒิทั้งชาวไทยและชาว ต่างประเทศ

2.2 เพื่อสนับสนุนและส่งเสริมให้เกิดเครือข่ายความร่วมมือแลกเปลี่ยนเรียนรู้นวัตกรรมใหม่ ๆ เกี่ยวกับการ เรียนการสอนอิสลามศึกษาที่จำเป็นต่อการเปลี่ยนแปลงด้านการศึกษาระหว่างในสังคมพหุวัฒนธรรมกับ สถาบันการศึกษาทั้งในและต่างประเทศ

2.3 เพื่อยกย่องเชิดชูเกียรติบุคลากรของสถาบันอุดมศึกษา ที่สนับสนุนการพัฒนานวัตกรรมจัดการ การเรียนการสอนและการพัฒนาสมรรถนะอาจารย์ด้านการเรียนการสอนให้มีคุณภาพ

## 3. ขอบเขตและรูปแบบการดำเนินงาน

การจัดประชุมวิชาการ ประกอบด้วยกิจกรรมดังนี้

3.1. การรับฟังการบรรยายพิเศษเกี่ยวกับเรื่อง บทบาทนักปราชญ์และปัญญาชนมุสลิมในการสร้าง นวัตกรรมสู่การพัฒนาสังคมในประชาคมอาเซียน”(The Role of the Ulama and Muslim Intellectuals in Social Development Innovation In the Southeast ASEAN Community) และการพัฒนาสมรรถนะอาจารย์ ด้านการ จัดการเรียนรู้ โดยผู้ทรงคุณวุฒิทั้งชาวไทยและต่างประเทศ

3.2 การมอบรางวัลเชิดชูเกียรติมหาวิทยาลัยที่มีการส่งเสริมพัฒนาอาจารย์ จนมีอาจารย์ต้นแบบด้าย การ เรียนการสอน การมอบรางวัล เชิดชูเกียรติอาจารย์ต้นแบบที่มีการส่งเสริมพัฒนานวัตกรรมจัดการเรียนการสอน และ สมรรถนะอาจารย์ด้านการเรียนการสอน

3.3 การนำเสนอบทความวิจัย บทความวิชาการ เกี่ยวกับการพัฒนาการเรียนการสอน และการพัฒนา อาจารย์ ของสถาบันอุดมศึกษา โดยมีการคัดเลือกให้รางวัลบทความนวัตกรรมจัดการเรียนการสอนดีเด่น จำนวน บทความ



#### 4. ผู้เข้าร่วมประชุม จำนวน 300 คน ประกอบด้วย

- 4.1 ผู้บริหารระดับกระทรวงที่ดูแลการอุดมศึกษา
- 4.2 ผู้บริหารระดับของสถาบันอุดมศึกษาในสามจังหวัดชายแดนใต้
- 4.3 นักวิชาการทั้งในและต่างประเทศ ได้แก่ ตัวแทนของมหาวิทยาลัยแห่งชาติมาเลเซีย ประเทศมาเลเซีย มหาวิทยาลัย UIN Antasari ประเทศอินโดนีเซีย
- 4.4 นักวิจัย และบุคลากรจากสถาบันอุดมศึกษา
- 4.5 คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดนราธิวาส
- 4.6 ผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามในจังหวัดนราธิวาส
- 4.7 ผู้นำศาสนา และผู้นำชุมชนในนราธิวาส
- 4.8 นิสิต นักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา

#### 5. ระยะเวลาดำเนินการและสถานที่

วันที่ 25 กรกฎาคม พ.ศ. 2566 (อังคาร) เวลา 08.00 – 17.00 น. ณ ตึกสำนักงานอธิการบดี และอาคารสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

#### 6. หน่วยงานรับผิดชอบ

สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

#### 7. งบประมาณ

งบรายได้สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา  
งบรายได้มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

#### 8. ผลที่คาดว่าจะได้รับ

8.1 สถาบันอุดมศึกษาและคณาจารย์ได้รับแนวคิดการพัฒนาคุณภาพการจัดการเรียนการสอน พร้อมรับมือกับสถานการณ์ที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ

8.2 ผู้บริหารของสถาบันอุดมศึกษาได้รับแนวทางในการส่งเสริมคุณภาพด้านการจัดการเรียนการสอน วิธีใหม่และการพัฒนาสมรรถนะอาจารย์ด้านการเรียนการสอนตามกรอบมาตรฐาน Thailand PSF ในสถาบันอุดมศึกษา

8.3 สถาบันอุดมศึกษาและคณาจารย์ได้รับแนวทางในการพัฒนาการจัดการเรียนการสอนวิธีใหม่ในสถาบันอุดมศึกษา การส่งเสริมการเรียนรู้จากงานวิจัย เพื่อขยายให้อาจารย์ในสถาบันนำไปประยุกต์ใช้ในการจัดการเรียนการสอนให้มีคุณภาพ

8.4 สถาบันอุดมศึกษาและคณาจารย์ได้แลกเปลี่ยนความรู้และประสบการณ์ในกระบวนการจัดการเรียนการสอนมีประสิทธิภาพ

8.5 สถาบันอุดมศึกษาและหน่วยพัฒนาการเรียนการสอนในมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ได้เห็นตัวอย่างของการดำเนินการจัดการเรียนรู้ในรูปแบบที่หลากหลาย เกิดความคิดอันจะนำไปใช้จะวิจัยเชิงปฏิบัติการต่อยอดให้เกิดนวัตกรรมการเรียนรู้ที่ได้ผลเลิศต่อไป

8.6 เกิดเครือข่ายผู้รู้ในกระบวนการในการจัดการเรียนการสอนในศาสตร์ต่าง ๆ และเกิดความร่วมมือทางวิชาการอย่างเป็นรูปธรรม โดยเฉพาะมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ มหาวิทยาลัยแห่งชาติมาเลเซีย ประเทศมาเลเซีย, UIN Antasari ประเทศอินโดนีเซีย และระหว่างคณาจารย์ทั้งในและนอกมหาวิทยาลัยต่อการพัฒนาการเรียนการสอนอย่างยั่งยืนต่อไป

**Conference Tentative**  
 Tuesday, July 25<sup>th</sup>, 2023

TIME (TH)	ACTIVITIES	REMARK
08.00-09.00	Registration of the participant by the Committee, Reciting the Holy Al-Quran & Cultural show	President's Building. PNU. 3 <sup>rd</sup> floor
09.00-09.30	Opening Ceremony Welcoming Speech by PNU President : Asst. Prof. Dr. Preecha Salaemae Welcoming Speech by the Chairman : Asst. Prof. Dr. Chongrak Palasai	
09.30-10.30	Keynote Speaker Delegate from Saudi Arabia	
10.30-11.00	Coffee Break	
11.00-12.00	Seminar : 1) Dr. H. Ahmad Sagir, S Ag. M.Ag (Vice Rector UIN Antasari, Indonesia) 2) Assoc. Prof. Dr. Ahmad Sunawari Long (Dean of Islamic Studies, UKM, Malaysia) 3) Assoc. Prof. Dr. Anis Pattanaprichawong (Dean of Academic of Islam and Arabic Studies,Thailand)	
12.00-13.30	Break Session	
13.30-16.30	Parallel Session 1, Presenters 1-8 (Room 1) Parallel Session 2, Presenters 9-15 (Room 2) Parallel Session 3, Presenters 16-22 (Room 3) Parallel Session 4, Presenters 23-29 (Room 4) Parallel Session 5, Presenters 30-41 (Room 5) Online	Academy Islamic and Arabic Studies, Building 2 <sup>nd</sup> floor
16.30-17.00	Closing Ceremony	AIAS Building Ground floor

### Oral Presentation Tentative

<b>Parallel Session 1, 2<sup>nd</sup> Floor</b>		
Chair : Prof. Dr. Muhammad Nasran Reviewers : Dr. Muhammad Zainal Abidin Moderator : Asst. Prof. Dr. Wan Imron Waepa		
NO.	TIME	TOPIC
1	13.30-13.45	Digital Technology in Islamic Religious Education in Schools (Challenges of Using Information Technology in Pai Learning)  <i>Hamdan*</i>
2	13.45-14.00	Investigating the Educational Values of Islam in Banjar Marriage Ceremonies  <i>Kesya Fitriah Azizah1* Nani Hizriani and Tarwilah</i>
3	14.00-14.15	Indonesian Novice Teachers' Challenges in English Classroom Management  <i>Yenni Sanruri* Nani Hizriani and Saadillah</i>
4	14.15-14.30	Language Behaviour: Dimention of Social Relation in Multilingual Community of Boarding School  <i>Nida mufidah*</i>
5	14.30-14.45	The Emerging of Ulama as Religious Leader in Muslim Traditional Community: Study on Some Factors Causing the Emerging of the Charismatic Ulama at Banjar Community in South Kalimantan  <i>Muhammad Zainal Abidin* and Rahmadi</i>
6	14.45-15.00	Self-Learning Strategies in Islamic Studies and The Social Learning Factors in preserving of the Islamic Ethics of Private Islamic School Students  <i>Muhammad Umudee*, Ahmad Syahrul Aidhil B. Muhamad, Mohamad Zainal Abidin and Amal Balqis Bt. Muhammad</i>
7	15.00-15.15	Pembelajaran Berasaskan Masalah dalam Pengajaran Akhlak  <i>Muhammad Umudee* Komarudin Toha, Ibnu Arabi &amp; Abdullah Azam Bin Muhamad</i>

## Parallel Session 2, 2<sup>nd</sup> Floor

Chair : Dr. Farid Mat Zain  
 Reviewers : Asst. Prof. Dr. Musalim Khareng  
 Moderator : Dr. Hisam Hayimaming

NO.	TIME	TOPIC
1	13.30-13.45	Kontestasi Otoritas Ulama Dalam Masyarakat Banjar di Era Digital (Contestation of the Authority of the Ulama in the Banjar Society in the Digital Era) <i>Amelia Rahmaniah* &amp; Muhammad Haris</i>
2	13.45-14.00	Becoming a Successful Academic? An Indonesian Female Academic's Reflections on Neoliberal Principles <i>Siti Muflichah*</i>
3	14.00-14.15	<i>Ulama Melayu dan Kesedaran Falsafah Pasca Kolonialisme: Analisis Kritikal</i> <i>Azman Yusof, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Rohaidah Haron, Anisah Bahyah Ahmad Nurhijrah Zakaria &amp; Muhammad Akram Muhammad Hanim</i>
4	14.15-14.30	Peranan Ulama di dalam Memperkembangkan Harta Sepencarian di Malaysia <i>Jamal Mohd Lokman Sulaiman, Mohd Al Adib Samuri, Mohd Nasran Mohamad &amp; Noor Lizza Mohamed</i>
5	14.30-14.45	ชัยค์ดาวูดอัลฟาฏอนียฺและทัศนะที่ถูกเลือกเฟ้นในการหย่าร้าง กรณีศึกษา หนังสืออีฎอห์ อัล-อัลบับ ลิหมฺรีด อัล-นิกَاه์ บิศเศาะวะวาบ <i>Alee Yosof* Muhammad Umudee &amp; Ahmad Syahrul Aidhil Bin Muhamad</i>
6	14.45-15.00	Kaedah Pengiraan dan Kadar Uruf Zakat Emas Perhiasan di Malaysia <i>Ahmad Syahrul Aidhil Bin Muhamad* Prof. Madya Dr. Shofian Bin Ahmad &amp; Muhammad Umudee</i>
7	15.00-15.15	Kehidupan Minoriti Muslim Dalam Negara Bukan Islam Menurut Sheikh Yusuf Al-Qaradawi <i>Rosma Aisyah Bt Abd Malek*, Hamdi Bin Ishak, Mohd Nazri Bin Ahmad, Farid Bin Mat Zain, Muhammad Razak Bin Idris</i>

### Parallel Session 3 , 2<sup>nd</sup> Floor

Chair : Asst. Prof. Dr. Abdulroya Benseng  
 Reviewers : Dr. Mat Noor Mat Zain  
 Moderator : Asst. Prof. Dr. Rohanee Machae

NO.	TIME	TOPIC
1	13.30-13.45	Pencemaran Air dari Perspektif Islam dan Sains Persekitaran <i>Abdul Basir Mohamad* &amp; Nurbaizla Ismail</i>
2	13.45-14.00	พฤติกรรมการเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ :สาเหตุและแนวทางการป้องกันสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย <i>Ali Doma* &amp; Cheloh Khaekphong</i>
3	14.00-14.15	ศึกษาการบริหารจัดการกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ประเทศมาเลเซีย <i>Anis Pattanaprichawong*</i>
4	14.15-14.30	ศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิณฑกอยน์ กรณีศึกษา นักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ <i>Ibrorheng Dorloh* &amp; Hasan Kaetong*</i>
5	14.30-14.45	สำรวจความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม กรณีศึกษา นักศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา <i>Nuryatee Chemoh* &amp; Hisam Hayimaming</i>
6	14.45-15.00	การคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะห์หมู่บ้านตะโละมาเนาะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส <i>Muyahidah Talukding* &amp; Manapiyah Maoti</i>
7	15.00-15.15	ข้อห้ามตามหลักอุศูลุคฟิฮฺในซูเราะฮ์อัลอิสรออ <i>Somchai Phumimanoth*</i>
8	15.15-15.30	ศึกษากัญชงกัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษา :ความรู้ ความเข้าใจ นักศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ <i>Wanimron Waepa*</i>

## Parallel Session 4 , 2<sup>nd</sup> Floor

Chair : Asst. Prof. Dr. Tarmisi Salaeh  
 Reviewers : Asst. Prof. A-eshah Waemamah  
 Moderator : Asst. Prof. Suryanee Aleemama

NO.	TIME	TOPIC
1	13.30-13.45	مساهمة الوقف الخيري في تنمية المجتمع المحلي في مملكة تايلاند (المجال التعليمي نموذجاً) <i>Elbachir Askouri*</i>
2	13.45-14.00	الموازنة بين الشعر العمودي والشعر التفعيلة <i>Aminah Radeang *Emad Eldin Makhloof, Ibrahem Tehhae and Marinah Lohlayu</i>
3	14.00-14.15	اختلاف الأنظمة اللغوية وأثرها في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الحكومية والأهلية بجنوب تايلاند <i>Moohammad Waleng*</i>
4	14.15-14.30	Kursi Penyelidikan Haron Din sebagai Penghargaan Jasa dan Sumbangan <i>Mat Noor Mat Zain*Azlin Alisa Ahmad and Salmy Edawati Yaacob</i>
5	14.30-14.45	Kehidupan Minoriti Muslim dalam Negara Bukan Islam Menurut Sheikh Yusuf Al-Qaradawi <i>Rosma Aisyah Bt Abd Malek*, Hamdi Bin Ishak, Mohd Nazri Bin Ahmad, Farid Bin Mat Zain, Muhammad Razak Bin Idris</i>
6	14.45-15.00	ศึกษาผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงการแพร่ระบาดไวรัสโคโรนา กรณีศึกษาหมู่บ้านบาลา ตำบลละจูด อำเภอเวียง จังหวัดนราธิวาส <i>Ibrorheng Dorloh * Husaifah Laehsoh</i>
7	15.00-15.15	ศึกษาการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี <i>Rohanee Machae*Syarifi Chema</i>
8	15.15-15.30	ปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน <i>Sulfa Mohbakor* Ku Abdulmuhammad Yusof</i>

## Parallel Session 5, 2<sup>nd</sup> Floor (Online)

Chair : Assoc. Prof. Dr. Muhammadafeefee Assalihee  
 Reviewers : Dr. Nida Mufidah  
 Moderator : Mr. Ku Abdul Muhaimin Yusof

NO.	TIME	TOPIC
1.	13.30-13.45	Sufistic Patterns In Understanding Hadith (The Study Of The Thought of Sheikh Muhammad Nafis Al-Banjari In The Kitab Al-Durr Al-Nafis) <i>Dr. Dzikri Nirwana, Hanafi (hanafirayyan92@gmail.com)</i>
2.	13.45-14.00	Religious Activities of the Shafi'i School in the Banjar Islamic Society (Phenomenological Study of Islamic Society in Dalam Pagar Ulu Village East Martapura District, Banjar Regency, South Kalimantan Province, Indonesia) <i>Dr. Hamidi Ilhami Imadduddin (hamidiilhami@uin-antasari.ac.id)</i>
3.	14.00-14.15	Perpindahan Imam Pada Niat Zakat dalam Risalah Rasm Parukunan Haji Abdurrahman Bin Haji Muhammad Ali: Tinjauan Sosiologi Pengetahuan <i>Yulia Hafizah (yuliahafizah@uin-antasari.ac.id)</i>
4.	14.15-14.30	Aktivitas Memanah pada Masyarakat Muslim Kalimantan Selatan ; Teks Agama, Hobi Islami dan Identitas Baru <i>Maimanah, Nor'ainah, M. Fil.I (maimanah@uin-antasari.ac.id)</i>
5.	14.30-14.45	Analysis of Generation Z's Perception of the Urgency on Halal Branding in Banjar Local Culinary <i>Elma Nur Hafizah*, Dr. Noor Alfulaila (elmahfz56@gmail.com)</i>
6.	14.45-15.00	The Urgency of Financial Technology For Halal and The Lifestyle of The Times G-20 (Study: PT Mitra Aulia Indonesia) <i>Harisah, Endang Darajat, Agus Taruno, Ahmad Rodoni, Erika Amelia (harisah@iainmadura.ac.id)</i>
7.	15.00-15.15	Harmony in The Distribution of Inheritance to Heirs of Various Religions: A Study of Chinese Muslim Ethnicity in Banjarmasin <i>Gusti Muzainah, Firqah Annajiyah Mansyuroh (drmuzainah232@gmail.com)</i>
8.	15.15-15.30	Social Harmony in Diversity and Multi-Ethnic Community Diversity in Southeast Aceh <i>Syamsul Rijal*, Harjoni Desky (literasi.syamsulrijal@ar-raniry.ac.id)</i>
9.	13.30-13.45	Formation of Student Religious Behavior Through "Morning Taqwa" at Mtsn 8 Hulu Sungai Tengah <i>Muhammad Syukri (syukrimsyukri98@gmail.com)</i>



# Contents

	page
Committee The 4 <sup>th</sup> International Conference On Islam 2023	I
Message from the Chairman of Princess of Naradhiwas University	III
Message from President of Princess of Naradhiwas University	IV
Message from Dean of Academy of Islamic and Arab Studies	V
Message from Editor	VI
International Conference On Islam Project	VII
Conference Tentative	XI
Oral Presentation Tentative	XII
Contents	XVII
<b>Research Article</b>	
➤ Self-Learning Strategies in Islamic Studies and the Social Learning Factors in Preserving of the Islamic Ethics of Private Islamic School Students.	1-15
<i>Muhammad Umudee* Ahmad Syahrul Aidhil Bin Muhamad, Muhammad Zainal Abidin and Amal Balqis Binti Muhamad</i>	
➤ ศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิตคอยน์ กรณีศึกษานักศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์	16-24
<i>Ibrorheng Dorloh* and Hasan Kaetong</i>	

	page
➤ สำรองความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม กรณีศึกษา : นักศึกษาสาขาวิชา อิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ <i>Nuryatee Chemoh* and Hisam Hayimaming</i>	25-34
➤ ศึกษาผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงการแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนา กรณีศึกษาหมู่บ้านบาลา ตำบลโลละจูด อำเภอแว้ง จังหวัดนราธิวาส <i>Ibrorheng Dorloh* and Husaifah Laehsoh</i>	35-47
➤ การคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะฮ์หมู่บ้านตะโละมาเนาะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส <i>Muyahidah Talukding* and Manapiyah Maoti</i>	48-56
➤ ปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน <i>Sulfa Mohbakor* and Ku Abdulmuhaimin Yusof</i>	57-71
➤ ศึกษาการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี <i>Rohanee Machae* and Syarifi Chema</i>	72-82
➤ ศึกษาทัศนคติของ ักฎุชาในหลักการอิสลามกรณีศึกษา : ความรู้ความเข้าใจ ของนักศึกษาสถาบัน อิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ <i>Wanimron Waepa*</i>	83-91

#### Academic Article

- |  |         |
|--|---------|
| ➤ <b>The Role of Muslim Intellectuals in Malaysian Development</b><br><i>Ahmad Sunawari Long*</i>  | 92-99   |
| ➤ <b>The Contribution of Hadith Scholars in Establishing The Authority of Hadith<br/>in Nusantara “A Study of Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi<br/>Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq”</b> | 100-116 |

	page
<i>Akhmad Sagir* and Muhammad Hasan</i>	
➤ <b>Analysis of Generation z’s Perception of the Urgency on Halal Branding in Banjar Local Culinary</b>	117-129
<i>Elma Nur Hafizah* and Noor Alfulaila</i>	
➤ <b>The Urgency of Financial Technology for Halal and the Lifestyle of the Times G-20 (Study: PT Mitra Aulia Indonesia)</b>	130-147
<i>Harisah Endang Darajat* Agus Taruno, Ahmad Rodoni and Erika Amelia</i>	
➤ <b>Language Behaviour: Dimention of Social Relation in Multilingual Community of Boarding School</b>	148-161
<i>Nida Mufidah*</i>	
➤ <b>Becoming a Successful Academic? An Indonesian Female Academic’s Reflections on Neoliberal Principle</b>	162-169
<i>Siti Muflichah*</i>	
➤ <b>Social Harmony in Diversity and Multi-ethnic Community Diversity in Southeast Aceh</b>	170-179
<i>Syamsul Rijal* and Harjoni Desky</i>	
➤ <b>Pencemaran Air Dari Perspektif Islam dan Sains Persekitaran</b>	180-188
<i>Abdul Basir Mohamad* and Nurbazla Ismail</i>	
➤ <b>Kaedah Pengiraan dan Kadar Uruf Zakat Emas Perhiasan diMalaysia</b>	189-197
<i>Ahmad Syahrul Aidhil bin Muhamad,* Shofian bin Ahmad and Muhammad umudee</i>	
➤ <b>Kontestasi Otoritas Ulama Dalam Masyarakat Banjar di Era Digital</b>	198-208
<i>Amelia Rahmaniah* dan Muhammad haris</i>	
➤ <b>Ulama melayu dan kesedaran falsafah pasca kolonialisme: analisis kritikal</b>	209-221
<i>Azman Yusof,* Rahimin Affandi Abdul Rahim, Rohaidah Haron, Anisah Bahyah Ahmad, Nurhijrah Zakaria dan Muhammad Akram Muhammad Hanim</i>	
➤ <b>Sufistic Patterns in Understanding Hadits (The Study of the Thought of Sheikh Muhammad Nafis Al-Banjari in the Kitab al-Durr al-Nafis)</b>	222-230
<i>Dzikri Nirwana* dan Hanafi</i>	

	page
➤ <b>Harmony in the Distribution of Inheritance to Heirs of Various Religions: A Study of Chinese Muslim Ethnicity in Banjarmasin</b> <i>Gusti Muzainah* dan Firqah Annajiyah Mansyuroh</i>	231-249
➤ <b>Digital Technology in Islamic Religious Education in Schools (Challenges of Using Information Technology in Pai Learning)</b> <i>Hamdan*</i>	250-267
➤ <b>Religious Activities of the Shafi'i School In the Banjar Islamic Society (Phenomenological Study of Islamic Society in Dalam Pagar Ulu Village East Martapura District, Banjar Regency, South Kalimantan Province, Indonesia)</b> <i>Hamidi Ilhami* dan Imadduddin</i>	268-275
➤ <b>Peranan Ulama di Dalam Memperkembangkan Harta Sepencarian di Malaysia</b> <i>Jamal Mohd Lokman Sulaiman,* Mohd al-adib Samuri Mohd Nasran Mohamad dan Noor Lizza Mohamed Said</i>	276-284
➤ <b>Investigating the Educational Values of Islam in Banjar Marriage Ceremonies</b> <i>Kesya Fitriah Azizah,* Nani Hizriani dan Tarwilah</i>	285-294
➤ <b>Aktifitas Memanah Masyarakat Muslim Kalimantan Selatan ; Teks, Hobi Islami dan Identitas Baru</b> <i>Maimanah* dan Norainah</i>	295-313
➤ <b>Kursi Penyelidikan Haron din Sebagai Penghargaan Jasa dan Sumbangan</b> <i>Mat Noor Mat zain* Azlin Alisa Ahmad and Salmy Edawati Yaacob</i>	314-326
➤ <b>Pembentukan Perilaku Religius Siswa Melalui “Morning Taqwa” di MTSN 8 Hulu Sungai Tengah</b> <i>Muhammad Syukri*</i>	327-334
➤ <b>Pembelajaran Berasaskan Masalah Dalam Pengajaran Akhlak</b> <i>Muhammad Umudee,* Komarudin Toha, Ibnu Arabi dan Abd Abdullah Azam bin Muhamad</i>	335-342

	page
➤ <b>The Emerging of Ulama as Religious Leader in Muslim Traditional Community: Study on Some Factors Causing the Emerging of the Charismatic Ulama at Banjar Community in South Kalimantan</b>	343-363
<i>Muhammad Zainal Abidin* dan Rahmadi</i>	
➤ <b>Kehidupan Minoriti Muslim Dalam Negara Bukan Islam Menurut Sheikh Yusuf al-Qaradawi The Life of Muslims Minority in Non-Muslim Countries According to Sheikh Yusuf Al-Qaradawi</b>	364-369
<i>Rosma Aisyah Bt. Abd malek,* Hamdi Bin ishak Mohd Nazri Bin Ahmad, Farid Bin Mat zain dan Muhammad Razak Bin Idris</i>	
➤ <b>Indonesian Novice Teachers' Challenges in English Classroom Management</b>	370-383
<i>Yenni Sanruri,* Nani Hizriani dan Saadillah</i>	
➤ <b>Perpindahan Imam Pada Niat Zakat Dalam Risalah Rasam Parukunan Haji Abdurrahman Bin Haji Muhammad Ali</b>	384-393
<i>Yulia hafizah*</i>	
➤ <b>Kafa'ah Dalam Perkahwinan Islam</b>	394-406
<i>Zuliza Mohd Kusrin, Muhammad Nazir Alias dan Latifah Abdul Majid</i>	
➤ <b>ชัยศดาวัตอัลฟาฏอนีย์และทัศนะที่ถูกเลือกเฟ้นในการหย่าร้าง กรณีศึกษาหนังสืออิฎอห์ อัล-อัลบาบ ลิมูร็ด อัล-นิกَاه์ บิศเศาะวาบ</b>	407-117
<i>Alee Yosof,* Muhammad Umudee dan Ahmad Syahrul Aidhil Bin Muhamad</i>	
➤ <b>พฤติกรรมการเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮฺ : สาเหตุและแนวทางการป้องกันสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย</b>	418-429
<i>Ali Domae* and Cheloh Khaekphong</i>	
➤ <b>ศึกษาการบริหารจัดการกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย</b>	430-439
<i>Anis Pattanaprichawong</i>	
➤ <b>ข้อห้ามตามหลักอูศูลุลฟิกฮ์ในซูเราะฮ์อัลอิสรออ</b>	440-448
<i>Somchai Phumimanoth* and Taufiq Yaseng</i>	

	page
➤ موازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلة <i>Aminah Radaeng, * Emad Eldin Makhlouf Ibrahim Tehhae and Marinah Lohlayu</i>	449-459
➤ مساهمة الوقف الخيري في تنمية المجتمع المحلي في مملكة تايلاند (المجال التعليمي نموذجاً) <i>Elbachir Askouri*</i>	460-473
➤ اختلاف الأنظمة اللغوية بين العربية والتايلندية وأثرها في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الحكومية والأهلية بجنوب تايلاند <i>Moohammad Waleng*</i>	474-489







## SELF-LEARNING STRATEGIES IN ISLAMIC STUDIES AND THE SOCIAL LEARNING FACTORS IN PRESERVING OF THE ISLAMIC ETHICS OF PRIVATE ISLAMIC SCHOOL STUDENTS

*Muhammad Umudee*<sup>1</sup>  
*Ahmad Syahrul Aidhil Bin Muhamad*<sup>2</sup>  
*Muhammad Zainal Abidin*<sup>3</sup>  
*Amal Balqis Binti Muhamad*<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: muhammad.u@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia  
Email: aiadhilmuhd0013@gmail.com

<sup>3</sup> Department of Islamic Psychology, Faculty of Ushuluddin and Humanities, State Islamic  
University Antasari Banjarmasin, Indonesia. Email: mzabidin@uin-antasari.ac.id

<sup>4</sup> Amal Balqis Binti Muhamad. Email: amalbaiqis24@gmail.com

### Abstract

The objectives of this descriptive research were: 1. To study the implementation of self-learning strategies in Islamic studies and the social learning factors in preserving the Islamic ethics of the students, and 2. To examine the level and relationship among the three elements of self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors, and preserving of the Islamic ethics of the students. The sample group consisted of 90 students, selected by using the formula  $n = 10K + 50$ . The research instruments employed were questionnaires, and statistical analysis of Pearson's correlation coefficient. The findings revealed that: 1. The implementation of self-learning strategies in Islamic studies was significantly influenced the students' preservation of the Islamic ethics in a high level, both in the school and everyday lives. 2. The variable level of self-learning strategies in Islamic studies was rated the highest ( $M = 4.28$ ,  $SD = 0.49$ ), followed by social learning factors ( $M = 4.24$ ,  $SD = 0.53$ ), and preserving of the Islamic ethics ( $M = 4.04$ ,  $SD = 0.70$ ), respectively. In terms of the relationship between variables of self-learning strategies in Islamic studies and the social learning factors showed a positively high level of significant correlation ( $r = .765$ ,  $P < 0.01$ ) and preserving of the Islamic ethics ( $r = .740$ ,  $P < 0.01$ ), respectively. Similar to social learning factors that had a positively high level of significant correlation with preservation of the Islamic ethics ( $r = .845$ ,  $P < 0.01$ ).

**Keywords:** *Self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors, preserving of the Islamic ethics.*

### Introduction

The management of learning for Islamic studies is a crucial task for developing the good personality and behaviour of future manpower in all aspects of national development. Specifically, in the current situation, there is immense advancement in various fields that are complex and require technological skills. Therefore, learning management becomes more necessary to be developed in various and up-to-date forms to be aligned with the current requirements. In this light, those who play an important role in the learning management to ensure the development of quality students are the teachers who are responsible in supervising quality education for their students. This is because the teachers are part of the success of teaching and learning processes, which

they design themselves. Additionally, teachers are required to collaborate in reforming the learning process to maximize the learners' benefits, which in line with the 2542 B.E. Act, Section 6, stipulating that “education management must be structured in a way that develops Thai individuals into well-rounded human beings, encompassing their physical, mental, intellectual, and cultural aspects, as well as their knowledge, morality, ethics, and ability to coexist harmoniously with others in society.” The matter is in full awareness of the government that has taken part in creating and establishing the policy of supporting and promoting private education in various forms. Currently, the government provides subsidies to private schools based on the total number of students, thereby improving their efficiency and educational standards. In Narathiwat Province, education is organized similarly to other provinces in the country. However, the Private Islamic school sector has a slightly different organization due to its integration of religious knowledge. Nonetheless, this sector falls under one of the four categories legally stipulated under the Private Schools Act.

In the context of Private Islamic schools, both religious and ordinary classes are taught in one session, catering to the preferences of parents who adhere to religious teachings. Most parents choose Islamic private schools with the hope that their children will receive education in both science and religion, enabling them to be good and intelligent individuals. However, the lack of material support has led to curricular deterioration and an ethical crisis. Consequently, Muslim students, both male and female, experience academic retardation and engage in various misconducts that contradict Islamic ethics. This situation gives rise to social problems such as disrespecting adults, self-isolation, selfishness, social distancing, game and drug addiction, unlawful sexual activity, public property vandalism, reckless spending, quarrels, and criminal behaviour. These issues burden families and society at large. Therefore, adopting and consistently upholding good ethics is a challenging task, and only a few students are able to adapt and consistently preserve good ethics. In this light, Islam places great importance on ethics in which according to Imam Al Ghazali (1993) Islamic learning and spiritual purification are the key for the Muslims to unlock the door to the enlightenment provided in Islamic ethics and to succeed in all aspects of temporal life and the hereafter. Thus, the question about the role and way of Islamic learning to uphold good Islamic ethics in daily life is not just a process of transferring knowledge of Islamic studies to students with the hope that they can answer the questions in the examination. In this case, it is only considered that the students have successfully completed the course. Admittedly, mastery of the Islamic tenets is the first basis for knowing and understanding the whole religion of Islam, what is more important is the holistic knowledge and understanding of Islam that help strengthen individual thoughts and feelings; adopt Islamic teachings and values; and correctly practice Islamic ethics in daily life (Hasan Langgulong, 1987). To be a complete Muslim, one must practice good Islamic ethics, and those who internalize Islamic ethics could come closer to and be with the Prophet in the Hereafter. The Prophet Muhammad (Peace be upon him) serves as the best example of good ethics in Islam. In this regard, the Islamic way of learning and practice encompasses a variety of methods, including face-to-face interactions, knowledge transferring, proper guidance, effective training, and individual practice. The students are not supposed only to be instructed with Islamic ethics by the teachers based on religious learning strategies. It is equally important to consider the factors that shape students' learning process, such as the behaviour of parents, teachers, friends, and celebrities, as well as the school and community environment. These factors are the root cause of shaping or changing students' personality and behaviour. Prophet Muhammad (peace be upon him) emphasized the

importance of social learning in the development of personality and behaviour, as reflected by Imam At-Tirmidhi (1975) in a Hadith that Prophet Muhammad (peace be upon him) once said that it is individual priority to observe how they should socialize and choose friends in their daily life because friendship characterizes their personality and behaviour.

Imam Al-Ghazali (1993) emphasizes that the right social learning environment is an important factor in choosing good friends, which is one of the three ways to develop and cultivate good ethics in a person (Muhammad Abul Quasem, 2005). According to innate human nature, the characteristics or attributes of an influential person can be imitated by others, resulting in the presence of both good and evil traits in human circles throughout history. This is a general conclusion drawn from social research, which links the cause of moral deterioration and ethical decadence to the breakdown of the family system and subsequent problems (Ibn Khaldun cited in Zakaria, 2010). Additionally, it can be associated with the phenomenon of globalization and imitative attitudes brought about by the phenomenon (Zakaria, 2010; Nik Mohd Rahimi et al., 2012). Similarly, it can be attributed to the disorganized original teaching system (Mohd Kamal, 2010). Against these social threats, Islamic ethics are primarily viewed as a commitment or contract that should bind every Muslim within a collective community. This contract can foster cooperation, equality, stability, and happiness in a society grappling with a lack of morality and ethics, which indirectly influences the way society members think (Al-Ghazali, 1993). Generally, the root cause of academic decadence and social turmoil lies in the absence of morality, which affects the bonds among individuals in society (Muhammad Sulaiman, 2015). This aligns with the general perspective of Western social science researchers who have recognized the decline of morality and ethics and conclude the need to return to an ethical approach. (Goleman, 2007) In this study, following the suggestion of Muhammad Sulaiman (2015), the first step to address this issue is through religious doctrine.

Based on the reasons mentioned above, this research aims to further study the utilization of Islamic strategies; and its significant relationship with social learning adaptation in preserving Islamic ethics among students of private Islamic schools so that they can improve their self-learning of Islamic strategies; further cultivate and purify their belief in Islam; and apply their beliefs to practical human relationships. This is necessary to uphold Islamic ethics and enhance the potential of Muslim students to become responsible citizens who continue to contribute positively to the well-being of other Muslim youth across Thailand.

### **Research objectives**

1. To study the implementation of self-learning strategies in Islamic studies and the social learning factors in preserving of the Islamic ethics of Matthayom 5 students in Islamic private school in Takbai District.
2. To examine the level and relationship among the three elements of self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors, and preservation of the Islamic ethics of Matthayom 5 students in Islamic private school in Takbai District.

### **Literature Review**

This study is descriptive relationship research entitled self-learning strategies in Islamic studies and the social learning factors in preserving of the Islamic ethics of private Islamic school Students. It is essential to study and learn to understand Islam, and in doing so, a review of the Qur'an, Hadith, theoretical concepts, and related research is conducted as follows.

### **Introduction to Islamic Concepts**

It is common that Islam is one of the major religions in the world. Specifically, Islam is a system of living, respecting others, and having faith in one God named Allah (Most Exalted). There are three important fundamentals of Islam that Muslims must adhere to, namely Islamic faith, submission, and morality or ethics. There are six tenets of Islamic faith, comprising belief in Allah, the angels, the Qur'an, Prophets, the Hereafter, as well as Fate and Destiny (Office of the Central Islamic Council Thailand, 2015). Islamic submission consists of five pillars. Firstly, the testimony of "Lailaha Illallah Muhamadur Rasulullah" means "there is no god but Allah, and Muhammad is the messenger of Allah." Secondly, compulsory prayers to Allah, five times a day. Thirdly, paying Zakat, which is a certain amount of money from total assets, property, and individually owned money, meeting the requirements of Zakat in order to support society in reducing the gap between the rich and the poor. The payment of Zakat is set for eight rightful groups, namely the poor, the needy, slaves and captives, the debt-ridden, newly Muslim converts who was cut off from relatives and friends, Zakat collectors, stranded wayfarers with few resources, and those in the cause of Allah. Fourthly, fasting in the month of Ramadan by refraining from eating, drinking, sexual intercourse, and bad behaviors from dawn to sunset. Fifthly, Hajj pilgrimage for qualified Muslims who are assured of a safe journey and Hajj performance while staying in Makkah, Saudi Arabia. (Mallan M, 2012) There are many attributes of Islamic ethics, and the most crucial one is gratitude, being grateful to the benefactor and thankful for all the blessings coming from Allah, the Provider of sustenance, and the Granter of wisdom in the form of devotion acts to Him, obeying His commands, and also the commands of the Prophet of Allah. It also involves recognizing the virtues of parents and benefactors through obedience and good deeds, as well as recognizing the virtues of humanity. The second one is humility with the priority of humbleness to Allah. In this regard, Muslims are commanded to remember Allah and invoke peace and greetings upon the Prophet of Allah, be humble and kind to other Muslim fellows, and respect them. Third is the practice of good deeds as taught in Islam to every human being with a pure heart, good and polite words. Constant practice of doing good deeds towards oneself and others is needed so that it becomes a habit. Included in the practice of good deeds is subduing all evil and wrongdoing with hand or by way of words (advice and admonishment), or if unable to do so, at least by the dismay of the heart. Fourth is the shame of committing sin, by abstaining from bad thoughts and practices both privately and publicly, such as gossiping, slandering, insulting, indecency, gambling, and brawling, which are recorded in the Book of Deeds by angels. Fifth is about responsibility, including truth, honesty, trustworthiness, and integrity in all matters that they are entrusted with. (Muhammad Umudee, 2011)

All in all, Islam is considered as a religion of peace. There are principles of life determined by Allah, with the Qur'an as His words. Every Muslim must show strict observation and respect as shown by Prophet Muhammad, the best example for them. Every Muslim must live by faith, a code of conduct, and ethical principles defined by Islam to lead a successful life in this world and in the hereafter.

### **The concept of Islamic Ethics**

The focus of this article is the concept of Islamic ethics, which is undoubtedly the foundation for every human being and in every occupation. In the Islamic context, good ethics are comprehensively defined as the means to achieve a successful life mentally, spiritually, and materially. The lack of good ethics may individually, socially, and occupationally destroy the future of Muslim society, and this destruction is already

evident in various occupations such as lackadaisical teachers, doctors, police officers, soldiers, politicians, and so on. This is in line with the common saying, "There is nobody able to bring up a competent teacher on the basis of a bad person, and nobody able to make competent doctors, police officers, soldiers, and politicians out of bad behaviors." So, Islamic ethics is commonly understood, and in the context of this study, ethics is undeniably crucial and necessary for self-development, social development, and harmonious coexistence with other community members in the country.

Islamic ethics, or *Akhlaq*, is philologically rooted in the Arabic language, as the word *Akhlaq* is the plural form of *Khuluq* (morality), and epistemologically it is further defined and related to Islamic sources, combining morality, personality, behavior, ethics, and religiosity. (Ibnu Mansor, 2006) In relation to the Islamic definition, Imam Al-Ghazaly (1993) clarified that Islamic ethics is academically related to attributes that are naturally entrenched in the human soul and consciously reflected outside. Therefore, the main principle of Islamic ethics is about the relationship between humans and God, humans among themselves, and humans and creatures, all with respect to the relationship between humans and their spirituality. Hence, Muslim individuals must be careful with their behaviors and appearance, including their words, thoughts, feelings, and intentions.

From the meanings derived above regarding Islamic ethics, it can be concluded that ethics means the balance and congruence between one's internal and external character. In other words, good and bad behavior is naturally embedded inside and reflected outside. It is undeniable that good ethics are needed in order to rectify social problems and restore lost social and individual dignity. At the same time, as stipulated in the Qur'an and Hadith, there is room for freedom of expression, but it is the boundaries of conscience that are borne by all members of society for the betterment of themselves and their fellow society members. These boundaries are related to commonalities such as responsibility, honesty, decency, gratitude, tidiness, sacrifice, wise spending, perseverance, social integration, kindness, mercy, and justice. These attributes enable individuals to live harmoniously in society, and they can be summarized in three aspects as suggested by Ali Hasan (M.P.P. pp. 61-62):

1. Faith-related ethics (*Akhlaq Iman*): pertaining to human relationship with god as the foundation of faith, consisting of sincere devotion, worshiping the only Allah, having a strong faith, peace and contentment, gratitude, and mutual love.

2. Behavior-related ethics (*Akhlaq Suluq*): covering human expression and actions that reflect what is in the mind, such as truth, patience, humility, having shame, as well as external attitudes that directly reflect individual behavior, for instance; responsibility, keeping promises, gentleness, forgiveness, and generosity.

3. Human-interaction related ethics (*Akhlaq At-taamul*): emphasising intimacy with fellow Muslims through politeness, for example; greetings, asking permission, and maintaining eye contact in permissible communication. It is also related with welcoming guests and interacting with non-Muslims, such as being gentle, having good human interaction and respect, showing mercy, being justice, avoiding trouble-making, helping each other, fostering brotherhood and consideration, exchanging opinions, and building trustworthiness and credibility.

Contrary to the Islamic ethics mentioned above, the character and behavior of a person who deviates from the teachings prescribed by Islam are unethical. In one way, unethical character or behavior is attributed to a state of psychological deterioration that needs to be overcome, aligned, or rectified. When Muslims suffer from psychological deterioration, they lose their conscience and cannot find a way out, thus becoming trapped in wrongdoing and sin as a form of escapism. Islam provides the answer to



psychological deterioration through the internalization of profound Islamic messages, which cannot be achieved through formal learning activities with restricted hours of communication between teachers and students. Therefore, self-learning strategies are needed and supported by an inspiring social learning environment.

### **Self-learning Strategy in Islamic Studies**

The self-learning technique used by students in the teaching and learning of Islamic studies requires students to learn from various subject groups according to the learning standards in the Islamic studies curriculum of 2008, this technique builds upon the principles of teaching Islamic Studies that emphasize self-learning. This approach is developed from the self-learning technique proposed by Zimmerman, Bandura, and Martinez-Pons. (1998) and further expanded upon by Purdie and Hattie. (1999)

### **Social Learning Environment Related Factors**

The social learning environment is influential in the development of students' behavior. This environment includes fathers, mothers, teachers, friends, the community, superstars, influencers, and so on. They can either act as triggers or obstacles to formal learning. These individuals serve as agents in promoting and supporting the efforts to build the right personality in students through various forms of indirect social learning, such as indecency, persuasion, commercialization, and others, which have the ability to attract the attention and shape the thoughts of Muslim youths. (Al-Ghazali, 1993; Bandura, 1993; Hassan, 1987; Zimmerman, 1998)

### **Preserving of the Islamic ethics of Students**

According to Al-Ghazali (1993), in the Islamic perspective, ethics is not something pretended, but rather an innate quality of the human mind that manifests itself through individual attitudes in the form of actions, reactions, and expressions. Therefore, the endeavor to improve the morality of students should be comprehensive, addressing both internal and external aspects simultaneously, as prescribed in the Qur'an and the Hadith of the Prophet Muhammad, who serves as a practical model of morality for high school students.

### **Research Conceptual Framework**

The conceptual framework of this research illustrates the overall relationship between the principles, concepts, theories, as well as the independent and dependent variables used in this research study. According to the research framework above, the Al-Qur'an and Hadith are the two main sources to be reviewed in this research, specifically the philosophy and curriculum of Islamic Studies in terms of teaching and learning management. When examining the Islamic philosophy, the Al-Qur'an emphasizes the importance of self-directed strategies in learning Islamic messages and the significance of factors related to the social learning environment. Both of these aspects are currently viewed as part of the social learning theory framework proposed by Bandura (1993) and as the concept of mind-polishing by Al-Ghazaly (1993) used in this study. Both contributions aid in the development of the learning process in Islamic studies, particularly in relation to the concept and theory of social learning, including self-learning strategies for Islamic studies and the social learning environment. Furthermore, both are beneficial in formulating general guidelines for data analysis, employing descriptive statistics and referential statistics. Referential statistics involve the collection of data from a sample representative of a specific category within the entire population. Subsequently, the information derived from the data can serve as a reference for lecturing purposes. This approach is employed to examine the differences

in the utilization of Islamic studies-related self-learning strategies among students based on gender, age, family income, school location, academic achievement, Qur'anic reading level, and actual curricular and extracurricular involvement. Additionally, it is utilized to analyze the relationship between the variables of Islamic studies-related self-learning strategies, and the social learning-related factors regarding the preservation of Islamic ethics among Matthayom 5 students in Islamic private school in Takbai District.

### **Research Methodology**

This study is a combination between descriptive and relationship studies research which was conducted through the collection of quantitative data from representative samples. Specifically, the study focuses on the different characters and characteristics of the samples, aiming to explain the differences in the use of Islamic studies-related self-learning strategies. Furthermore, the study examines the level and relationship between Islamic studies-related self-learning strategies and social learning factors in relation to the preservation of ethics within the sampling groups as follows:

#### **Population and Sample**

1. The population of this study was drawn from 844 Matthayom 5 students of 5 fully subsidised Islamic private school in Takbai District, who studied in the academic year 2022.

2. The sample of this study was 90 Matthayom 5 students. 20 students of each school took part in this study. The sample size was determined by the use of the formula called  $n = 10K + 50$  in which K refers to the study variable = 3 (Thorndike, 1987; Bunjai Srisathitnarakun, 2004).

### **Research Tools**

The researcher used a questionnaire as a study tool, which was divided into 2 parts as follows:

Part 1: General information of respondents is a check-list type, and a respondent was required to fill-in the blank form of six items including gender, age, family income, school location, Grade Point Average (GPA) and the reading skill level of the Qur'an.

Part 2: Opinion data of respondents which the researcher divided this part into 3 aspects: 1) self-learning strategies in Islamic studies for 20 items, 2) social learning factors for 22 items, and 3) preserving Islamic ethics for 33 items.

The questionnaire used 5 rating scales ranging from the most, very, moderate, little, and least (Likert, 1964) as quoted in Thanin Siljaru, (2006: 54). The rating of the Likert scale used in this study was as follows:

Score 5 means strongly agree

Score 4 means agree

Score 3 means neutral

Score 2 means disagree

Score 1 means strongly disagree

Then the questionnaire defined the interpretation of the correlation level results which was divided into 3 levels as follows:

Relationship between 1.00 - 2.33 is at low level.

Relationship between 2.34 - 3.66 is at moderate level.

Relationship between 3.67 - 5.00 is at a high level.

Part 3: Suggestions and other comments were presented in this part. A type of closed-ended questions for further suggestions was used for this questionnaire.

### **Tool Productions**

There are several steps to developing the questionnaire. It is based on the principles of measurement construction and criteria for considering the quality of measurement tools as follows:

Step 1: The researcher studied on how to create tools from documents, textbooks, and ideas from related research, particularly the ones from Zimmerman and Martinez-Pons (1998) and Bandura Learning Theory. (Bandura,1993) This is in line with the concept of behavioural change from the Qur'an and Hadith which is the Islamic learning technique for self-study, social learning factors and ethical preservation aspects. There are 3 variables obtained.

Step 2: The researcher chose and defined the content boundaries (variable) along with indicators from tools developed by researchers mentioned in Step 1. The selection of variables took the context of Islamic private schools in Mueang Narathiwat District into account. The variables were self-learning strategies in Islamic studies, social learning factor variables, and student ethical preservation variables.

Step 3: The researcher designed the questionnaire, finalised it and submitted it to 3 experts so they could verify the content validity based on the purpose, indicators (questions) for each item to ensure the characteristics as defined in the definition by using the following criteria:

A score of 1 means that the question was aligned with what the researcher wanted to measure. A score of zero means that the experts were unsure whether the question was aligned with what the researcher aimed to measure. A score of 1 means



that the expert was sure that the question was not aligned with what the researcher wanted to aim to measure.

After receiving evaluation scores from the three experts, content validity was suggested to be used which means the researcher should use Index of Congruence (IOC) of Rovinelli and Hambleton (Rovinelli & Hambleton) quoted in Puangrat Taweerat (1997). They also suggested the researcher to select only questions that had a value of 0.5 or more because this value was considered to be valid and consistent with the characteristics that the researcher wanted to measure with the following formula:

$$IOC = \sum R / N$$

When IOC = Correspondence index between the question and the main points of the text.

$\sum R$  = The sum of each expert opinion score.

N = The number of experts

The results of analysis found that all questions had a consistency index of 0.6 or higher. This means that all questions were contently accurate. The suggestions from experts to add and remove text, the researcher brought to improve and correct it.

Step 4: After the questionnaire was analyzed for validity, then the researcher conducted a try-out with a sample group of 30 Matthayom 5 students in an Islamic private school, all of whom were not the ones responded in the actual study. Then the researcher checked the questionnaire to find the reliability by means of measuring internal consistency reliability by using Cronbach's alpha coefficient formula. Most of the researchers gave a confidence coefficient of alpha higher than 0.8 which indicated that the questionnaire had high reliability and could be used as a research tool. As the result of the analysis of the reliability of the questionnaire used in this research is equal to 0.887, 0.816 and 0.952 respectively.

#### **Data analysis and presentation**

Data analysis and presentation was analyzed using a computer program and presented as the statistical data in the form of a table for lectures by analyzing general information of students including gender, age, family income, school location, results of the study, level of reading Al-Qur'an and activities to develop students according to real conditions by using frequency distribution, percentage, and analyze the level of self-learning strategies in Islamic studies. Social learning factors and the ethics preserving by finding the Mean to measure the central tendency of opinions on self-learning strategies in Islamic studies and standard deviation to measure the distribution of data individually and overall to know the nature of the data clearly. As well as analyzing the relationship between self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors and the ethics preserving in order to know the differences in using clear learning technique by using method of Pearson correlation. As all 3 variables are in accordance with preliminary agreement and using Pearson Correlation.

#### **Results**

1. General information of the sample Most of the subjects were more female students than the male students at 62 and 28 percent, respectively. Most of them were 16 years old at 69 percent and followed by 15 years old at and 13 percent. The average age was 15.93 years (SD = 0.75). Most of the income is more than 10,000 Baht per month at the average of 43 percent and with an average grade point average of Matthayom 5 at 30.8 (SD = 0.47). The reading ability of the Qur'an was at a good level of 65 percent as detailed in Table 1.

**Table 1:** Percentage of general information of the sample (n = 90 )

Data	Percentage
1. Gender	
Male	28
Female	62
2. Age (M = 15.93 Year, SD = 0.75)	
15 Year	13
16 Year	69
17 Year	8
3. Monthly Income	
Lower than 10,000 Baht	47
More than 10,000 Baht	43
4. School Location	
City	37
Rural area	53
5. GPA of M. 4 (M = 3.08, SD = 0.47)	
6. Reading ability of the Qur'an	
Fair	19
Good	65
Very good	6

2. Self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors and aspects of preserving the Islamic ethics

Regarding self-learning strategies in Islamic studies, most of opinions were at a high level at 75 percent. There were also opinions at a high level of social learning factors at 71 percent. Regarding Islamic ethics, the opinions were also at a high level at 55 percent, as detailed in Table 2.

**Table 2:** Percentage of self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors and aspects of preserving of the Islamic ethics

Aspect	Percentage
1. Self-learning strategies in Islamic studies	
Low	0
Moderate	15
High	75
2. Social learning factors	
Low	0
Moderate	19
High	71
3. Preserving of the Islamic ethics	
Low	0
Moderate	35
High	55

3. Average score (M), standard deviation (S.D.), and the overall level of opinion, self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors and aspects of preserving the Islamic ethics.

The study found that the overall and individual aspects of Matthayom 5 students in Islamic private school in Takbai District of all 3 aspects namely self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors and aspects of preserving the Islamic

ethics by presenting an average score, standard deviation, and the overall level in all 3 aspects is at a high level. When the researcher analyzed on each aspect, it was found that self-learning strategies in Islamic studies' score is at the highest level (M = 4.28, SD = 0.49), followed by the social learning factor (M = 4.24, SD = 0.53), and preserving the Islamic ethics aspect (M = 4.04, SD = 0.70) respectively as the details are shown in Table 3.

**Table 3:** Average score, standard deviation, and overall level of opinion on self-learning strategies in Islamic studies, social learning factors and aspects of preserving the Islamic ethics

Aspect(s)	M.	S.D.	Level
1. Self-learning strategies in Islamic studies	4.28	0.49	High
2. Social learning factor	4.24	0.53	High
3. Preserving of the Islamic ethics	4.04	0.70	High

4. The results of the analysis of the relationship between self-learning strategies in Islamic studies and social learning factors and preserving the Islamic ethics by using the Pearson coefficient showed that the relationship between self-learning strategies in Islamic studies, social learning factor and preserving the Islamic ethics found that all variables which are self-learning strategies in Islamic studies had a high positive relationship with social learning factors statistically significant ( $r = .765, P < 0.01$ ). The aspect of self-learning strategies in Islamic studies had a high positive correlation with the aspect of preserving the Islamic ethics statistically significant ( $r = .740, P < 0.01$ ). And the social learning factor had a high positive correlation with the aspect of preserving the Islamic ethics statistically significant ( $r = .845, P < 0.01$ ) as shown in Table 4.

**Table 4:** The average of Pearson correlation of self-learning strategies in Islamic studies, social learning factor and Islamic ethics preservation

Aspect	1	2	3
1. Self-learning strategies in Islamic studies	1	.765**	.740**
2. Social learning factor	.765**	1	.845**
3. Preserving the Islamic ethics	.740**	.845**	1

\*\*  $P < 0.01$

## Discussion

Self-learning strategies in Islamic studies is a learning model that has the core principles of the process and refinement of the mind in order to develop good personality and behavior based on Al-Qur'an and Hadith as mentioned in the Qur'an in Surah 91, Assyams, verses 7 and 8 has said that "and with life, He perfected it then He inspires him to know his wicked ways and his composure ways." According to Sayyid Qutub' (1996) stated in the book Fisilali Quran explained that human beings are things that contain attributes, perfect performance and condition. Then He inspired him to know his evil way and his right way according to good and bad advice as well as they gained the ability to compare between good and evil things. Meanwhile, they could be able to shift his mind leading to good and bad behavior. Subsequently, the potential of fitrah (nature) of man has the power of thought and guidance in the human body. This power is the source of responsibility for self-refining in order to develop the potential of kindness, overcoming the potential of evil, it will be good luck. On the other hand, anyone whose power of self-refining has weakened, it will be bad luck. As in the Qur'an in Surah 13, Ar-Ra'd, verse 11, it says that "Indeed, Allah will not change the condition

of any people until they change their own condition.” According to Abdul Malik Amrullah (1992) explained about the power of reason that Allah (He is exalted) bestowed to human beings so that human beings can behave and control themselves under the auspices of Allah. All human potential and ability of human beings are necessary for self-determine to be honored as the representatives of Allah on this earth.

Principles and concepts concerning human potential and the ability to control human behavior as confirmed in the Qur'an was developed by several Islamic scholars (Imam Al-Ghazaly, 1993). For example, it has focused on training and self-polishing which is one of the key principles in producing and developing morals and ethics that are good for oneself. This is in line with Islamic scholars, namely Hassan Langgulung (1987) and Muhammad Uthman el-Muhammady (2005) who emphasize the importance of enhancing knowledge and self-transformation. Moreover, Western psychologists, such as Bandura (1993) and Carver (1998), highlighted the process of change that occurred in one's self which is found to be the main factor in shaping behaviour in the context of the social environment of human life.

In the learning context of Zimmerman, (1998) the learning relies on self-control that people actively act in a metacognitive learning process, producing motivational and behavioural metacognitive processes. This is related to planning in organizing self-directed activities and self-assessment at different stages of the learning process. Motivating is the creation of high self-awareness about the ability to learn tasks that are characterized by independence and deep intrinsic motivation. And behaviour involves selection of activities, structures, social and physical environments to enhance learning efficiency.

The analysis of this research aimed to study the overall use of self-learning strategies in Islamic studies. Based on the results, the tendency of overall use from the respondents is at the high level. The results of this analysis are consistent with the results of research by Mary Wong & Siew (2014) and Sluhi lamat (2015) stating that the self-control learning technique was used in science and Malay language subjects of High school students in Sarawak State, Malaysia.

The results of this research implied that self-assessment is a model and approach that is widely practiced by respondents in all learning situations in Islamic studies and in his daily life. This practice is in harmony with the principles of self-directed learning which often involves the effort or perseverance of studying that requires repetitive review. Due to the results of learning materials about the balance between the components of the individuals, behaviors, and environment, every part of these components is dynamic but it interacts with each other. (Bandura, 1993 and Zimmerman, 1998) The skill levels, abilities, and technique of each component change over time (Whether it's on a high or low level) which requires students to periodically assess their effectiveness on a regular basis. (Zimmerman, 1998)

In the context of Islamic learning, the students who completed this self-assessment process could check their own behaviours and had an understanding of the disadvantages in the person as well as attempted to eliminate the bad qualities of a person (Muhammad Abul Quasem, 2005), make self-reflection and create self-awareness. It also has the ability to embed within oneself the value of fearing to Allah (Al-Safi'i, 2012). In the context of learning, students who have used self-learning are not only more likely to achieve academic excellence but tend to see their future positively. (Zimmerman, 2012) In the context of this research, there was a high tendency among respondents to use self-assessment methods. It is a practice that may have many advantages for one-self, in particular, to achieve the ultimate goal of Islamic education which is to establish Islamic ethical preservation.

## Conclusion

According to the study, self-learning strategies in Islamic studies were used manually at a very high level in learning and educating Islamic ethics whether while they were in school or at home in their daily life. The use of self-learning technique correctly according to the Islamic principles is emphasized in the teaching and learning practice of Islamic Studies. Although, this self-learning approach is limited in general issues with Islamic studies subjects that are taught in schools and assessed by examination. There are many more self-learning approaches and opportunities that can be implemented in an environment where activities are not planned in advance or in a situation of upholding Islamic teachings in everyday life, especially, in the issues related to the role of parents in the learning process of high school students. In addition, to having knowledge and understanding of self-learning strategies in Islamic studies is at a high level, the sample size in this research also depends on many external factors such as teachers' supporting factors, school discipline and peer motivation.

A study of respondents' understanding of the influence of social learning factors on self-ethical development found that the parents' factor was the first factor influence over the teacher factor, community environment, schools and fellows that has influenced on self-development of the ethics. The results of this research directly indicate the important structure of the social system in shaping the good ethics of youth. An overall study of the level of ethical preservation of the respondents was at a moderate level. In details, it was found that there were two outstanding patterns at a high level of ethics among the respondents namely the ethics related to the fundamental principles of Islamic faith and religious provisions perceived as necessary and the ethical or Islamic values that are still inherited in families and social practices. While the low level of ethics is about the observance of the Fardu prayer, relationship and social coexistence discipline have a low impact on obligations. This second principle of Islamic practice may expose the bad characteristic of the respondents which can be observed with low levels of ethics among respondents in some other ethical categories such as the control of sexual organs, free heterosexual interaction and disrespect for parents. In addition, the low level of edification, especially in some types, this ethics may meet with this group of students to the larger social trend such as burglary, murder, drug abuse, and having sex before marriage. This is in line with the verses of the Qur'an in Surah 29, Al-Ankaboot, verse 45 stated that "*and maintain prayer that will restrain lewdness and evil and the remembrance of Allah is great and Allah knows what you do.*"

The findings of this study were correlated between self-learning strategies in Islamic studies, social learning factor and ethical preservation found that all variables namely, Islamic self-learning technique has a positive relationship with social learning factor at a high level statistically significant ( $r = .765$ ,  $P < 0.01$ ). The aspect of self-learning strategies in Islamic studies with the aspect of Islamic ethical preservation had a high positive correlation statistically significant ( $r = .845$ ,  $P < 0.01$ ).

## Suggestions

1. Future research should be explored in-depth to understand the knowledge creation of the dialogue of the practice of learning and teaching on Islamic studies to achieve the goal of Islamic educational philosophy that is consistent with the development of the national education system.



2. Researchers should study on social factors towards the achievement of the objectives of the Islamic studies curriculum and level of edification of Islamic ethical preservation of high school students using the experimental method.

## References

- Abdul Malik Abdul Karim Amrullah. (1992). *Tafsir al-Azhar* (Cetakan ketiga). Surabaya: Yayasan Litimojong.
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismail. (1987). *Sahih al-Bukhari*. Darul Khar, Beirut, Lebanon.
- Al-Ghazaly. (1993). *Ihya Ulumundin*. Catakan kedua. Darul Khar. Beirut, Lebanon
- Al-Safi'i, Ibrahim Muhammad. (2012). *Al-Tarbayah. Al-Islamiyah wa Turut Tadrisiyah*, 3rd edition, Mactabah al-Falah Linasri wa Tausid, Kuwet.
- Ali H. (M.P.P.) .*Aklak leading the way of life*, Bangkok : S., Wong Sangiam.
- Alumni of Arab Student Association Thailand. (1999) *The Holy Quran with its translation into English*. Al-Madinah: King Fahad Center for printing the Quran.
- Ary Ginanjar Agustian. (2008). *ESQ*. Jakarta: Penebit Arga.
- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: W.H. Freeman
- Bandura, A. & Walters, R.H. (1993). *Social learning and personality development*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Boonjai S. (2004). *Research methods in nursing science*. 5th edition. Bangkok, Chulalongkorn University
- Carver, C.S. & Scheier, M.F.. (1998). *On the self-regulation of behavior*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Goleman, D. (2007). *Emotional intelligence*. New York: Bantam Book.
- Hassan Langgulung. (1987). *Penghayatan nilai-nilai Islam ditinjau dari proses pembelajaran dalam konteks pendidikan masa kini*. *Jurnal Pendidikan Islam* 5: 13-30.
- Ibn Mansoor. (2006). *Leesanul Al-Arab*. Darul Hadeeth, Cairo, Egypt.
- Mary Wong Siew Lian & Siow Heng Loke. (2014). *Self-regulated learning: the learner's role as a proactive one*. *Jurnal Penyelidikan Pendidikan* 3: 36-48.
- Maslan M. (2009). *Islam way of life*. Songkhla: Fo-Bark
- Mohd Kamal Hassan. (2010). *Peranan akhlak dalam pendidikan*. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise.
- Muhammad Sulaiman Haji Yasin. (2015). *Akhlak dan Tasawuf*. Bangi : Yayasan Salman.
- Muhammad Abul Quasem. (2005). *The ethics of Al-Ghazali: a composite ethics in Islam*. Selangor: Crescent News (KL) Sdn Bhd.
- Muhammad Uthman el-Muhammady (2005). *Penghayatan ilmu asas keperibadian tinggi*. *Berita Harian*, 22 Februari : 6
- Muhammad Umudee. (2011). *Keberkesanan Strategi Pengajaran al-Amin terhadap kefahaman akhlak pelajar sekolah menengah agama selatan Thailand*. Universiti Pendidikan Sultan Idris.
- Nik Mohd Rahimi Nik Yosof, Shahrin Awaluddin, Khadijah Abdul Razak, Ab Halim Tamuri, Mohd Isa Hamzah & Kamarulzaman Abdul Ghani. (2012). *Kurikulum Pendidikan Islam menghadapi cabaran era globalisasi*. *Prosiding Wacana Pendidikan islam UKM, Bangi*. hlm, 10-31.
- Office of the National Education Commission, Office of the Prime Minister. (1999). *National Education Act, 1999 and its amendment (No. 2) 2002*, Bangkok, Prik Wan Graphic Co., Ltd.

- Puangrat T. (1997). *Research methods in behavioral and social sciences*. 7th edition, Bangkok, Srinakharinwirot University
- Purdie, N., Hattie, J., & Douglas, G. (1999). Student conception of learning and their use of self-regulated learning technique: a cross-cultural comparison. *Journal of Educational Psychology* 88 (!):87-100.
- Sayyid Q, (1996). *Fisilal Qur'an*. 25th edition. Darul Suruk, Beirut, Lebanon.
- Sluhi lamat-Narawi. (2015). *Teacher efficacy and self-regulation in learning: a study of teachers in Malaysian schools*. Tesis Ph.D. Queensland University of Technology.
- Thanin S. (2006). *Research and analysis of statistical data SPSS*. 5th edition. Bangkok, V. Inter Print Company.
- Tirmidhi. (1975). *Sunan Tirmidhi*. Cairo: Al-Maktabah Halabi.
- Zakaria Stapa. (2010). Pendidikan Islam dan ancaman masa kini. *Pemikir* Julai-September 121-153.
- Zimmerman, B.J., Bandura, A., & Martinez-Pons M. (1998). Self-motivation for academic achievement: the role of self-efficacy beliefs and personal goal setting. *American Educational Research Journal* 29 (2): 663-676
- Zimmerman, B.J. & (2012). Becoming a self-regulated learner: an overview. *Theory into Practice* 41 (2): 614-624

ศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์  
กรณีศึกษานักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

STUDY OF KNOWLEDGE UNDERSTANDING ABOUT THE USE OF  
BITCOIN IN ACCORDANCE WITH ISLAMIC PRINCIPLES CASE STUDY  
STUDENT AT PRINCESS OF NARADHIWAS UNIVERSITY

Ibrorheng Dorloh<sup>1</sup>  
Hasan Kaetong<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: Ibrorheng.d@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: 6260901020@pnu.ac.th

บทคัดย่อ

การวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ 1) เพื่อศึกษาศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ และ 2) เพื่อศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ โดยเก็บข้อมูลเชิงคุณภาพจากอัลกุอาน ฮะดีษ หนังสือตำรา เอกสารวิชาการ ตลอดจนงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และเก็บข้อมูลเชิงปริมาณจาก กลุ่มตัวอย่าง ได้แก่ นักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ 7 คณะ จำนวน 80 คน คัดเลือกโดยวิธีการสุ่มอย่างง่าย เครื่องมือที่ใช้เป็นแบบสอบถามหาค่าความเชื่อมั่นด้วยสัมประสิทธิ์แอลฟาของครอนบัก มีค่าเท่ากับ 0.76 และ 0.80 ค่าดัชนี IOC มีค่ามากกว่า 0.5 นำมาวิเคราะห์ข้อมูลโดยหาค่าเฉลี่ย และส่วนเบี่ยงเบน แล้วนำมาวิเคราะห์หาข้อสรุปและนำเสนอข้อมูลเชิงพรรณนา ผลการวิจัยพบว่า 1) นักวิชาการอิสลามมีทัศนะที่แตกต่างกันในการใช้บิทคอยน์ ซึ่งส่วนใหญ่เห็นว่า การใช้บิทคอยน์เป็นสิ่งต้องห้ามตามหลักการอิสลามอันเนื่องมาจากปัจจัยหลายๆ ด้าน เช่น บิทคอยน์เป็นสิ่งที่คลุมเครือ บิทคอยน์ไม่สามารถจับต้องได้ ไม่มีคนกลางในการบริหารระบบบิทคอยน์ ระบบบิทคอยน์ไม่มีการระบุตัวตนของเจ้าของบัญชีเงินบิทคอยน์ บิทคอยน์แต่ละหน่วยนั้นมีมูลค่าในตัวเองที่แตกต่างกันขึ้นกับความต้องการของผู้ใช้ แต่มีบางส่วนของนักวิชาการที่มีทัศนะว่า การใช้บิทคอยน์เป็นสิ่งที่อนุญาตตามหลักอิสลาม เนื่องจากว่าพื้นฐานเดิมในสิ่งต่างๆ ของบิทคอยน์ เป็นสิ่งที่อนุญาตไม่ได้มีข้อห้ามระบุ 2) ระดับความคิดเห็นความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ ของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ โดยส่วนใหญ่มีความคิดเห็นอยู่ในระดับปานกลาง คิดเป็นค่าเฉลี่ย 3.53 ค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน 1.09 จากการวิเคราะห์ผลสำรวจความคิดเห็นของกลุ่มตัวอย่างจะเห็นได้ว่าบิทคอยน์เป็นที่นิยมในปัจจุบันเนื่องจากมีการเข้าถึงได้ง่ายสะดวกรวดเร็ว รวมถึงการซื้อขายบิทคอยน์เป็นการเก็งกำไรโดยเพียงแค่ออกรบครองและขายต่อในราคาที่สูงกว่า และบิทคอยน์เป็นสิ่งมุสลิมควรศึกษา เพราะการซื้อขายบิทคอยน์เป็นสิ่งที่มีความซับซ้อนในหลายๆด้าน จึงจำเป็นสำหรับมุสลิมที่ต้องศึกษาความรู้เกี่ยวกับบิทคอยน์เพื่อเป็นแนวทางในการปฏิบัติตามศาสนบัญญัติอิสลาม

คำสำคัญ: ศาสนบัญญัติอิสลาม บิทคอยน์ นักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์



## Abstract

This research is a qualitative and quantitative research. The objectives are 1) to study the Islamic law on the use of bitcoin 2) to study the understanding of Islamic law in the use of bitcoin of princess of Naradhiwas university students conducting research studies from al-Quan. Hadith, textbooks, academic papers, and related research, and collected data from a sample of 7 princess of Naradhiwas university students, selected by a simple random method, The tool used is a confidence query with Kronbach's alpha coefficient. The IOC values are greater than 0.5, analyze the data by finding the average and deviation, and then analyze it for conclusions and present descriptive data. The results showed that 1) the use of Bitcoin is prohibited by Islamic principles; Due to many factors such as bitcoin being ambiguous, bitcoin is intangible. There are no intermediaries in the administration of the bitcoin system. The Bitcoin system does not identify the owner of the bitcoin account. Each bitcoin has its own value that varies depending on the needs of the user. Given the above issues, most Islamic scholars have a view that bitcoin is a must-follow Islamic principle. 2) The level of cognitive opinions about Islamic law in the use of bitcoin of princess of Naradhiwas university students, with the majority of opinions being moderate, represents an average of 3.53, a standard deviation of 1.09. Analyzing the opinion polls of the sample, it can be seen that bitcoin is popular today due to its easy and convenient access, as well as speculative buying and selling bitcoins by simply buying and reselling them at a higher price. And bitcoin is something Muslims should study, because buying and selling bitcoin is a complex thing in many ways. It is necessary for Muslims to study their knowledge of bitcoin as a guide to the correct observance of Islamic principles.

**Keywords:** *Islamic law, Bitcoin, Student at Princess of Naradhiwas University.*

## บทนำ

ปัจจุบันเทคโนโลยีมีความทันสมัยและพัฒนาไปอย่างรวดเร็วในหลายๆด้าน และมีการพัฒนาในด้านการเงินไปด้วย โดยมีการสร้างสกุลเงินดิจิทัลหรือเงินเสมือนจริง และหนึ่งในนั้นคือบิทคอยน์เป็นสกุลเงินที่มีผู้คนให้ความสนใจและใช้ง่ายแลกเปลี่ยนสินค้าเป็นจำนวนมาก ซึ่งสกุลเงินดิจิทัลนี้เป็นสกุลเงินที่มีความซับซ้อนมาก บิทคอยน์เป็นประเภทหนึ่งของสกุลเงินดิจิทัล หรือ คริปโทเคอร์เรนซี (Cryptocurrency) ซึ่งมีความหมายถึง สกุลเงินที่ผ่านการเข้ารหัส (Cryptography) และอยู่ในรูปแบบดิจิทัล ซึ่งคุณสมบัติทั้ง 2 ข้างต้นนี้เอง ที่ทำให้เหรียญคริปโทเคอร์เรนซีไม่สามารถปลอมแปลงได้ และสามารถโอนย้ายได้ผ่านระบบอินเทอร์เน็ต โดยผ่านระบบของบล็อกเชน (Blockchain) ที่คอยทำหน้าที่บันทึกรายการโอนเงินดิจิทัลและยืนยันว่า รายการนั้น ๆ เกิดขึ้นจริงและถูกต้อง ซึ่งเป็นเทคโนโลยีที่ทำให้การโอนย้ายมูลค่า ในรูปแบบดิจิทัล บนเครือข่ายอินเทอร์เน็ตสามารถเกิดขึ้นได้ บิทคอยน์เป็นเหรียญคริปโทเคอร์เรนซีเหรียญแรก ที่ได้เกิดขึ้นมาบนโลกนี้ ในปี 2008 ได้มี White Paper ของบิทคอยน์ออกสู่สาธารณะ และมีการโอนเหรียญขึ้นจริงครั้งแรก บนบล็อกเชนบล็อกแรก ในปี 2009<sup>1</sup> ปัญหาของบิทคอยน์ระบบบิทคอยน์ไม่มีคนกลางที่จะบริหารจัดการระบบ นอกจากนี้ยังไม่มีหน่วยงานใดรับประกันเงินบิทคอยน์เหมือนที่รับประกันเงินฝากในธนาคาร ซึ่งอาจส่งผลเสียหายอย่างร้ายแรงแก่บุคคลในวงกว้างและด้านความมั่นคงของระบบการเงินในประเทศ ระบบของบิทคอยน์ไม่มีการระบุ

<sup>1</sup> สำนักข่าวอีไฟแนนซ์ไทย. (2564). *บิทคอยน์คืออะไร*. สืบค้นเมื่อ 15 สิงหาคม 2565 จาก. <https://bit.ly/3Ozc0oo>.

ตัวตนของเจ้าของบัญชีเงินบิทคอยน์ อาชญากรอาจใช้ช่องว่างนี้นำบิทคอยน์มาใช้เป็นเครื่องมือในการยกย้าย ถ่ายเทเงินที่ได้มาโดยผิดกฎหมาย<sup>2</sup> และนอกจากนี้บัญชีบิทคอยน์ไม่อาจถูกอายัดหรือยับยั้งการทำธุรกรรม ซึ่งอาชญากรอาจใช้เป็นทางเลือกใหม่สำหรับเก็บรักษารายได้จากการประกอบอาชญากรรมได้ บิทคอยน์แต่ละหน่วยไม่มีประโยชน์ใช้สอยหรือมูลค่าในตัวเอง เพราะมูลค่าหรือราคาของบิทคอยน์ถูกกำหนดจากความต้องการของผู้ใช้เท่านั้น ซึ่งทำให้มูลค่าหรือราคาเกิดความผันผวนอยู่ตลอดเวลา ดังนั้นถ้าหากไม่มีธุรกิจหรือผู้ให้บริการรับบิทคอยน์แทนเงิน ไม่มีการรับแลกเปลี่ยนกับเงินสกุลต่างๆ บิทคอยน์ก็จะสิ้นคุณภาพและจะกลายเป็นตัวเลขเท่านั้น<sup>3</sup> ธุรกรรมเงินบิทคอยน์มีค่าธรรมเนียมในการทำธุรกรรมน้อยมาก การทำธุรกรรมเงินบิทคอยน์ไม่ว่าจะเป็นการโอนและรับจะไม่มีค่าธรรมเนียมในการดำเนินการทำที่สื่อบิทคอยน์ก็จะกลายเป็นช่องทางสำหรับหลีกเลี่ยงภาษีได้<sup>4</sup>

ในหลักศาสนบัญญัติกำหนดว่าสกุลเงินที่ใช้ในการแลกเปลี่ยนและชำระหนี้ได้นั้นจะต้องถูกสร้างขึ้นจากรัฐด้วยเป็นเรื่องที่อยู่ในอำนาจและหน้าที่ของรัฐเท่านั้นไม่ว่าจะเป็นรูปแบบของเงินที่ได้รับการยอมรับว่ามีมูลค่าในตัวเองเช่นเหรียญเงินเหรียญทองคำ ฯลฯ หรือจะเป็นเงินตราเฟียต (Flat currency) ในรูปแบบธนบัตรที่เราใช้กันอยู่ในปัจจุบันนี้ก็ตาม<sup>5</sup> ท่านอิหม่ามอะหมัด ได้กล่าวว่า ความว่า “ไม่อนุญาตให้ผลิตเหรียญเงินขึ้นใช้นอกจากที่โรงกษาปณ์ตามคำประกาศของผู้มีอำนาจแห่งรัฐเท่านั้นเพราะหากปล่อยให้เป็นเรื่องที่คนทั่วไปสามารถทำได้แล้วปัญหาใหญ่ๆย่อมจะเกิดขึ้นอย่างเลี่ยงไม่ได้”<sup>6</sup>

ในหลักศาสนบัญญัติกำหนดว่าธุรกรรมใด ๆ ก็ตามจะต้องมีความชัดเจนในทุกด้านไม่ว่าจะเป็นการซื้อขายในลักษณะการแลกเปลี่ยนสิ่งของต่อสิ่งของ (المقايضة: Barter System) หรือจะเป็นการซื้อขายโดยผ่านธนบัตรที่อ้างอิงกับมูลค่าและถูกค้ำประกันโดยรัฐ (المنادول بال نقد: Fat Money) ความชัดเจนที่ว่านี้ครอบคลุมถึงความชัดเจนในตัวสินค้าที่ถูกนำมาแลกเปลี่ยนความชัดเจนในระบบที่สามารถนำไปสู่การตรวจสอบและป้องกันความเสียหายซึ่งเมื่อเราหันมาพิจารณาสกุลเงินดิจิทัลแล้วจะพบว่าเงื่อนไขสำคัญ ๆ หลายประการที่กล่าวมานี้ไม่มีและเมื่อเงื่อนไขเหล่านี้ขาดไปโอกาสที่จะเกิดความเสียหายต่อคู่ค้าและต่อระบบเศรษฐกิจจึงมีมาก<sup>7</sup> ท่านอิบนุลอะเราะเบีย ได้กล่าวว่าความว่า ประชาชนทั้งหลายต่างมีความเห็นตรงกันว่า การซื้อขายจะถูกต้องและใช้ได้นั้นจะต้องมีความโปร่งใสชัดเจนจากบุคคลที่ชัดเจนสินค้าที่ชัดเจนและต้องกระทำโดยผ่านช่องทางใดก็ตามที่สามารถสืบรู้และตรวจสอบได้<sup>8</sup>

<sup>2</sup> ฐิติพร ทอนไชย, ณัฐธินัน ศรีพรหม, และนันธิยา ศรีพรหม.(2562). กลไกการทำงานของบิทคอยน์. *วารสารการจัดการธุรกิจมหาวิทยาลัยบูรพา*, 7(1), 100-110.

<sup>3</sup> ลักษณ์นัท พลอยวัฒนาวงศ์ และ ศิริปัฐ บัญครอง. (2561). บิทคอยน์และเทคโนโลยีบล็อกเชน. *วารสารวิจัยมหาวิทยาลัยขอนแก่น*, 18(1), 1-12.ธนาคารแห่งประเทศไทย. (2564) การใช้สินทรัพย์ดิจิทัลเพื่อเป็นสื่อกลางการชำระราคาสินค้าและบริการ สืบค้นเมื่อ 5 กันยายน 2565 จาก <https://www.bangkokbiznews.com/business/975357>

<sup>4</sup> สมิต อีซอ. (2561). *บิทคอยน์ Bit Coin ตามหลักอิสลาม*. สืบค้นจาก. <https://bit.ly/3PQFdwC>.

<sup>5</sup> คำวินิจฉัย (ฟัตวา) จุฬาราชมนตรี. (2563). *เรื่องการเงินระบบดิจิทัล*. หนังสือรวมคำวินิจฉัย(วินิจฉัย). สำนักจุฬาราชมนตรี.

<sup>6</sup> อาบูยะฮ์ลา มุฮัมหมัดฮุเซน. *الأحكام السلطانية*. เบรุต เลบานอน. 181.

<sup>7</sup> คำวินิจฉัย (ฟัตวา) จุฬาราชมนตรี. (2563). *เรื่องการเงินระบบดิจิทัล*. หนังสือรวมคำวินิจฉัย(วินิจฉัย). สำนักจุฬาราชมนตรี.

<sup>8</sup> อาบูบะกัร มุฮัมหมัด บิน อับดุลละห์. *القيس في شرح موطأ مالك بن أنس*. เบรุต เลบานอน. 791.

จากปัญหาที่กล่าวมาข้างต้นนั้นการใช้บิทคอยน์ไม่มีความชัดเจนในหลายๆด้าน เช่น ไม่มีคนกลางในการบริหารระบบบิทคอยน์ ระบบบิทคอยน์ไม่มีการระบุตัวตนของเจ้าของบัญชีเงินบิทคอยน์ บิทคอยน์แต่ละหน่วยนั้นมีมูลค่าในตัวเองที่แตกต่างกันขึ้นกับความต้องการของผู้ใช้ เมื่อดูจากปัญหาดังกล่าวแล้วการใช้บิทคอยน์ในศาสนาอิสลามนั้นสามารถที่จะใช้จ่ายเหมือนกับสกุลเงินปกติได้หรือไม่ และในปัจจุบันประชากรมุสลิมมีการใช้บิทคอยน์โดยไม่ทราบว่าในศาสนาอิสลามนั้นการใช้บิทคอยน์เป็นที่อนุญาตหรือไม่ จากความเป็นมาและความสำคัญดังกล่าว ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะทำการศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ กรณีศึกษานักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ เพื่อเป็นแนวทางในการปฏิบัติตามหลักศาสนาอิสลามได้อย่างถูกต้อง

### วัตถุประสงค์

- 1.1 เพื่อศึกษาศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์
- 1.2 เพื่อศึกษาความเห็นของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ในการใช้บิทคอยน์

### วิธีดำเนินการวิจัย

#### 1. รูปแบบการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพและเชิงปริมาณ

ข้อมูลเชิงคุณภาพ ได้แก่ อัลกุอาน ฮะดีษ หนังสือตำรา เอกสารวิชาการ ตลอดจนงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ข้อมูลเชิงปริมาณ ได้แก่ กลุ่มตัวอย่างนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ 7 คณะ จำนวน 80 คน

#### 2. กลุ่มเป้าหมาย

งานวิจัยนี้ได้มีการดำเนินการเลือกกลุ่มตัวอย่างโดยใช้วิธีการสุ่มกลุ่มตัวอย่าง ง่าย ๆ ได้กลุ่มตัวอย่างจำนวน 80 คน เป็นนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ครอบคลุมทั้งหมด 7 คณะ และ 1 สถาบัน รวมทั้งหมด 80 คน<sup>9</sup>

#### 3. เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

แบบสอบถาม โดยมีขั้นตอนการสร้างดังนี้

3.1 คณะผู้วิจัยได้มีการศึกษาเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อเป็นแนวทางในการสร้างแบบสอบถาม เพื่อบรรลุตามวัตถุประสงค์ของการวิจัย

3.2 คณะผู้วิจัยได้มีการรวบรวมข้อมูลที่ใช้ในการสร้างแบบสอบถามให้ครอบคลุมกับหัวข้อศึกษาเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ โดยมีการค้นคว้าข้อมูลจากแหล่งต่าง ๆ เช่น หนังสือ ตำรา งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และสื่อออนไลน์อินเทอร์เน็ต เป็นต้น

3.3 คณะผู้วิจัยได้นำเครื่องมือให้ผู้ทรงคุณวุฒิที่มีความเชี่ยวชาญในสาขากฎหมายอิสลาม 3 ท่านเพื่อหาความเที่ยงของคำถามเชิงเนื้อหาตามวัตถุประสงค์

<sup>9</sup> อานินทร์ ศิลป์จารุ. การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย spss. หน้า : 77.

3.4 คณะผู้วิจัยนำแบบสอบถามที่ผ่านการพิจารณาของผู้เชี่ยวชาญมาหาค่าดัชนีความสอดคล้อง (IOC – Index of Item congruence) ของข้อคำถามเป็นรายข้อ ถ้าได้ค่า 0.67-1.00 หรือ 2/3 ของผู้เชี่ยวชาญถือว่าสอดคล้องเหมาะสม

#### 4. การเก็บรวบรวมข้อมูล

##### 4.1 ข้อมูลเชิงคุณภาพ

คณะผู้วิจัยได้มีการศึกษาข้อมูลจากอัลกุรอาน ฮะดีษ ตำราวิชาการ และเอกสารต่างๆ เกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิณฑกอยน์

##### 4.2 ข้อมูลเชิงปริมาณ

การเก็บรวบรวมข้อมูลคณะผู้วิจัยได้ดำเนินการตามขั้นตอน ดังต่อไปนี้

เก็บรวบรวมข้อมูลโดยการแจกแบบสอบถาม จำนวน 80 คน จากนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ทั้งหมด 7 คณะ และ 1 สถาบัน แล้วนำแบบสอบถาม ทั้งหมดมารวบรวม และนำมาวิเคราะห์ข้อมูล

#### ผลการวิจัย

คณะผู้วิจัยทำการวิเคราะห์ข้อมูลการวิจัย เรื่อง ศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิณฑกอยน์ กรณีศึกษานักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ตามวัตถุประสงค์ ดังนี้

##### 1. เพื่อศึกษาศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิณฑกอยน์

นักวิชาการอิสลามมีทัศนะที่แตกต่างกันในการใช้บิณฑกอยน์ ซึ่งส่วนใหญ่เห็นว่าการใช้บิณฑกอยน์เป็นสิ่งต้องห้ามตามหลักการอิสลามอันเนื่องมาจากปัจจัยหลายๆด้าน ส่วนใหญ่นักวิชาการมีทัศนะว่า การใช้บิณฑกอยน์เป็นสิ่งต้องห้ามตามหลักการอิสลามอันเนื่องมาจากปัจจัยหลายๆด้าน เช่น บิณฑกอยน์เป็นสิ่งที่คลุมเครือ บิณฑกอยน์ไม่สามารถจับต้องได้ ไม่มีคนกลางในการบริหารระบบบิณฑกอยน์ ระบบบิณฑกอยน์ไม่มีการระบุตัวตนของเจ้าของบัญชีเงินบิณฑกอยน์ บิณฑกอยน์แต่ละหน่วยนั้นมีมูลค่าในตัวเองที่แตกต่างกันขึ้นกับความต้องการของผู้ใช้ แต่มีบางส่วนของนักวิชาการที่มีทัศนะว่า การใช้บิณฑกอยน์เป็นสิ่งที่อนุญาตตามหลักอิสลาม เนื่องจากว่าพื้นฐานเดิมในสิ่งต่างๆของบิณฑกอยน์ เป็นสิ่งที่อนุญาตไม่ได้มีข้อห้ามระบุ

##### 2. เพื่อศึกษาความเห็นของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ในการใช้บิณฑกอยน์

**ตารางที่ 1** ค่าเฉลี่ย ส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน และระดับความคิดเห็นในการใช้บิทคอยน์ของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

ข้อที่	รายละเอียด	$\bar{X}$	S.D.	ระดับความคิดเห็น
1	บิทคอยน์เป็นธุรกรรมที่ทำได้ปลอดภัย	2.65	1.14	ปานกลาง
2	บิทคอยน์เป็นสกุลเงินที่สามารถซื้อ-ขายได้จริง	2.87	1.18	ปานกลาง
3	บิทคอยน์เป็นสกุลเงินที่มีมูลค่าเสมือนเงินตราจริง	2.94	1.07	ปานกลาง
4	บิทคอยน์มีระบบที่ซับซ้อน ซื้อ-ขายยาก	3.38	1.22	ปานกลาง
5	บิทคอยน์สามารถเข้าถึงได้ง่ายใช้เวลาเพียงไม่กี่นาที	3.15	1.19	ปานกลาง
6	บิทคอยน์เป็นที่นิยมในปัจจุบัน	3.53	1.10	มาก
7	บิทคอยน์มีความสะดวกรวดเร็วในการทำธุรกรรม	3.31	0.98	ปานกลาง
8	บิทคอยน์เป็นสกุลเงินที่รัฐบาลให้การยอมรับ	3.09	1.03	ปานกลาง
9	การซื้อ-ขายบิทคอยน์เป็นการเก็งกำไร	3.49	1.12	ปานกลาง
10	การทำธุรกรรมบิทคอยน์เป็นการหลีกเลี่ยงภาษี	3.13	1.07	ปานกลาง
11	บิทคอยน์สามารถแทนเงินสดได้	3.06	1.09	ปานกลาง
12	การซื้อ-ขายบิทคอยน์มีคนกลางที่บริหารจัดการระบบบิทคอยน์	3.06	1.18	ปานกลาง
13	การซื้อ-ขายบิทคอยน์สามารถทำให้รวยเร็วขึ้น	3.15	1.06	ปานกลาง
14	ระบบบิทคอยน์มีความน่าเชื่อถือ	2.69	1.05	ปานกลาง
15	บิทคอยน์เป็นสิ่งที่ผิดกฎหมาย	2.96	1.09	ปานกลาง
16	ราคาของบิทคอยน์ขึ้นอยู่กับอุปสงค์อุปทาน	3.39	1.13	ปานกลาง
17	การซื้อ-ขายบิทคอยน์เป็นช่องทางสำหรับการฉ้อโกง	3.20	0.98	ปานกลาง
18	การซื้อ-ขายบิทคอยน์มีค่าธรรมเนียม	3.10	0.98	ปานกลาง
19	บิทคอยน์เป็นสิ่งมุสลิมควรศึกษา	3.44	1.28	ปานกลาง
20	ระบบของบิทคอยน์สามารถตรวจสอบได้	3.26	1.05	ปานกลาง
<b>ภาพรวม</b>		<b>3.14</b>	<b>1.09</b>	<b>ปานกลาง</b>

จากตารางที่ 1 ผลการสำรวจพบว่า ความคิดเห็นความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ มีระดับความคิดเห็นความรู้

ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์โดยภาพรวมอยู่ในระดับปานกลาง คิดเป็นค่าเฉลี่ย  $\bar{x}=3.14$  และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน S.D. =1.09 เมื่อพิจารณารายประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถาม เป็นสามอันดับแรก คือ บิทคอยน์เป็นที่นิยมในปัจจุบัน อยู่ในระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย  $\bar{x}=3.53$  และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน S.D. =1.10 รองลงมาคือ การซื้อ-ขายบิทคอยน์เป็นการเก็งกำไร อยู่ในระดับความคิดเห็น ปานกลาง คิดเป็นค่าเฉลี่ย  $\bar{x} = 3.49$  และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน S.D. =1.12 และบิทคอยน์เป็นสิ่งมุสลิมควรศึกษา อยู่ในระดับความคิดเห็นปานกลาง คิดเป็นค่าเฉลี่ย  $\bar{x}=3.44$  และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน S.D. = 1.28 ตามลำดับ

### อภิปรายผลการวิจัย

จากการวิจัยเรื่องศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ กรณีศึกษานักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ พบว่า การใช้บิทคอยน์เป็นสิ่งที่มีความเห็นที่แตกต่างกันระหว่างนักวิชาการอิสลาม ส่วนใหญ่นักวิชาการมีทัศนะว่าการใช้บิทคอยน์เป็นสิ่งต้องห้ามตามศาสนบัญญัติอิสลาม อันเนื่องมาจากปัจจัยหลายๆด้าน เช่น บิทคอยน์เป็นสิ่งที่คลุมเครือ บิทคอยน์ไม่สามารถจับต้องได้ ไม่มีคนกลางในการบริหารระบบบิทคอยน์ ระบบบิทคอยน์ไม่มีการระบุตัวตนของเจ้าของบัญชีเงินบิทคอยน์ บิทคอยน์แต่ละหน่วยนั้นมีมูลค่าในตัวเองที่แตกต่างกันขึ้นกับความต้องการของผู้ใช้ แต่มีบางส่วนของนักวิชาการที่มีทัศนะว่าการใช้บิทคอยน์เป็นสิ่งที่อนุญาตตามหลักอิสลาม เนื่องจากว่าพื้นฐานเดิมในสิ่งต่างๆของบิทคอยน์ เป็นสิ่งที่อนุญาตไม่ได้มีข้อห้ามระบุ จากผลการวิจัยพบว่า ระดับความคิดเห็นความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการใช้บิทคอยน์ตามหลักศาสนาอิสลาม ของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ โดยส่วนใหญ่มีความคิดเห็นความรู้ความเข้าใจอยู่ในระดับปานกลาง คิดเป็นค่าเฉลี่ย 3.53 ค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน 1.09 ซึ่งการศึกษาครั้งนี้ สอดคล้องกับการศึกษาของเกียรติกร เทียนธรรมชาติ (2561)<sup>10</sup> ที่ศึกษาวิจัยเรื่อง อิทธิพลต่อการตัดสินใจยอมรับใช้เงินดิจิทัล (บิทคอยน์) ของผู้บริโภคกลุ่ม Millennials ในกรุงเทพมหานคร พบว่าค่าเฉลี่ย และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ของการตัดสินใจยอมรับใช้เงินดิจิทัลด้านความเชื่อมั่น ว่าเงินดิจิทัลไม่สามารถโจรกรรมทางไซเบอร์ได้มีค่าเฉลี่ยอยู่ที่ 3.26 อยู่ในระดับปานกลาง

อย่างไรก็ตามการศึกษานี้แตกต่างจากการศึกษาของมินตรา เชื้ออ๋า (2561)<sup>11</sup> ได้ศึกษาวิจัยเรื่อง การรับรู้และทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการใช้สกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ (Bitcoin) ในประเทศไทย (1) เพื่อศึกษาปัจจัยด้านประชากรศาสตร์ที่มีต่อการใช้สกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ (Bitcoin) ในประเทศไทย (2) เพื่อศึกษาปัจจัยการรับรู้เกี่ยวกับสกุลเงินเงินดิจิทัลบิทคอยน์ ในประเทศไทย (3) เพื่อศึกษาทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการใช้สกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ ในประเทศไทย และ (4) เพื่อศึกษาการใช้สกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ ในประเทศไทย จำนวน 400 ตัวอย่าง เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยคือ แบบสอบถามสถิติที่

<sup>10</sup> เกียรติกร เทียนธรรมชาติ. (2561). อิทธิพลต่อการตัดสินใจยอมรับใช้เงินดิจิทัล (บิทคอยน์) ของผู้บริโภคกลุ่ม Millennials ในกรุงเทพมหานคร. วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. 1

<sup>11</sup> มินตรา เชื้ออ๋า. (2561). การรับรู้และทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการใช้สกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ (Bitcoin) ในประเทศไทย. วารสารบริหารธุรกิจและสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 1(3), 83-97.



ใช้ในการวิเคราะห์ข้อมูล ได้แก่ ค่าร้อยละ ค่าเฉลี่ย ค่าเบี่ยงเบนมาตรฐานผลการวิจัยพบว่า โดยรวมแล้ว ประชาชนมีการรับรู้เกี่ยวกับสกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ในด้านการรับรู้ถึงประโยชน์ การรับรู้ความง่ายในการใช้งาน และการรับรู้ความเสี่ยง อยู่ในระดับมาก ประชาชนมีทัศนคติต่อการใช้สกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์โดยภาพรวมมีค่าเฉลี่ย 3.97 ซึ่งจัดได้ว่ามีทัศนคติอยู่ในระดับดีเมื่อพิจารณาเป็นรายด้านพบว่า ประชาชนมีทัศนคติในด้านความรู้สึกและด้านพฤติกรรมอยู่ในระดับดีและประชาชนมีทัศนคติในด้านความรู้ความเข้าใจอยู่ในระดับดีมาก

จากผลการวิจัยเกี่ยวกับศึกษาศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์นั้น จากข้อเท็จจริงสามารถพบเห็นได้จากความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ ของนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์โดยพิจารณาข้อมูลภาคสนามพบว่า กลุ่มตัวอย่างหรือนักศึกษามหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ และมีความคิดเห็นโดยรวมคือ บิทคอยน์เป็นที่นิยมในปัจจุบัน การซื้อ-ขายบิทคอยน์เป็นการเก็งกำไร บิทคอยน์เป็นสิ่งมุสลิมควรศึกษา จึงจำเป็นสำหรับมุสลิมที่ต้องศึกษาความรู้เกี่ยวกับบิทคอยน์เพื่อเป็นแนวทางในการปฏิบัติตามศาสนบัญญัติอิสลาม

## ข้อเสนอแนะการวิจัย

### 1. ข้อเสนอแนะสำหรับการนำผลการวิจัยไปประยุกต์ใช้

- 1.1 นักศึกษาควรให้ความสำคัญกับศาสนบัญญัติอิสลามให้มากขึ้น เพื่อสามารถปฏิบัติได้อย่างสอดคล้องกับวิถีทางแห่งหลักบัญญัติอิสลาม
- 1.2 นักศึกษาควรศึกษาข้อมูลเกี่ยวกับบิทคอยน์และสกุลเงินอื่นๆให้มากขึ้น
- 1.3 จัดสัมมนาเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามในการใช้บิทคอยน์ เพื่อให้ความรู้แก่นักศึกษาภายในมหาวิทยาลัย และสร้างนวัตกรรม เช่น ทำคู่มือเกี่ยวกับศาสนบัญญัติอิสลามเกี่ยวกับการใช้บิทคอยน์

### 2. ข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยครั้งต่อไป

- 2.1 ควรศึกษาการวิจัยเปรียบเทียบสกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์กับสกุลเงินดิจิทัลอื่นๆ
- 2.2 ควรทำวิจัยเรื่องนี้ในกลุ่มประชากรที่แตกต่างออกไป เช่น ประชากรมุสลิมที่อาศัยอยู่ตามหมู่บ้านต่างๆ

## รายการอ้างอิง

- เกียรติกร เทียนธรรมชาติ. (2561). อิทธิพลต่อการตัดสินใจยอมรับใช้เงินดิจิทัล (บิทคอยน์) ของ ผู้บริโภคกลุ่ม Millennials ในกรุงเทพมหานคร. วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- คำวินิจฉัย (พิตวา) จุฬาราชมนตรี. ที่2/2563. เรื่องการเงินระบบดิจิทัล. หนังสือรวมคำวินิจฉัย (วินิจฉัย). สำนักจุฬาราชมนตรี.
- ฐิติพร ทอนไชย, ญัฐธินัน ศรีพรหม, และนันธิยา ศรีพรหม.(2562). กลไกการทำงานของบิทคอยน์. วารสารการจัดการธุรกิจ มหาวิทยาลัยบูรพา, 7(1), 100-110.

- ธานินทร์ ศิลป์จารุ. การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย spss. หน้า : 77.
- พิมพ์ธัญญา ช้องเสนาะ. (2561). เอกสารวิชาการ Academic Focus. *บิทคอยน์ (Bitcoin) สกุลเงินเสมือนจริงแห่งอนาคต*, 2(263), 1-13.
- ภัททิยา เพ็งประไพ และบุญกา ปันจอร์อัมพร. (2564). **ปัจจัยที่มีผลต่อการตัดสินใจลงทุนในสกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ (Bitcoin) ของนักลงทุนรายย่อยในสถานการณ์ COVID-19.** (วิทยานิพนธ์ปริญญาหลักสูตรบริหารธุรกิจมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยรามคำแหง).
- มินตรา เชื้ออ้อ. (2561). การรับรู้และทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการใช้สกุลเงินดิจิทัลบิทคอยน์ (Bitcoin) ในประเทศไทย. *วารสารบริหารธุรกิจและสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง*, 1(3), 83-97.
- ลักษณะันท์ พลอยวัฒนาวงศ์ และ ศิริปัฐช บัญครอง. (2561). บิทคอยน์และเทคโนโลยีบล็อกเชน. *วารสารวิจัยมหาวิทยาลัยขอนแก่น*, 18(1), 1-12.ธนาคารแห่งประเทศไทย. (2564) การใช้สินทรัพย์ดิจิทัลเพื่อเป็นสื่อกลางการชำระราคาสินค้าและบริการ สืบค้นเมื่อ 5 กันยายน 2565 จาก <https://www.bangkokbiznews.com/business/975357>
- สมิธ อีซอ. (2561). **บิทคอยน์ Bit Coin ตามหลักอิสลาม.** สืบค้นจาก. <https://bit.ly/3PQFdwc>.
- สยมรัตน์ มาระเนตร. (2557). ธนาคารแห่งประเทศไทย. *เรื่องข้อมูลเกี่ยวกับ Bitcoin และหน่วยข้อมูลทางอิเล็กทรอนิกส์อื่นๆ ที่ลักษณะใกล้เคียง*, 1(8), 1-10
- สำนักข่าวอีไฟแนนซ์ไทย. (2564). บิทคอยน์คืออะไร. สืบค้นเมื่อ 15 สิงหาคม 2565 จาก <https://bit.ly/3Ozc0oo>.
- อาบูบาคร์ มุฮัมหมัด บิน อับดุลเลาะห์. *القبس في شرح موطأ مالك بن أنس*. بيروت: لبنان. 791.
- อาบูยะอ์ลา มุฮัมหมัดฮุเซน. *الأحكام السلطانية*. بيروت: لبنان. 181.



สำรวจความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม กรณีศึกษา : นักศึกษาสาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

**EXPLORING KNOWLEDGE AND UNDERSTANDING OF WOMEN'S BLOOD IN ISLAM, A CASE STUDY DEPARTMENT OF ISLAMIC STUDIES STUDENTS, ACADEMY OF ISLAMIC AND ARAB STUDIES, PRINCESS OF NARADHIAWS UNIVERSITY**

*Nuryatee Chemoh<sup>1</sup>*  
*Hisam Hayimaming<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: 6260903028@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: hisam.h@pnu.ac.th

**บทคัดย่อ**

งานวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงสำรวจและเชิงปริมาณ มีวัตถุประสงค์เพื่อสำรวจความรู้ความเข้าใจของนักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ เกี่ยวกับเลือดของสตรี โดยทำการศึกษาค้นคว้าข้อมูลจาก อัลกุรอาน ฮะดีษ หนังสือตำรา เอกสารวิชาการ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และเก็บข้อมูลเชิงสำรวจของผู้ตอบแบบสอบถามจากกลุ่มตัวอย่างคือ นักศึกษาหญิงสาขาวิชาอิสลามศึกษา ชั้นปีที่ 1-4 ปีการศึกษา 2565 จำนวนทั้งสิ้น 70 คน เครื่องมือที่ใช้เป็นแบบสอบถาม แล้วนำมาวิเคราะห์ค่าเฉลี่ย และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ผลการวิจัยพบว่า ความรู้ความเข้าใจของนักศึกษาหญิง สาขาวิชาอิสลามศึกษาเกี่ยวกับเลือดของสตรี โดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.57 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.98 แสดงให้เห็นว่ากลุ่มตัวอย่างมีความรู้เกี่ยวกับอายุที่น้อยที่สุดเมื่อสตรีมีเลือดจึงจะถือเป็นเลือดประจำเดือน รู้ระยะเวลาที่สั้นและยาวที่สุดของเลือดประจำเดือน จำนวนหยดที่น้อยที่สุดของเลือดประจำเดือน และรูปแบบการมาของประจำเดือน มีความรู้เกี่ยวกับเลือดอิสติฮาฎะฮฺ รู้การนับวันและระยะเวลาที่สั้นและยาวที่สุดของเลือดนิฟาส รวมทั้งเข้าใจถึงข้อควรปฏิบัติและข้อห้ามปฏิบัติในขณะที่สตรีมีเลือดต่างๆเหล่านี้ ทำให้สามารถปฏิบัติตนได้ถูกต้องตามบทบัญญัติอิสลามและหลักคำสอนศาสนา

**คำสำคัญ** เลือดของสตรี เลือดประจำเดือน เลือดเสีย เลือดหลังคลอดบุตร

**Abstract**

This research study is exploratory and qualitative research. The objective was to explore the understanding of the students of the Academy of Islamic and Arab Studies on women's blood. By studying and researching information from the Qur'an, Hadith, books, textbooks, academic documents and related research and collected survey data of the respondents from the sample group, namely there were 70 female students in Islamic Studies majoring in the 1st-4th year of the academic year 2022. The instrument used was a questionnaire then analyzed the mean and standard deviation. The results showed that the female students' knowledge and understanding about blood were generally at a high level accounted for mean ( $\bar{x}$ ) = 3.57 and standard deviation (S.D.) = 0.982 and this research suggests that the sample had religious education have knowledge and understanding of various blood of women in the matter of counting the

days of women's blood. Practices and prohibitions while having female blood which can behave while having a woman's blood correctly according to Islamic principles.

**Keyword:** *Women's Blood, Menstruation Blood, Istihadha Blood, Postpartum Blood.*

## บทนำ

การปฏิบัติศาสนกิจในอิสลามเป็นเรื่องที่มีความสำคัญยิ่ง เพราะเปรียบเช่นการเชื่อมโยงระหว่างบ่าวกับอัลลอฮ์(ช.บ.) อิสลามได้วางรูปแบบที่ชัดเจน และเงื่อนไขที่จำเป็นในการปฏิบัติศาสนกิจนั้นๆ ไม่ว่าจะเป็นการละหมาด การถือศีลอด การอ่านอัลกรุอ่านและอื่นๆ และเป็นที่ยอมรับกันดีว่าการปฏิบัติศาสนกิจนั้นต่างสัมพันธ์กับเรื่องความสะอาด และการจัดสิ่งสกปรก (นะญิส)<sup>1</sup> เลือดตามธรรมชาติของสตรี เป็นสิ่งที่อัลลอฮ์ ทรงกำหนดให้มีขึ้นไม่ว่าจะเป็นเลือดหัยฎ (เลือดประจำเดือน) สำหรับสตรีที่อย่างเข้าสู่วัยเจริญพันธุ์ เลือดอิสติฮาฎะฮะฮะ (เลือดเสีย) ที่เกี่ยวกับสุขภาพและสภาวะการเจริญพันธุ์ของสตรี เลือดหลังคลอดบุตร(เลือดนิฟาซ) ดังที่อัลลอฮ์ (ช.บ.) ได้ตรัสไว้ในโองการที่ 222 ซูเราะฮ์อัตเตาบะฮะฮะ ความว่า “และพวกเขาจะถามเจ้า(มุฮัมมัด) เกี่ยวกับเลือดประจำเดือน จงกล่าวเถิดว่า มันเป็นที่ให้โทษ ดังนั้นพวกเจ้าจงห่างไกลหญิงในขณะที่มีประจำเดือน และจงอย่าเข้าใกล้นาง (หมายถึงห้ามร่วมประเวณี) จนกว่านางจะชำระตนให้สะอาด ครั้นเมื่อนางได้ชำระร่างกายสะอาดแล้วก็จงมาหานางตามที่อัลลอฮ์ทรงใช้พวกท่าน แท้จริงอัลลอฮ์ทรงชอบบรรดาผู้สำนึกผิด กลับเนื้อกลับตัว และทรงชอบบรรดาผู้ที่ทำตนให้สะอาด”<sup>2</sup>

สำหรับสตรีที่มีเลือดประจำเดือน (เลือดหัยฎ) เปรียบเสมือนนางอยู่ในภาวะที่ต้องปฏิบัติตนคือต้องดูแลชำระตนให้สะอาดอยู่เสมอ เพราะความสะอาดนั้นเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ผู้ปฏิบัติศาสนกิจต้องรักษาเพื่อการปฏิบัติศาสนกิจของเรานั้นเป็นที่ตอบรับจากอัลลอฮ์ ฉะนั้นมุสลิมะฮ์จำเป็นที่จะต้องรู้และมีความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดต่างๆของนาง สามารถแยกแยะระหว่างเลือดประจำเดือน(เลือดหัยฎ) เลือดเสีย(เลือดอิสติฮาฎะฮะฮะ) เลือดหลังคลอดบุตร(เลือดนิฟาซ) รู้ถึงกฎเกณฑ์ ข้อควรปฏิบัติต่างๆ ในช่วงที่สตรีมีเลือด ปัญหาที่เกิดขึ้นกับมุสลิมะฮ์โดยเฉพาะในยุคปัจจุบันคือการรู้และเข้าใจที่ไม่ลึกซึ้งเกี่ยวกับเลือดของนาง ไม่สามารถแยกแยะประเภทของเลือดได้อย่างแม่นยำระหว่างเลือดประจำเดือน เลือดอิสติฮาฎะฮะฮะ และเลือดนิฟาซ จึงทำให้มุสลิมะฮ์บางคนปฏิบัติได้ไม่ตรงตามบทบัญญัติอิสลาม ทั้งๆที่อิสลามได้อธิบายหลักการทั้งหมดไว้แล้ว สาเหตุดังกล่าวอาจเป็นเพราะมุสลิมะฮ์เองไม่ให้ความสำคัญกับเรื่องนี้ ไม่ได้ศึกษาอย่างละเอียด หรือมีความเข้าใจผิดเกี่ยวกับเลือดของสตรี และไม่ได้ถามผู้รู้เพื่อที่ตนมีความเข้าใจถูกต้องในบทบัญญัติดังกล่าว เพราะถือเป็นเรื่องสำคัญสำหรับมุสลิมะฮ์ที่ต้องศึกษาและมีความเข้าใจเพื่อสามารถนำไปปฏิบัติในชีวิตประจำวันได้อย่างถูกต้อง

ด้วยเหตุดังกล่าว ผู้วิจัยได้เห็นความสำคัญในการสำรวจความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม กรณีศึกษานักศึกษานักศึกษาศาขาวอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ เพื่อทราบถึงระดับความรู้ความเข้าใจของนักศึกษาว่าอยู่ในระดับใด มีความเข้าใจถูกต้องเกี่ยวกับข้อควรปฏิบัติและข้อห้ามปฏิบัติต่างๆ ขณะมีเลือดเพียงใด การศึกษานี้จึง

<sup>1</sup> มยุรา วงษ์สันต์, ปัญหาผู้หญิงเกี่ยวกับเลือดสตรี, หน้า: 6.

<sup>2</sup> สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับประเทศไทย. (2542). พระมหาคัมภีร์อัลกรุอ่าน พร้อมความหมายภาษาไทย. ราชอาณาจักร ราชอาณาจักร ราชอาณาจักร : ศูนย์กษัตริย์พะอืด เพื่อการพิมพ์อัลกรุอ่าน.

ดังกล่าวทำให้สามารถทราบถึงความรู้ความเข้าใจของนักศึกษาเกี่ยวกับบทบัญญัติข้างต้น ซึ่งกลุ่มตัวอย่างป็นนักศึกษาหญิงทั้งหมด และเป็นผู้ที่มีศึกษาด้านอิสลามศึกษาเฉพาะ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีความรู้ความเข้าใจที่ลึกซึ้งเกี่ยวกับเรื่องนี้ อีกทั้งนักศึกษาเหล่านี้ถือเป็นบุคคลที่ต้องทำหน้าที่เผยแพร่หลักคำสอนต่างๆของอิสลาม ไม่ว่าจะในฐานะครูสอนศาสนา หรือในฐานะมุสลิมะฮ์ที่มีการศึกษาด้านอิสลามศึกษาแก่ชุมชน และสังคมมุสลิมทั่วไปอย่างหลีกเลี่ยงมิได้

### วัตถุประสงค์วิจัย

1. เพื่อสำรวจความรู้ความเข้าใจของนักศึกษาสาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับ มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ เกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม คือเลือดหัยฎ์ เลือดอิสติฮาฎะฮ์ และเลือดนิฟาส

2. เพื่อศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการปฏิบัติตนในขณะมีเลือดต่างๆของสตรี

### ระเบียบวิธีวิจัย

#### 1. ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง

ประชากรในการวิจัยครั้งนี้ คือนักศึกษาหญิงสาขาวิชาอิสลามศึกษา ชั้นปีที่ 1-4 ปีการศึกษา 2565 สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ผู้วิจัยได้ดำเนินการเลือกกลุ่มตัวอย่างโดยวิธีการสุ่มกลุ่มตัวอย่างแบบง่าย ซึ่งกลุ่มตัวอย่างที่ใช้ดำเนินการวิจัยในครั้งนี้ มีจำนวนทั้งสิ้น 70 คน จากจำนวนประชากรทั้งหมด 74 คน โดยใช้วิธีการเปรียบเทียบจากตารางสำเร็จรูปของเครจซี่และมอร์แกน<sup>3</sup>

#### 2. เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

เครื่องมือที่ใช้ในการเก็บรวบรวมข้อมูลสำหรับการศึกษาค้นคว้าในครั้งนี้คือ

2.1 ผู้วิจัยได้ดำเนินการศึกษาจากคัมภีร์อัลกุรอาน ฮะดีษของท่านศาสดามุฮัมมัด(ช.ล.) ตำรา เอกสาร และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับบทบัญญัติอิสลามว่าด้วยเกี่ยวกับเลือดต่าง ๆ ของสตรีในอิสลามเพื่อเป็นข้อมูลที่จะนำไปสร้างเครื่องมือแบบสอบถาม

2.2 หลังจากผู้วิจัยได้ทำการศึกษาเก็บข้อมูลจากแหล่งข้อมูลต่าง ๆ ผู้วิจัยได้ทำการสร้างเครื่องมือวิจัย 1 ชุด เป็นแบบสอบถามเพื่อใช้ในการสอบถามเกี่ยวกับความเข้าใจของนักศึกษาหญิงสาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษาเกี่ยวกับเลือดของสตรี ซึ่งผู้วิจัยได้แบ่งแบบสอบถามเป็น 2 ตอนดังนี้

ตอนที่ 1 ข้อมูลทั่วไปของกลุ่มตัวอย่างเป็นคำถามลักษณะแบบเลือกตอบ จำนวน 5 ข้อ ได้แก่ เพศ ช่วงอายุ สถานภาพสมรส ชั้นปีที่กำลังศึกษาปัจจุบัน ประเภทโรงเรียนที่ศึกษาชั้นมัธยมปลาย

ตอนที่ 2 แบบสอบถามเกี่ยวกับความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดต่างๆของสตรีในอิสลาม

#### 3. การเก็บรวบรวมข้อมูล

ผู้วิจัยได้ดำเนินการเก็บรวบรวมข้อมูลตามขั้นตอนต่อไปนี้

<sup>3</sup> ธานินทร์ ศิลป์จารุ. 2549. การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย spss, พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ หน้า 49.

3.1 ทำการลงพื้นที่เก็บข้อมูลจากกลุ่มตัวอย่าง ทำการสอบถามความเข้าใจที่ตรงกันในการใช้ภาษาและความเที่ยงตรงของเนื้อหา จากนั้นผู้วิจัยนำข้อมูลดังกล่าววัดความสอดคล้องภายในด้วยวิธีสัมประสิทธิ์แอลฟา (Alpha-Coefficient) โดยมีเกณฑ์ของค่าสัมประสิทธิ์แอลฟาที่ยอมรับได้ต้องมีค่ามากกว่าหรือเท่ากับ .600 จึงจะถือว่าแบบสอบถามนั้นมีความเที่ยงตรงและสอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของการวิจัยครั้งนี้ จากการตรวจสอบค่าสัมประสิทธิ์แอลฟา พบว่าค่าดังกล่าวเท่ากับ .705 ซึ่งมากกว่า .600 ที่กำหนดโดยเกณฑ์ของค่าสัมประสิทธิ์

3.2 เมื่อได้เครื่องมือวิจัยที่สมบูรณ์แล้ว ผู้วิจัยได้ดำเนินการลงพื้นที่อีกครั้งเพื่อเก็บข้อมูลโดยแจกแบบสอบถามให้กับกลุ่มตัวอย่าง พร้อมทั้งชี้แจงรายละเอียดเกี่ยวกับการทำวิจัยในครั้งนี้ เพื่อให้เกิดความเข้าใจที่ตรงกัน

#### 4. การวิเคราะห์ข้อมูล

การวิจัยนี้ผู้วิจัยจะมีการวิเคราะห์ข้อมูลตามขั้นตอนดังต่อไปนี้

4.1 วิเคราะห์ข้อมูลของผู้ตอบแบบสอบถามที่อยู่ในตอนที่ 1 เป็นคำถามเกี่ยวกับข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถามแล้วหาค่าร้อยละแต่ละรายการ แล้วนำเสนอผลการวิเคราะห์ข้อมูลโดยใช้ตารางและการบรรยาย

4.2 ประมวลผลแบบสอบถามที่อยู่ในตอนที่ 1 กับตอนที่ 2 ด้วยการวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติเพื่อการวิจัยโดยหาค่าเฉลี่ย (Mean) และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (Standard Deviation) และเสนอหลักการวิเคราะห์โดยใช้ตารางและคำบรรยายจากข้อมูลที่ได้ในที่นี้หมายถึงการสำรวจความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลามและมีเกณฑ์การประเมินคะแนน ดังนี้

คะแนนเฉลี่ยระหว่าง 4.50 -5.00 หมายถึง ระดับความเข้าใจอยู่ในระดับมากที่สุด

คะแนนเฉลี่ยระหว่าง 3.50 -4.49 หมายถึง ระดับความเข้าใจอยู่ในระดับมาก

คะแนนเฉลี่ยระหว่าง 2.50 -3.49 หมายถึง ระดับความเข้าใจอยู่ในระดับปานกลาง

คะแนนเฉลี่ยระหว่าง 1.50 -2.49 หมายถึง ระดับความเข้าใจอยู่ในระดับน้อย

คะแนนเฉลี่ยระหว่าง 1.00 -1.49 หมายถึง ระดับความเข้าใจอยู่ในระดับน้อยที่สุด

4.3 ผู้วิจัยนำข้อมูลที่ได้จากแบบสอบถาม โดยใช้วิธีการวิเคราะห์ข้อมูลทั้งหมดและดำเนินการวิเคราะห์ด้วยวิธีการจัดการจำแนกประเภทข้อความที่มีลักษณะคล้ายคลึงกันจัดให้อยู่ในประเภทเดียวกัน จากนั้นวิเคราะห์ข้อมูลและอภิปรายโดยวิธีการเชิงพรรณนา

#### ผลการวิจัย

ผลการวิเคราะห์จากข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถามจำแนกตามเพศ ช่วงอายุ สถานภาพสมรส ชั้นปีที่ศึกษา ประเภทโรงเรียนมัธยมปลายที่สำเร็จการศึกษา สามารถวิเคราะห์ผลและนำเสนอผลการวิจัยในรูปของตารางด้วยการแสดงจำนวนคน และค่าร้อยละ ผลการวิเคราะห์ข้อมูลจากผู้ตอบแบบสอบถามระดับความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดต่างๆในอิสลาม สามารถวิเคราะห์ผลและนำเสนอผลการวิจัยในรูปของตารางด้วยการแสดงค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) พร้อมอธิบายข้อมูล ซึ่งประกอบด้วยรายละเอียดดังต่อไปนี้

## ตอนที่ 1 ผลการวิเคราะห์ข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถาม

ตารางที่ 1 แสดงจำนวนและร้อยละของกลุ่มตัวอย่าง จำแนกตามเพศ ช่วงอายุ สถานภาพสมรส ชั้นปีที่ศึกษา ประเภทโรงเรียนที่จบการศึกษาชั้นมัธยม

เพศ	จำนวน (N=70)	ร้อยละ
- ชาย	-	-
- หญิง	70	100
ช่วงอายุ	จำนวน (N=70)	ร้อยละ
- อายุต่ำกว่า 20 ปี	14	20
- อายุระหว่าง 20-25 ปี	56	80
- อายุมากกว่า 25 ขึ้นไป	-	-
สถานภาพสมรส	จำนวน (N=70)	ร้อยละ
- โสด	68	97.1
- สมรส	2	2.9
- หม้าย	-	-
- หย่าร้าง	-	-
ชั้นปีที่ศึกษา	จำนวน (N=70)	ร้อยละ
- ปีที่ 1	15	21.4
- ปีที่ 2	20	28.6
- ปีที่ 3	19	27.1
- ปีที่ 4	16	22.9
ประเภทโรงเรียนที่จบการศึกษาชั้นมัธยม	จำนวน (N=70)	ร้อยละ
- โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาควบคู่สามัญ	60	85.7
- โรงเรียนสามัญ	2	2.9
- อื่นๆ	8	11.4

จากตารางที่ 1 พบว่ากลุ่มตัวอย่างจำแนกตามเพศ ทั้งหมดเป็นเพศหญิง จำนวน 70 คน คิดเป็นร้อยละ 100 และเมื่อพิจารณากลุ่มตัวอย่างจำแนกตามช่วงอายุ พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่อยู่ในช่วงอายุระหว่าง 20-25 ปีจำนวน 56 คน คิดเป็นร้อยละ 80 รองลงมาคือ ช่วงอายุต่ำกว่า 20 ปี จำนวน 14 คน คิดเป็นร้อยละ 20 เมื่อพิจารณากลุ่มตัวอย่างจำแนกตามสถานภาพสมรส พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีสถานภาพโสด จำนวน 68 คนคิดเป็นร้อยละ 97.1 และรองลงมาสถานภาพสมรส จำนวน 2 คน คิดเป็นร้อยละ 2.9 และเมื่อพิจารณากลุ่มตัวอย่างจำแนกตามตามชั้นปีที่ศึกษา พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่เป็นนักศึกษาชั้นปีที่ 2 จำนวน 20 คน คิดเป็นร้อยละ 28.6 รองลงมาชั้นปีที่ 3 จำนวน 19 คน คิดเป็นร้อยละ 27.1 รองลงมาเป็นนักศึกษาชั้นปีที่ 4 จำนวน 16 คน คิดเป็นร้อยละ 22.9 และรองลงมา ชั้นปีที่ 1 จำนวน 15 คน คิดเป็นร้อยละ 21.4 เมื่อพิจารณากลุ่มตัวอย่างจำแนกตามประเภทโรงเรียนที่จบการศึกษาชั้นมัธยมปลายแล้ว พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่จบการศึกษาชั้นมัธยมปลายโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม จำนวน 60 คน คิดเป็นร้อยละ 85.7 รองลงมา จบการศึกษาชั้น

มัธยมปลายจากโรงเรียนประเภทอื่นที่ไม่ใช่โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามและโรงเรียนสามัญ  
จำนวน 8 คน คิดเป็นร้อยละ 11.4 และจบการศึกษาชั้นมัธยมปลายจากโรงเรียนสามัญ จำนวน 2 คน  
คิดเป็นร้อยละ 2.9

**ตอนที่ 2 แบบสอบถามความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลามของนักศึกษาหญิง  
สาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์**

ตารางที่ 2 แบบสอบถามตารางค่าเฉลี่ย ส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน และระดับความคิดเห็นเกี่ยวกับการ  
สำรวจความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม

ข้อที่	ประเด็นคำถาม	( $\bar{X}$ )	(S.D.)	ระดับ
1	ท่านรู้ว่าเลือดที่มากับสตรีจะถือเป็นเลือด ประจำเดือนก็ต่อเมื่อสตรีที่มีอายุ 9 ขวบ ขึ้นไป	3.40	0.98	ปานกลาง
2	ท่านรู้ว่าเลือดประจำเดือนมีการมาวันเว้นวัน หรือชั่วโมงเว้นชั่วโมง	3.08	0.79	ปานกลาง
3	ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่สั้นที่สุดของการมา ประจำเดือนคือ 1 วัน 1 คืน	3.35	0.94	ปานกลาง
4	ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่ยาวที่สุดของการมา ประจำเดือนคือ 15 วัน 15 คืน	3.58	0.98	มาก
5	ท่านรู้ว่าจำนวนที่น้อยที่สุดของเลือด ประจำเดือนคือหนึ่งหยด	3.21	0.89	ปานกลาง
6	ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนสามารถ กล่าวซิกิร (รำลึกถึงอัลลอฮ) ได้	3.61	1.06	มาก
7	ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามมี เพศสัมพันธ์และถือเป็นบาปใหญ่	3.97	1.02	มาก
8	ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามกระทำ ฎาววาฟ	3.60	1.02	มาก
9	ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามสัมผัส คัมภีร์อัลกุรอาน	3.85	1.02	มาก
10	ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามถือศีล ลอด	4.01	1.05	มาก
11	ท่านรู้ว่าเลือดอิสติฮาญาฮ์คือเลือดที่ไหล ออกมาหลังจากมาประจำเดือนครบ 15 วัน 15 คืน	3.74	1.00	มาก
12	ท่านรู้ว่าผู้ที่มีเลือดอิสติฮาญาฮ์จำเป็นต้อง อาบน้ำละหมาดทุกเวลาละหมาด	3.57	1.05	มาก
13	ท่านรู้ว่าการรอเข้าเวลาละหมาดเป็นสิ่งที่	3.51	0.94	มาก



ข้อที่	ประเด็นคำถาม	( $\bar{X}$ )	(S.D.)	ระดับ
	มุสลิมะฮฺที่มีเลือดอิสติฮาญาฮฺต้องปฏิบัติ			
14	ท่านรู้ว่ามุสลิมะฮฺที่มีเลือดอิสติฮาญาฮฺสามารถปฏิบัติศาสนกิจได้ตามปกติเหมือนมุสลิมะฮฺทั่วไป	3.64	0.96	มาก
15	ท่านรู้ว่าสตรีมุสลิมที่มีเลือดอิสติฮาญาฮฺจำเป็นต้องล้างช่องคลอดก่อนอาบน้ำละหมาด	3.68	0.98	มาก
16	ท่านรู้ว่าเลือดที่ไหลออกมาหลังจากคลอดบุตรเป็นเลือดนิฟาส	3.55	1.03	มาก
17	ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่สั้นที่สุดของเลือดนิฟาสชั่วคราวคือ	3.37	0.93	ปานกลาง
18	ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่ยาวที่สุดของเลือดนิฟาสคือ 60 วัน 60 คืน	3.51	0.94	มาก
19	ท่านรู้ถึงระยะเวลาปกติของเลือดนิฟาส 40 วัน 40 คืน	3.60	0.99	มาก
20	ท่านรู้ว่าการละหมาดในขณะที่มีเลือดนิฟาสเป็นข้อห้าม	3.75	0.96	มาก
	รวม	3.57	0.97	มาก

จากตารางที่ 2 ผลการวิเคราะห์พบว่า ความรู้ความเข้าใจของนักศึกษาสาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา เกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม มีระดับความเข้าใจโดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.57 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.97 เมื่อพิจารณาประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถามเกี่ยวกับเลือดประจำเดือน แสดงให้เห็นว่าผู้ตอบแบบสอบถามมีความรู้ความเข้าใจอยู่ในระดับมาก 6 ข้อ คือ ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามถือศีลอด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.01 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 1.05 รองลงมาคือ ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามมีเพศสัมพันธ์และถือเป็นบาปใหญ่ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.97 รองลงมาคือ ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามสัมผัสสัมผัสกีร์อัลกุรอาน คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.85 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 1.02 ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนสามารถกล่าวซิกิร(รำลึกถึงอัลลอฮ์)ได้ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.61 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 1.06 ท่านรู้ว่าสตรีที่มีเลือดประจำเดือนห้ามกระทำเกวาวาฟ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.60 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 1.02 ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่ยาวที่สุดของการมาประจำเดือนคือ 15 วัน 15 คืน คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.58 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.98 และเมื่อพิจารณาประเด็นคำถามเกี่ยวกับเลือดประจำเดือนที่มีค่าเฉลี่ยอยู่ในระดับปานกลางมี 4 ข้อคือ ท่านรู้ว่าเลือดประจำเดือนมีการมาวันเว้นวันหรือชั่วโมงเว้นชั่วโมง คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.08 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.79 ซึ่งเป็น

ค่าเฉลี่ยที่น้อยที่สุด รองลงมาคือ ท่านรู้ว่าจำนวนที่น้อยที่สุดของเลือดประจำเดือนคือหนึ่งหยด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.21 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.89 ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่สั้นที่สุดของการมาประจำเดือนคือ 1 วัน 1 คืน คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.35 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.94 และท่านรู้ว่าเลือดที่มากับสตรีจะถือเป็นเลือดประจำเดือนก็ต่อเมื่อสตรีที่มีอายุ 9 ขวบ ขึ้นไป คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.40 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.98

เมื่อพิจารณาประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถามเกี่ยวกับเลือดนิฟาส แสดงให้เห็นว่าผู้ตอบแบบสอบถามมีความคิดเห็นอยู่ในระดับมาก 4 ข้อ คือ ท่านรู้ว่าการละหมาดในขณะที่มีเลือดนิฟาสเป็นข้อห้าม คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.75 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.96 ท่านรู้ถึงระยะเวลาปกติของเลือดนิฟาส 40 วัน 40 คืนคิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.60 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.99 ท่านรู้ว่าเลือดที่ไหลออกมาหลังจากคลอดบุตรเป็นเลือดนิฟาส คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.55 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 1.03 ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่ยาวที่สุดของเลือดนิฟาสคือ 60 วัน 60 คืนคิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.51 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.94 ส่วนความคิดเห็นที่อยู่ในระดับปานกลางเกี่ยวกับเลือดนิฟาส มี 1 ข้อคือ ท่านรู้ว่าระยะเวลาที่สั้นที่สุดของเลือดนิฟาสคือชั่วครู่เดียว คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.37 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.93

และจากประเด็นคำถามเกี่ยวกับเลือดอิสติฮาญาฮฺ แสดงให้เห็นว่าผู้ตอบแบบสอบถามมีความเข้าใจทุกข้อคำถามอยู่ในระดับมาก คือ ท่านรู้ว่าเลือดอิสติฮาญาฮฺคือเลือดที่ไหลออกมาหลังจากมาประจำเดือนครบ 15 วัน 15 คืน คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.74 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 1.00 ท่านรู้ว่าสตรีมุสลิมที่มีเลือดอิสติฮาญาฮฺจำเป็นต้องล้างช่องคลอดก่อนอาบน้ำละหมาด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.68 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.98 ท่านรู้ว่ามุสลิมะฮฺที่มีเลือดอิสติฮาญาฮฺสามารถปฏิบัติศาสนกิจได้ตามปกติเหมือนมุสลิมะฮฺทั่วไป คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.64 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.96 ท่านรู้ว่าผู้ที่มีเลือดอิสติฮาญาฮฺจำเป็นต้องอาบน้ำละหมาดทุกเวลาละหมาด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.57 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 1.05 ท่านรู้ว่าการรอเข้าเวลาละหมาดเป็นสิ่งที่มุสลิมะฮฺที่มีเลือดอิสติฮาญาฮฺต้องปฏิบัติ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.51 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.94

## อภิปรายผล

จากผลการศึกษาความรู้ความเข้าใจของนักศึกษาสาขาวิชาอิสลามศึกษาเกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลามสามารถสรุปได้ว่า นักศึกษามีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดต่างๆของในสตรีอยู่ในระดับมาก โดยคิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.57 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.97 โดยนักศึกษาร้อยละ 70 ทราบถึงจำนวนที่น้อยที่สุด ระยะเวลาที่สั้นที่สุด และยาวที่สุดของเลือดประจำเดือน รู้ถึงข้ออนุญาตที่สามารถปฏิบัติได้ขณะมีเลือดประจำเดือน เช่นการรำลึกถึงอัลลอฮฺ รวมทั้งรู้ถึงข้อห้ามต่างๆขณะมีประจำเดือน เช่น ห้ามมีเพศสัมพันธ์ ห้ามถือศีลอด ห้ามสัมผัสอัลกุรอาน เป็นต้น ดังกล่าวสอดคล้องกับงานวิจัยของ พิตเราะห์ ยูนู (2562)<sup>4</sup> พบว่าความรู้ความเข้าใจของสตรีมุสลิมะฮฺชุมชนบ้านเจาะไอร้อง

<sup>4</sup> พิตเราะห์ ยูนู. (2562). ศึกษาความเข้าใจหลักปฏิบัติและข้อห้ามในขณะที่มีเลือดของสตรีมุสลิมะฮฺ ชุมชนบ้านเจาะไอร้อง อ.เจาะไอร้อง จ.นราธิวาส. สารนิพนธ์ ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์.



อ.เจาะไอร้อง จ.นราธิวาส เกี่ยวกับหลักปฏิบัติและข้อห้ามในขณะที่มีเลือดประจำเดือนโดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก และยังคงสอดคล้องกับงานวิจัยของบรักิส ดิง (2554)<sup>5</sup> การศึกษาทบทวนพบว่าด้วยข้อห้ามของสตรีในขณะที่มีเลือดประจำเดือน กรณีศึกษาชุมชนบ้านกาแลตาแป ตำบลบางนาค อำเภอเมืองจังหวัดนราธิวาส ผู้ตอบแบบสอบถามมีความคิดเห็นในประเด็นดังกล่าวโดยภาพรวมอยู่ในระดับมากเช่นกัน ทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นว่าสตรีมุสลิมส่วนใหญ่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดของตนเป็นอย่างดี เพราะสตรีมุสลิมจำเป็นที่จะต้องเรียนรู้ เพื่อให้ตนปฏิบัติได้ตามหลักคำสอนอย่างถูกต้อง

## สรุป

อิสลามได้กำหนดประเภทและลักษณะเลือดของสตรีอย่างชัดเจน คือเลือดประจำเดือน (เฮด) เลือดนิฟาส และเลือดอิสติฮาฎะฮฺ การจะถือว่าเป็นเลือดประจำเดือนนั้น ก็ต่อเมื่อสตรีผู้นั้นมีอายุ 9 ขวบขึ้นไป หากมีอายุที่ต่ำกว่านี้ไม่ถือว่าเป็นเลือดประจำเดือน จำนวนหยดเลือดที่น้อยที่สุดของเลือดประจำเดือนคือ 1 หยด และเลือดประจำเดือนจะมีการมาวันเว้นวันหรือช่วงวันช่วงโมงระยะเวลาที่สั้นที่สุดของการมาประจำเดือนคือ 1 วัน 1 คืน และระยะเวลาที่ยาวที่สุดคือ 15 วัน 15 คืน ส่วนเลือดนิฟาสคือเลือดที่ออกมาหลังจากคลอดบุตร มีระยะเวลาที่สั้นที่สุดคือชั่วพริบตาเดียวหรือชั่วขณะ และระยะเวลาที่ยาวที่สุดคือ 60 วัน 60 คืน โดยปกติแล้วเลือดนิฟาสจะมีระยะเวลา 40 วัน 40 คืน สตรีที่มาประจำเดือนหรือมีเลือดนิฟาส ห้ามร่วมเพศ ไม่สามารถสัมผัสอวัยวะเลือดอิสติฮาฎะฮฺคือเลือดเสียที่ไหลออกมาหลังจากประจำเดือนครบ 15 วัน หรือหลังคลอดบุตร 60 วัน ซึ่งสตรีที่มีเลือดอิสติฮาฎะฮฺสามารถปฏิบัติศาสนกิจได้ตามปกติเหมือนมุสลิมะฮฺทั่วไป เว้นแต่เมื่อต้องการละหมาดจำเป็นต้องอาบน้ำละหมาดทุกครั้ง และต้องล้างช่องคลอดก่อนอาบน้ำละหมาดเสมอ การศึกษานี้แสดงให้เห็นว่านักศึกษาสาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มีความรู้ความเข้าใจโดยรวมอยู่ในระดับมาก ทราบถึงข้อห้ามและข้ออนุญาตให้ปฏิบัติได้ตามประเภทเลือดที่ได้กำหนดในอิสลาม ทำให้นักศึกษาสามารถปฏิบัติตนได้ถูกต้องตามที่อิสลามได้บัญญัติไว้ โดยเฉพาะนักศึกษาที่ศึกษาเฉพาะด้านอิสลามศึกษา จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมีความกระจำในประเด็นต่างๆ เกี่ยวกับเลือดของสตรีในอิสลาม เพราะไม่เพียงเพื่อให้ตนสามารถปฏิบัติได้ถูกต้องตามหลักคำสอนแล้ว แต่ผู้ที่ศึกษาด้านอิสลามศึกษายังเป็นที่ยอมรับของชุมชน ทำหน้าที่เป็นผู้เผยแพร่หลักคำสอนและบทบัญญัติต่างๆ ในอิสลาม โดยเฉพาะบทบัญญัติที่ต้องเรียนรู้และปฏิบัติในชีวิตประจำวันของมุสลิมและมุสลิมะฮฺทุกคน

<sup>5</sup> บรักิส ดิง. (2554). การศึกษาทบทวนด้วยข้อห้ามของสตรีในขณะที่มีเลือดประจำเดือน กรณีศึกษาชุมชนบ้านกาแลตาแป ตำบลบางนาค อำเภอเมือง จังหวัดนราธิวาส. สารนิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขากฎหมาย สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์.

## ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะในการนำผลการวิจัยไปใช้

1. ควรนำผลการศึกษาวิจัยนี้จัดการอบรมให้ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเลือดต่างๆ ของสตรีในอิสลามแก่นักศึกษาหญิง

2. ควรเผยแพร่ผลการวิจัยในการนำเสนอในเวทีประชุมวิชาการระดับชาติและนานาชาติต่อไป และนำผลการศึกษาวิจัยนี้เผยแพร่ในวารสารห้องสมุดต่างๆ สำหรับคนที่ค้นคว้าศึกษาหาความรู้

ข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยครั้งต่อไป

1. การศึกษาวิจัยในครั้งนี้เป็นการศึกษาเฉพาะสตรีมุสลิมะฮฺสาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา จึงควรทำการศึกษาวิจัยในเรื่องดังกล่าวในพื้นที่ระดับคณะ และมหาวิทยาลัย

2. ควรศึกษาเกี่ยวกับข้อห้ามในขณะที่มีเลือดสตรีที่เป็นประเด็นในสังคม เช่น เกี่ยวกับการตัดเล็บ การตัดผม เป็นต้น

## รายการอ้างอิง

ธานินทร์ ศิลป์จารุ. (2549). การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย spss. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : บะนาตุลฮูดา. (2554). ปัญหาหญิงหญิง ภาค 1 เลือดสตรี. พิมพ์ครั้งที่ 2. ม.ป.ท: บริษัท นัตวิดากการพิมพ์

บรักีส ดิง. (2554). การศึกษาบทบาทบัญญัติว่าด้วยข้อห้ามของสตรีในขณะที่มีเลือดประจำเดือนกรณีศึกษาชุมชนบ้านกาแลตาแป ตำบลบางนาค อำเภอเมือง จังหวัดนราธิวาส. สารนิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขากฎหมาย สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์.

พิตเราะห์ ยูนู. (2562). ศึกษาความเข้าใจหลักปฏิบัติและข้อห้ามในขณะที่มีเลือดของสตรีมุสลิมะห์ชุมชนบ้านเจาะไอร้อง อ.เจาะไอร้อง จ.นราธิวาส. สารนิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์.

ม.ป.ท. มักตาบะห์อัชชามีละห์.

มยุรา วงษ์สันต์. (2550). ปัญหาความรู้เกี่ยวกับเลือดสตรี. พิมพ์ครั้งที่ 4. เล่มที่ 1. ม.ป.ท. ม.ป.พ.

มุสลิม. อบูลหะสัน มุสลิม บิน อัลหัจญญาญญ์ บิน มสลิม บิน วัลด บินเกาซาซ อัลกุซัยรีย์ อันนัยซาบูรีย์. (1991). صحيح مسلم. بيروت : دارুলอิญาจอ์ อัตุรอกู.

สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับประเทศไทย. (2542). พระมหาคัมภีร์อัลกุรอานพร้อมความหมายภาษาไทย. ราชอาณาจักร ซาอุดีอาระเบีย : ศูนย์กษัตริย์พะฮัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอาน.

อັตตุรมิซีย์, ออบู อีซา มุหัมมัด บิน อีซา บิน เสาเราะฮฺ บิน มุซา บิน อัญญาะห์หาก อัสสุละมีย์ อัลบุซีย์ อັตตุรมิซีย์. 1413. جامع الترمذي . พิมพ์ครั้งที่ 2. อียิปต์ : ซารีกะฮฺมัก ตาบะฮฺ และมีฆูบาอะฮฺ

อัลญุอ์ฟีย์ อัลบุกอริย์. (1993). صحيح البخاري. พิมพ์ครั้งที่ 1. ดิมชีก : دارุลซุหนูน.

อัลบัยฮะกี. อับกอฎีย์ ออบู ยูซุฟ ยะฮอ์กูบ อิบน์ อิบรอฮีม อัซซัยบานีย์. (ม.ป.ป.). سنن الكبرى للبيهقي

ศึกษาผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงการแพร่ระบาดไวรัสโคโรนา กรณีศึกษา  
หมู่บ้านบาลา ตำบลโลหะจุด อำเภอเวียง จังหวัดนราธิวาส

**A STUDY OF THE IMPACT TO AFFECTING ON MUSLIM RELIGION  
PRACTICES DURING THE CORONA VIRUS EPIDEMIC A CASE STUDY  
OF BALA VILLAGE, LOHJOOD SUBDISTRICT, WAENG DISTRICT,  
NARATHIWAT PROVINCE**

*Ibrorheng Dorloh<sup>1</sup>*  
*Husaiifah Laehsoh<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University

Email: Ibrorheng.d@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University

Email: 6260901017@pnu.ac.th

**บทคัดย่อ**

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงปริมาณ มีวัตถุประสงค์ 1) เพื่อศึกษาบทบาทของอิทธิพลของการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงการแพร่ระบาดโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2) เพื่อศึกษาผลกระทบในการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงการแพร่ระบาดโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา กรณีศึกษาหมู่บ้านบาลา ตำบลโลหะจุด อำเภอเวียง จังหวัดนราธิวาส โดยทำการศึกษาค้นคว้าข้อมูลจากอัลกุรอาน ฮะดีษ หนังสือตำรา เอกสารวิชาการ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง โดยมีกลุ่มตัวอย่างอย่างคณะกรรมการมัสยิดและประชาชนหมู่บ้านบาลา จำนวน 48 คน คัดเลือกโดยวิธีการสุ่มอย่างง่าย แล้วมาเปรียบเทียบตารางเครชีและมอร์แกน เครื่องมือที่ใช้เป็นแบบสอบถามหาค่าความเชื่อมั่นด้วยสัมประสิทธิ์แอลฟาของครอนบัก มีค่าเท่ากับ 0.76 และ 0.80 ค่าดัชนี IOC มีค่ามากกว่า 0.5 นำมาวิเคราะห์ข้อมูลโดยหาค่าเฉลี่ย และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ผลการวิจัยพบว่า 1) อิสลามให้ความสำคัญในการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมแม้ในยามปกติหรือยามฉุกเฉินเช่นการแพร่ระบาดโคโรนาไวรัส - 2019 มุสลิมต้องปฏิบัติศาสนกิจอย่างเคร่งครัดเพราะอิสลามไม่ยุ่งยากและลำบากในการนำไปใช้ในทุกรณี 2) ผลกระทบในการปฏิบัติศาสนกิจในช่วงการแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนาพบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่ได้รับผลกระทบในการปฏิบัติศาสนกิจ การระบาดของไวรัสโคโรนาเป็นการทดสอบจากอัลลอฮ์ (ช.บ) ทำให้วิถีชีวิตของมนุษย์เปลี่ยนไปจากเดิม และการระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนาทำให้เกิดความสับสนในสังคม โดยรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย 4.13 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน 1.02 จากการวิเคราะห์ผลสำรวจความคิดเห็นของคณะกรรมการมัสยิดและประชาชนมีความรู้ความเข้าใจในหลักการอิสลาม ปฏิบัติศาสนกิจอย่างครบถ้วนสมบูรณ์และปฏิบัติตามมาตรการสำนักจุฬาราชมนตรีและมาตรการกระทรวงสาธารณสุขอย่างเคร่งครัด

**คำสำคัญ:** ผลกระทบ การปฏิบัติศาสนกิจ การแพร่ระบาดไวรัสโคโรนา

## Abstract

This research is a qualitative and quantitative research. There are 2 objective in research, 1) To study the Islamic provisions of Muslim religious practices during the coronavirus epidemic. 2) To study the impact on muslim religious minorities during the coronavirus epidemic Case Study of Bala Village, LohJood Subdistrict, Waeng District, Narathiwat Province. Studying and researching information from the Qur'an, Hadith, textbooks, academic documents and related research and collecting data from a sample group of 48 mosque committees and Bala village people. Selected by simple random method. Then let's compare the Casey and Morgan tables. The instrument used as a questionnaire for Cronbach's alpha coefficient of confidence was 0.76 and 0.80, the IOC index was greater than 0.5, and the data were analyzed by means and standard deviation. The results revealed that 1) Islam attaches great importance to Muslim religious practices even during normal or emergency situations such as the Corona virus epidemic. Muslims must practice their religious practice strictly because Islam is a religion that keeps up with the world situation. 2) The impact of religious practice during the coronavirus epidemic found that most of the samples had an impact on their religious practices. The coronavirus is a test from Allah. The epidemic has changed the way of life of human beings. And the Coronavirus epidemic is causing confusion in society. Overall, it's at a high level. The mean is 4.13 and the standard deviation 1.02. From the analysis of opinion polls of the mosque committee and the people's knowledge and understanding of Islamic principles. Conduct religious activities completely and strictly follow the measures of the Sheikhul Islam Office and the measures of the Ministry of Public Health.

**Keywords:** *Impact, Religion Practices during, Corona virus epidemic*

## บทนำ

โรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 (COVID-19) เกิดจากโคโรนาไวรัสพันธุ์ใหม่ ที่ไม่เคยพบในมนุษย์มาก่อน พบไวรัสนี้เป็นครั้งแรกที่หูหนามจังหวัดหูเป่ย์ในประเทศจีน ซึ่งเป็นแหล่งเกิดการระบาดใหญ่และยังดำเนินอยู่อย่างต่อเนื่อง นับแต่นั้นมาไวรัสนี้ได้แพร่ขยายออกอย่างกว้างขวางในประเทศจีนและพบว่า มีผู้ป่วยด้วยไวรัสนี้ในประเทศอื่นด้วยทั่วประเทศ เชื้อไวรัสโคโรนา (COVID-19) หรือ โควิด-19 เป็นโรคอุบัติใหม่ การระบาดของไวรัสโควิด 19 ทำให้รัฐบาลของประเทศต่างๆ ได้ออกมาตรการ กฏระเบียบ และข้อบังคับ ภายใต้ช่วงเวลาของสภาวะฉุกเฉิน ในขณะที่เดียวกันสถาบันหรือองค์กรศาสนาที่มีบทบาทในการกำหนดมติหรือกฎหมายว่าด้วยการอนุญาตหรือต้องห้ามในประเด็นต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับศาสนาได้พยายามสื่อสารและประชาสัมพันธ์ไปยังศาสนิกชนเกี่ยวกับระเบียบและวิธีการต่าง ๆ ที่ควรปฏิบัติท่ามกลางการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อโควิด-19 การอุปาทนของโรคระบาดนี้ส่งผลกระทบต่อการศึกษาของมุสลิมที่จำต้องปฏิบัติทั้งในภาวะปกติหรือภาวะฉุกเฉิน<sup>1</sup>

อิสลามได้กำหนดวิธีการปฏิบัติศาสนกิจของผู้นับถือศาสนาอิสลาม ในกรณีปกติและในกรณีฉุกเฉิน เช่นภาวะการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อโควิด-19 ทำให้การปฏิบัติศาสนกิจต้องเปลี่ยนแปลงตามสภาพที่ควรจะเป็น เช่น การสวมหน้ากากอนามัย การเว้นระยะห่างช่วงเวลาละหมาด และอื่นๆ อย่างไร

<sup>1</sup> พัศกร องอาจ และ รัชฎาภรณ์ อึ้งเจริญ. (2565). ปัจจัยที่มีความสัมพันธ์กับความตั้งใจในการป้องกัน โรคโควิด-19. *คณะสาธารณสุขศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ วิทยาเขตเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดสกลนคร. วารสารเทคโนโลยีภาคใต้*, 15(1), 120-128.

ก็ตามอิสลามเป็นศาสนาที่มีความยืดหยุ่นตามกาลเวลาและสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป และต้องมีการปฏิบัติศาสนกิจการละหมาดเพราะการละหมาดสามารถยับยั้งสิ่งที่ไม่ดีได้ ดังอายะห์อัลกุรอาน ความว่า : "และพระองค์มิได้ทรงทำให้เป็นการลำบากแก่พวกเจ้าในเรื่องของศาสนา (ที่ไม่ลำบาก)"<sup>2</sup>

จากอายะห์อัลกุรอานข้างต้นได้ให้ความสำคัญในการละหมาด เพราะการละหมาดสามารถยับยั้งความชั่วและความเลวร้าย ซึ่งปัจจุบันเป็นช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อโควิด-19 ส่งผลกระทบต่อการศึกษาปฏิบัติศาสนกิจอย่างมากมาย อาทิเช่น การสวมหน้ากากอนามัย และการเว้นระยะห่างในการละหมาด ซึ่งจะทำให้เกิดสิ่งใหม่สิ่งที่ไม่เคยเกิดขึ้นในยามปกติ การใช้ชีวิตวิถีใหม่ที่เปลี่ยนแปลงไป แต่ยังคงรักษาไว้ซึ่งการละหมาด เพราะการละหมาดเป็นหนึ่งในสิ่งที่มุสลิมไม่สามารถที่จะละทิ้งได้<sup>3</sup> เพราะเป็นสิ่งที่พระองค์อัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงสั่งใช้แก่ผู้ที่ยึดถือศาสนาอิสลาม ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้เพราะเป็นหนึ่งในคำสั่งของมุสลิมเป็นหลักปฏิบัติห้าประการหรือเรียกว่ารูกนอิสลาม ความว่า : "พวกเจ้าจงทำให้ง่าย อย่าทำให้ยาก"<sup>4</sup> จากฮะดีษสรุปได้ว่าศาสนาอิสลามเป็นศาสนาที่ง่าย แต่ไม่ใช่ศาสนาที่ง่าย

การแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อแล้วเป็นสาเหตุจากฝีมือมนุษย์ที่รับประทานสิ่งที่อัลลอฮ์ทรงห้าม ไม่ได้ทำตามคำสั่งของพระเจ้า เพราะอัลลอฮ์ทรงตรัสไว้ในอัลกุรอานว่า ความว่า : "ความวิบัติ (ความผิดบาปและหายนะ) ได้เกิดขึ้นทั้งทางบกและทางน้ำ เนื่องจากสิ่งที่มือของมนุษย์ได้ทำขึ้นเพื่อที่พระองค์จะให้พวกเขาลิ้มรสผลบางส่วนจากที่พวกเขากระทำไว้ โดยหวังที่จะให้พวกเขากลับเนื้อกลับตัว"<sup>5</sup> จากอายะห์อัลกุรอานบ่งชี้ว่า ภัยพิบัติหรือสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในโลกใบนี้ล้วนแล้วเป็นการกระทำที่ฝ่าฝืนบทบัญญัติของพระเจ้าผู้เป็นเจ้า ที่ไม่เชื่อฟังข้อสั่งห้ามในเรื่องของการรับประทานสิ่งที่ไม่มีประโยชน์ที่ก่อให้เกิดโรคระบาดการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ภายใต้สถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา ทำให้การใช้ชีวิตวิถีใหม่ที่เปลี่ยนแปลงไป แต่ยังคงรักษาไว้ซึ่งการละหมาด<sup>6</sup> การละหมาดเป็นหนึ่งในสิ่งที่มุสลิมไม่สามารถที่จะละทิ้งได้ เพราะเป็นสิ่งที่พระองค์อัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงสั่งใช้แก่ผู้ที่ยึดถือศาสนาอิสลาม ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้เพราะเป็นหนึ่งในคำสั่งใช้ของมุสลิมเป็นหลักปฏิบัติห้าประการด้วยกัน ดังฮะดีษของท่านนบีมุฮัมมัด (ช.ล) กล่าวว่า ความว่า : " อิสลามได้ตั้งอยู่บนพื้นฐานหลักห้าประการ คือ ปฏิญาณว่าไม่มีพระเจ้าอื่นใดที่ถูกกราบไว้อย่างแท้จริงเว้นแต่อัลลอฮ์ (ช.บ) เท่านั้น ท่านนบีมุฮัมมัดเป็นศาสนทูตของอัลลอฮ์ (ช.บ) ดำรงไว้ซึ่งการละหมาด การจ่ายซะกาต และไปประกอบพิธีฮัจญ์ การถือศีลอด"<sup>7</sup>

จากฮะดีษดังกล่าวพอสรุปได้ว่า ศาสนาอิสลามให้ความสำคัญในการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิม ซึ่งการปฏิบัติศาสนกิจดังกล่าวนี้เป็นการเคารพสักการะของผู้ที่ยึดถือศาสนาอิสลามต่อพระเจ้าผู้เป็นเจ้า และการละหมาดนั้นเป็นสิ่งวาฮิบ(บังคับ)แก่ปวงบ่าวที่เป็นมุสลิม การละหมาดเป็นการเชื่อมสัมพันธ์ระหว่างบ่าวกับพระเจ้าผู้เป็นเจ้าอัลลอฮ์ (ช.บ) และเป็นคำถามแรกในวันกิยามะห์ที่จะถูกถาม

<sup>2</sup> อัลกุรอาน. ซูเราะฮฺ. อัลฮัจญ์. 22:78.

<sup>3</sup> อิสมาอีลลูตี จะปะเกีย. (2563). คำแนะนำเนื่องในวิกฤตไวรัสโคโรนา COVID-19. คู่มือมุสลิมใน การเผชิญหน้าโรคระบาด. ปัตตานี: สถาบันอิสลาม มหาวิทยาลัยฟาฏอนี.

<sup>4</sup> อัลบุคอรี. صحيح البخاري. บท : ความง่ายตาย ฮะดีษเลขที่ : 6128.

<sup>5</sup> อัลกุรอาน. ซูเราะฮฺ อัลรุม. 30:41.

<sup>6</sup> อับดุลรอฮ์มาน บินเซ็ง. (2564). หลักการปรับใช้ความยืดหยุ่นทางศาสนากับความคับขันจำเป็นในการประกอบการละหมาดในระหว่างการแพร่เชื้อไวรัสโคโรนา 2019. วารสารมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ สาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 9(1), 293-307.

<sup>7</sup> บุคอรี. صحيح البخاري. บท : หลักศรัทธา. ฮะดีษเลขที่ : 8.

จากปัญหาดังกล่าวเป็นที่กลางแคลงใจสงสัยของชุมชนต่อการปฏิบัติศาสนกิจ ไม่ว่าจะเป็นการงดการละหมาดวันศุกร์ในหมู่บ้านซึ่งไม่เคยมีปรากฏการณ์การแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนามาก่อนหน้านี้ ผู้วิจัยมีความสนใจในการศึกษาวิจัยในเรื่อง ผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนาในหมู่บ้านบาลา ตำบลโละจูด อำเภอแวง จังหวัดนราธิวาส ว่ามีผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิม เป็นอย่างไรบ้าง เพื่อศึกษาผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในชุมชน พร้อมทั้งศึกษาหลักการอิสลามที่ยืดหยุ่นและนำไปใช้ปฏิบัติในชีวิตประจำวันด้วยความเหมาะสม

### วัตถุประสงค์ของการวิจัย (Research Objective)

1. เพื่อศึกษาบทบาทบัญญัติอิสลามต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา
2. เพื่อศึกษาผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา กรณีศึกษาหมู่บ้านบาลา ตำบลโละจูด อำเภอแวง จังหวัดนราธิวาส

### วิธีดำเนินการวิจัย (Research Methods)

#### 1. รูปแบบการวิจัย

การวิจัยนี้ผู้วิจัยได้ใช้วิธีการสุ่มประชากรกลุ่มตัวอย่างทำแบบสอบถาม เพื่อให้สะดวกต่อการดำเนินงานวิจัย และสะดวกต่อการตอบโจทย์ปัญหางานวิจัยได้อย่างถูกต้องสมบูรณ์ และมีประสิทธิภาพมากที่สุด โดยกลุ่มเป้าหมายคือประชากรหมู่บ้านบาลา หมู่ที่ 5 จำนวน 48 คน ตำบลโละจูด อำเภอแวง จังหวัดนราธิวาส

#### 2. กลุ่มเป้าหมาย

ประชากรหมู่บ้านบาลา หมู่ที่ 5 จำนวน 48 คน ตำบลโละจูด อำเภอแวง จังหวัดนราธิวาส

### การเก็บรวบรวมข้อมูล

#### 1. ข้อมูลเชิงคุณภาพ

ได้มีการศึกษาข้อมูลจากอัลกุรอาน ฮะดีษ ตำราวิชาการ และเอกสารต่างๆ เกี่ยวกับผลกระทบในการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา กรณีศึกษาหมู่บ้านบาลา ตำบลโละจูด อำเภอแวง จังหวัดนราธิวาส

#### 2. ข้อมูลเชิงสำรวจ

รวบรวมข้อมูลคณะผู้วิจัยได้ดำเนินการตามขั้นตอนดังต่อไปนี้เก็บรวบรวมข้อมูลโดยการแจกแบบสอบถาม จำนวน 48 คน จากคณะกรรมการมัสยิดและประชาชนในหมู่บ้านบาลา แล้วนำแบบสอบถามทั้งหมดมารวบรวม และนำมาวิเคราะห์ข้อมูล



## การวิเคราะห์ข้อมูล

ผู้วิจัยได้ทำการวิเคราะห์ข้อมูลเป็นลำดับดังต่อไปนี้

1. นำข้อมูลที่ได้จากแบบสอบถามมาตรวจสอบความถูกต้อง
2. นำข้อมูลไปวิเคราะห์โดยใช้โปรแกรมสำเร็จรูปคอมพิวเตอร์ (SPSS) ได้แก่การแจกแจงความถี่ และค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน
3. นำข้อมูลไปวิเคราะห์ผล โดยใช้วิธีวิเคราะห์เชิงพรรณนา เพื่อตอบปัญหาวิจัย

## เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยครั้งนี้ คือ แบบสอบถาม โดยมีขั้นตอนการสร้างดังนี้

1. ผู้วิจัยได้มีการศึกษาแบบสอบถามจากงานวิจัยต่าง ๆ เพื่อเป็นแนวทางในการสร้างแบบสอบถาม เพื่อบรรลุตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยครั้งนี้
2. ผู้วิจัยได้มีการรวบรวมข้อมูลที่ใช้ในการสร้างแบบสอบถามให้ครอบคลุมกับวัตถุประสงค์ที่วางไว้ข้างต้นหัวข้อ โดยมีการค้นคว้าข้อมูลจากแหล่งต่าง ๆ เช่น หนังสือ ตำรา งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และสื่อออนไลน์อินเทอร์เน็ต เป็นต้น
3. ผู้วิจัยได้มีการสร้างเครื่องมือ เพื่อให้สอดคล้องกับวัตถุประสงค์ในการศึกษาโดยสร้างเครื่องมือแบบสอบถามฉบับร่าง แล้วนำไปส่งอาจารย์ที่ปรึกษา เพื่อตรวจสอบและพิจารณาความถูกต้อง
4. ผู้วิจัยได้นำเครื่องมือให้ผู้ทรงคุณวุฒิที่มีความเชี่ยวชาญในสาขากฎหมายอิสลามและสาขาอิสลามศึกษา 3 ท่านเพื่อหาความเที่ยงตรงของคำถามเชิงเนื้อหาตามวัตถุประสงค์
5. ผู้วิจัยนำแบบสอบถามที่ผ่านการพิจารณาของผู้เชี่ยวชาญมาหาค่าดัชนีความสอดคล้อง (IOC – Index of Item congruence) ของข้อคำถามเป็นรายข้อ ถ้าได้ค่า 0.67-1.00 หรือ 2/3 ของผู้เชี่ยวชาญถือว่าสอดคล้องเหมาะสม<sup>8</sup>

## ผลการวิเคราะห์ข้อมูล

**ตอนที่ 1** ข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถาม โดยจำแนกตาม เพศ อายุ ระดับการศึกษาด้านศาสนาที่สำเร็จ ระดับการศึกษาด้านสามัญที่สำเร็จ สถานภาพ อาชีพ

**ตารางที่ 1** แสดงจำนวนร้อยละของกลุ่มตัวอย่างจำแนกตามอายุ

อายุ	จำนวน (N=48)	ร้อยละ%
ต่ำกว่า 18 ปี	6	12.5
18 - 23 ปี	4	8.3
24 - 27 ปี	4	8.3
28 ปีขึ้นไป	34	70.8
รวม	48	100

<sup>8</sup> อานินทร์ ศิลป์จารุ. (2555). การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย Spss. กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดสามัญ บิซิเนสซอร์แอนด์ดี. หน้า : 77.

จากตารางที่ 1 พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีอายุ 28 ปีขึ้นไป จำนวน 34 คน คิดเป็นร้อยละ 70.8 รองลงมาอายุช่วง ต่ำกว่า 18 ปี จำนวน 6 คน มากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 12.5 รองลงมา ช่วงอายุ 18-23 ปี และช่วงอายุต่ำกว่า 24-27 ปี จำนวนเท่ากัน คิดเป็นร้อยละ 8.3

#### ตารางที่ 2 แสดงจำนวนร้อยละของกลุ่มตัวอย่างจำแนกตามเพศ

เพศ	จำนวน(N=48)	ร้อยละ%
ชาย	24	50.0
หญิง	24	50.0
รวม	48	100

จากตารางที่ 2 พบว่ากลุ่มตัวอย่างเท่ากันระหว่างเพศหญิงและเพศชาย จำนวน 24 คน คิดเป็นร้อยละ 50.0

#### ตารางที่ 3 แสดงจำนวนร้อยละของกลุ่มตัวอย่างจำแนกตามสถานภาพ

สถานภาพ	จำนวน (N=48)	ร้อยละ%
โสด	19	21.8
สมรส	28	32.2
หย่าร้าง	1	1.1
รวม	48	100

จากตารางที่ 3 พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่เป็นสมรส มากที่สุด จำนวน 28 คน คิดเป็นร้อยละ 32.2 รองลงมาคือ โสด จำนวน 19 คน คิดเป็นร้อยละ 21.8 และหย่าร้าง จำนวน 1 คน คิดเป็นร้อยละ 1.1 ตามลำดับ

#### ตารางที่ 4 แสดงจำนวนร้อยละของกลุ่มตัวอย่างจำแนกตามระดับการศึกษาด้านศาสนา

ระดับการศึกษาด้านศาสนา	จำนวน (N=48)	ร้อยละ%
อับติดาอีย	30	62.5
มุตตะวัตซิกู	12	25.0
ชานาวี	6	12.2
ปริญญาตรี	-	-
สูงกว่าปริญญาตรี	-	-
รวม	48	100

จากตารางที่ 4 พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่จบระดับการศึกษาด้านศาสนา ในระดับ อับติดาอีย มากที่สุด จำนวน 30 คน คิดเป็นร้อยละ 62.5 รองลงมาคือ ระดับอมุตตะวัตซิกู ระดับ จำนวน 12 คน คิดเป็นร้อยละ 25.0 และระดับชานาวี จำนวน 6 คน คิดเป็นร้อยละ 12.2 ตามลำดับ



**ตารางที่ 5 แสดงจำนวนร้อยละของกลุ่มตัวอย่างจำแนกตามระดับการศึกษาด้านสามัญ**

ระดับการศึกษาด้านสามัญ	จำนวน (N=48)	ร้อยละ%
ประถมศึกษา	23	26.4
มัธยมศึกษาตอนต้น	9	10.3
มัธยมศึกษาตอนปลาย	10	11.5
อนุปริญญา/ปวช./ปวส./ปวท.	2	4.2
ปริญญาตรี	4	8.2
สูงกว่าปริญญาตรี	-	-
<b>รวม</b>	<b>48</b>	<b>100</b>

จากตารางที่ 5 พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่จบระดับการศึกษาด้านสามัญในระดับประถมศึกษามากที่สุด จำนวน 23 คน คิดเป็นร้อยละ 26.4 รองลงมาคือ ระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย จำนวน 10 คน คิดเป็นร้อยละ 11.5 ระดับมัธยมศึกษาตอนต้น จำนวน 9 คน คิดเป็นร้อยละ 10.3 ระดับปริญญาตรี จำนวน 4 คน คิดเป็นร้อยละ 8.2 และระดับอนุปริญญา/ปวช./ปวส./ปวท. จำนวน 2 คน คิดเป็นร้อยละ 4.2 ตามลำดับ

**ตารางที่ 6 แสดงจำนวนร้อยละของกลุ่มตัวอย่างจำแนกตามอาชีพ**

อาชีพ	จำนวน (N=48)	ร้อยละ%
นักเรียน/นักศึกษา	8	16.7
รับจ้าง	15	31.3
ข้าราชการ	-	-
เกษตรกร	7	14.6
ธุรกิจส่วนตัว	2	4.2
ผู้นำชุมชน/ผู้นำศาสนา	4	8.3
อื่น ๆ	12	25.0
<b>รวม</b>	<b>48</b>	<b>100</b>

จากตารางที่ 6 พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่ประกอบอาชีพรับจ้างมากที่สุดคือ จำนวน 15 คน คิดเป็นร้อยละ 31.3 รองลงมาอาชีพ อื่นๆ จำนวน 12 คน คิดเป็นร้อยละ 25.0 อาชีพเกษตรกรนักเรียน/นักศึกษา จำนวน 8 คน คิดเป็นร้อยละ 16.7 เกษตรกร จำนวน 7 คน คิดเป็นร้อยละ 14.6 อาชีพ ผู้นำชุมชน/ผู้นำศาสนา จำนวน 4 คน คิดเป็นร้อยละ 8.3 และอาชีพธุรกิจส่วนตัว จำนวน 2 คน คิดเป็นร้อยละ 4.2 ตามลำดับ

**ตอนที่ 2** ค่าความถี่ และค่าร้อยละ เกี่ยวกับความรู้ความเข้าใจต่อบทบัญญัติของอิสลามในการปฏิบัติศาสนกิจในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา

ข้อ	ประเด็นคำถาม	ตอบ ใช่		ตอบไม่ใช่		ตอบไม่แน่ใจ	
		ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ
1	การฉีดวัคซีนเป็นสิ่งอนุมัติในหลักการอิสลาม	12	25.0	12	25.0	24	50.0
2	วัคซีนมีส่วนผสมของสุกร	2	4.2	11	22.9	35	72.9
3	การสวมแมสก์ทำให้ละหมาดใช้ไม่ได้	15	31.3	18	37.5	15	31.3
4	การเว้นระยะห่างในการละหมาดฟิรฎูไม่มีตัวอย่างในอิสลามและจากท่านนบี	23	47.9	9	18.8	16	33.3
5	การงดละหมาดวันศุกร์(ญุมอัต) ในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนาเป็นสิ่งที่ยอนุญาตในอิสลาม	24	50.0	18	37.5	6	12.0
6	การเว้นระยะห่างในการละหมาดเป็นสิ่งที่ยอนุญาตในช่วงของการระบาดของไวรัสโคโรนา	33	68.8	8	16.7	7	14.6
7	การฉีดวัคซีนเป็นสิ่งต้องหลีกเลี่ยงสำหรับมุสลิม	10	20.8	27	56.3	11	22.9
8	ไวรัสโคโรนาเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามการกำหนดสภาพการณ์ของอัลลอฮ (ช.บ)	43	89.6	2	4.2	3	6.3
9	การระบาดของโรคไวรัสโคโรนาทำให้เราใกล้ชิดต่ออัลลอฮ (ช.บ)มากขึ้น	38	79.2	3	6.3	7	14.6
10	การระบาดของโรคไวรัสโคโรนาเป็นบททดสอบจากอัลลอฮ (ช.บ)	41	85.4	3	6.3	4	8.3
11	ผู้ที่เสียชีวิตในขณะที่ติดเชื้อไวรัสโคโรนาได้รับผลบุญการตายชะฮีด	11	22.9	9	18.8	28	58.3
12	อิสลามให้ความสำคัญกับการป้องกันการระบาดของโรค	26	54.2	3	6.3	19	39.6
13	การฉีดวัคซีนเป็นหนึ่งในหลักเจตนาธรรมของกฎหมายอิสลาม	10	20.8	17	35.4	21	43.5
14	ในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคมุสลิมไม่จำเป็นต้องละหมาดฟิรฎูแบบญะมาอะห์ที่มีสยิดได้	22	45.5	13	27.1	13	27.1

ข้อ	ประเด็นคำถาม	ตอบ ใช่		ตอบไม่ใช่		ตอบไม่แน่ใจ	
		ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ
15	การใช้แอลกอฮอล์ในการละหมาด เป็นสิ่งที่ยอนุญาต	11	22.9	19	39.6	18	20.7
รวม		44.56		23.91		30.36	
รวมค่าเฉลี่ยทั้งหมด				58.58			

จากการวิเคราะห์ตารางที่ 2 ผลการสำรวจพบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่ตอบใช่มากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 44.56 รองลงมาตอบไม่แน่ใจ คิดเป็นร้อยละ 30.36 และตอบไม่ใช่ คิดเป็นร้อยละ 20.91 โดยผู้วิจัยได้รวมค่าเฉลี่ยของผู้ตอบแบบสอบถามที่ถูกต้องในแต่ละข้อแล้วนำมาหาค่าเฉลี่ยทั้งหมด ซึ่งได้ค่าเฉลี่ยทั้งหมดคิดเป็นร้อยละ 58.58 จากกลุ่มตัวอย่างทั้งหมดโดยภาพรวม พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับบทบัญญัติของอิสลามต่อการปฏิบัติศาสนกิจในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรน่า อยู่ในระดับพอใช้

ตารางที่ 3 ค่าเฉลี่ย ส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน และระดับความคิดเห็นเกี่ยวกับผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรน่า

ข้อ	รายละเอียด	$\bar{X}$	S.D.	ระดับความคิดเห็น
1.	การระบาดของไวรัสโคโรน่าทำให้เกิดความวุ่นวายในสังคม	4.13	1.02	มาก
2.	การระบาดของไวรัสโคโรน่าส่งผลกระทบในการปฏิบัติศาสนกิจไม่ได้เป็นที่ยุ่งยาก	3.96	1.16	มาก
3.	การฉีดวัคซีนเป็นสิ่งส่งเสริมในอิสลาม	2.63	1.21	ปานกลาง
4.	ผู้ที่ฉีดวัคซีนเป็นผู้ที่มีความรับผิดชอบต่อสังคม	3.48	0.89	มาก
5.	มุสลิมควรป้องกันตัวเองให้ห่างไกลจากโรคติดเชื้อและมอบหมายต่ออัลลอฮ์ (ซ.บ)	3.88	1.10	มาก
6.	การฉีดวัคซีนเป็นส่วนหนึ่งของการป้องกันในการติดเชื้อ	3.06	1.46	ปานกลาง
7.	ไวรัสโคโรน่าทำให้มนุษย์มีความระมัดระวังในการบริโภค	3.65	0.88	มาก
8.	วัคซีนมีส่วนผสมกับสิ่งที่ไม่ฮาลาล	2.94	1.08	ปานกลาง
9.	การแพร่ระบาดของเชื้อไวรัสโคโรน่าไม่มีผลกระทบต่อท่านและครอบครัวของท่าน	2.92	1.16	ปานกลาง
10.	มุสลิมไม่จำเป็นต้องสวมแมสก์ในขณะที่ออกจากบ้าน	2.31	1.09	น้อย
11.	ไวรัสโคโรน่าเป็นการทดสอบจากอัลลอฮ์ (ซ.บ)	4.17	1.19	มาก
12.	การปฏิบัติศาสนกิจที่บ้านเป็นส่วนหนึ่งในการลด	3.73	1.25	มาก

ข้อ	รายละเอียด	$\bar{X}$	S.D.	ระดับความคิดเห็น
13	การแพร่เชื้อต่อผู้อื่น การแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนาทำให้เราห่างไกล จากหลักการศาสนา	3.06	1.32	มาก
14.	การแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนาเป็นสิ่งที่เกิดขึ้น ตามธรรมชาติ	2.94	1.27	ปานกลาง
15.	เมื่อมีโรคระบาดเกิดขึ้นไม่ควรออกจากบ้าน นอกจากจำเป็นเท่านั้น	3.67	0.95	มาก
16	โรคระบาดทำให้วิถีชีวิตของมนุษย์เปลี่ยนไปจาก เดิม	4.15	0.98	มาก
17	โรคระบาดทำให้มนุษย์ได้รับอุทหาพรณในการ กระทำในชีวิตประจำวัน	3.85	1.09	มาก
18	โรคระบาดเป็นโรคที่มีความเสี่ยงต่อชีวิตและ ทรัพย์สิน	3.56	0.79	มาก
19	ผลของการกักตัวอยู่ในบ้านทำให้มีโอกาศในการ ปฏิบัติศาสนกิจเพิ่มมากขึ้น	4.13	0.91	มาก
20	ผลของการระบาดทำให้เราได้ทบทวนตัวเองใน การดำเนินชีวิตเพิ่มมากขึ้น	3.94	1.21	มาก
<b>ภาพรวม</b>		<b>3.50</b>	<b>1.10</b>	<b>มาก</b>

จากการวิเคราะห์ตารางที่ 3 พบว่า ความคิดเห็นเกี่ยวกับผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา ในหมู่บ้านบาลา ตำบลโลละจุด อำเภอเวียง จังหวัดนราธิวาส มีระดับความคิดเห็นโดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ )=3.50 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.)=1.10 เมื่อพิจารณารายประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถาม เป็นสามอันดับแรกคือ ไวรัสโคโรนาเป็นการทดสอบจากอัลลอฮ์ (ซ.บ) อยู่ในระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ )=4.17 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.)=1.19 รองลงมาคือ โรคระบาดทำให้วิถีชีวิตของมนุษย์เปลี่ยนไปจากเดิม อยู่ในระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) =4.15 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) =0.98 และการระบาดของไวรัสโคโรนาทำให้เกิดความวุ่นวายในสังคม อยู่ในระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ )=4.13 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.)= 1.02 ตามลำดับ

จากการวิจัยเรื่องศึกษาผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงการแพร่ระบาดของโรคไวรัสโคโรนา กรณีศึกษาหมู่บ้านบาลา ตำบลโลละจุด อำเภอเวียง จังหวัดนราธิวาส พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับบทบัญญัติของอิสลามต่อการปฏิบัติศาสนกิจในช่วงการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา ซึ่งอยู่ในระดับพอใช้ อันเนื่องมาจากปัจจัยหลายๆ ด้าน เช่น เพศ อายุ ระดับการศึกษาด้านศาสนาและสามัญ อาชีพ และอื่นๆ และมีความคิดเห็นเกี่ยวกับผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา โดยส่วนใหญ่มีความคิดเห็นอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย 3.50 ค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน 1.10 ซึ่งการศึกษานี้ สอดคล้องกับ

การศึกษาของอามาน เจ๊ะหามะ<sup>9</sup> ที่ศึกษาวิจัยเรื่อง พิกฮ์อันนะวาซิลกับการชี้ขาดประเด็นศาสนาแบบอิจญ์ติฮาดญามาอีในการรับมือกับการแพร่ระบาดของโควิด19 พบว่า การทำความเข้าใจเกี่ยวกับความหมายของพิกฮ์อัน-นะวาซิล และบทบาทอิจญ์ติฮาดญามาอีในการรับมือกับสถานการณ์ฉุกเฉิน โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายใต้สถานการณ์การแพร่ระบาดของโควิด 19 ตลอดจนทราบถึงความสัมพันธ์ระหว่าง พิกฮ์อัน-นะวาซิล กับเจตนารมณ์สูงสุดของหลักศาสนาอิสลาม (มากอศิดชารีอะฮ์) เนื่องจากปัญหาของ อัน-นะวาซิล มีลักษณะพิเศษที่แตกต่างจากปัญหาที่เกิดขึ้นในสถานการณ์ปกติ คุณลักษณะที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่งคือการปิดประตูของศีลาฟเพื่อจัดการกับปัญหาของ อัน-นะวาซิล อุลามะฮ์และนักวิชาการตลอดจนประชาชนทั่วไปจำเป็นต้องตระหนักว่าการดูแลชีวิตในยามป่วยไข้มีความสำคัญมากกว่าการปฏิบัติตามคำสอนศาสนาบางประการ นอกจากนี้ การพิทวาในเรื่อง อัน-นะวาซิลก็ต้องดำเนินการโดยอิจญ์ติฮาดญามาอีไม่ใช่เป็นรายบุคคล และยิ่งสอดคล้องกับงานวิจัยของณัฐวงศ์ เรื่องโรจน์<sup>10</sup> และคณะที่ศึกษาวิจัยเรื่อง ผลกระทบของการแพร่ระบาดเชื้อไวรัสโคโรนา (covid-19) ต่อหน่วยงานราชการทหาร ค่ายจักรพงษ์ อำเภอเมือง จังหวัดปราจีนบุรี พบว่า ผลกระทบของการแพร่ระบาดเชื้อไวรัสโคโรนาต่อหน่วยงานราชการทหาร ค่ายจักรพงษ์ อำเภอเมือง จังหวัดปราจีนบุรี โดยภาพรวม มีผลกระทบอยู่ในระดับมาก เมื่อพิจารณาเป็นรายด้าน มีผลกระทบระดับมากทุกด้าน โดยด้านที่มีผลกระทบสูงสุด คือ ด้านผลกระทบทางสังคม รองลงมาคือ ด้านผลกระทบทางเศรษฐกิจตามลำดับ เมื่อพิจารณาเป็นรายด้าน ปรากฏดังนี้ 2.1 ด้านผลกระทบทางเศรษฐกิจโดยภาพรวม มีผลกระทบอยู่ในระดับมาก เมื่อพิจารณาเป็นรายข้อมีผลกระทบอยู่ในระดับมากทุกข้อ โดยข้อที่มีผลกระทบสูงสุด คือ การระบาดของไวรัสโคโรนา 2019 ทำให้หนี้สินของครัวเรือนท่านเพิ่มขึ้น รองลงมาคือ การระบาดของไวรัสโคโรนา 2019 ทำให้สถานภาพทางการเงินของครัวเรือนไม่มั่นคง และการระบาดของไวรัสโคโรนา 2019 ทำให้ความอยู่ของครัวเรือนแย่งลง ตามลำดับ ส่วนข้อที่มีผลกระทบต่ำสุด คือ การระบาดของไวรัสโคโรนา 2019 ทำให้การออมของครัวเรือนท่านลดลง

การศึกษาวิจัยดังกล่าวยังสอดคล้องกับฮูดา แวะหะยี<sup>11</sup> ที่ศึกษาวิจัยเรื่อง การรับรู้ความรุนแรงและพฤติกรรมการป้องกันโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 (โควิด-19) ของวัยรุ่นในเขตตำบลสะเตงนอก อำเภอเมือง จังหวัดยะลา พบว่า วัยรุ่นส่วนใหญ่อยู่บ้าน ร้อยละ 68.2 เนื่องจากจำนวนผู้ป่วยในพื้นที่เพิ่มขึ้น ทางคณะกรรมการศูนย์บริหารสถานการณ์โควิด -19 จังหวัดยะลา14 ได้กำหนดมาตรการในการควบคุมการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 โดย 1) ห้ามมีผู้ใดเข้า-ออก ในพื้นที่ระบาดและพื้นที่เสี่ยง และหากมีความจำเป็นต้องเข้า-ออก ต้องได้รับอนุญาตเจ้าหน้าที่ควบคุมโรคติดต่อในพื้นที่นั้น และมีการขอความร่วมมือประชาชนในพื้นที่อยู่บ้าน หากไม่มีเหตุจำเป็นก็ไม่ต้องออกจากบ้าน รวมถึงสถานศึกษามหาวิทยาลัย สถานประกอบการ ปิดทำการชั่วคราว และยังมีห้ามมีรวมกลุ่มกัน แต่ก็ยังพบว่าวัยรุ่นร้อยละ 27.6 ออกไปทำงาน เนื่องจากกลุ่มนี้เป็นเสาหลักในการหารายได้และหาอาหารให้กับครอบครัว จึงมีความจำเป็นที่ต้องออกไปทำงาน ถึงแม้รายได้ที่ได้จะลดลงแต่ก็สามารถนำมาใช้จ่ายในบ้านได้บ้าง จำนวนสมาชิกในครอบครัววัยรุ่นอาศัยอยู่ โดยเฉลี่ย 6 คนต่อครอบครัว และเป็นอีกหนึ่งเหตุผลที่วัยรุ่น

<sup>9</sup> อามาน เจ๊ะหามะ และคณะ. (2565). พิกฮ์อันนะวาซิลกับการชี้ขาดประเด็นศาสนาแบบอิจญ์ติฮาดญามาอีในการรับมือกับการแพร่ระบาดของโควิด19. *MENARA : Journal of Islamic and Contemporary Issues (M-JICI)*, 23(2), หน้า 67.

<sup>10</sup> ณัฐวงศ์ เรื่องโรจน์ และคณะ. (2564). ผลกระทบของการแพร่ระบาดเชื้อไวรัสโคโรนา (covid-19) ต่อหน่วยงานราชการทหาร ค่ายจักรพงษ์ อำเภอเมือง จังหวัดปราจีนบุรี. หน้า 38-39.

<sup>11</sup> ฮูดา แวะหะยี. (2563). การรับรู้ความรุนแรงและพฤติกรรมการป้องกันโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 ของวัยรุ่นในเขตตำบลสะเตงนอก อำเภอเมือง จังหวัดยะลา. *วารสารวิชาการสาธารณสุขชุมชน*, 6(4), 1-11.

กลุ่มนี้เลือกที่จะป้องกันตนเองจาก Covid 19 เพื่อป้องกันสมาชิกในครอบครัวอีก 6 ชีวิตมีความเสี่ยงติดโรคไปด้วย เป็นไปในทิศทางเดียวกันกับผลการศึกษาที่พบว่าความถี่ในการปฏิบัติเกี่ยวกับพฤติกรรมในการป้องกันโรค Covid-19 อยู่ระดับมากร้อยละ 91.4 วิทยุรณรงค์ตัวอย่างมีการรับรู้ความรุนแรงของโรค มีความสัมพันธ์ทางบวกกับพฤติกรรมป้องกันของโรค Covid-19 อย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .01 ดังตารางที่ 5 แสดงว่า วิทยุรณรงค์ที่มีระดับการรับรู้ความรุนแรงของโรคระดับมาก จะมีพฤติกรรมการป้องกันโรค Covid-19 มากขึ้นด้วย ดังโครงการอัลกุรอานที่อัลลอฮ์ (ซ.บ) ได้ทรงตรัสไว้ความว่า : “ความวิบัติ (ความผิดบาปและหายนะ) ได้เกิดขึ้นทั้งทางบกและทางน้ำ เนื่องจากสิ่งที่มือของมนุษย์ได้ทำขึ้น เพื่อที่พระองค์จะให้พวกเขาลิ้มรสผลบางส่วนจากที่พวกเขากระทำไว้ โดยหวังที่จะให้พวกเขาถอยกลับเนื้อกลับตัว”<sup>12</sup> จากโครงการอัลกุรอาน สรุปได้ว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่แผ่นดินนี้ไม่ว่าจะเป็นแผ่นดินไหว พายุ น้ำท่วม และโรคติดต่อต่างๆ ล้วนเป็นสิ่งที่พระองค์ต้องการให้มนุษย์ได้รับอุทาหรณ์ในการเชื่อฟังคำสั่งและข้อห้ามต่างๆ ในบทบัญญัติของอิสลามอย่างเคร่งครัด ดังฮะดีษ ความว่า “กาฬโรค นั้นเป็นสิ่งชั่วร้ายที่ถูกส่งมายังเผ่าพันธุ์ของ บนีอิสรออีล และผู้ที่อยู่ก่อนพวกเขา และเมื่อพวกท่านได้ยินเกี่ยวกับกาฬโรคในแผ่นดินใด จงอย่าเข้าไปในนั้น และเมื่อมันเกิดในแผ่นดินที่พวกท่านอาศัยอยู่ ก็จงอย่าอพยพ”<sup>13</sup> จากตัวบทฮะดีษข้างต้น ชี้ให้เห็นว่าเมื่อมีโรคระบาดเกิดขึ้นเราควรที่จะต้องตามมาตรการขององค์กรทางศาสนาเช่นสำนักจุฬาราชมนตรีและองค์กรสาธารณสุขอย่างเคร่งครัดเพื่อห่างไกลจากโรคระบาด เพราะการการรักษาชีวิตเป็นหนึ่งในหลักเจตนารมณ์ของกฎหมายอิสลาม และอย่าเข้าไปในชุมชนหรือสังคมที่มีการแพร่ระบาดของโรค<sup>14</sup>

จากผลการวิจัยเกี่ยวกับการศึกษาผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา จากข้อเท็จจริงสามารถพบเห็นได้จากผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในหมู่บ้านบาลา ตำบลโลละจุด อำเภอแวง จังหวัดนราธิวาส เมื่อพิจารณาจากแบบสอบถามเป็นรายชื่อที่มีผลกระทบอยู่ในระดับมาก โดยพิจารณาจากสามข้อแรก พบว่า ผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจของมุสลิมในช่วงของการแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนาดังกล่าว มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับบทบัญญัติของอิสลาม ไวรัสโคโรนาเป็นการทดสอบจากอัลลอฮ์ (ซ.บ) โรคระบาดทำให้วิถีชีวิตของมนุษย์เปลี่ยนไปจากเดิม และการระบาดของไวรัสโคโรนาทำให้เกิดความวุ่นวายในสังคม

## ข้อเสนอแนะการวิจัย (Research Suggestions)

### 1. ข้อเสนอแนะทั่วไป

1. องค์กรทางศาสนาอิสลามควรให้ความสำคัญในการให้ความรู้เกี่ยวกับการปฏิบัติศาสนกิจ ในช่วงการแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนา เช่น สำนักจุฬาราชมนตรี คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัด และองค์กรศาสนาอื่นๆ
2. จัดสัมมนาให้ความรู้เกี่ยวกับการป้องกันโรคตามหลักอิสลาม นำข้อมูลสร้างนวัตกรรม เช่น ทำคู่มือการปฏิบัติศาสนกิจตามบัญญัติอิสลาม

<sup>12</sup> อัลกุรอาน. ซูเราะฮ์อัลอุมม. 30:41.

<sup>13</sup> มุสลิม. صحيح مسلم. บท:โรค. ฮะดีษเลขที่ : 2218.

<sup>14</sup> วินัย ตะห์ลัน. (2564). ไขข้อสงสัยวัคซีน COVID19. สืบค้นเมื่อ 20 สิงหาคม 2565 จาก <https://bit.ly/3bOdiyu>.



## 2. ข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยครั้งต่อไป

1. ควรศึกษาการวิจัยเชิงเปรียบเทียบผลกระทบต่อการปฏิบัติศาสนกิจในช่วงการแพร่ระบาดของไวรัสโคโรนาระหว่างชุมชนบ้านบалаกับชุมชนอื่นๆ
2. ควรทำวิจัยเรื่องนี้ในกลุ่มประชากรที่แตกต่างออกไป เช่น คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดและอื่นๆ

### รายการอ้างอิง

- ชัชวาลย์ เรื่องประพันธ์. (2543). สถิติพื้นฐานพร้อมตัวอย่างการวิเคราะห์ด้วยโปรแกรม Minitab SPSS และ SAS.
- ณัฐวงศ์ เรื่องโรจน์ และคณะ. (2564). ผลกระทบของการแพร่ระบาดเชื้อไวรัสโคโรนา (covid-19) ต่อหน่วยงานราชการทหาร ค่ายจักรพงษ์ อำเภอเมือง จังหวัดปราจีนบุรี. หน้า 38-39. *ติชาดญามาอีในการรับมือกับการแพร่ระบาดของโควิด 19. MENARA : Journal of Islamic and Contemporary Issues (M-JICI), 3(1),58-68 .*
- ธานินทร์ ศิลป์จารุ. (2555). การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย Spss. กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดสามัญ บิสซิเนสอาร์แอนด์ดี. หน้า : 77.
- พัสกร องอาจ และ รัชฎาภรณ์ อึ้งเจริญ. (2565). ปัจจัยที่มีความสัมพันธ์กับความตั้งใจในการป้องกันโรคโควิด-19. *คณะสาธารณสุขศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ วิทยาเขตเฉลิมพระเกียรติ จังหวัดสกลนคร. วารสารเทคโนโลยีภาคใต้,15(1), 120-128.*
- วินัย ดะห์ลัน. (2564). **ไขข้อสงสัยวัคซีน COVID19.** สืบค้นเมื่อ 20 สิงหาคม 2565 จาก <https://bit.ly/3bOdiyu>.
- สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ. (2542). **พระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน พร้อมความหมายเป็นภาษาไทย.** อัลมาดินะฮ์: ศูนย์กษัตริย์ฟาฮัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอาน.
- อับดุลรอเยะ บินเซ็ง. (2564). **หลักการปรับใช้ความยืดหยุ่นทางศาสนากับความคับขันจำเป็นในการประกอบการละหมาดในระหว่างการแพร่เชื้อโรคไวรัสโคโรนา 2019.** *วารสารมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ สาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, 9(1), 293-307.*
- อามาน เจ๊ะหะมะ และคณะ. (2565). **ฟิกฮ์อัน-นะวาซิลกับการชี้ขาดประเด็นศาสนาแบบอิจญ์**
- อิสมาอีลลูตีฟี จะปะเกีย. (2563). **คำแนะนำเนื่องในวิกฤตไวรัสโคโรนา COVID-19. คู่มือมุสลิมในการเผชิญหน้าโรคระบาด.** ปัตตานี: สถาบันอิสลาม มหาวิทยาลัยฟาฏอนี.
- ฮูดา แวะหะยี. (2563). **การรับรู้ความรุนแรงและพฤติกรรมการป้องกันโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 ของวัยรุ่นในเขตตำบลสะเตงนอก อำเภอเมือง จังหวัดยะลา.** *วารสารวิชาการสาธารณสุขชุมชน, 6(4), 1-11.*
- al-Bukhariy, Muhammad bin Ismail. (2008). **Sahih al-Bukhariy.** Beirut: Dar Tow al-najah.
- THE STANDARD. (2564). **จุฬาราชมนตรีวินิจฉัยฉีดวัคซีนป้องกันโควิด-19 ได้ ไม่มีสิ่งต้องห้ามตามหลักศาสนาอิสลาม.** จาก <https://bit.ly/3BJKhI2>



การคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะฮ์หมู่บ้านตะโละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส  
A CONTRACEPTION OF MUSLIMAH IN TALUKMANOK VILLAGE,  
BACHO DISTRICT, NARATHIWAT PROVINCE

Muyahidah Talukding<sup>1</sup>  
Manapiyah Maoti<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: muyahidah544@gmail.com

<sup>2</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: manapiyah.m@pnu.ac.th

### บทคัดย่อ

วิจัยฉบับนี้เป็นการศึกษาเชิงปริมาณ มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะฮ์หมู่บ้านตะโละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส โดยเก็บข้อมูลจากการสำรวจกลุ่มตัวอย่างสตรีมุสลิมะฮ์หมู่บ้านตะโละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส อายุระหว่าง 20-40 ปี จำนวน 150 คน คัดเลือกโดยวิธีการสุ่มอย่างง่ายจากจำนวนทั้งหมด 260 คน คำนวนตามตารางสำเร็จรูปของเครจซี่และมอร์แกน โดยใช้แบบสอบถามเป็นเครื่องมือแล้วนำมาวิเคราะห์เป็นค่าเฉลี่ย และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ผลการวิจัยพบว่า ความรู้ความเข้าใจของสตรีมุสลิมะฮ์ต่อการคุมกำเนิดในอิสลามโดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย 3.81 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน 0.94 เมื่อพิจารณาประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถามที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด 3 อันดับแรก คือ การมีลูกถือว่าได้รับพรหรือปัจจัยยังชีพ (ริสกี) จากอัลลอฮ์ คิดเป็นค่าเฉลี่ย 4.40 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน 0.87 รองลงมาคือ ศาสนาอิสลามส่งเสริมให้มีบุตรมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย 4.28 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน 0.92 และ อิสลามให้บิดามารดาปกป้องและรักษาชีวิตของลูกๆไว้อย่างดีทั้งเพศชายและหญิง คิดเป็นค่าเฉลี่ย 4.13 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน 0.86 ตามลำดับ

**คำสำคัญ** การคุมกำเนิด มุสลิมะฮ์ ตะโละมานะ

### Abstract

This survey reaserch aim to study the understading of contraception muslimah in Talukmanok, Bacho District, Narathiwat Province. The data were collected throught from the samples were randomly collected 150 Muslimah from Telukmanok village , Bacho district Narathiwat province, age 20 - 40 years old. The study were conduced using questionnaires and were analyzed using mean and standard deviation. The study found that the undestading of Muslimah towards the contraception in Islam is a very good level with an average of 3.81 and standard deviation was at 0.94. When considering each issue of respondents with the highest average, the top 3 were having children considered blessings or sustenance (riski) from Allah, with an average of 4.40 and a standard deviation of 0.87. The bottom line is that Islam encourages having many children. The average is 4.28 and the standard deviation is 0.92 and Islam allows parents to protect and preserve the lives of their children well, both male and female, representing a mean of 4.13 and a standard deviation of 0.86, respectively.

**Keywords :** Contraception, Muslimah, Talukmanok.

## บทนำ

การสมรสคือแนวทางแห่งธรรมชาติที่จะนำมาซึ่งการแพร่เผ่าพันธุ์ที่โปร่งใสบริสุทธิ์ ทั้งเป็นเป้าหมายที่ใสสะอาดและเป็นการปกป้องจากความสัมพันธ์ที่ไม่ถูกต้องระหว่างชายและหญิง จึงจำเป็นต้องขจัดสิ่งที่ไม่ถูกต้องด้วยวิธีการสมรสตามหลักศาสนา เพื่อชีวิตมนุษย์จะได้ดำเนินไปตามธรรมชาติปลอดจากสิ่งไม่ดีทั้งหลาย การสมรสเป็นการป้องกันตัวเองและคุ้มครองจากการกระทำผิดประเวณี และเป็นการป้องกันจากการสาบสูญของเผ่าพันธุ์มนุษย์ ดำรงไว้ซึ่งลูกหลานและเป็นการรักษาวงศ์ตระกูล การสร้างครอบครัวเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความสมบูรณ์ในการจัดระเบียบสังคมและเกิดการช่วยเหลือกันและกัน ดังนั้นการสมรสเป็นการร่วมกันในการแบกรับภาระครอบครัวในการดำเนินชีวิต เป็นสัญญาแห่งความรักความห่วงใย และเป็นการช่วยเหลือซึ่งกันและกัน (ยะโกบ เสมอภพ, 2550) ดังที่อัลกุรอานได้ดำรัสความว่า “ทรัพย์สินสมบัติและลูกหลานคือ เครื่องประดับแห่งการดำรงชีวิตในโลกนี้ และความดีทั้งหลายที่จริงนั้นเป็นการตอบแทนที่ดียิ่ง ณ ที่พระเจ้าของเจ้าและเป็นความหวังดียิ่ง” (อัลกุรอาน, 18 : 46)

ครอบครัวเป็นสถาบันที่สำคัญที่สุดของสังคม ซึ่งมีการเริ่มต้นจากการที่ชายและหญิงมีการตกลงปลงใจเพื่อที่จะใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันด้วยการสมรส การสมรสตามทัศนะอิสลามนั้นไม่ใช่เพียงการตอบสนองความต้องการเท่านั้น แต่เป็นการจัดระเบียบสังคมในการเป็นแบบอย่างของรุ่นหลังและเพื่อให้การสืบตระกูลของมนุษย์เป็นไปอย่างมีกฎระเบียบ การกำจัดการของครอบครัวหรือการคุมกำเนิดไม่ใช่แนวคิดใหม่ เมื่อสองร้อยปีก่อนคริสต์ศักราช ขนาดของครอบครัวถูกควบคุมโดยกำหนดให้มีบุตรเพียง 1-2 คน โดยใช้วิธีการใช้สมุนไพร การแต่งงานให้ช้าลง การให้นมบุตรนานขึ้น การนับวันตกไข่ การยุติการตั้งครรภ์และการฆ่าทารกเป็นต้น ดังกล่าวเป็นวิธีการกำจัดการของครอบครัวแม้ว่าจะไม่มีการบันทึกทางการแพทย์ (อีซาม หะยีมะมิง และอิบรอฮิม มะสาแม, 2564)

ในทัศนะอิสลามการคุมกำเนิดเป็นที่อนุมัติบางกรณีไม่อนุญาตในหลักการ คืออนุมัติให้เฉพาะรายบุคคลเมื่อมีเหตุจำเป็น เช่นหากบุคคลใดเห็นภรรยาตนต้องเสี่ยงต่อชีวิตหรือเป็นอันตรายตามความเห็นของแพทย์หากปล่อยให้มีการตั้งครรภ์เกิดขึ้น โดยใช้วิธีการป้องกันหรือคุมกำเนิดที่ถูกต้องเพื่อป้องกันอันตรายนั้นถือว่าเป็นที่อนุมัติสำหรับภรรยา อย่างไรก็ตาม เกี่ยวกับสาเหตุของการคุมกำเนิดนั้นแต่ละคนต้องรับผิดชอบต่ออัลลอฮ์ ผู้ทรงรอบรู้ในเจตนารมณ์และวัตถุประสงค์ (ต่วนนุรอัยนี โตะกูบาฮา, 2551)

ปัจจุบันปัญหาการคุมกำเนิดของมุสลิมะฮ์มากขึ้นเรื่อยๆ ด้วยเหตุผลหลายๆอย่างเช่น เพื่อเว้นระยะห่างการมีบุตร ขาดความรู้ความเข้าใจ ไม่ประสงค์จะมีบุตร สภาพเศรษฐกิจตกต่ำ ค่าใช้จ่ายสูงขึ้น และไม่พร้อมมีบุตรเป็นต้น ซึ่งเลือกวิธีการคุมกำเนิดโดยหลายๆ วิธีไม่ว่าจะเป็น การคุมกำเนิดโดยการกินยาเม็ด ฉีดยา และวิธีอื่นๆ ซึ่งทำให้ขัดกับหลักการอิสลามที่ส่งเสริมให้มีบุตรมากโดยไม่ให้คำนึงถึงการขยายพันธุ์ประชาชาติอิสลาม

ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยเห็นว่าสตรีมุสลิมะฮ์บ้านตะโลมาเนาะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาสมีการคุมกำเนิดเหมือนสตรีทั่วไป จึงเลือกพื้นที่ดังกล่าวเป็นกรณีศึกษา เพื่อศึกษาสตรีที่คุมกำเนิดนั้นมีความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดอยู่ในระดับไหน ตลอดจนได้นำผลการวิจัยมาส่งเสริมและพัฒนาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการคุมกำเนิดในอิสลามให้กับมุสลิมะฮ์ต่อไป และส่งเสริมให้มีบุตรมากตามความเหมาะสม เพื่อสร้างประชาชาติอิสลามให้เพิ่มขึ้นพร้อมพัฒนาสังคมมุสลิมให้เจริญและเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตต่อไป ผู้วิจัยจึงสนใจศึกษาในเรื่องนี้ เพื่อให้เกิดความรู้ ความเข้าใจแก่ผู้วิจัยและบุคคลที่สนใจทั่วไป

## อิสลามกับการคุมกำเนิด

### อัลกุรอานเกี่ยวข้องกับการมีบุตรและการคุมกำเนิด

ในอัลกุรอานมิได้กล่าวถึงเรื่องการคุมกำเนิดโดยตรง แต่ได้กล่าวถึงในเรื่องที่เกี่ยวข้องกัน อาทิเช่น การมีบุตรการห้ามฆ่าบุตรและการประทานปัจจัยยังชีพแก่บุตรดังต่อไปนี้

#### การมีบุตร

การมีบุตรถือว่าเป็นของขวัญอันล้ำค่าที่อัลลอฮ์ประทานมา อิสลามสนับสนุนให้มีบุตรหลายคน เพราะถือว่าบุตรนั้นเป็นสิริมงคลและเป็นสิ่งที่จำเริญใจแก่บิดามารดาและวงศ์ตระกูล ขณะเดียวกันเป็นการทดสอบผู้เป็นบิดามารดาด้วย อัลลอฮ์ได้ตรัสความว่า “และพึงรู้เถิดว่า แท้จริงทรัพย์สินของพวกเจ้าและลูก ๆ ของพวกเจ้านั้น เป็นสิ่งทดสอบ ชนิดหนึ่งเท่านั้น และแท้จริงอัลลอฮ์นั้น ณ พระองค์มีรางวัลอันใหญ่หลวง” (อัลกุรอาน, 8 : 28) และ “ทรัพย์สินสมบัติและลูกหลานคือ เครื่องประดับแห่งการดำรงชีวิตในโลกนี้ และความดีทั้งหลายที่จริงนั้น เป็นการตอบแทนที่ดียิ่ง ณ ที่พระเจ้าของเจ้า และเป็นความหวังที่ดียิ่ง” (อัลกุรอาน, 18 : 46.)

จากโองการอัลกุรอานข้างต้นชี้ให้เห็นว่าบุตรนั้นเป็นสิ่งที่มีคุณค่าที่อัลลอฮ์ประทานมาให้และถือว่าเป็นเครื่องประดับของชีวิตซึ่งการมีทรัพย์สินสมบัติและการมีบุตรเป็นสิ่งที่มาเติมเต็มให้การดำรงชีวิตของครอบครัวสมบูรณ์ยิ่งขึ้น

#### การประทานปัจจัยยังชีพ

อัลกุรอานหลายอายะฮ์ได้กล่าวถึงการประทานปัจจัยยังชีพโดยได้ระบุอย่างชัดเจนว่าอัลลอฮ์มิได้สร้างมนุษย์อย่างไร้จุดหมายหรือไม่มีแบบแผน แต่พระองค์เป็นผู้ทรงเลี้ยงดูและประทานปัจจัยยังชีพให้แก่ทุกชีวิตที่พระองค์สร้างมาซึ่งพระองค์ผู้เดียวเท่านั้นที่เป็นผู้กำหนดปัจจัยยังชีพและจัดเตรียมทุกสิ่งทุกอย่างไว้ให้แก่มนุษย์อัลลอฮ์ได้ตรัสความว่า “และผู้ใดยำเกรงอัลลอฮ์พระองค์จะทรงหาทางออกให้แก่เขาและจะทรงประทานปัจจัยยังชีพแก่เขาโดยที่เขามิได้คาดคิด” (อัลกุรอาน, 2 : 3) และ อัลลอฮ์ได้ตรัสความว่า “จงกล่าวเถิด(มุฮัมมัด)ว่าท่านทั้งหลายจงมาเถิด ฉันจะอ่านให้ฟังสิ่งที่พระเจ้าของพวกท่านได้ห้ามไว้แก่พวกท่านคือ พวกเจ้าอย่าให้สิ่งหนึ่งสิ่งใดเป็นภาคีกับพระองค์ และจงทำดีต่อผู้บังเกิดเกล้าทั้งสองจริง ๆ และอย่าฆ่าลูกของพวกเจ้า เนื่องจากความจนเราเป็นผู้ให้ปัจจัยยังชีพแก่พวกเจ้าและแก่พวกเขา และจงอย่าเข้าใกล้บรรดาสิ่งชั่วช้า ทั้งที่เปิดเผยและที่ปกปิด และอย่าฆ่าชีวิต ที่อัลลอฮ์ทรงห้ามไว้ นอกจากด้วยสิทธิอันชอบธรรมเท่านั้น นั่นแหละที่พระองค์ได้ทรงสั่งเสียมันไว้แก่พวกเจ้าเพื่อว่าพวกเจ้าจะใช้ปัญญา” (อัลกุรอาน, 6 : 151.)

หมายความว่าปัจจัยต่าง ๆ นั้นถูกผูกพันมีขึ้นได้ด้วยอำนาจของอัลลอฮ์ แต่เพียงผู้เดียวอย่างไม่มีเงื่อนไขและอำนาจของพระองค์เท่านั้นควบคุมโลกและควบคุมกฎเกณฑ์ของโลกกล่าวคือพระองค์ทรงมีความสามารถอย่างไม่ต้องสงสัยเพราะพระองค์ทรงเป็นผู้สร้างส่วนกฎเกณฑ์ต่างๆเป็นสิ่งที่ถูกสร้างจากพระองค์ดังนั้นสิ่งที่ถูกสร้างจะต้องไม่มีอำนาจเหนือผู้สร้างแน่นอน

#### การห้ามฆ่าบุตร

อัลกุรอานหลายอายะฮ์ได้ชี้ให้เห็นว่าอัลลอฮ์ห้ามมนุษย์ฆ่าบุตรของตนโดยมีเหตุผลเพราะกลัวความยากไร้การฆ่าบุตรนั้นเป็นสิ่งที่อิสลามห้ามอย่างเด็ดขาดเพราะถือเป็นเรื่องที่ไม่ดีศีลธรรมและเป็นบาปมหันต์ดังพฤติกรรมของพวกญะฮิลียะฮ์สมัยก่อนที่มักฆ่าบุตรสาวของตนเพราะถือว่าไม่มีประโยชน์ต่อวงศ์ตระกูลนอกจากนี้ผู้ที่กระทำการดังกล่าวก็ถือว่าเป็นผู้โง่เขลาและเป็นผู้ที่ได้รับการขาดทุนอย่าง

มหาศาลเพราะปฏิเสธปัจจัยยังชีพที่อัลลอฮ์ประทานมาให้ นั่นเองอัลลอฮ์ได้ตรัสความว่า “ และพวกเจ้าทั้งหลายอย่าได้ฆ่าลูกของพวกเจ้าเนื่องจากกลัวความยากจน(อัลกุรอาน, 6 : 151)

หลักฐานจากอัลกุรอานที่ยกมาทั้งหมดนั้นเป็นหลักฐานเกี่ยวกับการมีบุตรการประทานปัจจัยยังชีพและการห้ามฆ่าบุตรถึงแม้จะมีได้กล่าวในเรื่องการคุมกำเนิดโดยตรง แต่ก็มีจุดมุ่งหมายและความหมายเดียวกันคือเพื่อการรักษาระบบเผ่าพันธุ์โดยสนับสนุนการเพิ่มจำนวนบุตรซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับภาวะเจริญพันธุ์ของสตรีคือสนับสนุนการเกิด ไม่สนับสนุนให้ควบคุมประชากรผ่านการคุมกำเนิดทั้งนี้ก็เพื่อให้บรรลู่วัตถุประสงค์ของการสมรสนั้นก็คือการขยายเผ่าพันธุ์มนุษยชาติ นั่นเอง

### อะดิษที่เกี่ยวข้องกับการคุมกำเนิด

จากการศึกษาเรื่องการคุมกำเนิดพบว่ามิฮะดิษได้รายงานไว้ในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการคุมกำเนิด การสนับสนุนให้สมรสกับสตรีที่ให้กำเนิดบุตรมาก

รอซูล ซล. สนับสนุนให้ประชาชาติของท่านสมรสกับสตรีที่ให้กำเนิดบุตรมาก ดังอะดิษความว่า “พวกท่านจงแต่งงานเถิดเพราะฉันจะได้มีประชาชาติที่มากกว่าไปอวดประชาชาติอื่นในวันกิยามะฮฺ” (อาบูดาอูด, อะดิษเลขที่ : 2050)

อะดิษดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าท่านรอซูล ซล. สนับสนุนเคหาบะฮฺของท่านสมรสกับสตรีที่สามารถกำเนิดบุตรได้มากเพื่อให้ประชากรของท่านเพิ่มจำนวนมากขึ้น

### การหลังภายนอกช่องคลอดหรือการหลังนอก

รอซูล ซล. อนุญาตให้บรรดาสาวกของท่านหลังน้ำอสุจิกายนอกช่องคลอดหรือการหลังนอก จากญาบิรบินอับดุลลอฮ์ความว่า “เราเคยหลังภายนอกช่องคลอด (ในการมีเพศสัมพันธ์) ในสมัยท่านรอซูล ซล. ในระหว่างที่มีการประทานอัลกุรอาน” (อิบนูมาญญ์, อะดิษเลขที่ : 1927) ในสมัยท่านรอซูล ซล. การกระทำเช่นนี้ได้ทราบถึงท่านรอซูล ซล. ท่านก็มีได้ห้ามพวกเขาแต่อย่างใด ซึ่งอะดิษนี้เป็นหลักฐานที่ยืนยันถึงการอนุญาตให้หลังภายนอกช่องคลอดได้เพราะรอซูล ซล. มิได้ห้ามแต่อย่างใด

### บทบัญญัติอิสลามเกี่ยวกับการคุมกำเนิดถาวร

สตรีที่ทำหมันแบบถาวรก็ตามด้วยสาเหตุของการยับยั้งการมีบุตร บรรดานักนิติศาสตร์อิสลาม (ฟูเกาะฮฺ) มิมีติเอกฉันท์ว่าหะรอมที่จะคุมกำเนิดสายพันธุ์ของตนเพราะถือว่าการฝังลูกของตนเอง ดังนั้นการคุมกำเนิดถาวรโดยการทำให้หมันเป็นสิ่งที่ต้องห้าม (หะรอม) เพราะเป็นการขัดกับวัตถุประสงค์ของกฎหมายอิสลาม ซึ่งสนับสนุนการสมรสและให้มีบุตร อย่างไรก็ตามการทำหมันเป็นที่อนุญาตเมื่อประสบกับอันตรายต่อมารดาเช่นการติดเชื้อโรค ซึ่งถือว่าตัดไฟแต่ต้นลม หรืออาจได้รับอันตรายทั้งมารดาและทารกหากเกิดการตั้งครรภ์ขึ้นมา หรือกรณีที่เป็นโรคที่น่ารังเกียจ หรือกรณีที่สตรีบางกลุ่มเป็นหมันซึ่งเป็นความประสงค์ของอัลลอฮ์ได้ตรัสความว่า “อำนาจเด็ดขาดแห่งชั้นฟ้าทั้งหลายและแผ่นดินนั้นเป็นสิทธิของอัลลอฮ์พระองค์ทรงสร้างสิ่งที่พระองค์ทรงประสงค์พระองค์ทรงประทานลูกหญิงแก่ผู้ที่พระองค์ทรงประสงค์และทรงประทานลูกชายแก่ผู้ที่พระองค์ทรงประสงค์หรือพระองค์ทรงประทานรวมให้แก่พวกเขาทั้งลูกชายและลูกหญิงและพระองค์ทรงทำให้ผู้ที่พระองค์ทรงประสงค์เป็นหมันแท้จริงพระองค์เป็นผู้ทรงรอบรู้ผู้ทรงอำนาจ (อัลกุรอาน, 42: 49-50) อายะฮ์อัลกุรอานนี้ชี้ให้เห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่างนั้นเป็นสิทธิของอัลลอฮ์แต่เพียงผู้เดียว พระองค์ทรงประทานลูกชายหรือลูกสาวแก่ผู้ที่พระองค์ทรงประสงค์ และพระองค์ทรงทำให้สามีบางคนหรือภรรยาบางคนเป็นหมันตามที่พระองค์ทรง

ประสงค์ ซึ่งแสดงให้เห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่างอัลลอฮ์เป็นผู้กำหนดแม้กระทั่งเรื่องการมีลูก มนุษย์ไม่มีสิทธิไปกำหนดในสิ่งที่พระองค์ได้กำหนดไว้แล้ว

ดังนั้นการคุมกำเนิดเป็นที่ยอนุญาตในกรณีที่มีความจำเป็นกล่าวคือในกรณีที่สุขภาพหรือชีวิตของผู้หญิงที่อาจจะได้รับอันตรายจากการตั้งครรภ์ถ้าหากปล่อยให้มีการตั้งครรภ์เกิดขึ้นอาจจะส่งผลกระทบต่อสุขภาพหรือถึงแก่ชีวิตได้ในกรณีเช่นนี้อิสลามอนุญาตให้คุมกำเนิดภายในขอบเขตของความจำเป็นที่เป็นที่ยอมรับของกฎหมายอิสลาม

#### วัตถุประสงค์

- เพื่อศึกษาความรู้ความเข้าใจการคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะฮ์ในหมู่บ้าน ตะโละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส

#### ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- ได้ทราบถึงความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะฮ์ในหมู่บ้านตะโละมานะ

#### ระเบียบวิธีวิจัย

##### ขอบเขตของการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดขอบเขตของการวิจัยได้ดังนี้

##### ด้านเนื้อหา

ขอบเขตด้านเนื้อหาในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดประเด็นที่สำคัญได้แก่ อิสลามกับการคุมกำเนิดและบทบัญญัติอิสลามเกี่ยวกับการคุมกำเนิด

##### ด้านประชากรและกลุ่มตัวอย่าง

ประชากรที่ใช้ในการวิจัยในครั้งนี้ คือ สตรีมุสลิมะฮ์บ้านตะโละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส อายุระหว่าง 20 - 40 ปี มีจำนวนทั้งสิ้น 260 คน (คณะกรรมการมัสยิดตะโละมานะ, 1-10)

การเลือกกลุ่มตัวอย่างใช้วิธีการสุ่ม โดยเลือกสตรีมุสลิมะฮ์บ้านตะโละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส อายุ 20 - 40 ปี จำนวน 150 คน จากจำนวนทั้งสิ้น 260 คน โดยใช้ตารางสำเร็จรูปของเครจซี่และมอร์แกน

##### ด้านพื้นที่

ผู้วิจัยได้ใช้พื้นที่หมู่บ้านตะโละมานะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส

#### เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยครั้งนี้ คือ แบบสอบถามใช้ในการเก็บรวบรวมข้อมูล ซึ่งแบ่งเป็น 3 ขั้นตอน ดังนี้

**ตอนที่ 1** ข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถามเป็นคำถามลักษณะแบบเลือกตอบ (Check-list) มีจำนวน 7 คำถาม ได้แก่ เพศ อายุ สถานภาพ ระดับการศึกษาด้านศาสนา ระดับการศึกษาด้านสามัญ อาชีพ และรายได้

**ตอนที่ 2** แบบสอบถามเกี่ยวกับระดับความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดมีจำนวน 15 ข้อ

### ตอนที่ 3 ข้อคิดเห็นและข้อเสนอแนะปลายเปิดของผู้ตอบแบบสอบถาม

#### การวิเคราะห์ข้อมูล

ผู้วิจัยได้ดำเนินการวิเคราะห์ข้อมูลตามขั้นตอนต่อไปนี้

- นำแบบสอบถามทั้งหมดมาจัดเป็นหมวดหมู่ตามลักษณะตัวแปรที่ศึกษามาตรวจสอบความถูกต้องแล้วหาค่าร้อยละแต่ละรายการ หลังจากนั้นนำเสนอผลการวิจัยโดยใช้ตารางและการบรรยายตามตารางที่นำเสนอ

- หาค่าเฉลี่ยและส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐานในตอนต้นที่ 1 และตอนที่ 2 โดยใช้โปรแกรมสำเร็จรูป (spss)

#### ระดับคะแนน

ระดับค่าเฉลี่ยดังต่อไปนี้ (ธานินทร์ ศิลป์จารุ, 75)

- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 4.50 – 5.00 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับมากที่สุด
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 3.50 – 4.49 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับมาก
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 2.50 – 3.49 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับปานกลาง
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 1.50 – 2.49 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับน้อย
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 1.00 – 1.50 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับน้อยที่สุด

#### ผลการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ผู้วิจัยได้ทำการศึกษาเชิงปริมาณเกี่ยวกับความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะฮ์หมู่บ้านตะโละมาเนาะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส ซึ่งกลุ่มตัวอย่างผู้ตอบแบบสอบถาม จำนวน 150 คน ที่มีอายุระหว่าง 20-40 ปี อาศัยอยู่ในพื้นที่หมู่บ้านตะโละมาเนาะ จากการวิเคราะห์แบบสอบถามที่ได้รับจากกลุ่มตัวอย่างดังกล่าว สามารถสรุปผลดังนี้

ผลการวิเคราะห์จากข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถามเป็นเพศหญิงทั้งหมดจำนวน 150 คน คิดเป็นร้อยละ 100.00 ส่วนใหญ่อยู่ในช่วงอายุระหว่าง 31-40 ปี จำนวน 77 คน คิดเป็นร้อยละ 51.3 สถานภาพของผู้ตอบแบบสอบถามส่วนใหญ่สมรส จำนวน 111 คน คิดเป็นร้อยละ 74.0 ส่วนใหญ่สำเร็จการศึกษาด้านอิสลามศึกษาระดับมอดัรซซิฮ์จำนวน 55 คน คิดเป็นร้อยละ 36.7 สำเร็จการศึกษาด้านสามัญระดับมัธยมศึกษาตอนปลายจำนวน 51 คน คิดเป็นร้อยละ 34.0 ส่วนใหญ่มีอาชีพแม่บ้าน จำนวน 55 คน คิดเป็นร้อยละ 36.7 ส่วนใหญ่มีรายได้น้อยกว่า 10,000 บาท จำนวน 105 คน คิดเป็นร้อยละ 70.0

ผลการวิเคราะห์แบบสอบถามเกี่ยวกับความรู้ ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมะฮ์หมู่บ้านตะโละมาเนาะ อำเภอบาเจาะ จังหวัดนราธิวาส ตามตารางค่าเฉลี่ยส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐานดังนี้

ข้อที่	ประเด็นคำถาม	$\bar{x}$	S.D.	ระดับ
1	ท่านมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการคุมกำเนิดระดับไหน	3.40	0.97	ปานกลาง
2	บรรดาผู้ปฏิเสธปัจจัยยังชีพ (ริสกี) ที่อัลลอฮ์ (ซบ.) ประทานมาให้ถือว่าเป็นผู้ขาดทุน	3.65	0.99	มาก



ข้อที่	ประเด็นคำถาม	$\bar{X}$	S.D.	ระดับ
3	อิสลามให้บิดามารดาปกป้องและรักษาชีวิตของลูกๆไว้ อย่างดีที่สุดทั้งเพศชายและหญิง	4.13	0.86	มาก
4	การมีลูกถือว่าได้รับพรหรือปัจจัยยังชีพ (ริสกี) จากอัลลอฮ์	4.40	0.87	มาก
5	การคุมกำเนิดที่ทำให้อันตรายต่อร่างกายนั้นไม่เป็นที่ อนุญาตในอิสลาม	3.83	0.92	มาก
6	ศาสนาอิสลามส่งเสริมให้มีบุตรมาก	4.28	0.92	มาก
7	การคุมกำเนิดชั่วคราวเป็นที่อนุญาตสามารถทำได้แต่มัก โรฮ (ไม่สนับสนุน)	3.74	0.87	มาก
8	บรรดานักวิชาการมุสลิมมีมติอย่างเป็นเอกฉันท์ว่าไม่ อนุญาตให้ใช้เครื่องมือใดๆที่อาจจะทำให้บุคคลนั้นไม่ สามารถให้กำเนิดบุตรได้ไม่ว่าจะเป็นหญิงหรือชาย	3.72	0.98	มาก
9	นักวิชาการอิสลามส่วนใหญ่ไม่อนุญาตการคุมกำเนิด ถาวรถือเป็นการฆาตกรรม	3.75	1.06	มาก
10	อิสลามจะอนุญาตการคุมกำเนิดในกรณีจำเป็นเท่านั้น	4.00	0.98	มาก
11	จะคุมกำเนิดต้องได้รับความยินยอมจากทั้งสองฝ่าย	4.03	0.86	มาก
12	การคุมกำเนิดเป็นการทำลายความผูกพันทางจิตใจ	3.73	0.87	มาก
13	การคุมกำเนิดทำให้มีบุตรยาก	3.75	0.98	มาก
14	การคุมกำเนิดในอิสลามสามารถลดปัญหาในครอบครัว	2.99	1.15	ปานกลาง
15	การนี้บระยะปลอดภัยเพื่อป้องกันการตั้งครรภ์นั้นไม่ขัด กับหลักการศาสนา	3.83	0.94	มาก
<b>รวม</b>		<b>3.81</b>	<b>0.94</b>	<b>มาก</b>

พบว่าความคิดเห็นของผู้ตอบแบบสอบถาม โดยภาพรวมมีความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิด  
ในอิสลามอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.81 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.94  
เมื่อพิจารณารายประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถามที่มีค่าเฉลี่ยมากที่สุด 3 อันดับแรก คือ การมีลูกถือว่า  
ได้รับพรหรือปัจจัยยังชีพ (ริสกี) จากอัลลอฮ์ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.40 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน  
(S.D.) = 0.87 รองลงมาคือ ศาสนาอิสลามส่งเสริมให้มีบุตรมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.28 และส่วน  
เบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.92 และ อิสลามให้บิดามารดาปกป้องและรักษาชีวิตของลูกๆไว้  
อย่างดีที่สุดทั้งเพศชายและหญิง คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.13 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.86  
ตามลำดับ

#### อภิปรายผลการวิจัย

จากผลการวิจัยเรื่องศึกษาความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดในอิสลาม ซึ่งกลุ่มตัวอย่างมี  
ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการคุมกำเนิดในอิสลามโดยรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 3.81  
และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.94 ซึ่งสอดคล้องกับงานวิจัยของ ฮีซาม หะยีมะมิง และ อิบรอฮิม  
มะสะแม (2564) เรื่อง ศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการคุมกำเนิดในอิสลามของคู่สมรส ชุมชนบ้าน



จาเราะแลเกาะ จังหวัดนราธิวาส ผลการวิจัยพบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่เห็นว่าอิสลามไม่อนุญาตให้มีการคุมกำเนิด เว้นแต่มีความจำเป็น ภาพรวมอยู่ในระดับมาก และสุไวยะ มะดีอะเราะ (2558) เรื่อง การคุมกำเนิดตามหลักการอิสลามในครอบครัวมุสลิม กรณีศึกษากลุ่มสตรีบ้านลูโบะดีแย ตำบลตันหยงลิมอ อำเภอรณะ จังหวัดนราธิวาส พบว่าศาสนาอิสลามส่งเสริมและสนับสนุนให้มีการแต่งงาน และห้ามการคุมกำเนิดและการวางแผนครอบครัวหากไม่มีความจำเป็น จากผลการวิจัยข้างต้นทั้งสามเรื่อง ผู้ตอบแบบสอบถามมีความรู้ความเข้าใจต่อการคุมกำเนิดในหลักการอิสลาม และไม่ให้สตรีมุสลิมะฮ์คุมกำเนิด ยกเว้นมีความจำเป็น การคุมกำเนิดยังถาวรไม่มีเหตุที่จำเป็นนั้น ถือว่าเป็นการกระทำที่ไม่อนุญาต อีกทั้งเป้าหมายของการแต่งงานนั้น คือ การขยายเผ่าพันธุ์มนุษย์ การมีบุตรถือว่าเป็นของขวัญอันล้ำค่าที่อัลลอฮ์ประทานมา อิสลามสนับสนุนให้มีบุตรหลายคนเพราะถือว่าบุตรนั้นเป็นสิริมงคลและเป็นสิ่งที่จำเริญใจแก่บิดามารดาและวงศ์ตระกูลด้วย อัลลอฮ์ได้ตรัสความว่า “และพึงรู้เถิดว่า แท้จริงทรัพย์สินของพวกเจ้า และลูก ๆ ของพวกเจ้านั้น เป็นสิ่งทดสอบ ชนิดหนึ่งเท่านั้น และแท้จริงอัลลอฮ์นั้น ณ พระองค์มีรางวัลอันใหญ่หลวง” (อัลกุรอาน, 8 : 28) และ “ทรัพย์สินสมบัติและลูกหลานคือ เครื่องประดับแห่งการดำรงชีวิตในโลกนี้ และความดีทั้งหลายที่จริงนั้น เป็นการตอบแทนที่ดียิ่ง ณ ที่พระเจ้าของเจ้า และเป็นความหวังที่ดียิ่ง” (อัลกุรอาน, 18 : 46.) อิสลามห้ามไม่ให้ฆ่าบุตรของตนเพราะกลัวความยากไร้ การฆ่าบุตรนั้นเป็นสิ่งที่อิสลามห้ามอย่างเด็ดขาดเพราะถือเป็นเรื่องที่ไม่ดีศีลธรรมและเป็นบาปมหันต์ ดังอัลลอฮ์ได้ตรัสความว่า “ และพวกเจ้าทั้งหลายอย่าได้ฆ่าลูกของพวกเจ้าเนื่องจากกลัวความยากจน (อัลกุรอาน, 6 : 151)

จากผลการวิจัยข้างต้น กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการคุมกำเนิดในหมู่บ้านตะโลละมาเนาะเนื่องจากจบการศึกษาด้านศาสนาในระดับอิสลามศึกษาตอนกลาง ซึ่งมีความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับการคุมกำเนิดในหลักอิสลามพร้อมกับสังคมปัจจุบันมีความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี มีการเผยแพร่ทางสื่อต่างๆ ทำให้ความรู้ได้มาอย่างง่ายดายมากขึ้น จึงทำให้สตรีมุสลิมะฮ์มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการคุมกำเนิดพอสมควร

#### ข้อเสนอแนะ

##### ข้อเสนอแนะในการนำผลการวิจัยไปใช้

- 1) ควรนำผลการวิจัยนี้ให้เข้าถึงกลุ่มสตรีมุสลิมะฮ์เพื่อเป็นแนวปฏิบัติในการดำรงชีวิต
- 2) ควรเผยแพร่ผลการวิจัยในเวทีประชุมวิชาการระดับชาติและนานาชาติ

##### ข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยครั้งต่อไป

- 1) ควรสัมภาษณ์นักวิชาการอิสลามเพื่อได้ข้อมูลที่มีประสิทธิภาพมากขึ้น
- 2) ควรศึกษาเชิงเปรียบเทียบกับการคุมกำเนิดในทางการแพทย์

#### รายการอ้างอิง

- กรรมการหมู่บ้านตะโลละมาเนาะ. (2565). **ชุมชนตะโลละมาเนาะ**. สืบค้นจาก : <http://thaieconomy2557.blogspot.com>. สืบค้นเมื่อวันที่ 5 กันยายน 2565.
- ต่วนนุรอยน์ โตะกูบาฮา. (2551). **ทัศนคติต่อคู่มือการให้บริการวางแผนครอบครัว สำหรับเจ้าหน้าที่สาธารณสุขการคุมกำเนิดของสตรีมุสลิมในอำเภอเมือง จังหวัดปัตตานี**. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตภาควิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.
- ธานินทร์ ศิลป์จารุ. (ม.ป.ป). **การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย spss**, พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : วี.อินเตอร์ พรินท์ จำกัด.

- มุสลิม, อุบลหะสัน มุสลิม บิน อัลหัจญญาญญ์. (1991). **ซอเฮียฮ มุสลิม**. เบรุต : ดารุลอัลกุตุบุลอิสลามียะฮ.
- ยะโกบ เสมอภพ. (2550). **การศึกษาบทบัญญัติกฎหมายอิสลามและการปฏิบัติจริงเกี่ยวกับมะฮัรกรณีศึกษา อำเภोजะนะ จังหวัดสงขลา**. วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.
- ยูซุฟ ก็อรฎอวี. (2554). **หะลาลและหะรอมในอิสลาม**. จรัญ มะลูลิม (แปล). กรุงเทพฯ. สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับประเทศไทย. (2542). **พระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน พร้อมความหมายภาษาไทย**. ราชอาณาจักร ซาอุดีอาระเบีย : ศูนย์กษัตริย์ฟะฮัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอาน.
- สุไวย๊ะ มะดีเอระ. (2558). **การคุมกำเนิดตามหลักการอิสลามในครอบครัวมุสลิม กรณีศึกษากลุ่มสตรีบ้านลูโบะดีแย ตำบลตันหยังลิมอ อำเภอระแงพ จังหวัดนราธิวาส**. สารนิพนธ์ ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาอิสลามศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์.
- อาบูดาเวด, สุลัยมาน บินอัลอซฮัส อัลสาจิสตานีย์. (1999). **สุนันอาบีดาเวด**. อัลริยาฎ : มักตาบะห์ดาร์ุสสาลาม.
- อิบน์มาญูฮ, อะบู अबดุลเลาะฮ มุหัมมัด อิบน์ ญาซิด อัลกอซุวัยนีย์. (ม.ป.ป). **สุนัน อิบน์มาญูฮ**. เล่ม 2. เบรุต : ดารุลอียาฮอัลกุตุบ.
- ฮีซาม หะยีมะมิง และ อิบรอฮิม มะสาแม. (2564). **ศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการคุมกำเนิดในอิสลามของคู่สมรสชุมชนบ้านจาเราะแลเกาะ จังหวัดนราธิวาส**. *วารสารมวารอ* ปีที่ 2(2): กรกฎาคม - ธันวาคม.

ปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน  
**FACTORS OF INFLUENCE DECISION BUYING HALAL PRODUCT  
STUDY CASE: ISLAMIC EDUCATIONAL CENTER (TADIKA)  
KOHSAATHON SUBDISTRICT**

*Sulfa Mohbakor<sup>1</sup>  
Ku Abdulmuhammad Yusof<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: Sulfa7866@gmail.com

<sup>2</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: Muhaimin.y@pnu.ac.th

### บทคัดย่อ

การศึกษานี้มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน เป็นการวิจัยเชิงปริมาณ โดยทำการศึกษาเก็บข้อมูลเชิงปริมาณของผู้ตอบแบบสอบถามจากกลุ่มตัวอย่างคือ ครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน อำเภอตากใบ จังหวัดนราธิวาส จำนวน 56 คน โดยใช้วิธีการเปรียบเทียบจากตารางเครจซี่และมอร์แกน เครื่องมือที่ใช้เป็นแบบสอบถามแล้วนำมาวิเคราะห์หาค่าเฉลี่ย และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ผลการวิจัยพบว่า ระดับความคิดเห็นเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน โดยรวมอยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ยเท่ากับ 4.72 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐานเท่ากับ 0.48 และผลการวิจัยนี้ชี้ให้เห็นอีกว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีความรู้ ความเข้าใจ ได้ตระหนัก และให้ความสำคัญต่อปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลตามบทบัญญัติเป็นอย่างดี อีกทั้งได้หลีกเลี่ยงการบริโภคอาหารฮาลาลหรือสุขภาพ รวมถึงเป็นแบบอย่างที่ดีให้แก่นักเรียน เพื่อให้นักเรียนมีความศรัทธา และมีความยำเกรงต่ออัลลอฮ์ (ช.บ) มากยิ่งขึ้น

**คำสำคัญ** ฮาลาล ผลิตภัณฑ์ ศูนย์การศึกษาอิสลาม (ตาดีกา)

### Abstract

This research is a quantitative research intended for 1) Study the provisions on halal food and 2) Factors of influence decision buying halal product by Tadika teachers in Kosathon Sub-district. Studying and researching the information from Quran, Al-Hadith, books, textbooks, Academic documents and related researches, and collecting survey data of respondents from the sample group Tadika teachers in Kohsathon Subdistrict, Tak Bai District, Narathiwat Province, 56 people. Using a comparison method from Craigsy and Morgan tables, a questionnaire instrument, mean, and standard deviation were analyzed. The results showed that 1) Halal food is considered a nutritious consumable provision. Both have beneficial, healthy nutrition and correct according to Islamic principles including raising awareness of halal food consumption in order to be far from the penalty that should have been received and resulted in harm to the body 2) The level of opinions about factors affecting the purchase of halal products of Tadika teachers in Koh Satorn Sub-district. Overall, it was at the highest level. The average value is 4.72, and the standard deviation is 0.48. This research suggests that Most of the sample groups have knowledge, understanding and give importance to factors that affect their decision to buy Halal products according to the

provisions well. In addition, they have avoided consuming haraam food or Chubhat as well as being a good role model for students for students to have faith and fearing Allah even more.

**Keywords:** *Halal, Products, Islamic Educational Center (Tadika)*

## บทนำ

บทบัญญัติอิสลามครอบคลุมในทุกมิติการดำเนินชีวิตของมวลมนุษยชาติ ทั้งนี้การประพฤติตนของมุสลิมนั้นจะต้องอยู่ภายใต้กรอบของบทบัญญัติอิสลามอย่างเคร่งครัด แม้กระทั่งการบริโภคอาหารของอิสลามนั้น ถูกบัญญัติอยู่ในหลักศาสนา ซึ่งต้องการให้ชาวมุสลิมได้บริโภคอาหารที่เป็นประโยชน์ต่อร่างกาย ดังนั้นจึงถือได้ว่าอาหารฮาลาลเป็นประโยชน์กับทุกคน มุสลิมมีความศรัทธาว่า "ไม่มีพระเจ้าอื่นใดนอกจากอัลลอฮ์ (ช.บ) นบีมุฮัมมัด (ช.ล) เป็นผู้สื่อของอัลลอฮ์ (ช.บ) และมุสลิมมีความเชื่ออย่างมั่นใจว่า อัลลอฮ์ (ช.บ) คือ ผู้สร้างมนุษย์และสรรพสิ่งในจักรวาล ดังนั้นคำบัญชาของอัลลอฮ์ (ช.บ) (อัลกุรอาน) คำสอนและแบบอย่างของ นบีมุฮัมมัด (ช.ล) (ซุนนะห์) จึงเป็นเรื่องที่มุสลิมจะต้องปฏิบัติตามด้วยความจริงใจและจริงจัง กล่าวคือ ปฏิบัติในสิ่งที่อนุมัติ (ฮาลาล) และไม่ปฏิบัติในสิ่งที่เป็นการห้าม (ฮะรอม) ด้วยความเต็มใจและยินดี ในวิถีการดำเนินชีวิตใน ทุกด้าน เพราะอิสลาม คือ ระเบียบแห่งการดำเนินชีวิตของมนุษย์ (ณัฐมล ออสน์ดิณสุกุล และปรีดาภรณ์ กาญจนสำราญวงศ์ : 2563 ) อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ทรงตรัสในซูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์ โองการที่ 88 ความว่า "และจงบริโภคจากสิ่งที่อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ทรงให้เครื่องยังชีพแก่ผู้เจ้าซึ่งสิ่งที่ยอนุมัติและที่มิมีประโยชน์และจงยำเกรงต่ออัลลอฮ์ (ช.บ) ผู้ซึ่งพวกเจ้าศรัทธาในพระองค์" จากโองการดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า อิสลามต้องบริโภคอาหารที่ฮาลาล และมีประโยชน์มีคุณค่าต่อทางสารอาหารและไม่เป็นพิษภัยต่อร่างกาย ซึ่งอาหารฮาลาลปราศจากสิ่งที่ฮะรอม

ในปัจจุบันมุสลิมไม่ค่อยได้ให้ความสำคัญในเรื่องของการรับประทานอาหารฮาลาล แต่มุสลิมจะหลีกเลี่ยงในเรื่องของการเลือกบริโภคอาหารที่เป็นวัตถุพิษฮะรอมโดยตรง ไม่ได้คำนึงถึงสิ่งที่ปะปนหรือส่วนผสมที่อยู่ในอาหารต่างๆ เช่น อาหารที่มีส่วนผสมของน้ำมันหมู เครื่องดื่มที่ทำให้มีเมามา ซึ่งจำเป็นอย่างยิ่งที่มุสลิมทุกคนต้องตระหนักและให้ความสำคัญในการเลือกบริโภคอาหารทุกชนิด เพราะในปัจจุบันอาหารหลายประเภทที่ดูเหมือน จะเป็นอาหารฮาลาลแต่ไม่ฮาลาล ไม่ว่าจะเป็นอาหารที่ปะปนกับสิ่งฮะรอม สัตว์ที่เชือดโดยไม่ได้กล่าวพระนามของอัลลอฮ์ (ช.บ) นำสัตว์ที่ตายแล้วมาประกอบอาหาร และกระบวนการผลิตไม่เป็นไปตามในสิ่งที่ศาสนาได้สอนไว้ เรื่องเหล่านี้เป็นสิ่งที่มุสลิมทุกคนจำเป็นต้องศึกษาหาความรู้ เพราะในแต่ละวันมนุษย์ล้วนแล้วต้องมีการบริโภคอาหารทุกมื้อ ทุกครั้งก่อนที่จะบริโภคอาหารมุสลิมต้องทราบว่าเป็นอาหารฮาลาล อาหารคหกรรมหรือ และอาหารฮะรอมเป็นอย่างไร เมื่อใดที่เราทราบเกี่ยวกับอาหารแต่ละชนิดแล้ว เมื่อนั้นเราจะรู้ว่าอาหารใดที่เราควรเลือกรับประทาน

ปัญหาที่พบเจอในปัจจุบัน เป็นยุคที่มีความก้าวหน้า มนุษย์ต้องการความสะดวกสบาย เป็นยุคบริโภคนิยม ซึ่งในปัจจุบันมุสลิมไม่มีความระมัดระวังในการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์อาหารฮาลาล หากแต่เมื่อพิจารณาจากสภาพความเป็นจริงในปัจจุบันสิ่งที่มักจะเกิดขึ้นก็คือ ครูสอนตาดีกาบางส่วนมีความรู้ที่ไม่ชัดเจนเกี่ยวกับการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์อาหารฮาลาล และมองข้ามถึงความสำคัญจนลืมไปว่า การเลือกรับประทานอาหารที่ฮาลาลนั้นเป็นสิ่งสำคัญเพราะศาสนาอิสลามเป็นศาสนาที่เคร่งครัดและให้ความสำคัญกับเรื่องของการรับประทานอาหาร ศาสนาอิสลามบังคับว่า มุสลิมทุกคนต้องรับประทานอาหารที่ฮาลาลตามบทบัญญัติอิสลาม

ศูนย์การศึกษาอิสลามประจำมัสยิดหรือตาดีกา ในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นสถาบัน  
ขั้นแรกสุด ที่ได้ทำหน้าที่ปลูกฝังหลักคำสอนของศาสนาให้แก่เด็กๆ มุสลิม หน้าที่สำคัญในการอบรมสั่ง  
สอนบุตรหลานหรือผู้อยู่ในปกครองให้มีความรู้ ความเข้าใจ และปฏิบัติตามหลักการศาสนาให้กับบิดา  
มารดา หรือผู้ปกครอง หากบิดามารดา หรือผู้ปกครองไม่มีความรู้ก็ต้องหาผู้ที่มีความรู้มาสอน ซึ่งส่วน  
ใหญ่รวมกลุ่มกันจัดตั้งตาดีกา โดยใช้พื้นที่และอาคารในบริเวณมัสยิดเป็นศูนย์ มีอิหม่ามหรือผู้มีความรู้  
ในท้องถิ่นทำหน้าที่สอน สำนักงานคณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัดเป็นผู้ดูแลและรับผิดชอบศูนย์  
การศึกษาอิสลามประจำมัสยิด (ตาดีกา) กำหนดให้ทุกมัสยิดที่มีความพร้อม ได้จัดให้มีการเรียนการสอน  
อิสลามศึกษาภาคบังคับระดับพื้นฐาน (ฟัรฎูฮีน) (มุหำมัดสุหมี เสงยามา : 2562) การรับประทาน  
อาหารฮาลาลเป็นสิ่งสำคัญโดยเฉพาะครูสอนตาดีกาหรือครูสอนศาสนา จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องเป็น  
แบบอย่างที่ดีให้กับนักเรียน ไม่ว่าจะในด้านความคิด ด้านการเรียนรู้อื่นๆ รวมไปถึงด้านการใช้ชีวิต  
เพราะครูสอนตาดีกาหรือครูสอนศาสนาเป็นผู้ที่คอยพัฒนาบุคลิกภาพของนักเรียน คอยอบรมสั่งสอนให้  
นักเรียนมีความศรัทธา มีความยำเกรงต่ออัลลอฮ์ (ซ.บ) รวมไปถึงการเลือกบริโภคอาหารฮาลาล ไม่  
บริโภคอาหารที่ฮะรอมหรือคหฺมฺเครีฮ์ และสิ่งที่สำคัญเช่นเดียวกันกับการพัฒนาบุคลิกภาพของนักเรียน  
คือการศึกษาความตระหนักและการให้ความสำคัญของครูสอนตาดีกาในการเลือกบริโภคอาหารที่ฮาลาล

ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของ  
ครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะทอน จังหวัดนราธิวาส เพื่อเป็นปัจจัยหนึ่งในการแก้ปัญหาเกี่ยวกับการไม่  
เลือกบริโภคอาหารฮาลาล เพื่อให้ครูสอนตาดีกาได้เลือกบริโภคตามบทบัญญัติอิสลาม ถึงแม้ว่าใน  
ปัจจุบัน ผลิตภัณฑ์ที่ไม่ฮาลาลเข้ามาแทรกแซงเป็นจำนวนมาก แต่ถ้าหากว่าครูสอนตาดีกาได้เห็นคุณค่า  
ของอาหารฮาลาลได้ตระหนักและให้ความสำคัญเกี่ยวกับการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์อาหารฮาลาลก็นำมาซึ่ง  
ความปลอดภัย หากรับประทานอาหารที่ไม่ฮาลาล ไม่สะอาด และไม่มีคุณค่า ก็จะส่งผลเสียต่อร่างกาย  
ในระยะยาว ส่งผลต่อจิตใจด้วย เพราะเมื่อรับประทานอาหารไม่ฮาลาล สิ่งที่ทรมานใจที่สุดก็คือ  
วิญญูณที่อยู่ในร่าง ดังนั้นจึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องเลือกรับประทานอาหารที่ฮาลาล เพราะจะดูแลแต่  
ร่างกายอย่างเดียวไม่ได้ จะต้องดูแลวิญญูณด้วย ให้มีวิญญูณที่สะอาด ผูกพันกับอัลลอฮ์ (ซ.บ) เพื่อ  
เป็นประโยชน์แก่ผู้วิจัย ผู้ที่สนใจจะศึกษาเรื่องนี้รวมถึงเกิดประโยชน์ในสังคมต่อ

### แนวคิดเกี่ยวกับอาหาร

อาหารจำเป็นต่อการดำรงชีวิตของสิ่งมีชีวิตสามารถสร้างตัวตนเมื่อตัวตาย (สืบพันธุ์เพื่อให้  
สังคมอยู่รอด) และความพยายามปรับตัวเพื่อสนองการอยู่รอดโดยเฉพาะในภาวะวิกฤตที่เปลี่ยนแปลง  
รวดเร็วรุนแรง การปรับตัวสามารถดำเนินการได้โดยสิ่งมีชีวิตนั้นๆ หรือโดยได้รับการสนับสนุนจากกลุ่ม  
/ องค์การภายนอก (ที่สำคัญยิ่ง เช่น รัฐซึ่งมีทั้งอำนาจ งบประมาณวัสดุอุปกรณ์ เครื่องมือ และกำลังคน)  
อย่างไรก็ตามการจะมีชีวิตได้จำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องได้รับอาหาร อาหารจึงมีความสำคัญกับสิ่งมีชีวิต เช่น  
"มนุษย์" การรับประทานอาหารของมนุษย์ถือได้ว่าเป็นหนึ่งในกระบวนการเรียนรู้ และปรับตัวเพื่อการ  
อยู่รอดของมนุษย์เช่นกัน กล่าว คือ อาหารเป็น 1 ในปัจจัย 4 (คือ อาหาร เครื่องนุ่งห่ม ที่อยู่อาศัย และ  
ยารักษาโรค) ที่มีความจำเป็นยิ่งต่อการดำรงชีวิตของมนุษย์ และยังเป็นสิ่งที่สามารถบันดาลความสุขที่  
เรียกว่า "ความสุขทางกาย" ให้กับมนุษย์ส่วนมากอีกด้วย กล่าวคือ มนุษย์ไม่ได้ต้องการอาหารเพียงเพื่อ

ต้องการ "อยู่ได้" เท่านั้น แต่ที่จริงมนุษย์ทุกคนต่างยังปรารถนาที่จะอยู่ดีกินดี คือ มีอาหารในการบริโภคที่ดีมีคุณค่า และมีประโยชน์ต่อร่างกายที่สามารถตอบสนองได้ตลอดเมื่อต้องการในราคาที่เหมาะสมอีกด้วย (ณปภา สุวรรณรงค์: 2565)

### นิยามของอาหารฮาลาล

อาหารฮาลาล (Halal Food) หมายถึง อาหารที่ผลิตขึ้นถูกต้องตามบทบัญญัติของอิสลาม โดยคำนึงถึงความสะอาดและคุณค่าตามหลักโภชนาการเป็นสำคัญ มีการควบคุมการปนเปื้อนของสิ่งสกปรกตั้งแต่ขั้นตอน การคัดเลือก การเตรียมวัตถุดิบ การผลิต การบรรจุ การเก็บรักษา การกระจายสินค้า จนถึงขั้นตอนการวางจำหน่าย ทั้งนี้อาหารฮาลาลเป็นอาหารที่สามารถบริโภคได้ทั้งมุสลิมและผู้ที่ไม่ใช่มุสลิม ได้แก่ ผลิตภัณฑ์ไก่แช่แข็งและแปรรูป อาหารทะเลแช่แข็งและแปรรูป ผัก ผลไม้กระป๋อง และแปรรูป รวมทั้งเครื่องปรุงรส และอาหารสำเร็จรูป (ทวี นุ้ยพอม และมะรอนิง สาแล: 2561)

อาหารฮาลาล หมายถึง อาหารที่อนุมัติให้มุสลิมบริโภคเป็นที่ทราบกันดีว่า ผู้ที่นับถือศาสนาอิสลามหรือชาวมุสลิมดำรงตนอยู่ในแนวทางที่ศาสนาบัญญัติไว้ ในเรื่องของการบริโภคชาวมุสลิมจะเลือกบริโภคแต่สิ่งที่ศาสนาอนุมัติซึ่ง ได้แก่ อาหารฮาลาลนั่นเอง ในขณะที่เดียวกันชาวมุสลิมจะหลีกเลี่ยงการบริโภคอาหารที่ศาสนาห้ามซึ่งเรียกกันว่าอาหารฮะรอม อาหารหรือเครื่องดื่มที่จัดได้ว่าเป็นอาหารฮาลาลจะต้องมีการปฏิบัติให้สอดคล้องกับบทบัญญัติของศาสนาอิสลามที่บัญญัติไว้ในคัมภีร์อัลกุรอาน (นัณธิดา แดงขาว และสุพรรณษา หลังประเสริฐ: 2566) จากความหมายข้างต้นสามารถสรุปได้ว่า อาหารฮาลาลหมายถึงเป็นอาหารที่มีความปลอดภัยถูกต้องตามบทบัญญัติอิสลาม เป็นสิ่งที่ศาสนาอนุมัติให้มุสลิมเลือกบริโภค และยังป้องกันมนุษย์ไม่ให้ปะปนอยู่กับสิ่งที่ไม่ฮาลาล

### บทบัญญัติเกี่ยวกับอาหารฮาลาล

บทบัญญัติอิสลามมีคำสอนที่ว่าสิ่งที่ฮาลาลคือสิ่งที่ดี ดังที่อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ตรัสไว้ในซูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์ในโองการที่ 4 ความว่า "เขาเหล่านั้นจะถามเจ้าว่ามีอะไรบ้างที่ถูกอนุมัติแก่พวกเขา จงกล่าวเถิด ที่ถูกอนุมัติแก่พวกเขานั้นคือสิ่งที่ดีทั้งหลาย" สิ่งต่างๆ ที่อนุมัติในอิสลามก็ถือว่าเป็นที่ฮาลาลสามารถบริโภคได้อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ตรัสไว้ในซูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์ในโองการที่ 5 ความว่า "วันนี้สิ่งดีทั้งหลายได้ถูกทำเป็นที่ ฮาลาลแก่สูเจ้า" จากโองการดังกล่าวข้างต้น อัลลอฮ์ (ช.บ) ชี้ให้เห็นถึงการบัญญัติสิ่งที่ฮาลาลแก่มนุษย์ โดยสิ่งที่ดีตามที่ศาสนากำหนด คือ สิ่งที่ยาลาลในศาสนา ตรงกันข้ามหากสิ่งใดที่อัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงห้าม สิ่งนั้นก็ถือว่าเป็นสิ่งที่ไม่ดีในหลักการอิสลาม แม้มนุษย์ทั้งหลายจะมองเห็นเป็นสิ่งที่ดีก็ตาม เพราะอัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงรู้ดีถึงสิ่งที่เหมาะสมกับมนุษย์ โดยบางครั้งมนุษย์ไม่อาจล่วงถึงวิญญูญาในหลักการนั้นได้ (อารีฟ อุมดี : 2562) การบริโภคอาหารฮาลาลเป็นสิ่งหนึ่งที่ทำให้จิตใจของมนุษย์มีความยำเกรงเพิ่มความศรัทธาอัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงตรัสไว้ในซูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์ในโองการที่ 88 ความว่า "และพวกเจ้าจงบริโภคสิ่งอนุมัติที่ดีๆ จากสิ่งที่อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ทรงให้เป็นปัจจัยยังชีพแก่พวกเจ้า และพึงยำเกรงอัลลอฮ์ (ช.บ) ผู้ซึ่งพวกเจ้าศรัทธาต่อพระองค์เถิด" โองการดังกล่าวอัลลอฮ์ (ช.บ) สั่งให้บริโภคสิ่งที่ฮาลาลที่ดีๆ และสั่งให้ยำเกรงต่อพระองค์โดยการบริโภคสิ่งที่ฮาลาลโดย



ความยำเกรงที่สำคัญอย่างหนึ่ง ซึ่งเกี่ยวข้องกับความศรัทธาในท้ายโองการ ดังนั้นการบริโภคอาหารเป็นส่วนหนึ่งของการศรัทธา

การบริโภคอาหารฮาลาลเป็นการปลดปล่อยพันธนาการจากการก้าวเดินของชัยฏอนอย่างหนึ่ง อัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงตรัสไว้ในซูเราะฮ์อัลมูญาตะละฮ์ โองการที่ 19 ความว่า “ชัยฏอนมารร้ายได้เข้าไปครอบงำพวกเขาเสียแล้ว มันจึงทำให้พวกเขาเสื่อมการรำลึกถึงอัลลอฮ์ (ช.บ) คนเหล่านั้นคือบรรดาพรรคพวกของชัยฏอน ฟังทราบเถิดว่า แท้จริงพรรคพวกของชัยฏอนนั้น พวกเขาเป็นผู้ขาดทุน” จากโองการดังกล่าวข้างต้นกำชับให้มนุษย์ตระหนักว่าการบริโภคอาหารฮาลาลจะเป็นเหตุหนึ่งของการหลุดพ้นจากพันธนาการและการครอบงำอันชั่วร้ายที่หลอกล่อให้มนุษย์หลงผิด ซึ่งหนทางชัยฏอนย่อมสร้างความเสียหายบนหน้าแผ่นดินผู้ใดที่ตอบรับคำเชิญชวนของชัยฏอนไม่เป็นที่สงสัยเลยว่าพวกนั้นคือ พรรคของชัยฏอนที่ ถูกชักจูงไปสู่หายนะ การดำรงชีวิตของมนุษย์จึงจำเป็นต้องอยู่บนแนวทางที่เที่ยงตรงของศาสนาด้วยการหมั่นรำลึก คำสอนของอัลลอฮ์ (ช.บ) และปฏิบัติตามคำสั่งของพระองค์และศาสนาท่านนบีมุฮัมมัด (ช.ล) เพื่อจะได้เป็นผู้ที่ประสบความสำเร็จทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

การที่มนุษย์ทุกภาคส่วนของสังคมบริโภคสิ่งที่ยาลาลสิ่งที่ดีมีประโยชน์ถูกต้องตามหลักโภชนาการไม่ทำลายสิ่งแวดล้อม บริโภคสิ่งที่เป็นกรรมสิทธิ์ของตนเอง ไม่บริโภคอาหารของผู้อื่นโดยการละเมิด และหลีกเลี่ยงสิ่งที่ยะฮ์รอหมเป็นการศรัทธา และความยำเกรงอันหนึ่ง ซึ่งความศรัทธาความยำเกรงเป็นสิ่งที่จะนำมาซึ่งความจำเริญ (ทวิ นุ้ยผอม และมะรอนิง สาแลมิง: 2561) อัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงตรัสไว้ในซูเราะฮ์อัลอะรอฟ โองการที่ 96 ความว่า “และหากว่าชาวเมืองนั้นได้ศรัทธากันและมีความยำเกรงแล้วไซ้แน่นอนเราก็เปิดให้แก่พวกเขาแล้วซึ่งบรรดาความเพิ่มพูนจากพากฟ้าและแผ่นดินแต่ที่ว่าพวกเขาปฏิเสธดังนั้นเราจึงได้ลงโทษพวกเขาเนื่องด้วยสิ่งที่พวกเขาชวนชวยไว้ ”จากโองการดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า ความสำคัญของการมีความยำเกรง เพราะสิ่งนี้คือ เป้าหมายอันสูงสุดของเหล่าผู้ศรัทธา รากฐานสำคัญในการดำเนินชีวิตทั้งโลกนี้ และโลกหน้า หากพวกเขาปฏิเสธศรัทธาต่ออัลลอฮ์ (ช.บ) พระองค์ทรงได้เตรียมบทลงโทษไว้แล้วสำหรับสิ่งที่พวกเขาได้ทำไว้

การบริโภคอาหารฮาลาลที่ดีมีประโยชน์ถูกต้องตามหลักโภชนาการทำให้ร่างกายมีการเจริญเติบโตอย่างเหมาะสม การบริโภคสิ่งที่ยะฮ์รอหมเป็นเหตุทำให้จิตใจไม่ได้รับการชำระให้สะอาด อาจเสื่อมเสียส่งผล ต่อร่างกายได้ (ทวิ นุ้ยผอม และมะรอนิง สาแลมิง : 2561) ดังที่ท่านนบีมุฮัมมัด (ช.ล) กล่าวไว้ว่า ความว่า “ฟังทราบเถิดว่าในร่างกายมนุษย์นั้น มีก้อนเนื้อชิ้นหนึ่ง เมื่อมันดีร่างกายทั้งหมดจะดีตามไปด้วย และถ้าหากว่ามันเสีย ร่างกายทั้งหมดก็จะเสียตามไปด้วย ฟังทราบเถิดว่า มันคือ หัวใจ” (อัลบูกอริย์ ฮะดีษเลขที่ : 6749) จากอัลฮะดีษข้างต้นชี้ให้เห็นว่า หัวใจเป็นอวัยวะส่วนหนึ่งที่เล็กของร่างกายมนุษย์ ที่มีความสำคัญเป็นอย่างมาก หากก้อนเนื้อนี้ดีก็จะดีตามไปหมด หากว่ามันเสียก็จะเสียทั้งหมดและร่างกายก็จะเสียตามไปด้วย

### ประเภทอาหารฮาลาลที่มาจากพืช

อิสลามมิได้ห้ามอาหารที่มาจากพืช ยกเว้นสิ่งต่อไปนี้

- ก. พืชที่มีอันตราย เช่น พืชที่มีพิษที่มีภัยต่อร่างกาย
- ข. พืชที่ปนเปื้อนสิ่งสกปรก (นะญิส)
- ค. พืชที่มีสารเสพติด



พืชทั้งสามชนิดที่กล่าวมาข้างต้นนี้ ที่จริงแล้วการห้ามไม่ให้บริโภค อันเนื่องมาจากอันตราย และ ระบุสิ่งสกปรกที่ปนเปื้อนอยู่ในตัวของมัน ซึ่งถ้าหากสามารถชำระล้างหรือดองสารพิษ เสด็ดออกจาก มันก็จะทำให้พืชทั้งสามชนิดนี้เป็นฮาลาลได้ เพราะฮะรอมไม่ให้บริโภคเป็นการห้าม สาเหตุของผลที่จะ เกิดขึ้นนั้นก็คือนอันตราย

ด้วยเหตุนี้ พืชทุกชนิดจึงเป็นวัตถุดิบที่เป็นอาหารฮาลาลที่ไม่มีกระบวนการกำกับของศาสนา มากเหมือนสัตว์ ซึ่งผู้ผลิตวัตถุดิบสามารถนำพืชสดๆ หรือมาแปรรูปเป็นสินค้าป้อนโรงงานอุตสาหกรรม อาหารฮาลาลในรูปแบบที่เป็นส่วนประกอบของอาหารหรือสารปรุงแต่ง เช่น

1. เยลลี่ Jelly ที่เตรียมจากพืช
2. ไคกลีเซอไรต์ Diglyceride ที่เตรียมจากไขมันพืช ซึ่งนิยมใช้ทำสาร อิมัลซิฟายเออร์ ทำให้ไขมันแขวนลอยในน้ำได้
3. เอนไซม์ Enzyme ที่เตรียมจากพืช ซึ่งเป็นสารช่วยเร่งปฏิกิริยา
4. กรดไขมัน Fatty acid ที่เตรียมจากไขมันพืช
5. เลซิธิน Lecithin ที่เตรียมจากถั่วเหลือง
6. มอลโตเด็คทรีน Maltodextrin ที่ได้จากพืช
7. โมโนกลีเซอไรต์ Monoglyceride ที่เตรียมจากไขมันพืช ซึ่งเป็นสารที่ นิยมใช้ทำเป็นสารอิมัลซิฟายเออร์ ทำให้ไขมันแขวนลอยในน้ำได้
8. ฟอสโฟลิปิด Phospholipids ที่เตรียมจากพืชหรือสารอื่นๆ ที่สามารถ เตรียมจากพืชได้ ก็เป็นสิ่งที่อนุมัติที่เป็นส่วนประกอบและสารปรุงแต่ง ของผลิตภัณฑ์ของอาหารฮาลาลได้ แต่สิ่งที่ต้องคำนึงถึงก็คือ ต้องไม่ ปนเปื้อนหรือปะปนกับสิ่งที่ต้องห้ามจะเป็นสิ่งสกปรก หรือการเตรียมการ ที่ต้องห้าม เช่น แยกกับสุรา

แม้ว่า พืชจะเป็นวัตถุดิบที่โดยรวมแล้วเป็นที่อนุมัติทุกชนิด แต่หากมีการแปรไปเป็นสิ่งที่มีนเมา เช่น การนำองุ่น อินทผลัม ข้าวบาร์เลย์ ไปหมักจนกลายเป็นสุรา หรือสกัดเป็นสารแอลกอฮอล์ และการ สกัดสารจากพืชบางชนิดจนเป็นสารเสพติด เช่น เฮโรอีน มอร์ฟิน หรืออื่นๆ ก็จะทำให้สิ่งที่ได้กล่าวมา ทั้งหมดนี้ไม่เป็นที่อนุมัติและต้องห้ามไม่ให้ผสมหรือเป็นส่วนประกอบของผลิตภัณฑ์อาหารฮาลาล ถึง แม้ว่าจะไม่มีปฏิกิริยาทำให้มีนเมาหรือมีฤทธิ์ทำให้เสพติดได้ก็ตาม เพราะถือว่าสิ่งที่ได้กล่าวมานี้เป็นสิ่งที่ ต้องห้ามในตัวของมันเอง ด้วยเหตุที่ได้แปรสภาพเป็นสิ่งสกปรก (นะญิส) แล้ว สำหรับการเตรียมวัตถุดิบ ที่มาจากพืชนั้น ตามที่เราทราบมาแล้วว่าพืช เป็นวัตถุดิบที่ฮาลาล เว้นแต่เป็นอันตรายกับมนุษย์ ทำให้ มีนเมาหรือปนเปื้อนนะญิส ให้ทำการล้างจนสะอาด และทำให้สารอันตรายหมดไปก็จะทำให้พืชกลับมา เป็นวัตถุดิบที่ฮาลาลสามารถนำมาประกอบเป็นอาหารและส่วนประกอบของผลิตภัณฑ์อาหารฮาลาลได้ (แพรวพรรณ สุทธิโพธิ์นันท: 2564)

#### ประเภทสัตว์บก

สัตว์บกที่อนุมัติ ได้แก่ วัว แพะ แกะ อูฐ วัว กระตัง กระต่ายและสัตว์อื่นๆ ที่ระบุไว้ใน บทบัญญัติให้สามารถรับประทานได้ ถ้ามีบทบัญญัติว่าห้ามรับประทานก็ไม่อนุญาตให้รับประทาน ใน กรณีของการรับประทานสัตว์เลื้อยคลานทุกชนิดที่ชาวอาหรับในยุคท่านนบีมุฮัมมัด (ช.ล) ถือกันว่าเป็น สัตว์ที่สกปรก ถือว่า ฮะรอม ยกเว้นสัตว์ที่มีการระบุชัดเจนจากอิสลามว่าฮาลาล เช่น ฎีบบ เป็นต้น (อารีฟ อุมูดี: 256 ) โดยนักวิชาการอิสลามได้กำหนดหลักเกณฑ์ ในการเลือกและทำความสะอาด วัตถุดิบที่ได้มาจากสัตว์ต่างๆ ไว้

ก. ขั้นตอนการล้างวัตถุดิบที่มาจากสัตว์บก

1. สับตามขนาดที่ต้องการเสียก่อนหรือหั่นเป็นก้อนพอประมาณ จึงจะนำมาทำการล้าง เนื้อสัตว์ทั้งส่วนหรือทั้งตัวก่อนจะนำมาหั่นหรือสับทำให้มีเลือดติดค้างถือเป็นนะญิส (สิ่งสกปรก) และ ในกรณีที่สับเนื้อให้ละเอียดให้หั่นเป็นชิ้นเล็กๆ แล้วนำมาล้างก่อนที่จะทำการสับ

2. สัตว์ประเภทปีก เช่น นก ควรนำเครื่องในออก แล้วให้ตั้งหลอดลม หลอดอาหาร ปอดและเมือกเหนียวที่มีอยู่ข้างปีกออกด้วย

3. นำเนื้อใส่ในภาชนะที่มีรูตะแกรง หรือกระชอนทำการล้างให้เลือดหรือสิ่งสกปรกออกให้หมด

4. เปิดน้ำไหลผ่านเนื้อเพื่อชำระล้างให้ทั่วอีกครั้ง

5. นำเนื้อสัตว์ที่ล้างแล้ว ตั้งให้สะเด็ดน้ำ อย่าให้ปนเปื้อนนะญิสอีก

ข. ข้อควรระวัง

ศาสนาอิสลามได้บัญญัติการเลือกใช้น้ำที่อนุญาตให้ใช้ดื่มหรือใช้สำหรับทำความสะอาดได้ และน้ำที่ไม่อนุญาตให้ใช้ในการทำความสะอาด แบ่งออกเป็นประเภทต่างๆ ดังนี้ คือ

1. น้ำสะอาด คือน้ำที่สะอาดและสามารถนำไปทำความสะอาดอื่นๆ ได้ทุกอย่าง น้ำประเภนี้มี 7 ชนิดคือ 1) น้ำฝน 2) น้ำทะเล 3) น้ำคลองแม่น้ำห้วยน้ำ หรือแหล่งน้ำที่คล้ายกัน 4) น้ำบ่อ 5) น้ำจากตาน้ำ น้ำบาดาล 6) น้ำจากหิมะ และ 7) น้ำจากลูกเห็บ

2. น้ำที่ขุ่น คือน้ำที่สะอาด แต่ถูกนำไปใช้ชำระล้างสิ่งอื่นก่อนแล้ว จะนำมาใช้ทำความสะอาดอีกไม่ได้

3. น้ำสะอาดที่เปลี่ยนสภาพ คือน้ำสะอาดที่สามารถนำมาใช้ทำความสะอาดสิ่งอื่นๆ ได้ แต่ไม่สมควรใช้ เช่น น้ำที่ถูกแดดเผาจนร้อน และอยู่ในสภาพที่อาจเกิดสนิมจากภาชนะ

4. น้ำสกปรก (นะญิส) คือน้ำที่มีสิ่งสกปรกเจือปนอยู่ และปริมาณน้ำมีน้อยกว่า 196 ลิตร (ประมาณ 11 ปี๊บหรือเท่ากับ 2 บ่อ) ถ้าน้ำนั้นมีปริมาณมากกว่า 196 ลิตร แต่มีสิ่งสกปรกปนเปื้อนอยู่ จนทำให้ น้ำสะอาดเปลี่ยนสี เปลี่ยนกลิ่น หรือรสชาติเดิมของน้ำ ถือว่าเป็นนะญิส ห้ามนำไปทำความสะอาด เช่นเดียวกับเครื่องดื่มเช่น น้ำชา กาแฟ น้ำส้ม น้ำหวาน น้ำดอกไม้ น้ำใส่ยาอุทัยทิพย์หรืออื่นๆ ที่มีลักษณะเดียวกันเป็นน้ำสะอาดสามารถนำไปบริโภค หรือเป็นส่วนประกอบของอาหารได้ แต่จะเอาไปชำระล้างทำความสะอาดสิ่งอื่นไม่ได้

ค. กระบวนการผลิต

กระบวนการผลิตอาหารฮาลาลจะต้องฮาลาลในทุกๆ ขั้นตอนและกระบวนการ ซึ่งมีเงื่อนไขดังต่อไปนี้

1. วัตถุดิบ หรือองค์ประกอบของอาหารฮาลาล ต้องไม่มีสารปรุงแต่ง สารประกอบของวัตถุดิบ ที่ต้องห้ามตามหลักการอิสลาม

2. อาหารต้องไม่ปนเปื้อนกับนะญิสไม่ว่ามากหรือน้อย

3. อาหารที่เตรียมผ่านกระบวนการหรือผ่านการผลิตโดยสถานที่ผลิตและอุปกรณ์ เครื่องมือ ต้องปราศจากการปนเปื้อนของนะญิส

4. การเก็บรักษา บรรจุ ต้องไม่ปะปนหรือต้องไม่สัมผัสกับภาชนะบรรจุที่ต้องห้าม (อารีฟ อุมูดี : 2562)

ประเภทสัตว์ทะเล (สัตว์น้ำ)

สัตว์ทะเลหรือสัตว์น้ำนั้นเป็นฮาลาล (อนุมัติ) ทั้งหมด ไม่เป็นที่ต้องห้าม นอกจากที่มีพิษเป็นอันตรายต่อชีวิตเท่านั้น ไม่ว่าจะเป็ปลาหรือชนิดอื่น ไม่ว่าจะล่ามาได้หรือพบว่ามันตายแล้วก็ตาม สัตว์



หนึ่งในความพิเศษของศาสนานี้ อยู่ที่หลักในการกินอาหารที่เรียกกันว่า “ฮาลาล” ซึ่งเป็นอาหารสุขภาพที่ช่วยบำรุงสมอง เพิ่มความจำ สถาบันมาตรฐานฮาลาลแห่งประเทศไทยให้ความกระจ่างว่า ศาสนาอิสลามสนับสนุนให้กินอาหารจากพืชและอาหารทะเล เช่น ปลา แต่สำหรับอาหารต้องห้ามที่ผิดหลักศาสนา ได้แก่ ชากสัตว์ เลือด เนื้อหมู สัตว์ที่ถูกเชือดบูชาโดยเอียนามอื่นนอกจากอัลลอฮ์ (ช.บ) สัตว์ที่ถูกทำให้ทรมานจนตาย เช่น ภูรัดคอค ภูคตี สัตว์ที่ตกมาจากที่สูง สัตว์ที่ถูกขวิด สัตว์ที่ถูกสัตว์ดุร้ายกิน เป็นต้น

นอกจากนี้ ศาสนาอิสลาม ยังห้ามดื่มสุราสิ่งที่ทำให้มึนเมา และทำให้ขาดสติทุกชนิดรวมถึงห้ามใช้เป็นส่วนผสมในอาหารอีกด้วย ข้อกำหนดอย่างเคร่งครัดของอาหารฮาลาลหลายกรณีมีจุดประสงค์เพื่อความปลอดภัย และสุขภาพที่ดีของผู้นับถือศาสนาอิสลาม

### วัตถุประสงค์ของการวิจัย

- 1) เพื่อศึกษาบทบัญญัติเกี่ยวกับอาหารฮาลาล
- 2) เพื่อศึกษาปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน

### ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- 1) ได้ทราบถึงบทบัญญัติเกี่ยวกับอาหารฮาลาล
- 2) ได้ทราบถึงปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน

### ระเบียบวิธีวิจัย

#### ขอบเขตด้านเนื้อหา

ขอบเขตเนื้อหาในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดประเด็นที่สำคัญได้แก่ แนวคิดเกี่ยวกับอาหารฮาลาล ความหมายของอาหารฮาลาล บทบัญญัติเกี่ยวกับอาหารฮาลาล หลักการเกี่ยวกับอาหารฮาลาล และปัจจัยในการเลือกซื้ออาหาร

#### ขอบเขตด้านพื้นที่

พื้นที่ในการวิจัยครั้งนี้ คือ ศูนย์การศึกษาอิสลาม (ตาดีกา) ตำบลเกาะสะท้อน ทั้งหมดมีจำนวน 5 แห่งประกอบด้วย 1) ตาดีกานูรุลญาดีต บ้านตะเหลียง 2) ตาดีกาตารูลฟัลละห์ 3) ตาดีกานูร์อิสลาม 4) ตาดีกานูร์ลิดวาน 5) ตาดีกาอามานีปูยู

#### ขอบเขตด้านประชากรและกลุ่มตัวอย่าง

##### ประชากร

ผู้วิจัยได้กำหนดกลุ่มเป้าหมายโดยดำเนินการเลือกประชากรในการวิจัยครั้งนี้ คือครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน อ.ตากใบ จ.นราธิวาส ทั้งหมดมีจำนวน 5 แห่งประกอบด้วย 1) ตาดีกา นูรุลญาดีต บ้านตะเหลียง จำนวน 16 คน 2) ตาดีกาตารูลฟัลละห์ จำนวน 20 คน 3) ตาดีกานูร์อิสลาม จำนวน

13 คน 4) ตาดีกานูรูลริตวาน จำนวน 8 คน 5) ตาดีกาอามานิปูยู จำนวน 8 คน มีจำนวนทั้งหมด 65 คน

### กลุ่มตัวอย่าง

กลุ่มตัวอย่างในการวิจัยครั้งนี้ คือ ครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน อำเภอตากใบ จังหวัดนราธิวาส ซึ่งมีจำนวนครูสอนตาดีกา 56 คน โดยใช้วิธีการเปรียบเทียบจากตารางสำเร็จรูปเครจซี่ และมอร์แกน (ฮานินทร์ ศิลป์จารุ : 2563)

### วิธีการสร้างเครื่องมือ

การวิจัยครั้งนี้ผู้วิจัยได้สร้างแบบสอบถามโดยดำเนินการตามขั้นตอนดังนี้

ขั้นตอนที่ 1 ศึกษาวิธีการสร้างเครื่องมือในงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน รวมถึงศึกษาเอกสารตำราแนวคิดและบทบัญญัติทางศาสนาว่าด้วยอาหารฮาลาลและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยเรื่องนี้ จากนั้นนำมากำหนดกรอบแนวคิดในการวิจัย และวัตถุประสงค์ของการวิจัยเพื่อใช้เป็นแนวทางในการสร้างแบบสอบถาม

ขั้นตอนที่ 2 สร้างแบบสอบถามตามกรอบแนวคิด และวัตถุประสงค์ของการวิจัยภายใต้คำแนะนำของอาจารย์ที่ปรึกษาจากนั้นนำแบบสอบถามที่ได้ส่งให้ผู้เชี่ยวชาญจำนวน 3 ท่าน เพื่อทำการตรวจสอบความตรงเชิงเนื้อหา (Content Validity) โดยการให้ผู้เชี่ยวชาญตรวจสอบว่า (ข้อคำถามแต่ละข้อสอดคล้องกับวัตถุประสงค์ที่ต้องการวัดตามที่กำหนดไว้ในนิยามหรือไม่โดยกำหนดเกณฑ์ในการพิจารณาตัดสินดังนี้

ข้อคำถามที่มีความเห็นว่าแน่ใจสอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการวัดให้คะแนนเป็น +1

ข้อคำถามที่มีความเห็นว่าไม่แน่ใจสอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการวัดให้คะแนนเป็น 0

ข้อคำถามที่มีความเห็นว่าแน่ใจไม่สอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการวัดให้คะแนนเป็น -1

เมื่อได้คะแนนจากการประเมินของผู้เชี่ยวชาญทั้งสามท่านแล้วจากนั้นหาค่าความเที่ยงตรงเชิงเนื้อหาด้วยการวิเคราะห์ดัชนีความสอดคล้อง (Index of Congruence = IOC) ของโรวิเนลลีและแฮมเบิลตัน (Rovinelli & Hambleton) แล้วคัดเลือกข้อเฉพาะคำถามที่มีค่าตั้งแต่ 0.5 ขึ้นไปเพราะถือว่าข้อคำถามนั้นใช้ได้และมีความสอดคล้องกับคุณลักษณะ (ประเด็นหลักของเนื้อหา) ที่ต้องการวัดโดยไม่ต้องปรับปรุงมีสูตรการคำนวณคือ  $IOC = ER / N$  โดยกำหนดความหมายดังนี้

$IOC$  = ดัชนีความสอดคล้องระหว่างข้อคำถามกับประเด็นหลักของเนื้อหา

$\sum R$  = ผลรวมของคะแนนความคิดเห็นของผู้เชี่ยวชาญแต่ละข้อ

$N$  = จำนวนผู้เชี่ยวชาญ

ขั้นตอนที่ 3 นำแบบสอบถามที่ผ่านการตรวจสอบความเที่ยงตรงตามเนื้อหาจากผู้รู้ผู้มีประสบการณ์ มาปรับปรุงแก้ไขให้เหมาะสม

ขั้นตอนที่ 4 จัดทำแบบสอบถามฉบับสมบูรณ์เพื่อนำไปใช้ในการเก็บรวบรวมข้อมูล

ปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน (ผลสรุปของค่า  $IOC = 1.39$ )

## ข้อมูลเชิงปริมาณ

วิเคราะห์ข้อมูลด้านสถานภาพของผู้ตอบแบบสอบถามที่อยู่ในตอนที่ 1 เป็นคำถามเกี่ยวกับข้อมูลผู้ตอบแบบสอบถามมาจัดเป็นหมวดหมู่ตามลักษณะของตัวแปรแล้วหาค่าร้อยละของแต่ละรายการแล้วนำมาเสนอผลการวิเคราะห์ข้อมูลโดยใช้ตารางและการบรรยาย

ประมวลผลแบบสอบถามที่อยู่ในตอนที่ 1 กับตอนที่ 2 ด้วยเครื่องคอมพิวเตอร์โดยใช้โปรแกรมสำเร็จรูป Spss ในการวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติเพื่อการวิจัยโดยหาค่าเฉลี่ย (Mean) และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (Standard Difinitition) และเสนอหลักการวิเคราะห์โดยใช้ตารางและคำบรรยายจากข้อมูลที่ได้รับเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกา โดยมีเกณฑ์การประเมินดังนี้

ค่าเฉลี่ย 4.50 - 5.00 หมายถึงความคิดเห็นในระดับมากที่สุด

ค่าเฉลี่ย 3.50 - 4.49 หมายถึงความคิดเห็นในระดับมาก

ค่าเฉลี่ย 2.50 - 3.49 หมายถึงความคิดเห็นในระดับปานกลาง

ค่าเฉลี่ย 1.50 - 2.49 หมายถึงความคิดเห็นในระดับน้อย

ค่าเฉลี่ย 1.00 - 1.49 หมายถึงความคิดเห็นในระดับน้อยที่สุด

ผู้วิจัยนำข้อมูลที่ได้จากแบบสอบถามข้อคิดเห็นและข้อเสนอแนะเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน ใช้วิธีการวิเคราะห์ข้อมูลโดยการจัดการจำแนกประเภทข้อความที่มีลักษณะคล้ายคลึงกันจัดให้อยู่ในประเภทเดียวกัน จากนั้นวิเคราะห์เนื้อหาข้อมูลและอภิปรายโดยวิธีการเชิงพรรณนา

## สรุปผลการวิจัย

### สรุปผลการวิจัยจากแบบสอบถาม

แบบสอบถามตารางค่าเฉลี่ย ส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน และระดับความคิดเห็นเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน ด้านปัจจัยภายใน

ข้อที่	ข้อคำถาม	$\bar{x}$	SD	ระดับ
1	ท่านมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับอาหารฮาลาลเป็นอย่างดี	4.39	0.80	มาก
2	ท่านทราบว่าอาหารฮาลาลเป็นอาหารที่สะอาด ปราศจากสิ่งที่ไม่สะอาด	4.76	0.42	มากที่สุด
3	ท่านเลือกที่จะหลีกเลี่ยงอาหารสะอาดหรือชูปฮาด	4.82	0.60	มากที่สุด
4	การบริโภคอาหารฮาลาลเป็นหนึ่งในเงื่อนไขของการตอบรับดูจากอัลลอฮ์ (ซ.บ)	4.98	0.13	มากที่สุด
5	การบริโภคอาหารฮาลาลเป็นสิ่งที่ทำให้จิตใจของท่านมีความยำเกรงต่ออัลลอฮ์ (ซ.บ) มากขึ้น	4.91	0.28	มากที่สุด
6	ท่านรู้ถึงโทษของการรับประทานอาหารสะอาดและอาหารชูปฮาดที่มีต่อร่างกาย	4.69	0.50	มากที่สุด



ข้อที่	ข้อความถาม	$\bar{x}$	SD	ระดับ
7	การบริโภคอาหารฮาลาลเป็นสิ่งหนึ่งที่จะทำให้ความจำดี	4.76	0.46	มากที่สุด
8	ท่านให้ความสำคัญต่อสุขภาพ โดยการบริโภคอาหารฮาลาล	4.78	0.41	มากที่สุด
9	ท่านทราบว่าอาหารที่ฮะรอมเป็นอาหารที่ปะปนสิ่งที่ต้องห้าม	4.83	0.41	มากที่สุด
10	ท่านรู้ถึงบทลงโทษของการรับประทานอาหารฮะรอมและอาหารชุกฮาด	4.69	0.53	มากที่สุด
<b>รวม</b>		<b>4.76</b>	<b>0.45</b>	<b>มากที่สุด</b>

ผลการสำรวจพบว่าความคิดเห็นเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อนมีระดับความคิดเห็นโดยภาพรวมอยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.76 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.45 เมื่อพิจารณารายละเอียดของผู้ตอบแบบสอบถามมากที่สุดเป็นสามอันดับแรก คือ การบริโภคอาหารฮาลาลเป็นหนึ่งในเงื่อนไขของการตอบรับดูจากอัลลอฮ (ช.บ) อยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.98 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.13 รองลงมาคือ การบริโภคอาหาร ฮาลาลเป็นสิ่งที่ทำให้จิตใจของท่านมีความยำเกรงต่ออัลลอฮ (ช.บ) คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.91 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.28 และท่านทราบว่าอาหารที่ฮะรอมเป็นอาหารที่ปะปนสิ่งที่ต้องห้าม คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.83 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.41 ตามลำดับ

แบบสอบถามตารางค่าเฉลี่ยส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐานและระดับความคิดเห็นเกี่ยวกับ ปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน ด้านปัจจัยภายนอก

ข้อที่	ข้อความถาม	$\bar{x}$	SD	ระดับ
1	ท่านถูกปลูกฝังให้รับประทานอาหารฮาลาลตั้งแต่เด็ก	4.67	0.57	มากที่สุด
2	เมื่อท่านสนใจผลิตภัณฑ์ที่ไม่ฮาลาล ครอบครัวและคนรอบข้างของท่านมักจะเตือน และให้เลือกซื้อผลิตภัณฑ์ที่มีตราฮาลาล	4.69	0.50	มากที่สุด
3	ครอบครัวของท่านให้ความสำคัญต่อการบริโภคอาหารฮาลาล	4.83	0.37	มากที่สุด
4	การมีความรู้ ความเข้าใจ เกี่ยวกับศาสนาอิสลามเป็นสิ่งหนึ่งที่จะทำให้ท่านเลือกรับประทานอาหารฮาลาล	4.85	0.40	มากที่สุด
5	การใกล้ชิดกับบรรดาผู้มีความรู้ด้านศาสนาส่วนหนึ่งทำให้ท่านได้ห่างไกลจากการรับประทานอาหารที่ฮะรอม	4.73	0.55	มากที่สุด
6	การเลือกคบเพื่อนที่ดี เป็นรูปแบบหนึ่งที่จะนำไปสู่ความดี รวมถึงการรับประทานอาหารที่ฮาลาล	4.67	0.47	มากที่สุด
7	การที่อยู่ในสังคมที่เต็มไปด้วยคนมุสลิม เป็นสิ่งหนึ่งที่จะทำให้อาหารฮะรอมเข้าสู่ตัวท่านได้	4.60	0.56	มากที่สุด



ข้อที่	ข้อความ	$\bar{X}$	SD	ระดับ
8	การมีบรรยากาศธรรมในสังคม เป็นส่วนหนึ่งที่จะทำให้เกิดความตระหนักในการเลือกบริโภคอาหารฮาลาล	4.57	0.59	มากที่สุด
9	การมีสื่อที่ส่งเสริมให้บริโภคอาหารฮาลาล เป็นสิ่งหนึ่งที่จะดึงดูดความสนใจในการเลือกบริโภคอาหารฮาลาล	4.66	0.51	มากที่สุด
10	การให้ความสำคัญกับอาหารมลายูท้องถิ่น ทำให้ท่านได้ห่างไกลจากอาหารที่ไม่ฮาลาล	4.66	0.58	มากที่สุด
<b>รวม</b>		<b>4.69</b>	<b>0.51</b>	<b>มากที่สุด</b>

ผลการสำรวจพบว่าความคิดเห็นเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อนมีระดับความคิดเห็นโดยภาพรวมอยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.69 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.51 เมื่อพิจารณารายประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถามมากที่สุดเป็นสามอันดับแรก คือ การมีความรู้ ความเข้าใจ เกี่ยวกับศาสนาอิสลามเป็นสิ่งที่ทำให้ท่านเลือกรับประทานอาหารฮาลาล อยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.85 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.40 รองลงมาคือ ครอบครัวของท่านให้ความสำคัญต่อการบริโภคอาหารฮาลาล คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.83 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.37 และการใกล้ชิดกับบรรดาผู้มีความรู้ด้านศาสนา ส่วนหนึ่ง ทำให้ท่านได้ห่างไกลจากการรับประทานอาหารที่ฮะรอม คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.73 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (SD) = 0.55 ตามลำดับ

### อภิปรายผลการวิจัย

จากผลการวิจัยศึกษาเรื่องปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาล ในศูนย์การศึกษาอิสลาม (ตาดีกา) ตำบลเกาะสะท้อน จังหวัดนราธิวาส พบว่า 1) อาหารฮาลาลเป็นสิ่งที่ศาสนานุ่มนวลให้กิน ต้ม จำเป็นสำหรับมุสลิมในการบริโภคเป็นอาหารที่มีประโยชน์ เพราะอาหารฮาลาลจะต้องมีกระบวนการผลิตที่ถูกต้องตามบทบัญญัติอิสลาม บัญญัติไว้ในคัมภีร์อัลกุรอานปราศจากสิ่งที่ต้องห้ามหรือสิ่งสกปรก และมีคุณค่าทางโภชนาการเป็นสิ่งสำคัญ ชาวมุสลิมจะต้องหลีกเลี่ยงการบริโภคอาหารที่ศาสนาห้ามซึ่งเรียกกันว่าอาหารฮะรอม การบริโภคอาหารที่มีประโยชน์ต่อร่างกายจะช่วยให้สุขภาพดีเกิดผลดีต่อร่างกาย เมื่อร่างกายของเราแข็งแรงสามารถปฏิบัติกิจกรรมต่างๆ ได้อย่างสมบูรณ์ และหากบริโภคอาหารที่ไม่ฮาลาลเข้าสู่ร่างกายทำให้ปฏิบัติศาสนกิจต่างๆ โดยที่มีสิ่งสกปรกปนเปื้อนในร่างกาย ถ้ามีสิ่งสกปรกปนเปื้อนในร่างกายการงานจะไม่ได้รับการตอบรับจากอัลลอฮ์ (ช.บ) อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ตรัสไว้ในซูเราะฮ์อัลบะกอเราะฮ์ โองการที่ 57 ความว่า “บรรดาผู้ศรัทธาทั้งหลาย จงบริโภคสิ่งที่เราได้ให้เป็นปัจจัยยังชีพแก่พวกเจ้า จากสิ่งดีทั้งหลาย” ดังนั้นต้องให้ความสำคัญกับการบริโภค จงบริโภคอาหารที่ปราศจากสิ่งสกปรกปนเปื้อน และจงบริโภคอาหารที่ดีมีประโยชน์เพื่อให้ร่างกายทำกิจกรรมต่างๆ ได้อย่างสมบูรณ์

2) ปัจจัยที่ส่งผลต่อการเลือกซื้อผลิตภัณฑ์ฮาลาลของครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อน อยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ย 4.72 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน 0.48 ซึ่งจะเห็นได้ว่าครูสอนตาดีกาในตำบลเกาะสะท้อนให้ความสำคัญในเรื่องนี้เป็นอย่างมาก ซึ่งการบริโภคของอิสลามถูกบัญญัติในศาสนาต้องการให้มุสลิมได้บริโภคอาหารที่เป็นประโยชน์ต่อร่างกาย การที่เราบริโภคอาหารฮาลาลห่างไกล

จากอาหารขบสอาดและสะอาด เป็นสิ่งหนึ่งที่จะทำให้ห่างไกลจากโทษที่มีต่อร่างกาย รวมไปถึงมีคุณค่าทางโภชนาการ เมื่อรับประทานแต่อาหารฮาลาล อาหารเหล่านั้นที่เข้าสู่ในร่างกายของเราจะกลายเป็นเลือดที่เข้าสู่ในหัวใจ และหัวใจจะสูบฉีดไปยังร่างกาย เมื่อใดที่หัวใจดีทุกสิ่งทุกอย่างในร่างกายก็จะดีตามไปด้วย อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ตรัสไว้ในซูเราะฮ์อัลบาคอเราะฮ์โองการที่ 88 ความว่า "และจงบริโภคจากสิ่งที่ยั่งยืน (ช.บ) ได้ทรงให้เครื่องยังชีพแก่ผู้เจ้าซึ่งสิ่งที่อนุมิตและที่ดีมีประโยชน์และจงยำเกรงต่ออัลลอฮ์ (ช.บ) ผู้ซึ่งพวกเจ้าศรัทธาในพระองค์" ดังนั้นจงบริโภคอาหารที่ฮาลาลเป็นส่วนหนึ่งที่สำคัญที่มุสลิมควรตระหนักในการรับประทานอาหาร เพราะการที่รับประทานอาหารฮาลาลมีแต่สิ่งดีๆ ตลอดทั้งโลกนี้และโลกหน้า

### ข้อเสนอแนะ

#### ข้อเสนอแนะในการนำผลวิจัยไปใช้

- 1) ควรนำผลการศึกษานี้ไปเผยแพร่โดยการตีพิมพ์หรือนำเสนอในเวทีระดับนานาชาติทั่วไป
- 2) นำผลการวิจัยไปใช้ประโยชน์ให้กับคนในตำบลเกาะสะท้อน และพื้นที่ใกล้เคียง

#### ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไป

- 1) ควรให้ผู้วิจัยเก็บข้อมูลเชิงคุณภาพด้วยใช้แบบสัมภาษณ์เป็นเครื่องมือในการเก็บข้อมูลเพื่อประสิทธิภาพมากขึ้น

### รายการอ้างอิง

- ณปภา สุวรรณวงศ์. (2565). การสื่อสารความหมายของอาหารพื้นถิ่นของตำบลหนองหล่ม อำเภอดอกคำใต้ จังหวัดพะเยา. *วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา*, 30(3). หน้า 4.
- ณัฐมล ออสนันตนิตสกุล และปรีดาภรณ์ กาญจนสำราญวงศ์. (2563). ความรู้ของชาวไทยมุสลิมต่ออาหารฮาลาล กรณีศึกษา : ชาวไทยมุสลิมในตำบลคลองเฉลิม อำเภอองครักษ์ จังหวัดพัทลุง. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี*, 11(2). หน้า 52.
- ทวี น้อยพอม และมะรอนิง สาแลมิง. (2561). บทบาทอาหารฮาลาลในมิติของบัญญัติอิสลามและเศรษฐกิจ. *การประชุมนำเสนอผลงานวิจัยระดับบัณฑิตศึกษา*, (13). หน้า 2333.
- ธานินทร์ ศิลป์จารุ. (2563). *การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย spss*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : วี. อินเทอร์เน็ตพริ้นท์.
- นันทิดา แดงขาว และสุพรรณษา หลังประเสริฐ. (2566). แนวทางการพัฒนาอาหารไทยสู่มาตรฐานฮาลาล. *วารสารมหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา*, 18(1). หน้า 20.
- แพรวพรรณ สุทธิโพธิ์นันท์. (2564). *ปัจจัยด้านการรับรองมาตรฐานสากลฮาลาลที่มีผลต่อการตัดสินใจซื้อของผู้บริโภคต่อแป้งมันสำปะหลัง: กรณีศึกษาบริษัทสระแก้วเจริญจำกัด*. บริหารธุรกิจมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยกรุงเทพ.
- มูหำหมัดสุไฮมี เองยามา. (2562). การพัฒนาทักษะและเทคนิคการเรียนรู้สำหรับครูศูนย์การศึกษาอิสลามประจำมัสยิด (ตาดีกา) การเปิดการจัดการเรียนรู้สำหรับครูศูนย์การศึกษาการประจำ (ตาดีกา) ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้. *วารสารมหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา*, 14(3). หน้า 409.

- สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ. (2542). *พระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน พร้อมความหมายเป็นภาษาไทย*. อัลมา  
ดินะฮ์: ศูนย์กษัตริย์ฟาฮัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอาน.
- อารีฟ อุมูดี. (2562). *ทัศนคติของผู้บริโภคของคนไทยพุทธต่อการบริโภคอาหารฮาลาล : กรณีศึกษา  
ผู้บริโภคในเขตชุมชนตรอกข้างสนามฉันท*. สารนิพนธ์ ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาอิสลาม  
ศึกษา สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์.

ศึกษาการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง  
ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี

STUDY OF BRIBERY IN THE FORM OF DONATIONS IN MUSLIM SOCIETY IN  
THE CASE OF ELECTION CAMPAIGNS IN KRADO SUB-DISTRICT,  
YARANG DISTRICT, PATTANI PROVINCE

*Rohanee Machae<sup>1</sup>*  
*Syarifi Chema<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: rohanee.m@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: 6260901023@pnu.ac.th

**บทคัดย่อ**

การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงปริมาณ มีวัตถุประสงค์เพื่อ 1) ศึกษาหukumการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลาม 2) เพื่อศึกษาการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี โดยทำการศึกษาค้นคว้าข้อมูลจากอัลกุรอาน ฮะดีษ หนังสือตำรา เอกสารวิชาการ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และเก็บข้อมูลจากกลุ่มตัวอย่างประชาชนในตำบลกระโด ที่มีสิทธิ์เลือกตั้ง จำนวน 30 คน คัดเลือกโดยวิธีการสุ่มอย่างง่าย เครื่องมือที่ใช้เป็นแบบสอบถามหาค่าความเชื่อมั่นด้วยสัมประสิทธิ์แอลฟาของครอนบัก มีค่าเท่ากับ 0.76 และ 0.80 ค่าดัชนี IOC มีค่ามากกว่า 0.5 นำมาวิเคราะห์ข้อมูลโดยหาค่าเฉลี่ย และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ผลการวิจัยพบว่า 1) กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหukumการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลามอยู่ในระดับมาก การให้สินบนและการรับสินบนเป็นบาปใหญ่ เป็นการทุจริตหรือคดโกง ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการเอาทรัพย์สินของผู้อื่นโดยมิชอบ ถูกสาปแช่งจากท่านรอซูล (ช.ล.) การทุจริตเป็นพฤติกรรมที่มีขอบได้ถูกปฏิเสธจากหลักการอิสลาม เนื่องจากเป็นพฤติกรรมที่ล่วงละเมิดสิทธิของผู้อื่นเกิดความอธรรมที่ละเมิดมาตรฐานความประพฤติทางศีลธรรม 2) การให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี พบว่า มีความคิดเห็นโดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย 3.54 ค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน 1.37 จากการวิเคราะห์ผลสำรวจความคิดเห็นของกลุ่มตัวอย่าง พบว่าการให้สินบนทุกประเภทควรขจัดออกไปจากสังคม เพราะเป็นการทุจริต คดโกง โดยเฉพาะในการซื้อสิทธิ์ขายเสียงในการเลือกตั้ง ดังนั้นผู้นำศาสนาควรให้ความสำคัญและร่วมกันต่อต้านสินบนให้หมดสิ้นไปจากสังคม เพื่อให้เกิดความจำเป็นในการดำเนินชีวิตต่อไป

**คำสำคัญ** สินบน สังคมมุสลิม การหาเสียงเลือกตั้ง

**Abstract**

This research is quantitative, objectives 1) to study bribery under Islamic law 2) to study bribery in form of donations in Muslim society in case of the election campaign in Krado Sub-district, Yarang District, Pattani Province By studying and researching information from the Al-Quran, Hadith, textbooks, academic documents, and related research and collecting data from a sample of people in Krado Sub-district with the right to vote, the number of 30 people selected by a simple random method. The

instrument used as a questionnaire to find confidence with Cornbrash's alpha coefficient were 0.76 and 0.80, and the IOC index was greater than 0.5. The data were analyzed using the mean and standard deviation. The results of the research showed that 1) Islam is a religion that has teachings that are consistent with human life and the goal of laying down the provisions of Islam is to prevent bad things from happening and bring benefits to human beings. Therefore, in everything in the life of a human being, Islam has guidance in every matter such as bribery and accepting bribes which Islam forbids bribery and taking bribes 2) A study of bribery in form of donations in Muslim society in the case of election campaigns in Krado Sub-district, Yarang District, Pattani Province, it was found that the overall opinion was at a high level. Representing a mean of 3.54 and a standard deviation of 1.37. From the analysis of the opinion polls of the sample, it found that all types of bribery should be eradicated from society. Because it is corruption, crooked, especially in buying the right to sell votes in elections. Therefore, religious leaders should pay attention and work together to combat bribery from society in order to prosper in the next life.

Keywords: *Bribery, Muslim Society, Election Campaigns*

## บทนำ

อิสลามคือศาสนาที่มีคำสอนที่สอดคล้องเหมาะสมกับการดำเนินชีวิตของมนุษย์ และเป้าหมายของการวางบทบัญญัติของอิสลาม คือเพื่อป้องกันสิ่งที่ไม่ดีที่จะเกิดขึ้น และนำมาซึ่งผลประโยชน์ของมนุษย์ ดังนั้นทุกอย่างในการดำเนินชีวิตของมนุษย์ในโลกใบนี้ อิสลามมีข้อชี้แนะในทุกๆ เรื่อง ในเรื่องของ การให้สินบน และการรับสินบน อิสลามมีคำสอนสำหรับสินบน เช่น คนที่เขาละเมิดธรรมผู้อื่น หรือโกงผู้อื่นแต่พอถึงเวลาที่จะบังคับใช้กฎหมายในการเอาผิด เขาได้ให้เงินผู้ที่เกี่ยวข้องกับคดีเพื่อให้พ้นผิด หรือเมื่อเขาต้องการจะทำงาน แต่ไม่มีคุณสมบัติในงานนั้น หรือเขาต้องการตำแหน่ง หากเขาไม่ใช้เงินซื้อตำแหน่งนั้นเขาจะไม่สามารถไปสู่อำนาจตำแหน่งนั้นได้ (อิสมาอีล กอเซ็ม: 2558) อัลลอฮ์ได้ตรัส ความว่า "และพวกเจ้าจงอย่ากินทรัพย์สิน สมบัติของพวกเจ้า ระหว่างพวกเจ้าโดยมิชอบ และจงอย่าจ่ายมันให้แก่ผู้พิพากษาเพื่อที่พวกเจ้าจะได้กินส่วนหนึ่งจากทรัพย์สินสมบัติของผู้อื่น ด้วยการกระทำสิ่งที่เป็นบาปทั้งๆ ที่พวกเจ้ารู้กันอยู่" (อัลกุรอาน 2 : 188) สำหรับการกระทำที่ถือเป็นความผิดเกี่ยวกับการซื้อสิทธิขายเสียงตามกฎหมายมีดังนี้ 1. การซื้อเสียง คือ เมื่อมีการเลือกตั้งแล้วผู้สมัคร หรือหัวหน้าคนนำเงิน ทรัพย์สิน หรือประโยชน์อื่นใดมาเสนอให้ สัญญาว่าจะให้แก่ผู้มีสิทธิเลือกตั้ง และรวมถึงการจัดเลี้ยง เพื่อลวงคะแนน หรือดเว้นไม่ลวงคะแนนเลือกตั้งให้แก่ผู้สมัครใด 2. การขายเสียง คือ เมื่อมีการเลือกตั้งแล้วผู้มีสิทธิเลือกตั้ง เรียกรับหรือยอมจะรับเงิน ทรัพย์สิน หรือประโยชน์อื่นใด จากผู้สมัคร หรือหัวหน้าคนนำ เพื่อลวงคะแนนหรือดเว้นไม่ลวงคะแนนเลือกตั้งให้แก่ผู้สมัครใด การซื้อสิทธิขายเสียงเป็น การกระทำความผิดกฎหมาย ที่เกี่ยวกับการเลือกตั้ง ทั้งผู้ที่ซื้อเสียง และผู้ขายเสียงต้องรับโทษตามกฎหมาย (รอฮินี มะเดะ: 2560) ดังที่ท่านนบี (ซ.ล.) ได้กล่าวไว้ว่า ความว่า “พระองค์อัลลอฮ์ทรงสาปแช่ง (งดความเมตตา) แก่ผู้ให้สินบน (ผู้ซื้อเสียง) และผู้รับสินบน (ผู้ขายเสียง)” (al-Bukhari: 1989)

สภาพการณ์การทุจริตและค่านิยมความซื่อตรงของสังคมมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้มีทุกระดับของสังคม ตั้งแต่ระดับชุมชนจนถึงระดับจังหวัดล้วนมีส่วนเกี่ยวข้องกับการทุจริต วัฒนธรรมการทุจริตในสังคมสามารถแบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ 1) ทุจริตเพื่อความอยู่รอด เนื่องด้วยการทุจริต

ได้แทรกซึมทุกหน่วยของสังคม เช่น การสมัครเข้าทำงานทั้งหน่วยงานราชการและเอกชนจำเป็นต้องจ่ายสินบนเพื่อให้ได้มีงานทำ ผู้รับเหมาจำเป็นต้องจ่ายเปอร์เซ็นต์ให้กับองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นหรือที่ว่าการอำเภอเพื่อความสะดวกในการเปิดซองประมูลโครงการ เป็นต้น บางครั้งมีการเลียงทางภาษา เช่น ระบบราชการเรียกว่า “ค่าส่วนต่าง” “ค่าหัวคิว” “สินน้ำใจ” “ค่าน้ำชา” “ค่าเดินเรื่อง” “ค่าลงลายมือชื่อ” และ “ค่าน้ำมันรถ” แต่สำหรับสังคมมุสลิมได้มีคำที่ลุ่มลึกกว่านั้น เช่น “เศาะดาเกาะห์” “ฮาดียะฮ์” หรือ “ชะกาต” ตามหลักการอิสลามการให้ทรัพย์สินแก่บุคคลที่มีอำนาจในการตัดสินเพื่อตนเองได้ประโยชน์หรือบรรลุเป้าหมายถือว่าสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องห้าม (อับดุลสุโก ดินอะ: 2563) อัลลอฮ์ทรงห้ามการกระทำดังอายุหะอ์อัลกุรอาน ความว่า “และพวกเจ้าจงอย่ากินทรัพย์สินสมบัติของพวกเจ้าระหว่างพวกเจ้าโดยมิชอบ” (อัลกุรอาน 2: 188) จากโองการดังกล่าวจะเห็นได้ว่า การทุจริตเป็นส่วนหนึ่งของการเอาทรัพย์สินของผู้อื่นโดยมิชอบ ถูกสาปแช่งจากรอซูล (ช.ล.) การทุจริตเป็นพฤติกรรมที่มิชอบได้ถูกปฏิเสธจากหลักการอิสลาม เนื่องจากเป็นพฤติกรรมที่ล่วงละเมิดสิทธิของผู้อื่นเกิดความอธรรมที่ละเมิดมาตรฐานความประพฤติทางศีลธรรม จนกลายเป็นเรื่องธรรมดาและเป็นส่วนประกอบชีวิตประจำวันโดยเฉพาะระบบข้าราชการที่ประชาชนโดยทั่วไปไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ (Sahoh: 2022)

การให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคจะมีหลายคำพูดที่ผู้ลงสมัครเลือกตั้งมักจะพูดเมื่อมีการซื้อเสียง อย่างเช่น ฮาดียะฮ์ คำว่า ฮาดียะฮ์ เป็นคำภาษาอาหรับ หมายถึงการมอบสินน้ำใจหรือของขวัญ ที่สำคัญฮาดียะฮ์จะแปลงไปสู่ริชวะฮ์ทันทีหากมีผลต่อการตัดสินคดีหรือมีผลได้ผลเสียต่อผู้ให้กับคู่แข่ง ซึ่งเมื่อเป็นสินบน (ริชวะฮ์)ทำให้เกิดความไม่เท่าเทียมในสังคม และจะนำไปสู่การอธรรมต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกันสุดท้ายจะกลายเป็นวัฒนธรรมอย่างไม่มีที่สิ้นสุด (มุสลิมไทยโพสต์ : 2561) สังคมมุสลิมในปัจจุบันอาจมีการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคอย่างแพร่หลายโดยรู้เท่าไม่ถึงการณ์ ไม่ว่าจะเป็นการเลือกตั้งผู้ในระดับท้องถิ่นหรือผู้นำประเทศ การให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคมักเป็นข้อสงสัยและควรให้ความกระจ่าง มิฉะนั้นจะกลายเป็นวัฒนธรรมที่นำมาปฏิบัติโดยไม่ถูกต้องอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ บางคนนำเงินส่วนนั้นมาใช้จ่ายในชีวิตประจำวัน โดยคิดว่าเป็นเงินบริจาค เงินที่ให้ด้วยความสมัครใจ เงินที่ฮาลาล ผู้ให้ไม่ได้บังคับหรือหวังผลตอบแทนแต่อย่างใด และส่วนใหญ่แยกแยะไม่ได้ว่าการรับเงินในรูปแบบดังกล่าวสามารถกระทำได้หรือไม่ ยังคงคลุมเครือ ไม่ชัดเจน ทำให้เกิดความไม่เข้าใจตรงกันระหว่างผู้ให้และผู้รับ นำไปสู่การทะเลาะเบาะแว้งในครอบครัวและสังคม ดังนั้นผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้งในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี เพื่อให้ผู้คนได้ทราบถึงบทบัญญัติเกี่ยวกับสินบนได้อย่างแท้จริงและทราบถึงการให้สินบนในรูปแบบบริจาคหรือฮาดียะฮ์ ซอดาเกาะห์ในช่วงเวลาของการเลือกกระทำได้หรือไม่ นำไปสู่การปฏิบัติตนและเผยแพร่ความรู้ให้แก่มุสลิมในสังคมได้อย่างถูกต้อง

### วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อศึกษาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหุกมการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลาม
2. เพื่อศึกษาการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้งในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี



## ระเบียบวิธีการวิจัย

รายละเอียดวิธีการดำเนินงานวิจัยมีดังนี้

### 1. ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง

ประชากรที่ใช้ในการศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ ได้แก่ ประชาชนในตำบลกระโดตทั้ง 5 หมู่บ้าน ที่สามารถใช้สิทธิ์ในการเลือกตั้ง จำนวนประมาณ 3,488 คน โดยใช้หลักการสุ่มอย่างง่าย (Simple random sampling) ซึ่งได้กลุ่มตัวอย่างที่ใช้ในการศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ จำนวน 30 คน โดยใช้วิธีการเปรียบเทียบจากตารางสำเร็จรูปของเครจซี่และมอร์แกน

### 2. เครื่องมือวิจัย

การวิจัยนี้เป็นวิจัยเชิงปริมาณ ผู้วิจัยได้ทำการศึกษาค้นคว้าข้อมูลดังต่อไปนี้

2.1 ศึกษาข้อมูลจากคัมภีร์อัลกุรอาน อัลฮะดีษของท่านนบีมุฮัมมัด (ช.ล.) และทัศนะนักวิชาการต่าง ๆ หนังสือตำรา งานวิจัยบทความวิชาการรวมทั้งเอกสารต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับสिनบนในอิสลาม ตลอดจนแหล่งข้อมูลสื่ออินเทอร์เน็ตที่เขียนโดยผู้รู้ นักปราชญ์ นักวิชาการที่เกี่ยวข้องกับการให้สिनบน

2.2 นำแบบสอบถามไปตรวจสอบความตรงเชิงเนื้อหา (Content Validity) โดยผู้เชี่ยวชาญจำนวน 5 ท่าน ซึ่งมีความเชี่ยวชาญในด้านอิสลามศึกษา เพื่อตรวจสอบความเหมาะสมและสอดคล้องของข้อคำถาม แล้วนำมาแก้ไขตามคำแนะนำของผู้เชี่ยวชาญไปทดลองใช้กับประชาชนผู้มีสิทธิ์เลือกตั้งในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี จำนวน 25 ชุดและนำมาวิเคราะห์หาค่าความเชื่อถือได้ (Reliability) โดยใช้วิธีสัมประสิทธิ์แอลฟา (Alpha-coefficient) ของครอนบาค (Cronbach) ดังนั้น ด้านความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับสिनบนในความเที่ยงเท่ากับ 0.76 และด้านการให้สिनบนในรูปแบบของการบริจาค ค่าความเที่ยงมีค่าอยู่ระหว่าง 0.80

2.3 ลงพื้นที่ดำเนินการวิจัยโดยนำแบบสอบถามที่ผ่านการตรวจสอบคุณภาพ และปรับปรุงแก้ไขอย่างสมบูรณ์ไปเก็บข้อมูลกับกลุ่มตัวอย่าง จำนวน 30 ตัวอย่าง โดยนำแบบสอบถามไปแจก 30 ชุด ได้รับกลับมา 30 ชุด คิดเป็นร้อยละ 100

### 3. การเก็บรวบรวมข้อมูลและการวิเคราะห์ข้อมูล

การเก็บรวบรวมข้อมูลมีขั้นตอนการดำเนินการคือ ส่งแบบสอบถามถึงประชาชนที่มีสิทธิ์เลือกตั้งในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี เป็นเป้าหมายวิจัยโดยการส่งด้วยตนเอง และเก็บแบบสอบถามกลับเมื่อครบกำหนด 7 วัน หลังจากนั้นทำการตรวจสอบความถูกต้องสมบูรณ์ของการตอบแบบสอบถาม ส่วนการวิเคราะห์ข้อมูล ผู้วิจัยแจกแจงความถี่ ร้อยละ (Percentage) ค่าเฉลี่ย (Mean) ค่าส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (Standard deviation) การแปลผลค่าดังกล่าวใช้เกณฑ์ลิเคิร์ต (Likert) (ธานินทร์ ศิลป์จารุ: 2555)



## ผลการวิจัย

ข้อมูลการตอบแบบสอบถามการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้งในตำบลกระโตะ อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี

### 1. ข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถามวิจัย

ผลการวิเคราะห์ข้อมูลจากผู้ตอบแบบสอบถามจำแนกตามเพศพบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่เป็นเพศชาย มากที่สุดคือ จำนวน 18 คน คิดเป็นร้อยละ 60.0 และเพศหญิง จำนวน 12 คน คิดเป็นร้อยละ 40.0 จำแนกตามอายุพบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีอายุ 20 ปีขึ้นไป จำนวน 28 คน คิดเป็นร้อยละ 93.3 และอายุ 18-19 ปี จำนวน 2 คน คิดเป็นร้อยละ 6.7 จำแนกตามที่อยู่อาศัยพบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่อาศัยในหมู่ 1 บ้านกระโตะ กับหมู่ 2 บ้านกอตอโต๊ะและ มากที่สุด จำนวน 7 คน คิดเป็นร้อยละ 23.3 เท่ากัน รองลงมาคือ หมู่ 3 บ้านปรীগี้ กับหมู่ 4 บ้านกูแบบาเตาะ จำนวน 6 คน คิดเป็นร้อยละ 20.0 เท่ากัน และหมู่ 5 บ้านสาเราะห์ จำนวน 4 คน คิดเป็นร้อยละ 13.3 จำแนกตามรายได้ต่อเดือนพบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่ไม่มีรายได้ มากที่สุด จำนวน 13 คน คิดเป็นร้อยละ 43.3 รองลงมาคือ 3,500-9,000 ต่อเดือน จำนวน 9 คน คิดเป็นร้อยละ 30.0 รองลงมาคือ 10,000-15,000 ต่อเดือน จำนวน 5 คน คิดเป็นร้อยละ 16.7 รองลงมาคือ 20,000 ต่อเดือน จำนวน 2 คน คิดเป็นร้อยละ 6.7 และ 16,000-20,000 ต่อเดือน จำนวน 1 คน คิดเป็นร้อยละ 3.3 จำแนกตามสถานภาพพบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีสถานภาพโสด มากที่สุด จำนวน 22 คน คิดเป็นร้อยละ 73.3 รองลงมาคือสถานภาพสมรส จำนวน 7 คน คิดเป็นร้อยละ 23.3 และสถานภาพหย่าร้าง จำนวน 1 คน คิดเป็นร้อยละ 3.3 จำแนกตามอาชีพพบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีอาชีพเป็นนักเรียน/นักศึกษา มากที่สุดคือ จำนวน 13 คน คิดเป็นร้อยละ 43.3 รองลงมาคือ รับจ้างทั่วไป จำนวน 9 คน คิดเป็นร้อยละ 30.0 รองลงมาคือ ธุรกิจส่วนตัว/ค้าขาย จำนวน 5 คน คิดเป็นร้อยละ 16.7 และอาชีพข้าราชการ จำนวน 3 คน คิดเป็นร้อยละ 10.0

2. ข้อมูลการตอบแบบสอบถามความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหุกมการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลาม จำนวน 30 คน ที่ได้จากการเก็บรวบรวมข้อมูลจากแบบสอบถาม ผู้วิจัยนำเสนอผลการวิจัยในรูปแบบของตารางด้วยการแสดงค่าเฉลี่ยและส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ซึ่งประกอบด้วยรายละเอียดต่อไปนี้

**ตารางที่ 1** ตารางค่าเฉลี่ยและส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ระดับความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหุกมการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลาม

ข้อ ที่	ประเด็นคำถาม	ตอบ ใช่		ตอบไม่ใช่		ตอบไม่แน่ใจ	
		ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ
1	สินบนเป็นสิ่งต้องห้ามในอิสลาม	29	96.7	1	3.3	-	-
2	การให้สินบนทำให้สังคมดีขึ้น	4	13.3	25	83.3	1	3.3
3	เงินที่ได้จากการรับสินบนเป็นเงินที่ฮาลาล	2	6.7	26	86.7	2	6.7
4	การให้เงินสินบน โดยการกล่าวคำวาฮาดียะห์สามารถทำได้	4	13.3	13	43.3	13	43.3

ข้อ ที่	ประเด็นคำถาม	ตอบ ใช่		ตอบไม่ใช่		ตอบไม่แน่ใจ	
		ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ	ความถี่	ร้อยละ
5	ผู้ที่ไม่รับสินบนเป็นผู้ที่สามารถยับยั้งในการกระทำสิ่ง ฮารอม	23	76.7	3	10.0	4	13.3
6	อิสลามอนุญาตให้มุสลิมให้สินบนเมื่อถึงคราวจำเป็น	5	16.7	14	46.7	11	36.7
7	อิสลามไม่อนุญาตในการซื้อสิทธิ์ขายเสียง	27	90.0	1	3.3	2	6.7
8	การให้สินบนทำให้ประชาชนเกิดความโลภ	27	90.0	1	3.3	2	6.7
9	การให้สินบนทำให้สังคมเกิดความเหลื่อมล้ำ	21	70.0	5	16.7	4	13.3
10	การให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคนั้นสามารถทำได้	5	16.7	14	46.7	11	36.7
11	ผู้นำที่คดโกงเป็นแบบอย่างที่ดีต่อสังคม	1	3.3	28	93.3	1	3.3
12	ผู้ประสานงานในการให้สินบนสามารถทำได้	-	-	24	80.0	6	20.0
<b>รวม</b>		<b>41.1</b>		<b>43.0</b>		<b>15.8</b>	
<b>ค่าเฉลี่ยรวมทั้งหมด</b>				<b>75.2</b>			

จากตารางที่ 1 ผลการสำรวจพบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่ตอบไม่ใช่ คิดเป็นร้อยละ 43.0 รองลงมาตอบใช่ คิดเป็นร้อยละ 41.1 และตอบไม่แน่ใจ คิดเป็นร้อยละ 15.8 โดยผู้วิจัยได้รวมค่าเฉลี่ยของผู้ตอบแบบสอบถามที่ถูกต้องในแต่ละข้อ แล้วนำมาคิดหาค่าเฉลี่ยทั้งหมด ซึ่งได้ค่าเฉลี่ยทั้งหมดคิดเป็นร้อยละ 75.2 จากกลุ่มตัวอย่างทั้งหมด พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหุกมการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลามอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ยทั้งหมด 75.2

### 3. ข้อมูลการตอบแบบสอบถามความคิดเห็นการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคนั้นในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี

ตารางที่ 2 ตารางค่าเฉลี่ยและส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน ระดับความคิดเห็นการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคนั้นในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี

ข้อที่	รายละเอียด	$\bar{X}$	S.D.	ระดับความคิดเห็น
1.	การซื้อสิทธิขายเสียงเป็นการทุจริต การคดโกง	4.07	1.28	มาก
2.	การให้เงินโดยการกล่าวคำว่าฮาดิยะห์ ในช่วงเวลาของการเลือกตั้งถือเป็นการให้สินบน	3.33	1.34	ปานกลาง
3.	คนที่ให้สินบนเป็นคนที่เห็นแก่ตัว	3.80	1.40	มาก
4.	การให้สินบนทำให้ร่ำรวย และได้รับตำแหน่งตามที่ต้องการ	2.67	1.58	ปานกลาง
5.	คนที่ให้สินบนสามารถเอามาเป็นแบบอย่างใด	1.57	1.07	น้อย
6.	การให้สินบนเป็นสิ่งที่ผิดกฎหมายไทย	3.77	1.52	มาก
7.	การให้สินบนเป็นวัฒนธรรมในสังคมปัจจุบัน	3.97	1.24	มาก

ข้อที่	รายละเอียด	$\bar{X}$	S.D.	ระดับความคิดเห็น
8.	ในสังคมปัจจุบันเมื่อมีการเลือกตั้งการให้สินบนเป็นเรื่องปกติ	4.00	1.28	มาก
9.	การให้สินบนเป็นการทุจริตอันร้ายแรง	4.00	1.36	มาก
10.	การให้สินบนเป็นการสกัดการพัฒนาสังคมให้ก้าวหน้า	2.77	1.56	ปานกลาง
11.	สินบนทุกประเภทควรขจัดออกไปจากสังคม	4.10	1.42	มาก
12.	ผู้ประสานงานให้เกิดสินบนเสมือนผู้ให้สินบนเช่นกัน	3.83	1.39	มาก
13.	สังคมจะเกิดความยุติธรรมได้ต้องปราศจากสินบน	3.87	1.52	มาก
14.	ผู้นำที่ได้มาจัดการให้สินบนเป็นการได้มาโดยไม่ชอบธรรม	3.87	1.27	มาก
ภาพรวม		<b>3.54</b>	<b>1.37</b>	<b>มาก</b>

จากตารางที่ 2 ผลการสำรวจพบว่า ความคิดเห็นเกี่ยวกับการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี มีระดับความคิดเห็นโดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ )=3.54 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.)=1.37 เมื่อพิจารณารายประเด็นของผู้ตอบแบบสอบถาม เป็นสามอันดับแรก คือ สินบนทุกประเภทควรขจัดออกไปจากสังคม อยู่ในระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ )=4.10 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.)=1.42 รองลงมาคือ การซื้อสิทธิขายเสียงเป็นการทุจริตการคดโกง อยู่ในระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) =4.07 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) =1.28 และในสังคมปัจจุบันเมื่อมีการเลือกตั้งการให้สินบนเป็นเรื่องปกติกับการให้สินบนเป็นการทุจริตอันร้ายแรง อยู่ในระดับความคิดเห็นมากเท่ากัน คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ )=4.00 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.)= 1.36 ตามลำดับ

### อภิปรายผลการวิจัย

ผลจากการศึกษาวิจัยเรื่องการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานีในครั้งนี้ ผู้วิจัยสามารถอภิปรายผลการวิจัยที่เป็นไปตามวัตถุประสงค์ของการวิจัย ดังต่อไปนี้

1. จากการศึกษาผลวิจัยพบว่า การให้สินบนและการรับสินบนเป็นบาปใหญ่ เพราะท่านรอซูล (ช.ล.) ได้สาปแช่งผู้ที่ได้กระทำในเรื่องนี้ รวมถึงผู้ที่รู้เห็นในเรื่องนี้ด้วย ดังนั้นมุสลิมสมควรที่จะหลีกเลี่ยงจากการกระทำเช่นนั้น เพราะเป็นสิ่งที่อัลลอฮ์และท่านรอซูล (ช.ล.) ไม่ชอบให้กระทำและเป็นการกินทรัพย์สินของผู้อื่นโดยอธรรม เช่น เมื่อมีการเลือกตั้งเราไปเอาเงินจากผู้สมัครแลกกับการใส่คะแนนให้เขาถือว่าเป็นการกินทรัพย์สินของผู้อื่นโดยมิชอบ เช่นเดียวกันคนที่เอาเงินไปแจกคนอื่นนั้นแสดงว่าเขาเป็นบุคคลที่ไม่มีคุณสมบัติที่จะดำรงตำแหน่ง เลยใช้เงินซื้อหรือเขาเรียกว่าสินบน และแน่นอนคนที่ให้เงินนั้นเมื่อเขาได้ตำแหน่งเขาก็ต้องคิดที่จะเอาเงินที่เขาออกไปคืนมา โดยที่ต้องหาโอกาสในการโกงกินจากทรัพย์สินของส่วนรวม (วิสุทธิ์ บิลล่าเต๊ะ: 2561)

ดังนั้นทั้งผู้ให้และผู้รับถูกสาปแช่งจากท่านรอซูล (ช.ล.) เหมือนกัน ซึ่งหมายความว่าอยู่ในสถานะเดียวกัน พฤติกรรมเหล่านั้นมุสลิมจะต้องละทิ้งอย่าได้ไปยุ่งเกี่ยว และแน่นอนผู้ที่ถูกสาปแช่งนั้น การใช้ชีวิตของเขาจะไม่มีความสำเร็จอย่างแน่นอน เพราะการได้ตำแหน่งหน้าที่มาจากการให้สินบนหรือแม้กระทั่งคนที่ทำหน้าที่ในด้านกฎหมายที่ให้ความยุติธรรมต่อผู้คน เมื่อเขาได้รับเงินเขาสามารถทำคนที่มีความผิดให้เป็นผู้บริสุทธิ์ได้และสามารถทำให้ผู้บริสุทธิ์เป็นผู้ที่มีความผิดได้ นี่คือนั่นส่วนที่เป็นสิ่งที่ไม่ดีที่จะเกิดขึ้นเนื่องจากการรับสินบน สร้างความเสียหายต่อสังคมและตัวบุคคล ผู้ศรัทธาจะต้องไม่ยุ่งเกี่ยวกับสินบนในรูปแบบต่างๆ อัลลอฮ์ (ช.บ.) ทรงตรัสอีกว่า ความว่า “บรรดาผู้ศรัทธาทั้งหลาย ! จงอย่าทุจริต ต่ออัลลอฮ์ (ช.บ.) และรอซูล (ช.ล.) และจงอย่าทุจริตต่อบรรดาของฝาก ของพวกเจ้า โดยที่พวกเจ้ารู้กันอยู่” (อัลกุรอาน 4: 58) จากบทบัญญัติข้างต้น จะเห็นได้ว่าอัลลอฮ์ (ช.บ.) ทรงใช้บรรดาบ่าวของพระองค์ที่ศรัทธาให้ปฏิบัติสิ่งที่อัลลอฮ์ (ช.บ.) ได้ทรงมอบหมายแก่พวกเขาจากสิ่งที่เป็นข้อใช้และสิ่งที่เป็นข้อห้ามของพระองค์สิ่งที่ได้รับการฝากฝังนั้น อัลลอฮ์ (ช.บ.) ได้ทรงหยิบยื่นให้แก่มนุษย์ต่าง ๆ พื้นแผ่นดินและภูเขาต่าง ๆ พวกมันทั้งหมดก็ไม่ยอมรับและกลัวในเรื่องดังกล่าวในขณะที่มนุษย์เสนอที่จะยอมรับมันแท้จริงมนุษย์นั้นเป็นผู้ที่อธรรมพร้อมทั้งเป็นผู้ที่ไม่มีความรู้ ท่านรอซูล (ช.ล.) ได้กล่าวว่า ผู้ใดที่ทุจริตต่อเรา เขาไม่ใช่จากพวกเราและผู้ที่ไม่ล่อลวง ฉ้อโกงนั้นจะตกลงไปในนรก นอกจากนั้นบรรดานักปราชญ์อิสลามได้ให้ความหมายของคำว่า “การสาปแช่งของอัลลอฮ์ (ช.บ.)” คือผู้ที่ถูกทำให้ห่างไกลจากความเมตตาของอัลลอฮ์ (ช.บ.) ผู้ที่ถูกสาปแช่งจากอัลลอฮ์ (ช.บ.) นั่นคือผู้ที่ห่างไกลจากความเมตตาของอัลลอฮ์ (ช.บ.) คือบุคคลที่อัลลอฮ์ (ช.บ.) ทรงโกรธกริ้ว ต่อเขา และการลงโทษก็จะเกิดขึ้นกับเขาเช่นเดียวกัน เช่นเดียวกับการซื้อสิทธิ์ขายเสียงนั้นก็คือการโกงรูปแบบหนึ่ง เพราะทุจริตให้ได้มาซึ่งคะแนนเสียงข้างมากจากประชาชนที่ได้รับเงินสินบน ซึ่งอิสลามนั้นห้ามการโกง การทุจริตทุกรูปแบบหรือการได้มาโดยไม่ชอบธรรม (Riska Melisa: 2019), (Abu Dawud: 1994)

2. การศึกษาการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี ผลวิจัยพบว่า กลุ่มตัวอย่างหรือประชาชนในตำบลกระโดที่สามารถใช้สิทธิ์ในการเลือกตั้ง มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับทุกมการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลามซึ่งอยู่ในระดับมาก อันเนื่องมาจากปัจจัยหลายๆ ด้าน เช่นอายุ เพศ อาศัยอยู่ที่หมู่บ้าน รายได้ต่อเดือน สถานภาพ อาชีพ และอื่นๆ และมีความคิดเห็นเกี่ยวกับการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี พบว่า โดยส่วนใหญ่มีความคิดเห็นอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย 3.54 ค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน 1.37 ซึ่งการศึกษาครั้งนี้ สอดคล้องกับการศึกษาของอิมรอน ซาเหาะ และคณะ (2565) ที่ศึกษาวิจัยเรื่องริชวะฮ์การเลือกตั้ง: จากหลักการอิสลามสู่ปรากฏการณ์ในสังคมมลายูมุสลิมชายแดนใต้ ในด้านการมองว่าริชวะฮ์เป็นสิ่งที่ดีหลักการเช่นเดียวกับหลักคิดสากลที่มองว่าการให้และรับสินบน สิ้นน้ำใจ ก่อนการเลือกตั้งนับว่าเป็นการซื้อสิทธิ์ขายเสียงซึ่งจะส่งผลให้เกิดการเลือกตั้งที่ไม่เป็นธรรมและไม่เป็นอิสระ มีผลประโยชน์แอบแฝงและสังคมมีความพยายามที่จะอธิบายถึงนิยามของริชวะฮ์ ว่าจริงๆ แล้วการแจกเงินก่อนการเลือกตั้งยังไม่เข้าข่ายริชวะฮ์ เพราะถือเป็นสินน้ำใจไม่ได้เป็นการซื้อเสียงแต่อย่างใด หรือบางส่วนจะเรียกว่าค่าน้ำชา ค่าน้ำมันรด หรือค่าเสียเวลา ฯลฯ หรือมีความพยายามใช้คำที่เป็นทางการอย่าง ฮิบะห์ (ให้โดยเสน่ห่า) (เศาะดาเกะฮฺ) (เงินบริจาค) หรือฮาดิยะห์ (ของขวัญ)

อย่างไรก็ตามการศึกษานี้แตกต่างจากการศึกษาของดิเรก ควรสมาคม (2562) ได้ศึกษาวิจัยเรื่อง ปัญหาความผิดฐานให้สินบนเจ้าพนักงานกับคุณธรรมทางกฎหมาย ปัญหาเกี่ยวกับ

แนวคิดในการเรียนการสอนกฎหมายอาญาประการหนึ่งคือ ความแตกต่างของการอธิบายเรื่องโครงสร้าง ความผิดอาญา ที่แตกต่างกันในรายละเอียดโดยเฉพาะอย่างยิ่งโครงสร้างความผิดอาญาข้อสามในเรื่อง เหตุยกเว้นโทษกับความชั่ว และที่สำคัญคือการขาดการสอนกฎหมายที่เป็นศาสตร์ (Science) กล่าวคือ สอนแต่ตัวบทหรือมาตราและตัวอย่างจากแนวการใช้กฎหมายโดยศาลเป็นหลัก ไม่ค่อยเน้นการสอนให้นักศึกษาคิดวิเคราะห์หรือสอนให้เห็นที่มาที่ไปของกฎหมายที่เรียกว่า สอนถึงรากเหง้าแก่นแท้ของกฎหมายนั้นๆ และสอดคล้องจากการศึกษาของณัฐพล สีวลีพันธ์ และ พิระ ตั้งธรรมรักษ์ (2562) ได้ศึกษาวิจัยเรื่อง การศึกษาพฤติกรรมการให้สินบนของนิสิตนักศึกษา ด้วยวิธีการทางเศรษฐศาสตร์เชิงทดลอง งานวิจัยฉบับนี้มีจุดประสงค์ในการศึกษาพฤติกรรมการให้สินบนของ นิสิตนักศึกษาระดับปริญญาตรี และความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมการให้สินบนกับอิทธิพลของบรรทัดฐานทางสังคม โดยศึกษาด้วยข้อมูลปฐมภูมิที่ใช้วิธีเศรษฐศาสตร์เชิงทดลอง ซึ่งได้จำลองสถานการณ์การให้สินบนร่วมกับอิทธิพลของบรรทัดฐานทางสังคมเพื่อสะท้อนพฤติกรรมการให้สินบนของนิสิต นักศึกษา โดยรูปแบบของการทดลองเป็นการจำลองสถานการณ์การแข่งขัน เพื่อชิงรางวัล แต่จะมีสถานการณ์หรืออุปสรรคแทรกกระหว่างการแข่งขันเพื่อ ทดสอบพฤติกรรมของผู้แข่งขันว่าจะให้สินบนเพื่อข้ามอุปสรรคดังกล่าวหรือไม่ ผลการทดลองพบว่า นิสิตนักศึกษามีพฤติกรรมการให้สินบนมากถึงร้อยละ 58.33 จากกลุ่มตัวอย่างทั้งหมด โดยความต้องการในการข้ามผ่านอุปสรรค และ ความต้องการชนะ หรือประสบความสำเร็จในการแข่งขัน เป็นสาเหตุหลักสองประการที่ทำให้ นิสิตนักศึกษาตัดสินใจให้สินบน ส่วนปัจจัยที่ส่งผลต่อพฤติกรรม การให้สินบนอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติจากการประมาณการจากแบบจำลองสองทางเลือกด้วยวิธีภาวะน่าจะเป็นสูงสุด ได้แก่ รายได้ ชั้นปี เกรดเฉลี่ยสะสม ความเคร่งครัดทางศาสนา และบรรทัดฐานทางสังคมในเชิงลบ อีกทั้งยังพบว่า ถ้าคนในสังคมส่วนมากมีพฤติกรรมการให้สินบนเป็นบรรทัดฐานจะทำให้กลุ่มตัวอย่างมีแนวโน้มที่จะตัดสินใจให้สินบนเพิ่มขึ้น

### สรุปผลการวิจัย

จากการศึกษาเรื่องการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี ปรากฏผลการวิจัยโดยสรุปคือ กลุ่มตัวอย่างทั้งหมด 30 คน เป็นเพศชาย มีอายุ 20 ปีขึ้นไป อาศัยในหมู่ 1 บ้านกระโด กับหมู่ 2 บ้านกอตอโต๊ะและไม่มีรายได้ มีสถานภาพโสด มีอาชีพเป็นนักเรียน/นักศึกษา ส่วนระดับความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหุก่มการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลามพบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับหุก่มการให้สินบนตามบทบัญญัติอิสลามอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ยทั้งหมด 75.2 และมีความคิดเห็นเกี่ยวกับการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคในสังคมมุสลิมกรณีการหาเสียงเลือกตั้ง ในตำบลกระโด อำเภอยะรัง จังหวัดปัตตานี มีระดับความคิดเห็นโดยภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ )=3.54 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.)=1.37 และเห็นว่า สินบนทุกประเภทควรขจัดออกไปจากสังคม การซื้อสิทธิขายเสียงเป็นการทุจริตการคดโกง เพราะทุจริตให้ได้มาซึ่งคะแนนเสียงข้างมากจากประชาชนที่ได้รับเงินสินบน ซึ่งอิสลามนั้นห้ามการโกง การทุจริตทุกรูปแบบ หรือการได้มาโดยไม่ชอบธรรม สอดคล้องกับโอองการที่อัลลอฮ (ช.บ.) ได้ตรัสไว้ว่า ความว่า “พระองค์อัลลอฮ (ช.บ.) ทรงสาปแช่ง (งดความเมตตา) แก่ผู้ให้สินบน (ผู้ซื้อเสียง) และผู้รับสินบน (ผู้ขายเสียง)” (สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับประเทศไทย: ม.ป.ป)

## ข้อเสนอแนะ

### 1. ข้อเสนอแนะสำหรับการนำผลการวิจัยไปประยุกต์ใช้

1.1 นำผลการวิจัยไปเผยแพร่ให้ความรู้แก่ประชาชนให้สามารถแยกแยะได้ระหว่างเงินสินบนกับเงินบริจาค

1.2 จัดสัมมนาศึกษาเกี่ยวกับโทษของการให้และรับสินบน ตามบทบัญญัติอิสลามและบทบัญญัติกฎหมายบ้านเมือง

### 2. ข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยครั้งต่อไป

2.1 ควรศึกษาการวิจัยเปรียบเทียบการให้สินบนในรูปแบบของการบริจาคระหว่างตำบลกระทัดกับตำบลอื่นๆ

2.2 ควรทำวิจัยเรื่องนี้ในกลุ่มประชากรที่แตกต่างออกไป เช่น ประชาชนในสามจังหวัดชายแดนใต้

## รายการอ้างอิง

- ณัฐพล สีวลีพัทธ์. และพีระ ตั้งธรรมรักษ์. (2562). การศึกษาพฤติกรรมการให้สินบนของนิสิตนักศึกษา ด้วยวิธีการทางเศรษฐศาสตร์เชิงทดลอง. *วารสารวิชาการ มหาวิทยาลัยกรุงเทพ*. 2, (18) 1-17.
- ดิเรก ควรสมาคม. (2562). ปัญหาความผิดฐานให้สินบนเจ้าพนักงานกับคุณธรรมทางกฎหมาย. *วารสารนิติ รัฐกิจ และสังคมศาสตร์*, 3(2), 1-67.
- ธานินทร์ ศิลป์จารุ. (2555). การวิจัยและวิเคราะห์ข้อมูลทางสถิติด้วย Spss. กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนสามัญ บิสซิเนสอาร์แอนด์ดี. หน้า : 77.
- มุสลิมไทยโพสต์. (2561). **ข้อสิทธิ์ชายเสีย ต้องห้ามในอิสลาม**. สืบค้นเมื่อ 22 สิงหาคม 2565 จาก <https://islamhouse.muslimthai.com/article/23444>
- รอสินี มะเดะ. (2560). การศึกษาแนวทางการปรับใช้บทบัญญัติอิสลามในการแก้ไขปัญหาทุจริตคอร์ปชั่นในหมู่บ้านน้ำบ่อ อำเภอบ้านนาหว้า จังหวัดปัตตานี. *สารนิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชากฎหมายอิสลาม*. หน้า : 1-63.
- วาระอะตุซซุนนะห์. (2554). **มุสลิมต้องไม่ข้อสิทธิ์ชายเสีย**. สืบค้นเมื่อ 30 สิงหาคม 2565 จาก <https://www.warasatusunnah.net/>.
- วิสุทธิ บิลล่าเต๊ะ. (2561). **มัสยิด การเมือง และสินบน**. สืบค้นเมื่อ 30 สิงหาคม 2565 จาก <https://www.skthai.org/th/articles/112884->.
- สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ. (2542). **พระมหาคัมภีร์ อัลกุรอาน พร้อมคำแปลภาษาไทย**. นครมาดีนะห์: ศูนย์กษัตริย์ฟาฮัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอานแห่งประเทศไทย.
- อับดุลสุโก ดินอะ. (2563). **สินบนในคราบบริจาค**. สืบค้นเมื่อ 22 สิงหาคม 2565 จาก (<http://spmnews.com>).
- อิมรอน ชาเหาะ และคณะ. (2565). **ริชวะฮ์ในการเลือกตั้ง**: จากหลักการอิสลามสู่ปรากฏการณ์ในสังคมมลายูมุสลิมชายแดนใต้. สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.). หน้า 1-56
- อิสมาอิล กอเซ็ม. (2558). **ทัศนะของอิสลามเกี่ยวกับเรื่องของการสินบน**. สืบค้นเมื่อ 22 สิงหาคม 2565 จาก. <https://www.islammore.com/view/2940>.



- Al-Bukhari, A. A. M. I. (1989). **Al-Adabul Mufrad**. Damsyik: Darul Basyair Islamiyah.
- Abu Dawud, I. A. D. S. A. (1994). Sunan Abi Daud. J.1-2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Riska Melisa. (2019). **Konsep Risywah di Era Millenial Dalam QS. Al-Baqarah Ayat188 (Di Tinjau Dari Tafsir Al-Maraghi)**. Ushuluddin dan Studi Islam. Perak Malaysia.
- Sahoh, I., Sattar, Y., & Sidi, A. (2022). ริช วะ ฮ์ กับ การ เลือกตั้ง: จาก หลักการ อิสลาม สู่ ปราบกฏการณ์ ใน สังคม มลายู มุสลิม ชายแดน ใต้. *Journal of Political and Social Agenda*, 1(1), 39-56.



ศึกษากัญชง กัญชาในหลักการอิสลามกรณีศึกษา : ความรู้ความเข้าใจ  
ของนักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

**STUDY OF HEMP CANNABIS IN ISLAMIC PRINCIPLES, A CASE STUDY  
OF STUDY OF KNOWLEDGE AND UNDERSTANDING OF STUDENTS  
FROM THE INSTITUTE OF ISLAMIC AND ARABIC STUDIES  
PRINCESS OF NARADHIWAS UNIVERSITY**

Wanimron Waepa<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies Princess of Naradhiwas University  
Email: waeamrene.w@pnu.ac.th

**บทคัดย่อ**

การศึกษาวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงปริมาณ มีวัตถุประสงค์ 1) เพื่อศึกษาความรู้ ความเข้าใจต่อกัญชง กัญชาในหลักการอิสลามต่อนักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา 2) เพื่อศึกษาความคิดเห็นเกี่ยวกับแนวทางการแก้ไขปัญหากัญชงกัญชาในสังคมนักศึกษาศาสนาอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ โดยทำการศึกษาค้นคว้าข้อมูลจากอัลกุรอาน อัลหะดีษ หนังสือ ตำรา เอกสารวิชาการ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และเก็บข้อมูลเชิงสำรวจของผู้ตอบแบบสอบถามจากกลุ่มตัวอย่างคือ นักศึกษาศาสนาอิสลามและอาหรับศึกษา สาขาวิชาอิสลาม มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ชั้นปี 1-4 จำนวนทั้งสิ้น 98 คน คัดเลือกโดยวิธีการสุ่มอย่างง่าย ผลการวิจัยพบว่า 1) ศึกษาความคิดเห็นของนักศึกษาศาสนาอิสลามและอาหรับศึกษาต่อหลักการในการสูบกัญชง กัญชา โดยภาพรวมอยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.24 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.642 2) ศึกษาแนวทางการส่งเสริมและแก้ไขปัญหากัญชง กัญชา โดยภาพรวมอยู่ในระดับมากที่สุด คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{X}$ ) = 4.40 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.628 และผลการวิจัยนี้ชี้ให้เห็นอีกว่า เมื่อพิจารณารายชื่อผู้ตอบแบบสอบถามให้แนวทางการส่งเสริมและแก้ไขปัญหากัญชง กัญชา คือ ควรที่จะปรึกษาพ่อแม่ของท่านเป็นอันดับแรกเมื่อมีปัญหา

**คำสำคัญ :** กัญชงกัญชา หลักการอิสลาม

**Abstract**

This research study was quantitative. have a purpose 1) to study knowledge understanding of hemp cannabis in islam 2) To study the opinions of students of the Institute of Islamic and Arab Studies about smoking discipline about marijuana marijuana By studying and researching information from the Qur'an, Hadith, books, textbooks, academic documents and related research and collected survey data of the respondents from the sample group, namely Student at Institute of Islamic and Arab Studies Islamic discipline Narathiwat Rajanagarindra University ears 1-4, a total of 98 students were selected by simple random sampling. The results showed that 1) Study the opinions of students from Islamic and Arab institutions studying the principles of smoking marijuana. Overall, they are at the highest level. Average ( $\bar{x}$ ) = 4.24 and standard deviation (SD) = 0.642 2) Study methods for promoting and solving hemp problems. Overall, hemp is at the highest level. Average ( $\bar{x}$ ) = 4.40 and standard deviation (SD) = 0.628 and this research suggests that When considering the items, the respondents suggested ways to promote and solve the problem of cannabis. It is advised to consult with your parents first when having problems.

**Keyword:** *Cannabis, Islamic Principles*

## บทนำ

ศาสนาอิสลามให้ความสำคัญกับชีวิตเป็นพิเศษไม่ว่าจะเป็นชีวิตมนุษย์หรือชีวิตสัตว์ต่างๆและถือเป็นภาระหน้าที่ที่ทุกคนจะต้องดูแลรักษาให้ดีที่สุดดังนั้น การทำลายชีวิต ไม่ว่าจะเป็นชีวิตคนอื่นหรือชีวิตตนเองเป็นสิ่งที่ต้องห้ามในศาสนาอิสลาม ถือเป็นบาปมหันต์ และในขณะเดียวกัน การรักษาชีวิตตัวเองและผู้อื่นให้ดำรงอยู่ ได้อย่างปกติสุข โดยเฉพาะอย่างยิ่งชีวิตของผู้อื่นก็ถือเป็นผลบุญอันมหาศาล อิสลามอนุมัติให้บริโภคเกือบทุกประเภทอาทิเช่น อาหารชนิดนั้นจะเป็นจำพวกสัตว์หรือพืชก็ตามตราบเท่าที่อาหารนั้นไม่เป็นอันตรายต่อร่างกายและหากเกิดโทษต่อร่างกายแล้วก็ถือว่าเป็นสิ่งที่ต้องห้ามที่จะบริโภค สิ่งเสพติดถือเป็นสัญญาณอันตรายที่น่ากลัว โดยเฉพาะในสังคมปัจจุบัน เพราะสิ่งเสพติดมักจะระบาดในหมู่เยาวชนเสียส่วนใหญ่ เมื่อเยาวชนติดสิ่งเสพติดนั้นก็แสดงว่าอนาคตอันสดใสของสังคมกำลังมืดลง ทุกที่ทุกคนทุกฝ่ายจึงต้องเอาใจใส่มากเป็นอย่างยิ่งในการร่วมกันไม่ให้สิ่งเสพติดนั้นระบาดมากขึ้นไปจากที่เป็นอยู่ในทุกวันนี้ สิ่งเสพติดและสิ่งมีนเมาทั้งหลายนั้นเป็นสิ่งที่สกปรกและเป็นสิ่งที่ต้องห้ามในศาสนาอิสลามดังที่อัลลอฮ์ (ช.บ) ได้ตรัสไว้ในอัล-กุรอาน ความว่า: “ผู้ศรัทธาทั้งหลาย! ที่จริงสุราและการพนันและแทนหินสำหรับเชือดสัตว์บูชาญ และการเล่นเสี่ยงตัว นั้นเป็นสิ่งโสมนอนเกิดจากการกระทำของชัยฏอน ดังนั้นพวกเจ้าจงห่างไกลจากมันเสียเพื่อว่าพวกเจ้าจะได้รับความสำเร็จ” ( อัลกุรอาน, ซูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์, 5 : 90.)

จากอายะฮ์อันมีเกียรติข้างต้นนี้อัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงดำเนิสิ่งที่น่ารังเกียจต่างๆ ดังที่กล่าวมาและบอกว่าสิ่งเหล่านี้เป็นงานของชัยฏอนและสกปรก ซึ่ง ‘อัล – ค็อมรฺ’ (สุรา) นั้นหมายรวมถึงทุกๆสิ่งทีครอบงำสติปัญญาโดยทำให้เกิดความมีนเมา อุมัรฺนสาเราะฮ์ เล่าว่า : ท่านอุมัรฺบินอัล ค็อฎฏอบ (ร.ฎ) เล่าว่า : เมื่ออายะฮ์เรื่องการห้ามสุราเริ่มถูกประทานลงมาท่านกล่าวว่า “โอ้อัลลอฮ์ (ช.บ) ขอพระองค์โปรดชี้แจงข้อบัญญัติเกี่ยวกับสุราให้เป็นที่ประจักษ์ชัดเจนแก่พวกเราด้วยเถิด” จากนั้นอายะฮ์ต่อไปนี้ซึ่งอยู่ในซูเราะฮ์ อัล – บากอเราะฮ์ก็ถูกประทานลงมา อัลลอฮ์ (ช.บ) ตรัสว่า ความว่า : “พวกเขาจะถามเจ้าเกี่ยวกับน้ำเมา และการพนัน จงกล่าวเถิดว่า ในทั้งสองนั้นมีโทษมาก” ( อัลกุรอาน, ซูเราะฮ์ อัล-บะเกาะเราะฮ์, 2 : 219 )

ผู้รายงานกล่าวว่า : ท่านอุมัรฺจึงถูกเรียกมา และมีผู้อ่านอายะฮ์นี้ให้ท่านฟัง ท่านก็กล่าวว่า “โอ้อัลลอฮ์ (ช.บ) ขอพระองค์โปรดชี้แจงข้อบัญญัติเกี่ยวกับสุราให้เป็นที่ประจักษ์ชัดเจนแก่พวกเราด้วยเถิด” ดังนั้นอายะฮ์ในซูเราะฮ์อันนิซาอ์จึงถูกประทานลงมา อัลลอฮ์ (ช.บ) ตรัสความว่า: “โอ้บรรดาผู้ศรัทธาทั้งหลาย! จงอย่าเข้าใกล้การละหมาด ขณะที่พวกเจ้ากำลังมีนเมาอยู่”( อัลกุรอาน, ซูเราะฮ์ อันนิซาอ์, 4 : 43.) เมื่อถึงเวลาละหมาดผู้ประกาศของท่านรอซูล (ช.ล) ก็กล่าวว่าประกาศว่า: “ผู้ศรัทธาทั้งหลาย! จงอย่าเข้าใกล้การละหมาด ขณะที่พวกเจ้ากำลังมีนเมาอยู่” ท่านอุมัรฺจึงถูกเรียกมา และมีผู้อ่านอายะฮ์นี้ให้ท่านฟัง ท่านกล่าวว่า “โอ้อัลลอฮ์ (ช.บ) ขอพระองค์โปรดชี้แจงข้อบัญญัติเกี่ยวกับสุราให้เป็นที่ประจักษ์ชัดเจนแก่พวกเราด้วยเถิด” หลังจากนั้น อายะฮ์ในซูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์ จึงถูกประทานลงมา ท่านอุมัรฺถูกเรียกมาและผู้อ่านอายะฮ์นี้ให้ท่านฟังกระทั่งถึงคำดำรัสที่ความว่า: “แล้วพวกเจ้าจะยุติใหม่” (อัลกุรอาน, ซูเราะฮ์ อัลมาอิดะฮ์, 5 : 91.) ท่านอุมัรฺจึงกล่าวว่า: “เรายุติแล้ว เรายุติแล้ว”(อะหมัด: 378) แน่แน่นอนว่าทุกคนทราบดีว่ากัญชา และสิ่งมีนเมาทั้งหลายนั้นล้วนเป็นสิ่งต้องห้าม แต่ที่ต้องพูดเกี่ยวกับหัวข้อนี้ เพราะว่าเยาวชนบางกลุ่มชอบดื่มสิ่งมีนเมาเป็นว่าเล่นเหมือนเห็นว่ากัญชาและสิ่งเสพติดนั้นเป็นสิ่งที่อนุมัติ ดังที่ท่านบี (ช.ล) ได้กล่าวความว่า: “จะมีกลุ่มหนึ่งจากประชาชาติของฉันโดย

ที่พวกเขาจะทำให้เรื่องชิมา ผ่าไหม สุรา และ เครื่องดนตรีกลายเป็นสิ่งถูกอนุมัติ”( อัลบุคอรี : 5590) คำว่า “จะอนุมัติ” ขึ้นให้เห็นว่าจะมีคนบางกลุ่มไม่สนใจในสิ่งที่อัลลอฮ์ (ช.บ) ทรงห้ามแต่จะทำให้สิ่งเหล่านั้นเป็นที่อนุมัติเหมือนกับการอนุมัติสิ่งที่ดีๆ

จากที่ผู้วิจัยได้สังเกตแล้วในสังคมปัจจุบัน แม้ว่าจะมีข้อมูลออกมามากมายว่าการปลดล็อก “กัญชา” ในครั้งนี้ เป็นไปเพื่อประโยชน์ในทางการแพทย์ แต่ข้อมูล และความชัดเจนในการใช้สารสกัด กัญชารักษาโรคทางการแพทย์แผนปัจจุบันยังมีข้อบ่งชี้ที่จำกัด หากผู้ใช้งานไม่ได้ศึกษาข้อมูลก่อนที่จะใช้ประโยชน์จากกัญชา มุ่งแต่จะใช้เพื่อการสันทนาการ การปลดล็อกกัญชา ออกจากบัญชียาเสพติด ประเภท 5 อาจส่งผลเสียต่อสุขภาพ และทำให้รัฐเกิดภาระในการดูแลความเจ็บป่วยของประชาชน มากกว่าจะเกิดผลดีต่อระบบสาธารณสุขโดยรวม เหมือนกับที่มีตัวอย่างให้เห็นมาแล้วในต่างประเทศว่า รายได้ทางเศรษฐกิจที่เกิดจากการประกอบธุรกิจกัญชา มีความคุ้มค่าน้อยกว่า เมื่อนำมาพิจารณารวม กับผลกระทบด้านสุขภาพในระยะยาวที่ส่งผลต่อสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มเด็ก เยาวชน และ นักศึกษาที่อยู่ในช่วงวัยแห่งการเจริญเติบโต ทั้งด้านร่างกาย จิตใจ และสติปัญญา ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึง สนใจที่จะศึกษาเรื่องศึกษากัญชง กัญชาในหลักการอิสลาม เพื่อที่จะทราบว่านักศึกษาในสถาบันอิสลาม และอาหรับศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ นั้นมีความรู้ความเข้าใจ ต่อกัญชง กัญชาในอิสลามมากน้อยเพียงใด เมื่อกัญชง กัญชา ปลดล็อก ทำให้คนเข้าถึงได้ง่าย เพราะ อาจขาดความรู้ความเข้าใจอย่างลึกซึ้งในเรื่องดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงสนใจ ที่จะศึกษาเรื่องกัญชง กัญชา ในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้ความเข้าใจในของนักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับ ศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ เพื่อที่จะเป็นแนวทางในการดำเนิน ชีวิตต่อไป และเพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจแก่ผู้วิจัยเองและนักศึกษาต่อไป

#### วัตถุประสงค์:

1. เพื่อศึกษาความรู้ ความเข้าใจต่อกัญชงกัญชาในอิสลาม
2. เพื่อศึกษาความคิดเห็นเกี่ยวกับแนวทางการแก้ไขปัญหากัญชงกัญชาในสังคมนักศึกษา

#### ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ทำให้ทราบถึงหลักการในอิสลามว่าต่อกัญชง กัญชาของนักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับ ศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์
2. ทำให้ทราบถึงแนวทางการส่งเสริมและแก้ไขปัญหากัญชง กัญชา ในสังคมนักศึกษา

#### ระเบียบการวิจัย

ในการค้นคว้าครั้งนี้ผู้วิจัยได้ศึกษา การสำรวจความคิดเห็นของนักศึกษาต่อกัญชง กัญชา ในช่วง กัญชาเสรีของนักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ผู้วิจัยได้ กำหนดขอบเขตของการวิจัยได้ดังนี้

#### ขอบเขตด้านเนื้อหา

ขอบเขตด้านเนื้อหาในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ทำการสืบค้นด้านเอกสารโดยเน้นการค้นหาใน ประเด็นที่สำคัญๆ ได้แก่ ความหมายทั่วไปของกัญชง กัญชา ความหมายของกัญชง กัญชาในอิสลาม ประโยชน์ของกัญชง กัญชา ผลกระทบของกัญชง กัญชา บทลงโทษของกัญชง กัญชา กัญชง กัญชากับ นิติศาสตร์อิสลาม สรรพคุณทางการแพทย์ของกัญชง กัญชา กัญชง กัญชาทางการแพทย์ในทัศนะของ

นักนิติศาสตร์อิสลาม คำวินิจฉัยของบรรดานักปราชญ์เกี่ยวกับกัญชา กัญชา ในหลักการอิสลาม ประวัติ  
สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา

### วิธีการวิจัย

#### การศึกษาจากหนังสือเอกสารอ้างอิง

การศึกษาในครั้งนี้ผู้วิจัยได้สร้างแบบสอบถามขึ้นเอง โดยมีขั้นตอนดังต่อไปนี้

1. ผู้วิจัยได้ศึกษารายละเอียดจากเอกสารและตำรา ทั้งภาษาอาหรับ และภาษาไทยเพื่อนำมา  
เป็นข้อมูลและแนวทางในการสร้างแบบสอบถามต่อไป

2. ผู้วิจัยได้สร้างแบบสอบถามเกี่ยวกับความคิดเห็นของผู้ตอบแบบสอบถาม และข้อเท็จจริงใน  
การสำรวจความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับกัญชา กัญชาในหลักการอิสลาม

3. ผู้วิจัยได้สร้างแบบสอบถามโดยให้ข้อมูลครอบคลุมทุกส่วนที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาวิจัย  
พร้อมนำแบบสอบถามที่สร้างเสร็จมาตรวจสอบ และแก้ไขขัดเกลาสำนวนภาษาของคำถามใน  
แบบสอบถามให้ถูกต้อง

4. ผู้วิจัยได้นำแบบสอบถามที่แก้ไขปรับปรุงแล้วมาทบทวนอีกครั้ง เพื่อให้ได้ข้อความที่สมบูรณ์  
ยิ่งขึ้นแล้วนำไปเก็บข้อมูลจากกลุ่มตัวอย่าง

5. นำแบบสอบถามที่ได้จากผู้เชี่ยวชาญ จำนวน 2 ท่าน เพื่อทำการตรวจสอบความตรงเชิง  
เนื้อหา โดยการให้ผู้เชี่ยวชาญตรวจสอบว่าข้อคำถามแต่ละข้อสอดคล้องกับวัตถุประสงค์ที่ต้องการวัด  
ตามที่กำหนดไว้ในนิยามหรือไม่ โดยกำหนดเกณฑ์ในการพิจารณาตัดสินดังนี้

ข้อคำถามที่มีความเห็นว่าแน่ใจสอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการวัดให้คะแนนเป็น +1

ข้อคำถามที่มีความเห็นว่าไม่แน่ใจสอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการวัดให้คะแนนเป็น 0

ข้อคำถามที่มีความเห็นว่าไม่แน่ใจไม่สอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการวัดให้คะแนนเป็น -1

เมื่อได้คะแนนจากการประเมินจากผู้เชี่ยวชาญทั้ง 2 ท่าน แล้วจากนั้นหาค่าความเที่ยงตรงซึ่ง  
เนื้อหาด้วยการวิเคราะห์ดัชนีความสอดคล้อง (Index of congruence = IOC) ของโรวีเบลลีและแฮม  
เบิลตัน (Rovine and Hambleton) แล้วคัดเลือกข้อเฉพาะคำถามที่มีค่าตั้งแต่ 0.5 ขึ้นไป เพราะถือว่า  
ข้อคำถามนั้นใช้ได้และมีความสอดคล้องกับคุณลักษณะประเด็นหลักของเนื้อหาที่ต้องการวัด โดยไม่ต้อง  
ปรับปรุงโดยมีสูตรดังนี้

$$IOC = \frac{\sum R}{N}$$

เมื่อ IOC เท่ากับดัชนีความสอดคล้องระหว่างข้อคำถามกับประเด็นหลักของเนื้อหา

$\sum R$  = ผลรวมของคะแนนความคิดเห็นของผู้เชี่ยวชาญแต่ละข้อ

N = จำนวนผู้เชี่ยวชาญ

6. ผู้วิจัยทำการตรวจสอบ ปรับปรุงและแก้ไขข้อคำถาม เพื่อให้มีความถูกต้อง และสมบูรณ์มาก  
ยิ่งขึ้น เพื่อนำไปใช้ในการเก็บรวบรวมข้อมูลจริง

#### การศึกษากาสนาม

การศึกษากาสนามเป็นการศึกษาโดยผู้ศึกษาจะใช้วิธีการเก็บรวบรวมข้อมูลโดยวิธีการ  
สอบถามจากกลุ่มตัวอย่างที่ได้ศึกษาเกี่ยวกับ ศึกษาเกี่ยวกับ กัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้

ความเข้าใจนักศึกษาศาสนาอิสลามและอาหรับศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาส  
ราชนครินทร์ ชั้นปี 1-4 ปีการศึกษา 2565

### เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยครั้งนี้ คือ แบบสอบถามเพื่อการวิจัย จำนวน 1 ชุด โดยมีการดำเนิน  
ตามขั้นตอน ดังนี้

#### 1. แบบสอบถาม

แบบสอบถามที่ใช้ในการเก็บรวบรวมข้อมูล ผู้วิจัยได้ใช้วิธีการสอบถาม โดยผู้วิจัยจัดขึ้นตาม  
แนวทาง และวัตถุประสงค์ที่ได้กำหนดไว้ ซึ่งแบ่งเป็น 3 ตอน ดังนี้

**ตอนที่ 1** ข้อมูลทั่วไปของผู้ตอบแบบสอบถามเป็นคำถามลักษณะแบบเลือกตอบ (check-list)  
จำนวน 5 ข้อ ได้แก่ 1. เพศ 2. ช่วงอายุ 3.สถานภาพ 4. ปีการศึกษา 5. สาขาวิชา

**ตอนที่ 2** แบบสอบถามเกี่ยวกับศึกษากัญชง กัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้ ความ  
เข้าใจนักศึกษาศาสนาอิสลามและอาหรับศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชน  
ครินทร์ จำนวน 19 ข้อ โดยผู้วิจัยได้กำหนดระดับความคิดเห็นดังต่อไปนี้

5 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับมากที่สุด

4 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับมาก

3 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับปานกลาง

2 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับน้อย

1 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับน้อยที่สุด

**ตอนที่ 3** ข้อคิดเห็นและข้อเสนอแนะของผู้ตอบแบบสอบถาม

#### การเก็บรวบรวมข้อมูล

การเก็บรวบรวมข้อมูลในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยดำเนินการเป็นขั้นตอนดังต่อไปนี้

1. ผู้วิจัยสร้าง ภูเกิลฟอร์ม (Google Form) เพื่อใช้ในการเก็บรวบรวมข้อมูลการทำวิจัยในครั้ง  
นี้

2. เก็บรวบรวมข้อมูลโดยวิธีการส่ง ภูเกิลฟอร์ม (Google Form) ให้แก่กลุ่มตัวอย่าง

คือ นักศึกษาศาสนาอิสลามและอาหรับศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชน  
ครินทร์ ชั้นปีที่ 1-4 ปีการศึกษา 2565 เพื่อตอบแบบสอบถามวิจัยในครั้งนี้ และรอรับภูเกิลฟอร์ม  
(Google Form) ที่ใช้เพื่อตอบแบบสอบถามจากกลุ่มตัวอย่างด้วยตนเอง

3. รวบรวมแบบสอบถามที่ได้รับคืนมาตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูลแล้วนำไปวิเคราะห์

#### การวิเคราะห์ข้อมูล

ผู้วิจัยมีการดำเนินการวิเคราะห์ข้อมูลตามขั้นตอนดังต่อไปนี้

#### ข้อมูลเชิงปริมาณ

1. นำแบบสอบถามจัดเป็นหมวดหมู่ตามลักษณะตัวแปรที่ศึกษามาตรวจสอบความถูกต้องแล้วหาค่า  
ร้อยละแต่ละรายการหลังจากนั้นนำเสนอผลการวิจัยข้อมูลโดยใช้ตารางและการบรรยายตามตารางที่  
นำเสนอ

2. หาค่าเฉลี่ยและส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐานในตอนต้นที่ 1 และตอนที่ 2 โดยใช้โปรแกรมสำเร็จรูป (Spss) การวิเคราะห์ข้อมูลเพื่อจัดระดับคะแนนค่าเฉลี่ยต่อความคิดเห็นกำหนดเป็นช่วงคะแนนดังต่อไปนี้

- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 4.50 – 5.00 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับมากที่สุด
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 3.50 – 4.49 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับมาก
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 2.50 – 3.49 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับปานกลาง
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 1.50 – 2.49 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับน้อย
- ค่าเฉลี่ยระหว่าง 1.00 – 1.50 หมายถึง ระดับความคิดเห็นอยู่ในระดับน้อยที่สุด

3. ผู้วิจัยนำข้อมูลที่ได้จากแบบสอบถามข้อคิดเห็นและข้อเสนอแนะ เกี่ยวกับ โดยใช่วิธีการวิเคราะห์ข้อมูลที่ได้รับทั้งหมดดำเนินการวิเคราะห์เนื้อหาข้อมูลและอภิปราย โดยวิธีการเชิงพรรณนา

### ผลการวิจัย

ผลการวิจัยเกี่ยวกับศึกษากัญชง กัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้ ความเข้าใจ นักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา ผู้วิจัยเก็บรวบรวมข้อมูลด้วยวิธีการสุ่มอย่างง่ายแล้วนำมาวิเคราะห์ข้อมูล โดยโปรแกรมคอมพิวเตอร์สำเร็จรูปทางสถิติสามารถสรุปผลการวิจัยตามวัตถุประสงค์ดังต่อไปนี้

#### ข้อมูลทั่วไปเกี่ยวกับผู้ตอบแบบสอบถาม

1. ข้อมูลทั่วไปของกลุ่มตัวอย่างคือ นักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ จำนวนทั้งสิ้น 98 คน
2. เพศของกลุ่มตัวอย่างทั้งเพศชายและเพศหญิง คิดเป็นร้อยละ 100.0
3. ช่วงอายุของกลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่อยู่ในช่วงอายุระหว่าง 84 ปี คิดเป็นร้อยละ 85.71
4. สถานภาพของกลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีสถานภาพโสด คิดเป็นร้อยละ 100.0

#### ระดับความคิดเห็นของกลุ่มตัวอย่างจากแบบสอบถาม

ระดับความคิดเห็นของกลุ่มตัวอย่างจากแบบสอบถาม ท่านรู้และทราบถึงการกำหนดบทลงโทษในอิสลามต่อการสูบกัญชง กัญชาภาพรวมอยู่ในระดับมาก คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.15 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.72 ท่านคิดว่าส่วนใหญ่ไม่ทราบถึงบทลงโทษในอิสลาม คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 3.88 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.77 เมื่อท่านไม่มีการศึกษาเกี่ยวกับกัญชง กัญชาทำให้ไม่ทราบถึงบทลงโทษ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.19 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.70 ท่านคิดว่าส่วนใหญ่ไม่ได้ศึกษาบทบัญญัติบทลงโทษที่มีในอัลกุรอานและอัลหะดีษ กัญชาทำให้ไม่ทราบถึงบทลงโทษ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.23 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.18 ท่านเห็นว่าคนส่วนใหญ่ไม่ได้เกรงกลัวต่อบทลงโทษที่ถูกบัญญัติในอัลกุรอานและอัลหะดีษ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.37 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.74 ท่านทราบผู้ที่สูบกัญชงกัญชาจะต้องได้รับโทษจากอัลลอฮ์. ทั้งโลกนี้และอาคีรัต คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.18 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.72 ท่านทราบว่าโทษต่างๆของกัญชงกัญชาทำให้เราละเลยจากการทำอืบาต๊ะ คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.37 และส่วน



เบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.66 ท่านทราบว่าผู้สื่อบกัญชงกัญชาและผู้เห็นว่กัญชาเป็นสิ่งฮาลาลจะ  
ได้รับโทษจากอัลลอฮ. คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.39 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.55 ท่าน  
ทราบว่าผู้ที่สื่อบกัญชงกัญชาทำให้สุขภาพเสื่อมโทรม คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.41 และส่วนเบี่ยงเบน  
มาตรฐาน (S.D.) = 0.60 ท่านทราบการสื่อบกัญชงกัญชาเป็นภัยต่อสังคม คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.27  
และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.68 จากผลการวิจัยวัตถุประสงค์ที่ 1 ที่เกี่ยวกับศึกษากัญชง  
กัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้ ความเข้าใจ นักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา  
แบบสอบถามข้อมูลเกี่ยวกับระดับความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับกัญชง กัญชา ระดับเข้าใจมาก และ  
วัตถุประสงค์ 2. เพื่อศึกษาความคิดเห็นเกี่ยวกับแนวทางการแก้ไขปัญหากัญชงกัญชาในสังคมนักศึกษา  
จากแบบสอบถามเกี่ยวกับระดับความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับแนวทางการแก้ไขปัญหากัญชงกัญชา ควร  
หลีกเลี่ยงไม่ยุ่งเกี่ยวกับกัญชงกัญชาเป็นหนทางที่จะนำไปสู่อนาคตที่ดี ผลการวิเคราะห์พบว่ากลุ่ม  
ตัวอย่างส่วนใหญ่มีระดับความคิดเห็นมากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 66.32 รองลงมาคือ ระดับความคิดเห็น  
มาก คิดเป็นร้อยละ 28.57 และรองลงมาระดับความคิดเห็นปานกลาง คิดเป็นร้อยละ 5.10 คิดเป็น  
ค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.16 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.58 จากประเด็นคำถามดังกล่าวปรากฏว่า  
อยู่ในระดับมาก ควรหลีกเลี่ยงการทดลองสื่อบกัญชงกัญชา ผลการวิเคราะห์พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มี  
ระดับความคิดเห็นมากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 59.18 รองลงมาคือ ระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นร้อยละ  
36.73 รองลงมาระดับความคิดเห็นปานกลาง คิดเป็นร้อยละ 2.04 และรองลงมาระดับความคิดเห็นน้อย  
คิดเป็นร้อยละ 2.04 คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.53 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.64 จาก  
ประเด็นคำถามดังกล่าวปรากฏว่าอยู่ในระดับมากที่สุด ควรจัดการอบรมณ์เกี่ยวกับโทษต่างๆของกัญชง  
กัญชาผลการวิเคราะห์พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีระดับความคิดเห็นมากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 56.12  
รองลงมาคือ ระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นร้อยละ 36.73 และรองลงมาระดับความคิดเห็นปานกลาง  
คิดเป็นร้อยละ 7.14 คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.48 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.63 จาก  
ประเด็นคำถามดังกล่าวปรากฏว่าอยู่ในระดับมากที่สุดเวลาของท่านให้เป็นประโยชน์เพื่อห่างไกลจาก  
กัญชง กัญชาผลการวิเคราะห์พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีระดับความคิดเห็นมากที่สุด คิดเป็นร้อยละ  
52.04 รองลงมาคือ ระดับความคิดเห็นมาก คิดเป็นร้อยละ 38.77 รองลงมาระดับความคิดเห็น  
ปานกลาง คิดเป็นร้อยละ 8.16 และรองลงมาระดับความคิดเห็นน้อย คิดเป็นร้อยละ 1.02 คิดเป็น  
ค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.41 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.68 จากประเด็นคำถามดังกล่าวปรากฏว่า  
อยู่ในระดับมากที่สุด ควรใช้เวลาของท่านให้เป็นประโยชน์เพื่อห่างไกลจากกัญชงกัญชาผลการวิเคราะห์  
พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่มีระดับความคิดเห็นมากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 52.04 รองลงมาคือ ระดับ  
ความคิดเห็นมาก คิดเป็นร้อยละ 39.79 และรองลงมาระดับความคิดเห็นปานกลาง คิดเป็นร้อยละ 8.16  
คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.43 และส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน (S.D.) = 0.64 จากประเด็นคำถามดังกล่าว  
ปรากฏว่าอยู่ในระดับมากที่สุด สร้างความรัก ความเข้าใจ ความสัมพันธ์ที่ดี ผลการวิเคราะห์พบว่ากลุ่ม  
ตัวอย่างส่วนใหญ่มีระดับความคิดเห็นมากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 51.02 รองลงมาคือ ระดับความคิดเห็น  
มาก คิดเป็นร้อยละ 44.88 รองลงมาระดับความคิดเห็นปานกลาง คิดเป็นร้อยละ 2.04 และรองลงมา  
ระดับความคิดเห็นน้อย คิดเป็นร้อยละ 2.04 คิดเป็นค่าเฉลี่ย ( $\bar{x}$ ) = 4.44 และส่วนเบี่ยงเบน  
มาตรฐาน (S.D.) = 0.64 จากประเด็นคำถามดังกล่าวปรากฏว่าอยู่ในระดับมากที่สุด



### สรุปแนวทางและข้อเสนอแนะอื่นๆของผู้ตอบแบบสอบถาม

ผลการสอบถามแนวทางและข้อเสนอแนะความคิดเห็นเกี่ยวกับศึกษากัญชง กัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้ ความเข้าใจ นักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา สามารถกล่าวสรุปในภาพรวม คือ สถาบันครอบครัวเป็นสถาบันหลัก ในการดูแลและเอาใจใส่ลูกๆ ให้เกิดความอบอุ่นภายในครอบครัวและพ่อแม่ควรปลูกฝังลูกๆเกี่ยวกับศาสนา และสั่งเสียให้ลูกๆนั้น รักษาละหมาด 5 เวลา

### อภิปรายผลการวิจัย

ผลการวิจัยเรื่องศึกษากัญชง กัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้ ความเข้าใจ นักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา ดังนี้

จากผลการวิจัยตามวัตถุประสงค์ ข้อที่ 1) เพื่อศึกษาความคิดเห็นของนักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษาต่อหลักการอิสลามในการสูบกัญชง กัญชา สามารถสรุปได้ว่า อิสลามห้ามมิให้เกี่ยวข้องกับสุราในทุกๆ กรณี ไม่ว่าจะเป็นการผลิต จำหน่าย ต้ม หรือให้การสนับสนุน เนื่องจากสุราทำให้เกิดความมึนเมา ขาดสติ อีกทั้งสุรายังทำลายสุขภาพและก่อให้เกิดปัญหาสังคม กัญชาเป็นพืชที่ออกฤทธิ์เสพติด ทำให้ผู้เสพมีอาการคล้ายเมาสุรา มีฤทธิ์ต่อสมอง ทำลายประสาทและความคิด แม้จะไม่มีคำกล่าวถึงกัญชาในคัมภีร์อัลกุรอานและพระวจนะของศาสดามุฮัมมัด อีกทั้งตลอดช่วง 2 ศตวรรษแรกของอิสลาม ยังไม่มีผู้ใดรู้จักและกล่าวถึงกัญชา แต่นิติศาสตร์อิสลามถือว่ากัญชามีสถานะเดียวกับสุรา คือ ทำให้มึนเมาและขาดสติ

จากผลการวิจัยตามวัตถุประสงค์ ข้อที่ 2) เพื่อศึกษาความคิดเห็นเกี่ยวกับแนวทางการแก้ไขปัญหา กัญชง กัญชาในสังคมนักศึกษา ผลการสอบถามแนวทางและข้อเสนอแนะความคิดเห็นเกี่ยวกับศึกษากัญชง กัญชาในหลักการอิสลาม กรณีศึกษาความรู้ ความเข้าใจ นักศึกษาสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา สามารถกล่าวสรุปในภาพรวม คือ สถาบันครอบครัวเป็นสถาบันหลัก ในการดูแลและเอาใจใส่ลูกๆ ให้เกิดความอบอุ่นภายในครอบครัวและพ่อแม่ควรปลูกฝังลูกๆเกี่ยวกับศาสนา และสั่งเสียให้ลูกๆนั้น รักษาละหมาด 5 เวลา

### ข้อเสนอแนะ

#### ข้อเสนอแนะในการนำผลการวิจัยไปใช้

1. ควรศึกษาเกี่ยวกับสารเสพติดให้มาก เพื่อหลีกเลี่ยงผลกระทบของร่างกายต่อสุขภาพจิต
2. ควรให้คำแนะนำเกี่ยวกับการสูบบุหรี่หรือการใช้สารเสพติด.

#### ข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยครั้งต่อไป

1. ควรให้ผู้วิจัยศึกษาเกี่ยวกับปัญหาในการสูบบุหรี่หรือใช้ของกัญชง กัญชาในพื้นที่ใกล้เคียง
2. ควรให้ผู้วิจัยศึกษาเกี่ยวกับขอบเขตที่จำเป็นของการใช้กัญชงกัญชาเพื่อที่ไม่ให้ผิดหลักต่อศาสนา

## รายการอ้างอิง

- กรกมล โหระสกุล. (ม.ป.ป). **กุมารแพทย์โรคระบบประสาท**. สืบค้นเมื่อวันที่ 26 กุมภาพันธ์ 2566. จาก <https://bit.ly/3KI2lln>
- คณะกรรมการกลางอิสลามแห่งประเทศไทย. (2564). พิจารณาการใช้ กัญชง กัญชา เมล็ดกัญชง กัญชา น้ำมันจากเมล็ดกัญชงกัญชา โปรตีนจากเมล็ดกัญชง กัญชาและผลิตภัณฑ์อาหารที่มี ส่วนประกอบของเมล็ดกัญชง กัญชา เป็นวัตถุดิบในกระบวนการผลิตภัณฑ์ฮาลาล.
- จิตรลดา บุญจำนง และ มานพ คณะโต. (2559). **การรับรู้ผลกระทบต่อสุขภาพและพฤติกรรมการใช้ กัญชาในผู้ใช้กัญชา จังหวัดอุดรธานี**.
- ณปภัช จินตภาภูธนศิริ และณกมล จัทรสม. (2563). **ความรู้ความเข้าใจและทัศนคติเกี่ยวกับการใช้ กัญชาของนักศึกษามหาวิทยาลัยรังสิต**
- ธนกร กาญจนประดับ. (ม.ป.ป). **กุมารแพทย์โรคระบบหายใจ**. สืบค้นเมื่อวันที่ 26 กุมภาพันธ์ 2566. จาก <https://bit.ly/3KI2lln>
- มุสลิม,อบุลฮะซัน มุสลิม บิน อัลหัจญญ์ญาญญ์ อันนัยซาบูรี. (2001). **صحیح مسلم**. เล่มที่ 5. เบรุต: ดารอิฮยาอิตเราะษลอารอดีย
- สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับประเทศไทย. (2542). **พระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน พร้อมความหมาย ภาษาไทย**. ราชอาณาจักร ซาอุดีอาระเบีย : ศูนย์กษัตริย์พะฮัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอาน.
- สุรียัน บุญแท้. (2563). **ความรู้และความคิดเห็นเกี่ยวกับกัญชาทางการแพทย์ของเภสัชกร โรงพยาบาลรัฐ**,
- สุวพัทตร์ พนมวัน ณ อยุธยา. (2550). **กัญชาอันตรายที่คาดไม่ถึง**. สืบค้นเมื่อวันที่ 26 กุมภาพันธ์ 2566. จาก <https://bit.ly/3ZbGx1R>
- อดิศักดิ์ นุชม. 2563. กัญชาทางการแพทย์ในมุมมองของนิติศาสตร์อิสลาม, ปีที่ 15, ฉบับที่ 2
- อะบู ดาวูด, สุลัยมาน บิน อัลอัซฮัษ. (1409). **سنن ابی داود**. ฮิมส : ดาร อัลฮะดีษ.
- อะมีน บิน อับดุลลอฮ์ อัสซะกอวี. (ม.ป.ป). **โทษต่างๆ ของยาเสพติดและสิ่งมีนเมา**. สืบค้นเมื่อวันที่ 12 กันยายน 2565. จาก <http://www.islammore.com/view/3197>.
- อะหมัด, อะบูอับดุลลอฮ์ อะหมัด อิบน์ ฮัมบัล (1987). **مسند أحمد**. เบรุต : ดาร อัลกุตุบ อัลอิลมียาต.
- อัลนะซาอีย์, อะบู อับดิรเราะห์มาน อะหมัด บิน ซุอัยบ อันนะซาอีย์. **سنن النسائي**. อียิป: สารีกัต มัก ตะบะห์ วะ มัตบาอัต มุสตะฟา อัลบาบีย อัลฮะลาบีย วะ เอวารลาตุย
- อัลบุคอรี, อะบู อับดุลลาห์ มุฮัมมัด บิน อิสมาอิล อัลบุคอรี. (2008). **صحیح البخاری**. Riyadh: دارุสลาม.
- อาฟีฟี ลาเต๊ะ. (2562). **ศึกษาบทลงโทษอิสลามต่อการเสพสิ่งเสพติดของเยาวชนมุสลิมในชุมชน บางโองตา**.
- อาลี เสือสมิง. (ม.ป.ป). **กัญชา ฮาลาลหรือไม่**. สืบค้นเมื่อวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2566. จาก <https://bit.ly/3KvKt9g>.

## THE ROLE OF MUSLIM INTELLECTUALS IN MALAYSIAN DEVELOPMENT

*Ahmad Sunawari Long<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia  
Email: dfpi@ukm.edu.my

### Abstract

Muslim intellectuals are individuals who engage in critical thinking, research, and intellectual discourse within the framework of Islam. They seek to deepen their understanding of Islamic teachings, explore the intersections between Islam and various fields of knowledge, and contribute to the intellectual and cultural development of the Muslim community. Muslim intellectuals come from diverse backgrounds and areas of expertise. They may include scholars, academics, writers, philosophers, theologians, activists, artists, and professionals who engage with Islamic thought and its applications to contemporary issues. In, Malaysia they play a crucial role in shaping intellectual discourse, contributing to academic research, and addressing societal issues within the Muslim community. Muslim intellectuals and ulama in Malaysia are distinct but interconnected groups that contribute to the intellectual and religious landscape of the country. While there can be overlap between the two categories, they often fulfil different roles and possess different areas of expertise.

**Keywords:** *Muslim intellectuals, ulama, Malaysia, role, challenges*

### Introduction

Malaysia is a Southeast Asian country located in the heart of the region, sharing borders with Thailand, Indonesia, and Brunei. It is known for its diverse culture, vibrant cities, lush landscapes, and a mix of modernity and traditional charm. Muslims in Malaysia make up the majority of the population, with Islam being the official religion of the country. The country is known for its diverse ethnic and cultural makeup, and the Muslim community is made up of various ethnic groups, including Malays, who are considered the majority. The Islamic faith in Malaysia is predominantly Sunni, with the Shafi'i school being the most widely followed. The Malaysian government plays a role in promoting and regulating Islamic affairs in the country through various agencies, including the Department of Islamic Development Malaysia (JAKIM) and states religious department.

Generally, Muslim ulamas and intellectuals in Malaysia receive religious education through various channels, including formal institutions, Islamic religious schools (madrasahs), and community organizations. Some of the main avenues for religious education are: people's religious schools (sekolah agama rakyat -SAR); government-aided religious schools (sekolah agama bantuan kerajaan -SABK); tahfiz schools; Islamic universities or faculties, Islamic institutions, religious classes in public schools, private Islamic centers and recently, online platforms. In Malaysia, there is continuous endeavor to bring an end to dualism between secular and religious education, as manifested in the marriage between Islamic and secular sciences in tertiary-level courses (Ahmad Fauzi 2017).

Actually, there are two confusing terminologies between ulama and Muslim intellectuals. Ulama refers to Islamic 'old' religious scholars who possess deep knowledge and expertise in Islamic teachings and jurisprudence. They are graduated

from religious schools and or universities. They are regarded as religious authorities and are often consulted on matters related to Islamic law, theology, and social issues. On the other hand, Muslim intellectuals generally referred to Muslim intellectuals refer to individuals within the Muslim community who are highly educated, knowledgeable, and influential in intellectual and academic spheres. They are engaged in critical thinking, scholarly pursuits, and contribute to various fields such as philosophy, theology, literature, science, politics, social sciences, and arts. Muslim intellectuals often seek to understand and interpret Islamic teachings and traditions in light of contemporary challenges and developments.

However in Malaysia, the ulama and Muslim intellectuals play interchange role in religious and social affairs. The ulama, or religious scholars, in Malaysia played a significant role in the country's struggle for independence from colonial rule. While the primary leaders of the independence movement were mostly secular nationalists, the ulama made important contributions in mobilizing the Muslim community and advocating for the rights and interests of Malays and Muslims. They collaborated with secular nationalist movements, such as the United Malays National Organization (UMNO), which spearheaded the independence movement. The ulama lent their support to these movements and their leaders, providing moral and religious legitimacy to the nationalist cause. For example, the government has consulted a prominent astronomer and theologian ulama, Abdullah Fahim for deciding the historic date of the Federation of Malaya independence (Miller 2004).

Ulama in Malaysia play some important roles. as following: They provide religious guidance to Muslims in Malaysia such as leading prayers, delivering sermons (khutbahs), and providing interpretations of Islamic teachings to the community. Besides that they also play a vital role in promoting Islamic values, ethics, and spirituality. They also involve in Islamic education and scholarship by teaching at religious schools (madrasahs), universities, and Islamic institutions, imparting knowledge of the Quran, Hadith, syariah, theology, and other aspects of Islamic studies.

Malaysian ulamas are an authorised person in issuing fatwas through national Fatwa Council. These fatwas address various issues, including personal and social matters, and provide guidance based on Islamic principles. Some of them serve as judges in Sharia courts, which handle cases involving Muslims and matters related to Islamic law by applying their knowledge of Islamic jurisprudence to resolve legal disputes, such as marriage, divorce, and inheritance. Besides that, ulama often play an active role in social advocacy, addressing societal issues and concerns from an Islamic perspective. They may advocate for social justice, community development, ethical conduct, and the preservation of Islamic values in various aspects of life. Finally, ulama provide moral guidance and counselling services to individuals and families, offering support and advice on personal, marital, and religious matters. They play a crucial role in helping Muslims navigate challenges and make informed decisions in line with Islamic teachings.

### **Malaysian Muslim Intellectuals**

Compared to ulama, the Muslim intellectuals provide intellectual thought leadership by offering critical analysis and insights into various social, political, and religious issues. They engage in research, scholarship, and intellectual discourse, bringing Islamic perspectives and ethical considerations to bear on contemporary challenges faced by the government and society. They also contribute to policy advocacy by offering expert opinions, research-based recommendations, and alternative perspectives on issues

relevant to the Muslim community and Islamic affairs. They engage with government officials, policymakers, and civil society organizations, aiming to influence policy decisions that align with Islamic values and principles.

Malaysia Muslim intellectuals often act as moral and social guides, addressing societal issues from an Islamic standpoint. They provide ethical perspectives on matters such as social justice, human rights, gender equality, environmental conservation, and interfaith relations. Their expertise helps shape public discourse and encourages the government to address these issues through policy initiatives. They also serve as bridges between the government and the wider Muslim community by facilitating dialogue and understanding by engaging with government officials, policymakers, and community leaders. Generally, Muslim intellectuals play a role in the reform and development of Islamic education in Malaysia. They contribute to curriculum development, pedagogy, and the integration of contemporary knowledge within an Islamic framework. Their insights help ensure the quality, relevance, and inclusivity of Islamic education in the country. Finally, Muslim intellectuals actively work to counter extremist ideologies and promote a moderate and inclusive understanding of Islam. They engage in scholarly debates, research, and public outreach to challenge extremist narratives and promote religious harmony, social cohesion, and national unity. There are various categories of Muslim intellectuals who contribute to the intellectual and academic discourse within the Muslim community. They are:

1. Muslim Social Activists and Reformers: These individuals combine intellectual pursuits with social engagement and activism. They address contemporary issues and challenges faced by the Muslim community, such as social justice, human rights, gender equality, and religious tolerance. Social activists and reformers aim to promote positive change within society while adhering to Islamic principles and values.
2. Muslim Philosophers: These intellectuals engage in critical thinking and philosophical discourse within the framework of Islamic thought. They explore the intersection of reason, logic, and spirituality in understanding Islamic principles. Generally, their focuses more on Islamic epistemology and the Islamic philosophy of science.
3. Muslim Jurists: Known as faqihs, these scholars specialize in Islamic law (Shariah) and its applications to contemporary issues. They study legal principles and methodologies to provide guidance on matters related to personal conduct, family law, criminal law, economics, and other domains of life. Their expertise helps shape legal frameworks and policies in accordance with Islamic principles.
4. Muslim Educators: These intellectuals specialize in Islamic education and pedagogy. They contribute to the development of Islamic educational curricula, design teaching methods, and establish educational institutions. Islamic educators play a vital role in nurturing the intellectual growth of future generations and ensuring the dissemination of authentic Islamic knowledge. There are two prominent Malaysian intellectuals who paly a role in Islamic education especially in Islamization of knowledge (Maryam & Abdolreza 2016).
5. Muslim Historians: These intellectuals study and document the history of Muslims in Malaysia and the broader Muslim world. They explore the development of Islamic civilizations, intellectual traditions, social



movements, and the contributions of Muslim scholars and leaders throughout history.

6. Interfaith Dialogue Practitioners: Engaged in promoting understanding and dialogue among different religious communities, these intellectuals foster harmonious coexistence and mutual respect. They engage in interfaith dialogues, organize forums, and contribute to the discourse on religious pluralism and tolerance.

Besides that, we have Muslim women intellectuals who make significant contributions to various fields of development in Malaysia. There are 'alimahs or ustazahs specialize in Islamic studies and contribute to the interpretation and understanding of Islamic teachings. But, the real meaning of Muslim women intellectuals come from the Muslim women academician and researchers who excel in various academic disciplines, including social sciences, humanities, natural sciences, and engineering. Furthermore, there are Muslim feminist group such as Sisters in Islam (SIS) who advocate for gender equality within the framework of Islamic principles (Indriaty 2023). They critically examine traditional interpretations of Islamic texts and work towards addressing gender-based inequalities and discrimination. They also play a crucial role in promoting a more inclusive understanding of Islam and advocating for women's rights within the Muslim community. These intellectuals are similar to Muslim women activists who engage in activism and social work to address various societal issues. They advocate for women's rights, combat gender-based violence, promote education, and work towards social justice and equality. These activists contribute to the empowerment of Muslim women and strive to create positive change within society.

### **Challenges of Malaysian Muslim Intellectuals**

Malaysia has a predominantly Muslim population, and there are varying degrees of religious conservatism within society. Some Muslim intellectuals who advocate for progressive interpretations of Islam or engage in critical thinking may face resistance, criticism, or even accusations of deviating from established norms. Some of them have been dubbed as pluralist and secularist for offering different interpretation of Islamic doctrines. Muslim intellectuals who express views that are perceived as controversial or challenge mainstream religious narratives may face legal and societal pressures.

Due to multi-ethnic and multi-religious society, with Muslims being the majority Muslim intellectuals may face challenges in promoting dialogue, understanding, and cooperation across religious and ethnic lines, especially when addressing sensitive issues or advocating for interfaith dialogue. Besides that, Muslim intellectuals who advocate for women's rights, gender equality within Islamic interpretations, or challenge patriarchal norms may face resistance from conservative elements within society.

On physical development, Muslim intellectuals in Malaysia often grapple with the challenge of integrating Islamic values with the demands of modernization and development. They strive to find a balance that allows for progress while remaining faithful to their religious principles. They also face the challenge of raising awareness about environmental sustainability within the context of Islamic teachings and promoting environmentally friendly practices (or by promoting ecotheology) and challenges in bridging this divide by promoting equitable development and ensuring that rural communities have access to essential services and opportunities for progress. Finally, Muslim intellectuals may face challenges in preserving and promoting

Malaysia's rich Islamic heritage and cultural values while embracing progress and development.

### **The Future of Islam in Malaysia: Ulama Vs Intellectuals**

Malaysia has a diverse and vibrant intellectual landscape, who play a significant role in shaping the country's social, cultural, and political discourse. In the 21st century, there have been discussions and debates within the Muslim intellectual community regarding issues such as religious freedom, human rights, gender equality, and the interpretation of Islamic teachings and doctrines. Some Muslim intellectuals have been advocating for a more progressive and inclusive understanding of Islam, while others may adhere to more traditional or conservative perspectives.

The future trajectory of Muslim intellectuals in Malaysia may be influenced by the extent to which their voices are heard and respected within society. It will also depend on the ability of these intellectuals to navigate the complex landscape of religious, social, and political dynamics.

The dynamic between ulamas and intellectuals in Malaysia is complex and multifaceted, and it would be an oversimplification to frame it as a direct clash between the two groups. It is crucial to recognize that there is often overlap and fluidity between these categories, as individuals can embody both roles or engage in dialogue and collaboration.

Ulamas hold significant influence and are respected for their religious knowledge and guidance. They play a vital role in interpreting Islamic teachings, providing religious education, and guiding the Muslim community. Many ulamas focus on traditional teachings and are seen as custodians of religious orthodoxy. However, they only have significant influence within religious circles, mosques, and Islamic educational institutions.

On the other hand, Muslim intellectuals, engage in critical thinking, academic research, and intellectual discourse across various fields, including religion, philosophy, social sciences, and the arts. They may offer alternative interpretations of religious texts, advocate for progressive ideas, and engage in discussions on social issues, ethics, and the compatibility of Islamic teachings with modernity. Muslim intellectuals often navigate the challenge of reconciling traditional Islamic teachings with the demands and complexities of modernity. They face the task of interpreting and contextualizing Islamic principles in light of contemporary issues, striking a balance between preserving tradition and engaging with the evolving intellectual landscape. Hofmann (1997) noted that:

The meaning of the word intellectual is more difficult to determine and is not defined in the Qur'an. In fact, this term has been used only since the late 19th century. For our purposes, I do not propose to define as intellectual everybody who is "cultured" or academically trained-in Arabic al-muthaqifin. Rather, I should like to restrict the term to what is called in Arabic al-mufuqirfin: analytical minds who communicate, as opinion leaders, through lecturing or publishing and do not just sit at home, thinking and criticizing.

While there may be differing perspectives between some ulamas and intellectuals on certain issues, it is important to note that there is also a range of viewpoints within each group. Some ulamas are open to engaging with intellectual



discourse and adapting their approach to contemporary challenges, while some intellectuals draw on Islamic teachings in their work and value the contributions of ulamas.

Rather than a clash, it is more accurate to describe the relationship between ulamas and intellectuals in Malaysia as a continuum of perspectives, ranging from conservative to progressive, and a dynamic exchange of ideas and viewpoints. There are instances where tensions or disagreements may arise, but there are also numerous examples of collaboration, dialogue, and mutual respect between ulamas and intellectuals in addressing societal challenges and shaping Malaysia's intellectual landscape.

The cooperation between ulama (Islamic scholars), intellectuals, and the Malaysian government is essential for the holistic development of Islamic affairs within a country. While their roles and areas of expertise may differ, collaboration among these three entities can lead to a more comprehensive and effective approach to Islamic development. For example, Ulama and intellectuals can serve as advisors to the government on matters related to Islamic law, ethics, social justice, and community development. Their expertise can help the government make informed decisions and ensure that policies are in line with Islamic values and principles.

### **Southern Thai Muslims: Learning from the Malaysian Muslim Ulamas and Intellectuals**

It is important to note that while learning from Malaysian ulama and intellectuals can provide valuable insights, it is also crucial to contextualize the knowledge within the specific social, cultural, and historical context of Southern Thailand. Southern Thai Muslims should adapt and apply the lessons learned to their unique circumstances, ensuring that they align with local customs, traditions, and needs. They can access and benefit from the knowledge and experiences of Malaysian ulama and intellectuals through exchange programmes and study visits; collaborative research and publications; seminar, workshop and conferences; collaboratives projects and initiatives, and; interpersonal networks and relationships. It is suggested that conflicts the conflicts in Pattani, Yala, Narathiwat and Songklha should involve complex negotiations, political dialogue, and social reconciliation processes. Thus, it is important for the ulama and Muslim intellectuals to play their roles in bringing the resolutions of conflicts in Southern Thailand. The efforts should be complemented by both parties and government representatives, community leaders, civil society organizations, and affected communities themselves. They also have to accept the political reality of nowadays. Here are some suggestions that should be considered by ulama and Muslim intellectuals of the Southern Thailand:

1. **Promoting Peaceful Dialogue:** Ulama and intellectuals can encourage dialogue and understanding among different parties (such as those of Thai Buddhists and Malay Muslims) involved in the conflict (Imtiyaz 2007) They can facilitate discussions that promote empathy, reconciliation, and mutual respect, helping to bridge the divide between different communities and foster a culture of peaceful coexistence. By promoting dialogue, they can help build trust, counter sectarian tensions, and encourage cooperation for peaceful coexistence.
2. **Interpreting Islamic Teachings:** Ulama can provide interpretations of Islamic teachings that emphasize peace, justice, and non-violence. By clarifying misconceptions and promoting a balanced understanding of Islam, they can

counter extremist narratives and ideologies that may contribute to the perpetuation of violence. Islam is a religion of peace.

3. Engaging in Mediation and Conflict Resolution: Ulama and intellectuals with expertise in conflict resolution and mediation can actively participate in peace processes. They can serve as mediators, facilitating negotiations between conflicting parties and helping them find common ground based on Islamic principles and shared values.
4. Contributing to Educational and Development Initiatives: Ulama and intellectuals can play a role in educational and development initiatives that promote social cohesion and economic opportunities. By advocating for quality education, vocational training, and infrastructure development in the affected areas, they can address socio-economic disparities and contribute to long-term stability

On the other hand, Muslim Malaysian intellectuals can play several roles in helping and contributing to the Muslim community in the Malaysia-Thailand border region. Here are some ways they can make a positive impact. Malaysian Intellectuals can conduct research on the socio-cultural, economic, and political dynamics of the Malaysia-Thailand border region. By sharing their findings through academic publications, conferences, and seminars, they can contribute to a deeper understanding of the challenges and opportunities faced by the local Muslim population. They also can establish educational initiatives to improve access to quality education for Muslim communities in the border region. This can include setting up schools, libraries, or scholarship programs that focus on providing education to underprivileged areas.

Besides that, the intellectuals can raise awareness about the issues faced by the Muslim community in the border region by engaging in advocacy work. They can use their influence and platform to address issues such as human rights, social justice, and religious freedom. The most important, they have to initiate interfaith dialogue and cooperation between Muslim and non-Muslim communities in the Malaysia-Thailand border region. By promoting understanding, tolerance, and collaboration, they can contribute to peaceful coexistence and mutual respect among different religious groups. Furthermore, they can contribute to the socioeconomic development of the border region by initiating projects that focus on poverty alleviation, healthcare, infrastructure development, and economic empowerment. By addressing the underlying socio-economic challenges faced by the Muslim community, they can help uplift the overall well-being of the region. By the cooperation between ulamas and intellectuals, then:

“It is hoped that Malay Muslims will perceive the southern border provinces as a part of Thailand and also proud of and love the whole of Thailand as the owner. Eventually, all of Thai citizen with different races, ethnic and religion can live in peace”. (Chumphon et al. 2012)

Given the historical tensions and occasional conflicts in the region, Muslim Thais generally, ulamas and intellectuals can play a crucial role in promoting peace, reconciliation, and dialogue between different stakeholders. They can work towards fostering understanding, addressing grievances, and seeking peaceful solutions to conflicts. I believe that dialogue is generally considered a more constructive and preferable approach to resolving conflicts compared to resorting to violence or the use of weapons

## Conclusion

In conclusion, the role of Muslim intellectuals in Malaysian development cannot be overstated. Their contributions across various spheres have been pivotal in shaping the nation's progress. Through their educational endeavors, they have nurtured a knowledgeable and morally upright generation. In the political arena, they have advocated for the rights of the Muslim community while fostering inclusivity. Economically, they have propelled Malaysia's position in Islamic finance and entrepreneurship. Socially, they have championed social justice causes and facilitated interfaith dialogue. As Malaysia continues to evolve and face new challenges, the intellectual contributions of these individuals will undoubtedly remain crucial in shaping the nation's future.

## References

- Ahmad Fauzi Abdul Hamid. 2017. *Islamic Education in Malaysia*. RSIS Monograph No. 18, Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, Nanyang Technological University.
- Chumphon Kaewson, Seniwati Ismail, Shamsuddin L, Taya, Ahmad Bashwir Abdul Ghani. 2012. Conflict between Thai Muslims and Thai State in Southern Thailand : Historical perspectives. *JICSA*. 1: 2-12
- Ahmad, Z. (2010). Islamic Resurgence in Malaysia: The Role of Muslim Intellectuals. *Journal of Islamic Studies*, 21(2), 228-251.
- Ahmad, Z. (2013). Muslim Intellectuals and Their Role in Muslim Societies: A Comparative Study of Malaysia and India. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 1(1), 1-13.
- Hashim, R. (2009). The Role of Muslim Intellectuals in the Development of Malaysia. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 29(1), 123-135.
- Hassan, M. R. (2008). Muslim Intellectuals in Malaysia: A Study of Their Role in Society and Politics. *Intellectual Discourse*, 16(2), 177-204.
- Hofmann, Murad Wilfried. 1997. On the Role of Muslim intellectuals. *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol 14 (3) : 6775.
- Imtiyaz Yusuf. 2007. The Southern Thailand conflict and the Muslim world. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 27 (2): 319-339.
- Indriaty Ismail. 2023. The development of Islamic feminism in Malaysia. *International Journal of Islamic Thought*. 23 (June): 39-49
- Maryam Shamsaie. 2016. A study of the thought of selected Muslim intellectuals in Malaysia on Islam and modernity. *The Social Sciences* 11 (6): 940-946.
- Miller, Erica. 2004. The Role of Islam in Malaysian Political Practice. Al-Nakhlah. *The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization* Fall 2004, Article 4: 1-9.
- Muslim Intellectuals in Malaysian Society: A Historical Overview. *Kemanusiaan*, 23(1), 13-32.
- Riddell, P. G. (2005). Islam and the Malay-Muslim Community in Malaysia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16(2), 203-221.

**THE CONTRIBUTION OF HADITH SCHOLARS IN ESTABLISHING  
THE AUTHORITY OF HADITH IN NUSANTARA  
“A STUDY OF MUHAMMAD KASYFUL ANWAR, MUHAMMAD SYUHUDI  
ISMAIL, ALI MUSTAFA YAQUB, AND SYAMSUDDIN SIDDIQ”**

*Akhmad Sagir*<sup>1</sup>  
*Muhammad Hasan*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Faculty of Ushuluddin and Humanities, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin.  
Email: akhmadsgir@uin-antasari.ac.id

<sup>2</sup> Faculty of Ushuluddin, Adab, and Da'wah, Universitas Islam Negeri Sultan Aji Muhammad  
Idris Samarinda, Email: m.hasan@uinsi.ac.id

**Abstract**

Hadith, as the primary source in Islam, requires a deep understanding to ensure its authenticity and accuracy. Scholars play a key role in clarifying and strengthening the understanding of hadith for the Muslim community. This study aims to examine the contributions of four scholars in establishing the authority of hadith, namely Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddik. The research methodology used is descriptive analysis and a qualitative approach to explore the perspectives and contributions of these four figures. All data were obtained through literature review and analyzed using ATLAS.ti software version 23.1.2.0. The findings indicate that these scholars have contributed through their thoughts, writings, and physical legacies. The study concludes that the contributions of scholars are crucial in establishing the authority, preserving the sanctity, and authenticity of the teachings of Islam. This study provides a profound understanding of the role of scholars in developing and strengthening the understanding of hadith among the Muslim community. The implications of this study are expected to contribute positively to the development of hadith studies and overall religious understanding.

**Keywords:** *Scholars, Contributions, Upholding the status of hadis, Scholars' thoughts*

**Abstrak**

Hadis sebagai sumber utama dalam Islam memerlukan pemahaman mendalam untuk memastikan keabsahan dan kebenarannya. Ulama memiliki peran kunci dalam memperjelas dan memperkuat pemahaman hadis bagi umat Islam. Kajian ini bertujuan mengkaji kontribusi empat tokoh ulama dalam memartabatkan hadis, yaitu Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, dan Syamsuddin Siddik. Metode penelitian yang digunakan adalah analisis deskriptif dan pendekatan kualitatif dengan menggali pandangan dan kontribusi keempat tokoh tersebut. Semua data diperoleh melalui studi kepustakaan dan dianalisis menggunakan software ATLAS.ti 23 versi 23.1.2.0. Hasil temuan menunjukkan bahwa ulama-ulama tersebut memberikan kontribusi melalui pemikiran, penulisan, dan warisan fisik. Kajian ini menyimpulkan bahwa kontribusi ulama sangat penting dalam memartabatkan hadis, menjaga kesucian, dan keotentikan ajaran Islam. Kajian ini memberikan pemahaman mendalam tentang peran ulama dalam mengembangkan dan memperkuat pemahaman hadis di kalangan umat Islam. Implikasinya diharapkan dapat memberikan kontribusi positif bagi pengembangan ilmu hadis dan pemahaman agama secara keseluruhan.

Kata Kunci: *Ulama, Kontribusi, Memartabatkan Hadis, Pemikiran Ulama*

## 1. Introduction

Hadith as one of the main sources in Islam has a central role in the religious practice and understanding of Muslims for centuries. Through continuous transmission and interpretation, hadiths become an important foundation in understanding Islamic teachings and practicing daily religious life. Hadiths has an important role in guiding Muslims in their worship practices and regulating their social lives. In addition, they also have implications in various aspects of life, including economics, politics, and the environment.

In this context, scholars have an indispensable contribution in establishing the authority and ensuring the validity and acceptability of hadith to the Muslim community. Besides being in charge of maintaining the authenticity of the hadith, scholars also assigned to understand and interpret the hadith in its historical context and its relevance. Therefore, in order to understand the contribution of scholars in establishing the authority of hadith, the study of Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq works become relevant and interesting to reveal. This study will explore their contributions in providing a deeper understanding of the hadith, analyzing the sanad, and applying the values of the hadith in the social context and lives of Muslims today.

There are a number of literatures that have examined the importance of this research in the context of its relevance to the existing literature. Some previous works have reviewed the role of scholars in strengthening and establishing the authority of hadith, but no study has specifically focused on the contributions of Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq. Therefore, this study aims to give a meaningful contribution in completing and enriching the existing literature on these scholars.

Previous works by Sagir dan Hasan (2022) have explored hadith works in general, but they did not explore Muhammad Kasyful Anwar's contribution in establishing the authority of hadith specifically. There are also studies on Muhammad Syuhudi Ismail conducted by Astuti (2021) which discusses his understanding of hadith, and Ismail at al (2022) who discuss the development of hadith in Indonesia. All of them have not been found to specifically discuss the contribution of scholars in the field of hadith. In addition, previous studies have also not specifically highlighted the role of Ali Mustafa Yaqub such as Wangsa dan Ramadhan (2021) discussing the study of hadith authenticity on Ali Mustafa Yaqub and the study of Aidah et al (2021) discussing his role in filtering hadith in Indonesia. Meanwhile, Syamsuddin Siddiq's contribution in strengthening the hadith in the book of hidaya al-salikin which is widely used in the archipelago is found in a study conducted by Sagir et al (2018).

By broadening our understanding of these scholars' contributions through the existing literature, this study will provide a deeper and more comprehensive insight into the scholars' contributions in establishing the authority of hadith, and complete the current literatures on the four scholars who are the subject of this study. Thus, this study will make a valuable contribution to the development of the knowledge of hadith and the understanding of religion as a whole in the existing literature.

The purpose of this study is to examine the contribution of prominent scholars, namely Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq in establishing the authority of hadith. These four scholars were chosen because of their outstanding reputation and influence in the world of hadith



literature. By exploring the contributions of these scholars, it is expected that this study will provide greater insight into the role of scholars in strengthening and dignifying hadith, make an important contribution to the development of hadith science and religious understanding as a whole and give proper appreciation to the work and dedication of those who have endeavored to preserve hadith.

## 2. Literatur Review

There were some studies that discuss the contribution of scholars, such as the study by Adibah (2020). It stated that women's participation in the development of Islam has started since the beginning of Islam. However, this study indicates a lack of research that focuses on the contribution of women in the spread of Islam in Nusantara (Indonesian Archipelago). Meanwhile, a study conducted by Siregar (2021) revealed that Fatani scholars have an important role in the development of hadith in the archipelago, because Fatani is the birthplace of many important figures in the Islamic world. However, in the study, the ulama's contribution was not specifically discussed. Akil's study (2021) noted the resistance of tarekat figures, such as Pangeran Diponegoro, who was supported by tarekat scholars against the Dutch colonization in 1825-1830. In addition, KH Hasyim Asy'ari and Sheikh Ahmad Khatib are also considered to have contributed to the defense of the Republic of Indonesia. However, the study was not conducted in depth in order to examine the contribution of scholars.

Furthermore, the study conducted by Akhmad Sagir & Hasan (2022) discusses the work of Muhammad Kasyful Anwar, al-Tabyin al-Rawi, which introduced the concept of character education in Banjar area before the concept of character education introduced by the government. Hasan et al (2016) also mentioned that Banjar scholars, including Muhammad Kasyful Anwar, contributed to the writing of the influential Arba'in hadith books in Indonesia and Malaysia. However, previous studies have not significantly addressed his contribution in the field of hadith (Iderus, Majid, Sakat, et al. 2016; Iderus, Majid, and Sakat 2016).

A study conducted by Hamdan (2014) on the contribution of Muhammad Syuhudi Ismail and Ali Mustafa Ya'qub in the study of hadith in Indonesia states that the understanding of hadith can be understood textually or contextually, as long as the person understands the *riwayah* of hadith in order to avoid misinterpretation. On the other hand, Amrulloh (2017) states that Syuhudi's contribution in formulating the concept and practice of contextual hadith understanding is quite different from other Muslim scholars.

A study conducted by Istianah (2017) states that Ali Mustafa Yaqub, an expert in the field of hadith, has a significant contribution to hadith studies in Indonesia. For example, when hadith became controversial among the people, he attempted to verify the difference between hadith and non-hadith, which was later reflected in some of his works. In addition, the study of Pitrotul Aidah et al. (2021) also stated that Ali Mustafa Yaqub had a role in the process of filtering hadith in Indonesia. This study also noted that Ali Mustafa Yaqub was active in developing the world of hadith, such as producing cadres of scholars in the field of hadith through the establishment of special educational institutions. Meanwhile, previous studies that discuss Syamsuddin Siddiq are found in studies by (Sagir 2010, 2015; Sagir et al. 2018) However, there is still no specific research that discusses in detail the contributions of Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq.

This study was conducted to complement the existing literature by exploring the contributions of these four scholars in establishing the authority of hadith. Research that

specifically discusses the contributions of scholars such as Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq is still limited. Therefore, this study aims to to enrich the existing literature by exploring the contributions of these four scholars in establishing the authority of hadith, thus it can provide a deeper insight into the role of scholars in strengthening the understanding and implementation of hadith content in Muslim life.

### 3. Methods

This study method involves selecting the object of study including four prominent scholars, namely Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq. They were selected based on their reputation, influence, and contribution to the field of hadith. They have extensive knowledge and experience in hadith research and have published works that reflect their understanding and contribution to establish the authority of hadith.

The method of this research is a qualitative research. It utilizes primary and secondary data collected through a literature study that includes writings, works, and previous research relevant to the scholars' contributions. By combining primary and secondary data, this study aims to gain a comprehensive understanding of the contribution of scholars in dignifying hadith.

This study involves several stages of data collection through literature studies using *publish or perish* software with the keywords Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq to obtain writings, research, and works that have been published by related scholars. This data collection technique will provide a comprehensive understanding of the contribution of scholars in establishing the authority of hadith and combine the first-hand perspectives of scholars with the analysis of existing literature.

The data collected in this study will be processed and analyzed using appropriate data analysis techniques. The data processing stage is assisted by ATLAS.ti 23 software version 23.1.2.0 which results in coding the data, and making comprehensive records. Furthermore, the processed data will be thematically analyzed to identify patterns, themes, and concepts that arise regarding to the contribution of scholars in dignifying hadith. Data analysis will be conducted using an inductive approach, where the researcher will identify findings that arise from specific data and develop a broader understanding. In the process of analysis, it will be explored to gain a more in-depth and comprehensive understanding of the contribution of scholars in establishing the authority of hadith.

### 4. A Brief Overview of Hadith Scholars

#### 4.1. Life, Education and Works of Muhammad Kasyful Anwar

Muhammad Kasyful Anwar was born in Kampung Melayu Martapura, on Monday (Tuesday night), March 28, 1887, on the 4th of Rajab 1304 AH. His father is H. Ismail bin H. Muhammad Arsyad and his mother is Hj. Siti Maryam binti H. Abdurrahim. Since childhood, he has received religious education in his family environment because of the unavailability of schools at that time. Since childhood, his intelligence has appeared thus his grandfather was moved to take him to study in the city of Mecca. In 1895 AD./1313 H. he and his entire family went to the Holy Land of Mecca. (Iderus, Majid, and Sakat 2018)



At first, he studied Arabic with H. Amin bin Qadhi H. Mahmud bin Aisyah bint Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari (originally from Pasayangan Martapura) who had long lived in Mecca. Nevertheless, he also intensively attended an Islamic teaching (*pengajian*) and assemblies at Masjid al-Haram, Mecca. Two years after studying and living in Mecca, his father, H. Ismail passed away, and two years later his mother, Hj. Siti Maryam did too.

While studying in Mecca for about 17 years, Muhammad Kasyful Anwar gained a lot of knowledge from famous scholars at that time. In the end, in the month of Rabiul Awwal 1330 H coinciding with February 1912 AD, Muhammad Kasyful Anwar returned to Banjar. Then he was married by his grandparents to a woman named Halimah bint Ja'far in Syawwal 1330 H or September 1912. at the age of 26 years. The marriage was blessed with 6 children; 4 sons and 2 daughters, namely: Muhammad Abdul Murad, Muhammad Arshad, Siti Maryam, Mardhiyyah, Muhammad, Ahmad Sholeh. Muhammad Kasyful Anwar died on 18 Shawwal 1359 H./November 17, 1940 M. at the age of 55, and was buried in the Malay village of Martapura(Saifuddin, Nirwana, and Bashori 2014).

Muhammad Kasyful Anwar is recognized as a *Ulama* (Islamic scholar) and also as a *Tuan Guru*. The term *Tuan Guru* is familiar to the Banjar community because *Tuan Guru* is a title given to someone who is an intellect in the field of religion (Islam). In addition, this term actually existed in Banjar society during the time of KH Muhammad Arsyad al-Banjari (Yusliani Noor and Sayyidati 2018) Muhammad Kasyful Anwar was prepared by his family to study with great scholars straight in Mecca. This is because in 1900 the situation of the Banjar community, especially in Martapura, had a very sufficient level of security so that they could travel to Mecca. (Y Noor and Sayyidati 2018)

During his studies he was known as an intelligent person from childhood to adulthood. This was seen when after studying in Mecca for a long time he was asked by the community to hold lessons in his own home. The community at that time established him as a charismatic scholar. In addition, he was also considered a tenacious scholar. Many great scholars were born under his guidance such as KH. Anang Sya'rani Arif, KH. Husin Qadri, KH. Syarwani Abdan, KH. Seman Mulia, KH. Salim Ma'ruf, KH. Abdul Qadir Hasan, KH. M. Zaini Ghani, and other famous scholars. This is what earned him the title of Haḍrah al-Shaikh (leader) of the scholars of Martapura. (Iderus et al. 2018)

In 1922 AD. Muhammad Kasyful Anwar was asked to be the leader of Madrasah Darussalam in the third period for 18 years (1922-1940). Since his leadership, there have been fundamental changes in the field of education system, curriculum preparation, empowerment of teaching staff, and infrastructure improvement which includes the construction of facilities, physical infrastructure of the building. These reforms required him to produce books and textbooks that were in line with the curriculum and level of education being implemented. In the end, he compiled a number of books and textbooks in various fields of science. (Saifuddin et al. 2014)

He is remembered as the first scholar and leader of the *pesantren* in establishing the formal education system in Darussalam Martapura from its original form of *majelis taklim* (Darussalam Madrasah) initiated by KH. Jamaluddin and KH. Hasan Ahmad (in 1914 AD). With the blessing of Allah swt. and because of his ingenuity and *karamah*, this boarding school then became a lighthouse that enlightened all parts of Kalimantan with the light of knowledge and extraordinary blessings.

Muhammad Kasyful Anwar is seen by the community as a figure who has a very simple but charismatic personality. In addition, his economic situation is classified as a

well-off person or a person who is wealthy, the result of his business trading in gold diamonds. In addition to trading in gold-itan, he also has a large rice field and rubber plantation that is worked on by other people's labor (hired), but in his busy schedule, he uses his free time to go down to the fields and gardens to work with hired workers. (Iderus et al. 2018; Munirah 2016a; Saifuddin et al. 2014)

Muhammad Kasyful Anwar is a scholar and writer, highly dedicated to the field of hadith. He has devoted himself vigorously to the creation of many outstanding works, especially in the field of hadith. Some of his works have been printed and disseminated to the general public while others are still in manuscript. These books were generally written for the purpose of teaching at the Darussalam Martapura Islamic Boarding School. Until now, these works remain the main reference and are mandatory materials for students at the Darussalam Islamic Boarding School, Martapura and other Islamic Boarding Schools affiliated with the Darussalam Islamic Boarding School. (Iderus et al. 2018; Saifuddin et al. 2014). Some of his works include:

- *al-Tabyīn al-Rawī Sarḥ ‘Alā Arba‘īn al-Nawawī* is a book of translation and explanation (sharḥ) using jawi writing of the traditions in *Imam al-Nawawī's* book *Arba‘īn*. It is known as the first sharḥ of the Arba‘īn traditions in South Kalimantan, Indonesia..
- *Durūs al-Taṣrīf* is a book consisting of four volumes. It discusses the science of Arabic grammar (ṣarf), with easy-to-understand explanations of the changing forms of Arabic words. This book is also a standard reference in almost all salafiah Islamic boarding schools in Banjar, South Kalimantan..
- *Hasbunā* is a book that contains the salawat of the Prophet Muhammad (SAW).
- *Jadwal Falakiyah* is a book that discusses the formulas of astrology related to determining prayer times and to facilitate the determination of the beginning and end of the lunar year.
- *Risālah fī al-Sīrah Sayyid al-Mursalīn* is a book that discusses the concise history of the life of the Prophet Muhammad in Arabic.
- *Risālah fī al-Tawhīd* is a book that explains the basics of the science of Tawhid. The book is written in Arabic.
- *Risālah Fiqhiyyah* is a book that discusses the basics of *fiqh* science in Arabic.
- *Risālah Tajwīd al-Qurān* is a book written in Malay using jawi writing. It elaborates on the basics of tajweed science. (Iderus et al. 2018; Munirah 2016a; Saifuddin, Nirwana, and Bashori 2013)

#### 4.2. Life, Education and Works of Muhammad Syuhudi Ismail

Muhammad Syuhudi Ismail was born in Lumajang, East Java, on April 23, 1943. He completed his primary education at "Sekolah Rakyat (SR)" in Sidorejo in 1955, then continued to PGAN school in Malang and graduated in 1959. After that, he continued to PHIN school in Yogyakarta for 3 years and graduated in 1961. He received his bachelor's degree from IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta in 1965, then continued his master's and doctoral studies at UIN Syarif Hidayatullah Jakarta and graduated in 1985 and 1987. Syuhudi was once an employee of the High Religious Court in Ujung Pandang, a lecturer at various campuses such as IAIN Alauddin, UNISMUH, UMI Ujung Pandang, and a preacher among the people.

Muhammad Syuhudi Ismail has many valuable writings published in the form of newspapers, magazines, articles and books, both published and unpublished. His writings are a form of his devotion to religion. He was born from deep thought in the field of science that he was engaged in. One of the fields that became the focus of his

works is the field of hadith. Here are some examples of his works in the field of hadith (Afifuddin 2005):

1. Works in the form of books;
  - *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1988M)
  - *Pengantar Ilmu Hadis*, (Bandung: Angkasa, Cet. I. 1991M)
  - *Cara Praktis Mencari Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1412H/1991M)
  - *Sunnah Menurut Para Pembelanya dan Upaya Pelestarian Sunnah Oleh Para Pembelanya*, (Ujung pandang: YAKIS, 1991M)
  - *Sunnah Menurut Para Peningkarnya dan Upaya Pelestarian Sunnah Oleh Para Pembelanya*, (Ujung pandang: Berkah, Cet. I. 1412H./1991M.)
  - *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I. 1413H./1992M.);
  - *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1415H./1994M.)
  - *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, (Jakarta, Cet. I. 1995).
2. Works in the form of papers, notes, articles, scientific speeches, etc.:
  - *Imam Bukhari dan Beberapa Keistimewaannya* (1973)
  - *Penelaahan Hadis Nabi Sebelum Penggunaan Metode Ijtihad* (1974)
  - *Masalah al-Jarh wa Ta'dil dalam Penelitian Hadis* (1977)
  - *Metode Penelitian Hadis Ditinjau dari Penelitian Sejarah* (1980)
  - *Hadis Sahih Benar-Benar Telah Teruji Secara Ilmiah*, (Harian Pelita, Jakarta, 30 November 1987.)
  - *Dampak Penyebaran Hadis Palsu dan Manfaat Pengetahuan. Sebab Ayat Turun dan Sebab Hadis Terjadi bagi Muabaligh dan Pendidik*, (Scientific Speech, Ujungpandang, 26 Desember 1988M.)
  - *Pembahasan Kitab-Kitab Hadis*, (Diktat, Ujungpandang, 1989M.)
  - *Ulumul Hadis I-IX, Ditbinperta Islam Depag RI*, (Jakarta, 1993M.)
  - *Pemahaman Hadis Nabi secara Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, (Makalah Pidato Pengukuhan Guru Besar, (Ujungpandang, Kampun IAIN Alauddin, 26 Maret 1994).

His other works in the fields of fiqh, thought, and da'wah in the form of papers, notes, articles, scientific speeches, and so on, are as follows:

- *Metode Dakwah Menurut Sunnah Rasulullah* (1974)
- *Mahasiswa yang Bertanggung Jawab* (1975)
- *Kepemimpinan Nabi Muhammad Saw.* (1976)
- *al-Maturidi, Sejarah Hidup dan Pemikirannya*, (Paper, 1978/1979)
- *Kebahagiaan Menurut Aristoteles dan Islam*, (Paper, 1978/1979)
- *Sebab-sebab Orang Islam Memasuki Aliran Kebatinan*, (Paper, 1978/1979)
- *Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul*, (Paper, 1978/1979)
- *Syah Waliyullah al-Dahlawi, Pembaharu Pemikiran Islam di India*, (Paper, 1978/1979)
- *Sistem Pembinaan Perguruan Tinggi Islam Swasta (PTAIS) di Sulawesi Selatan* (1981);
- *Sekitar Aliran Kebatinan di Indonesia* (1981)
- *Bedah Plastik Ditinjau dari Segi Agama Islam, dalam Harian Pedoman Rakyat*, (Ujungpandang, 4 Desember 1988M.)

- *Operasi Plastik Perbuatan Dilaknat Nabi Muhammmad saw, dalam Harian Pedoman Rakyat*, (Ujungpandang, 29 Nopember 1988M.)
- *Kasus Euthanasia dalam Pandangan Islam, dalam Mimbar Karya*, (Jakarta, Minggu III, 21 Mei 1989 M.)
- *Islam dan Berwiraswasta*, Makalah, (Sengkang, Sulawesi Selatan, 7 juli 1991.)
- *Sewa Rahim Haram Menurut hukum Islam dalam Harian pedoman Rakyat*, (Ujungpandang, 4 Desember 1989.)
- *Agama dan Etos kerja*”, Makalah, (Ujungpandang, 16 Oktober 1991.);
- *Sumber Daya Manusia dalam Pembangunan Menurut Perspektif Islam*, Makalah, (Ujungpandang, Badan Pengurus Pusat KKN IAIN Alauddin Ujungpandang, 1992.)
- *Zakat al-Fitri menurut Petunjuk Hadis Nabi*, Makalah, (Ujungpandang, 1992.)
- *Organisasi Penerima dan Pengelola Zakat*, Makalah, (Ujungpandang, 1994.)
- *Mubalig dalam Upaya Peningkatan Kualitas Sumber Daya Manusia*, Makalah, (PDM Kodya Ujungpandang, 1994M.)
- *Sekitar Upaya Pengentasan Kaum Miskin Menurut Petunjuk Hadis Nabi*, Makalah, (Watampone, 11 Januari 1995).

His works in the field of Falak Science in the form of notes, papers, research findings and so on are as follows:

- *Sekitar Hisab Awal Bulan*, (Paper, 1977); Ilmu Falak, (Diktat, 1981);
- *Penerapan Arah Kiblat pada Bangunan Masjid*, (Research findings, 1982);
- *Pelaksanaan Hisab dan Rukyah Awal Bulan*, (Paper 1982);
- *Gerhana Matahari menurut Hisab dan Hadis Nabi*, (Paper, 1982);
- *Menentukan Arah Kiblat dan Waktu Salat*, (Research findings, 1987);
- *Hisab Rukyah Awal Bulan Hijriah dan Cara Membuat Kalender Tahun 2000 dan 2222 Masehi*, (Research findings, 1990);
- *Tabel Kalender Tahun 1-1500 Hijriah dan Perbandingannya dengan Tahun Masehi*, (Research findings, 1992);
- *Sekitar Sumber Perbedaan Penetapan Awal Bulan Untuk Tahun Hijriah (Qamariah) di Kalangan para Ahli Hisab dan Ahli Rukyah (Tinjauan Menurut Ilmu Falak)*, (Paper, 1994) (Ahmad 2000; Ilyas and Suliaman 2017; Ismail and Syuhudi 1994; Mujibatun 2014).

His work in the form of encyclopedias is 13 entry titles for the Encyclopedia of Islam (Proyek Peningkatan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama RI, Jakarta, 1987/1988) (Ilyas and Bin Hj. Suliaman 2017).

#### 4.3. Life, Education and Works of Ali Mustafa Yaqub

Ali Mustafa Yaqub was born on March 2, 1952 in Kemiri village, Subah sub-district, Batang district, Central Java, Indonesia. He was born in the midst of a religious family. Religious nuances have been his daily life since childhood. He and his siblings were educated by his parents to live simply, independently and piety to Allah (*taqwa*). (S Istianah 2017:13). The name of Yaqub was taken from his father, Mustafa Yaqub. Mustafa Yaqub was a prominent preacher and prayer leader in several mosques across Central Java. His mother was Hj. Zulaikha (Siti Habibah, in other editions), who was a Quran teacher and housewife. (Mutualli 2020). Kakeknya bernama KH. Ahmad Dahlan Nuri Yaqub.

Ali Mustafa Yakub married Hj. Ulfah Uswatun Hasanah in 1986 with. From his marriage, in 1991, a son was given to him who was named Ziaul Haramain. Ziaul



Haramain is now replacing his father as the leader of Darus Sunah. Ali Mustafa Yaqub passed away on April 28, 2016 at around 06.00 WIB at Hermina Hospital Jakarta. (Anggraeni and Suhartinah 2018:62).

His education began at the age of 7 at the "Sekolah Rakyat (SR)". After completing SR, he continued his education at Madrasah Tsanawiyah in his hometown. After graduating from Tsanawiyah, he continued his Madrasah Aliyah education at Pondok Pesantren Tebuireng, Seblak, Jombang in 1969-1971. In 1972 his father asked him to continue his education at Hasyim As'ari University, Faculty of Sharia. Returning from college, he returned to the dormitory to deepen his understanding of several yellow books to the old (senior) *kiayi*, including: KH Sobari, KH Adlan Ali, KH Idris Kamali, KH al-Musnid, and KH Samsyuri Badawi.

In 1976 Ali Mustafa Yakub went to Saudi Arabia to continue his education at Imam Muhammad bin Saud Islamic University at the Faculty of Sharia and finished in 1980. 5 years later, he became a student of the Tafsir and Hadith Study Program, Faculty of Dirasat al-Islamiyah, King Saud University for a Master's degree. After that, he returned to Indonesia and was asked by the government to dedicate and practice his skills in Jakarta. After returning to Indonesia, he taught at several universities, including: College of Quranic Sciences (PTIQ) and Institute of Quranic Sciences (IIQ) Jakarta. In addition, he also gave lectures, served on the MUI fatwa commission, and became the Grand Imam of the Istiqlal Mosque in Jakarta.

In Indonesia, his activities were not only as a lecturer and high priest, but he also established an Islamic boarding school. Among his activities, he went to India to continue his doctoral education at Nizam Hyderabad University in 2005. For about 3 years, he earned a doctorate in the field of Islamic law. In his studies, he was mentored directly by Professor. Dr. Muhammad Hasan Hitou. During the process of his studies, he learned more about hadith. were not only as a lecturer and high priest, but he also established an Islamic boarding school. Among his activities, it was noted that in 2005 he went to India to continue his doctoral education at Nizam Hyderabad University. For approximately 3 years, he earned a doctorate in the field of Islamic law. In his studies, he was mentored directly by Professor. Dr. Muhammad Hasan Hitou. During the process of his studies, he learned more about hadith. (Ramadhan 2020; Yaqub 1997).

Ali Mustafa Yakub had several influential teachers, including Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, Al-Musnid KH Samsyuri Badawi, KH Idris Kamali, KH Adhlan Ali, KH Sobari, Prof. Dr. M. Hasan Hitou, Prof. Dr. Mustafa al-'Azami, Prof. Dr. Taufiq Ramadhan al-Bouti, and Prof. Dr. Wahbah Mustafa al-Zuhayli. They provided valuable guidance and insight into the understanding of religion and Islamic science. (Pitrotul Aidah et al. 2021).

Besides being a scholar, he is also active in writing and producing works including:

- *Memahami Hakikat Hukum Islam [terjemah dari karya MA. al-Bayunani]* (1986),
- *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik Dalam Ilmu Hadis* (1991),
- *Nasihat Nabi Kepada Para Pembaca dan Penghafal alquran* (1990),
- *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya [terkemah dari karya Muhammad Mustafa Azami]* (1994),
- *Kritik Hadis* (1995),
- *Sejarah da Metode Dakwah Nabi* (1997),
- *Peran Ilmu Hadis dalam Pembinaan Hukum Islam* (1999),
- *Kerukunan Umat dalam Perspektif Alquran dan Hadis* (2000),

- *Aqidah Imam Empat: Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, Ahmad [terjemah dari karya Abdu ar-Rahman al-Khumayis] (2001),*
- *Kemusyrikan menurut Madzhab Syafii [terjemah dari karya Abdu ar-Rahman al-Khumayis] (2001),*
- *Islam Masa Kini (2001),*
- *Fatwa-Fatwa Kontemporer (2002),*
- *MM Azami pembela eksistensi hadis (2002),*
- *Hadis-Hadis palsu seputar Ramadhan (2003),*
- *Hadis-Hadis Bermasalah (2003),*
- *Pengajian Ramadhan Kiai Dulali (2003),*
- *Nikah beda agama dalam perspektif Al-Quran dan Hadis (2005),*
- *Haji pengabdian setan (2006),*
- *Imam perempuan (2006),*
- *Fatwa imam besar masjid Istiqlal (2007)*
- *Bimbingan Islam Untuk Pribadi dan masyarakat [terjemah dari karya Muhammad Jamil Zainul] (1418 H), (2007)*
- *Toleransi antar umat beragama, [dua bahasa, Arab Indonesia] (2008),*
- *Ada Bawal kok pillih Tiram (2008),*
- *Kriteria Halal Haram untuk Pangan, Obat, dan Kosmetika menurut Alquran dan Hadis (2009),*
- *Islam Between War and Peace (pustaka Darus sunnah 2009),*
- *Islam di Amerika [dua bahasa, Inggris Indonesia] (2009),*
- *Kidung BilikPesantren (pustaka Darus sunnah 2009),*
- *Mewaspada Provokator Haji (2009),*
- *25 menit bersama Obama Hadis (2010),*
- *Kiblat; Antara Bangunan dan Arah Ka'bah [dua bahasa, Arab Indonesia] (2010),*
- *Ma'yri al-Halal Wa al-Haram Fi al-At'imah, Wa al-Ashribah, Wa al-Adwiyah Wa al- Mustahdharat al-Tajmiliyyah Ala Dhau' Al-Kitab Wa al-Sunnah (2010),*
- *Kiblat menurut Alquran dan Hadis; Kritik Atas Fatwa MUI No 5/2010 (20011),*
- *Al-Qiblah Ala Dhau' al-Kitab Wa al-Sunnah (2011),*
- *Ramadhan Bersama Ali Mustafa Yaqub (2011),*
- *Cerita Dari Maroko (2012),*
- *Dalil al-Hisbah (2012),*
- *Makan TakPernah Kenyang (2012),*
- *Panduan Amar Ma'ruf Nahi Mungkar [Arab-Indonesia] (2012),*
- *Ijtihad, Terorisme, dan Liberalisme [Arab-Indonesia] (2012),*
- *Istimbat Ramadhan Wa Syawwal Wa Dzi al-Hijjah Ala Dhu' al-Kitab Wa al-Sunnah (2013),*
- *al-Turuk al-Shihah fi Fahm al-Sunnah al-Nabawiyyah (2014),*
- *Cara Benar memahami Hadis (2014),*
- *Menghafal Alquran di Amerika Serikat (2014),*
- *Setan Berkalung Surban (2014) (Pitrotul Aidah et al. 2021; Aisyah 2017; Wahid 2006, 2010).*

In addition, one of his dedications in the world of hadith is by establishing a boarding school of hadith known as *Pesantren Darus Sunnah*. This pesantren has been established by him since 1997 in the Ciputat area, South Tangerang, focusing on learning hadith science. One of the strategies he applies in preserving the hadith is by teaching the six hadith (kutubut tis'ah) to every student.

According to Ali Mustafa Yaqub, learning hadith in pesantren and the university world have their own advantages and disadvantages. The university world is excellent



in teaching and research, but lacking in the science of hadith narration and moral education. On the other hand, Islamic boarding schools are excellent in the science of hadith transmission and moral education but lack in research. Therefore, by combining the university and boarding school worlds, it will bring about new impacts and nuances in the development of hadith. This is the reason why Ali Mustafa Yaqub established Darus Sunnah Islamic Boarding School which combines both environments.

Another of his purposes in establishing the boarding school was to produce a cadre of hadith scholars who were truly qualified in the field of hadith. With the cadre of hadith scholars, it is expected to enlighten the Muslim community regarding the hadith circulating in the community. The students are trained to be critical of the hadith in order to preserve the hadith. Therefore, the curriculum of this pesantren was specifically made by him to study hadith. After seeing his dedication and works related to hadith, it can be concluded that all of his works are inseparable from the discussion of the Quran and hadith. (Pitrotul Aidah et al. 2021)

After looking at his dedication and works related to hadith, it can be concluded that the discussion cannot be separated from the Quran and hadith. All of his works contain a close connection between the Quran and hadith.

#### 4.4. Life, Education and Works of Syamsuddin Siddiq

Information about Syamsuddin Siddiq is still limited. However, he is recorded as someone who greatly influenced the *tahqiq* of hadith by Shaykh Abdus Samad al-Palimbani. Evidence of his contribution can be found in the treatise of the "Bachelor of Islamic Studies, Jabatan Pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah" of Universiti Kebangsaan Malaysia in 1982/83 A.D. 1402/03 A.H. In the introduction written by Syamsuddin Siddiq, the author of the Hadith tahqiq hadith. - 1402/03 A.H. In the introduction written by Syamsuddin Siddiq, he expressed his gratitude to Allah SWT that his efforts in researching this book received wide attention from the Muslim community. He hoped that the results of his tahqiq could be disseminated to the community as much as possible. However, the financial obstacles he faced made the publication of this book delayed.

Nevertheless, Syamsuddin Siddiq was very grateful for the successful publication of the book supported by the "Biro Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)" for the sake of public interest. He expressed his gratitude and appreciation to ABIM for their endeavor, wishing them the best reward from Allah SWT. Dr. Abdul Halim al-Muhammadi, in his appreciation, stated that the initiatives undertaken by Syamsuddin Siddiq were invaluable. At that time (1982/1983), in terms of scholarly matters, his work was almost comparable to that of a Master's degree. The meticulous research and well-organized paragraphs in this book will make it easier for the younger generation to read, study and understand its contents. Therefore, this book is still a relevant reference and has a significant influence on the Muslim community in Nusantara (Indonesian archipelago).(Sagir 2010, 2015; Sagir et al. 2018).

Syamsuddin Siddiq was a scholar who contributed significantly in establishing the authority of hadith through his research. He conducted *takhrij* and *tahkik* on Hidayat al-Salikin. In his endeavor, Syamsuddin Siddiq tried to change the classical Jawi spelling into modern Jawi to make it easier for future generations to read. In addition, he arranged the verses to make them look more modern to facilitate understanding, and explained the terms of Sufism that were difficult to understand. He also added information to complete the text in some cases, especially in relation to Qur'anic verses, Prophetic traditions, or quotations from other sources, as far as he was able to record

them as original sources by using dividing lines or footnotes. (Sagir 2010; Sagir et al. 2018).

### 5. Scholars' Contributions in Establishing the Authority of Hadith

Based on previous studies, considering the dedication performed by Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub, and Syamsuddin Siddiq in establishing the authority of hadith: analyzed using ATLAS.ti, the important points are obtained as in the following picture:

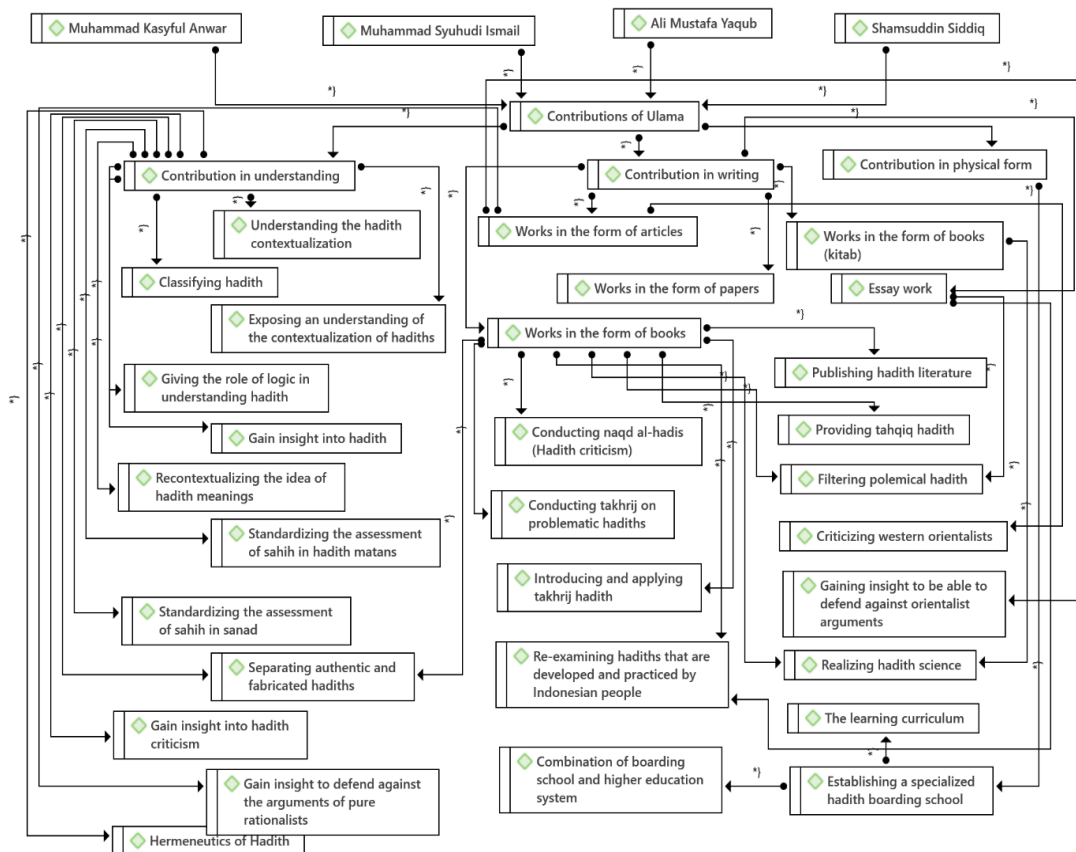


Figure 1: Analyzed using ATLAS.ti  
 Source: ATLAS.ti

Based on the analysis of previous works and studies and then analyzed using ATLAS.ti, there are 3 aspects of real contribution as follows:

First, Contribution in understanding.

Contribution in understanding means the contribution they make in terms of how the hadith is understood. In this case they attempt to make a meaningful contribution in understanding and interpreting hadith in a way that is more comprehensive, accurate, and relevant to the quality of the hadith. The purpose of what they do is to enhance Muslims' knowledge and understanding of the Prophet Muhammad's teachings contained in the hadith. It aims to develop a broader perspective, dispel misconceptions, and promote a more accurate and relevant understanding of the values of the status of hadith. Their contributions to the understanding of hadith include the following:

- Understanding the hadith contextualization
- Classifying hadith
- Exposing an understanding of the contextualization of hadiths

- Giving the role of logic in understanding hadith
- Gain insight into hadith
- Recontextualizing the idea of hadith meanings
- Standardizing the assessment of sahih in hadith matans
- Standardizing the assessment of validity in sanad
- Separating authentic and fabricated hadiths
- Gain insight into hadith criticism
- Hermeneutics of Hadith

By the contributions they have made in the understanding of hadith, it is expected that there will be a development and renewal of thought and an enhanced better understanding and practicing the hadith teachings in daily life.

Secondly, Contribution in writing.

Contribution in writing means the contributions they have made to enrich the hadith literature, provide useful sources of information, and broaden Muslims' understanding of the hadith. This is accomplished to present new thoughts, analyses, and interpretations of the hadith that can enhance our understanding of Islamic teachings. With the medium of writing it can help to clarify complex issues, reveal different point of views, or provide new perspectives in understanding the hadith. Their contributions in the form of writings such as:

- Works in the form of papers
- Works in the form of books as an attempt to realize the science of hadith
- The work is in the form of an essay as an attempt to filter polemical hadith and as an attempt to re-examine the hadith that developed and practiced by the Indonesian people.
- Works in the form of articles with the aim of gaining insight to be able to defend against orientalist arguments, criticize Western orientalists, and add insight to defend against arguments of pure rationalists.
- The work is in the form of a book. It aims to realize the science of hadith and perform *Hadith Takrij* on problematic hadith. Thus, the hadith literature will be realized and become a filter for traditions that become polemic among the community, conduct *Naqd al-Hadis* (hadith criticism), introduce and practice hadith *takhrij* studies, provide *Hadith Tahqiq*, re-examine the hadith that developed and practiced by the Indonesian people and separate valid and fabricated hadith..

It is expected that their contribution will make a valuable contribution to hadith literature, broaden our knowledge, and provide practical guidance in understanding and applying the hadith teachings in daily life.

Third, Contribution of physical form

The contribution of physical constructions means the contribution of establishing physical buildings such as schools, or Islamic boarding schools or institutes of higher studies. This contribution can be in the form of establishing a boarding school, mosque, special hadith library, or hadith study center that aims to promote the understanding, research, and development of hadith. Ali Mustafa Yaqub has contributed in this aspect by establishing the Darus Sunah Institute which is a place for those who want to study hadith. He combined the pesantren and higher education systems and deepened the hadith-based learning curriculum. This second objective aims to prepare a new generation of hadith scholars.

## 6. Conclusion

Contributions in dignifying hadith can be made through various aspects, including in understanding, writing, and physical building. A deep understanding of hadith, high quality critical writing, and the construction of buildings that support hadith-related activities can create a conducive atmosphere to the study, development, and practice of hadith teachings. By exploring hadith literature in depth and maintaining quality scientific values, Muslim community can gain a better understanding of their religion and apply its teachings in their daily lives.

This study provides a valuable contribution to the Khazan of Hadith studies conducted by Muhammad Kasyful Anwar, Muhammad Syuhudi Ismail, Ali Mustafa Yaqub and Syamsuddin Siddiq. The contributions they made are very worthwhile for the Muslim Ummah, especially in Nusantara. However, the results of this study have several limitations that need to be highlighted. For example, this study only involves a limited sample, thus generalizing the findings needs to be carefully considered. Moreover, data collection was conducted within a limited time span, hence it could not cover long-term changes or long-term effects of the variables studied.

Therefore, a broader and larger study is needed to provide more generalizable insights. In addition, the study can be conducted over a longer period of time to gain a more comprehensive understanding of long-term changes. It is also expected that further studies can provide a more significant contribution in understanding and developing the scholars' contribution in establishing the authority of hadith.

## References

- Abbas, A., S. Suriani, and M. Muchlis. 2021. "Strategy for Shapeing the Character of Students Based on PAI in School." *Linguistics and Culture Review*.
- Abbas, E. W. 2019. "Building Nation Character Through Education: Proceeding International Seminar on Character Education."
- Adibah, I. Z. 2020. "Kontribusi Ulama Perempuan Dalam Perkembangan Islam Di Nusantara." *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam Dan ...*
- Afifuddin, A. 2005. "Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi (Refleksi Pemikiran Pembaharuan Muhammad Syuhudi Ismail)."
- Ahmad, A. 2000. "Pembaharuan Pemikiran Tentang Hadis Nabi Muhammad SAW Di Indonesia (Studi Atas Pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail)." *Disertasi: UIN Syarif Hidayatullah*.
- Aidah, P, A. Sagir, M. Hasan, and I. Khaldun. 2021. "Peranan KH Ali Mustafa Yaqub Dalam Memfilter Hadis-Hadis Populer Di Indonesia." in *Khazanah Ulama Nusantara dalam Pembentukan Peradaban Islam*. idr.uin-antasari.ac.id.
- Aidah, Pitrotul, Akhmad Sagir, Muhammad Hasan, and Ibnu Khaldun. 2021. "Peranan KH Ali Mustafa Yaqub Dalam Memfilter Hadis-Hadis Populer Di Indonesia."
- Aisyah, Nafi. 2017. "Penerapan Metode Ali Mustafa Ya'qub Dalam Memahami Hadis Larangan Pemakaian Parfum Bagi Wanita." Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Akil, I. I. 2021. "Kontribusi Ulama Sufi Dalam Keutuhan NKRI." *PUTIH: Jurnal Pengetahuan Tentang Ilmu ...*
- Alfian, Muhammad. 2013. "Pendidikan Karakter Dalam Hadits Arbain An-Nawawiyah." Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan.
- Amrulloh, A. 2017. "Kontribusi M. Syuhudi Ismail Dalam Kontekstualisasi Pemahaman Hadis." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*.

- Anggraeni, Dewi, and Siti Suhartinah. 2018. "Toleransi Antar Umat Beragama Perspektif KH. Ali Mustafa Yaqub." *Jurnal Studi Al-Qur'an* 14(1):59–77.
- Arman, Muhammad Hasan Said Iderus; Latifah Abdul Majid; Ahamad Asmadi Sakat; Akhmad Sagir; Hamdan. 2016. "Al-Tabyīn Al-Rawī Sharḥ Arbaʿīn Al-Nawawī Kitab Sharḥ Hadis Pertama Di Banjar (Kalimantan Selatan)." *Prosiding Jewaris*.
- Astuti, F. D. 2021. *Pemahaman Matan Hadis Menurut Syuhudi Ismail*. repository.iainkudus.ac.id.
- Astuti, R. W., H. J. Waluyo, and ... 2019. "Character Education Values in Animation Movie of Nussa and Rarra." ... *Research and Critics* ....
- Brown, Daniel W. 1999. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Vol. 5. Cambridge University Press.
- Defitrika, F., and F. N. Mahmudah. 2021. "Development of Life Skills Education as Character Building." *International Journal of Educational* ....
- Dewantara, J. A., E. Efriani, S. Sulistyarini, and ... 2020. "Optimization of Character Education Through Community Participation Around The School Environment (Case Study in Lab School Junior High School Bandung)." *JED (Journal of Etika* ....
- Fathurahman, O. 2012. "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidāyāt Al-Ḥabīb by Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī." *Studia Islamika*.
- Fitria, H., M. Kristiawan, and A. Rasyid. 2019. "The Educational Character on Instruction." *Opción*.
- Hamdan, N. 2014. "Kontribusi Muhammad Syuhudi Ismail Dan Ali Mustafa Ya'qub Dalam Kajian Hadis Di Indonesia." repository.uinsu.ac.id.
- Husni, H. 2020. "Character Education in Indonesia: A Historical Outlook." *Educational Review: International Journal*.
- Iderus, Muhammad Hasan Said, Latifah Abdul Majid, and Ahamad Asmadi Sakat. 2016. "Peranan Ulama Banjar Abad Ke-20 Dalam Tradisi Penulisan Hadis Arbaʿīn Di Banjar Dan Malaysia." *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 15(2):147–64. doi: 10.18592/al-banjari.v15i2.848.
- Iderus, Muhammad Hasan Said, Latifah Abdul Majid, and Ahamad Asmadi Sakat. 2018. *Sumbangan Ulama Banjar Dalam Hadis Arba'in*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Iderus, Muhammad Hasan Said, Latifah Abdul Majid, Ahamad Asmadi Sakat, Akhmad Sagir, and Hamdan Arman. 2016. "Al-Tabyīn Al-Rawī Sharḥ Arbaʿīn Al-Nawawī Kitab Sharḥ Hadith Pertama Di Banjar (Kalimantan Selatan)." Pp. 62–68 in *Prosiding Kolokium Antarabangsa Jejak Warisan Ilmu Islam (JEWARIS) 2016*. Banda Aceh: Fakultas Syariah IAIN Antasari.
- Ilyas, F., and I. H. Suliaman. 2017. "Muhammad Syuhudi Ismail (1943-1995); Tokoh Hadith Prolifik, Ensklopedik Dan Ijtihad." *Jurnal Ilmiah Islam Futura*.
- Ilyas, Fithriady, and Ishak Bin Hj. Suliaman. 2017. "Muhammad Syuhudi Ismail (1943-1995); Tokoh Hadith Prolifik, Ensklopedik Dan Ijtihad." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17(1):1. doi: 10.22373/jiif.v17i1.1604.
- Ismail, M. Syuhudi, and M. Syuhudi. 1994. "Pemahaman Hadis Nabi Secara Tekstual Dan Kontekstual: Telaah Ma'ani Al-Hadits Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal, Dan Lokal." *Pidato Pengukuhan Guru Besar, Ujung Pandang: IAIN Alauddin* 26.
- Ismail, Syuhudi, T. H. E. Development, O. F. Hadith, and Thought In. 2022. "Syuhudi Ismail Dan Pengembangan Pemikiran Hadis Di Indonesia: Studi Analisis Konsep." 8(2):441–58. doi: 10.30863/ekspose.v16i1.94.4.



- Istianah, S. 2017. "Kontribusi Ali Mustafa Yaqub (1952-2016) Dalam Dinamika Kajian Hadis Di Indonesia." *Riwayah: Jurnal Studi Hadits*.
- Istianah, Shofaussamawati. 2017. "Kontribusi Ali Mustafa Yaqub (1952-2016) Dalam Dinamika Kajian Hadis Di Indonesia." *Riwayah: Jurnal Studi Hadits* Vol.2(No.3):13.
- Jeynes, W. H. 2019. "A Meta-Analysis on the Relationship between Character Education and Student Achievement and Behavioral Outcomes." *Education and Urban Society*. doi: 10.1177/0013124517747681.
- Kristjánsson, K. 2021. "Recent Attacks on Character Education in a UK Context: A Case of Mistaken Identities?" *Journal of Beliefs & Values*. doi: 10.1080/13617672.2020.1848151.
- Lintong, M. M., J. A. M. Rawis, J. F. Senduk, and ... 2021. "Character Education Management in SMA Kakaskasen Seminary Catholic and SMA Lokon St. Nikolaus Tomohon." ... *and Education* ....
- Mujibatun, Siti. 2014. "Paradigma Ulama Dalam Menentukan Kualitas Hadis Dan Implikasinya Dalam Kehidupan Umat Islam." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 14(1):201–38.
- Munirah. 2015. "Metodologi Syarah Hadis Indonesia Awal Abad Ke-20." UIN Sunan Kalijaga.
- Munirah, M. 2016a. "Kasyful Anwar Dalam Dinamika Syarah Hadis Banjar (Studi Kitab Al-Tabyin Al-Rawi Syarah Arba 'in Nawawi)." in *International Conference On Social and Intellectual Transformation of the Contemporary Banjarese*. Banjarmasin: idr.uin-antasari.ac.id.
- Munirah, M. 2016b. *Kasyful Anwar Dalam Dinamika Syarah Hadis Banjar (Studi Kitab Al-Tabyin Al-Rawi Syarah Arba 'in Nawawi)*. idr.uin-antasari.ac.id.
- Mutualli, Abdul Mutualli Abdul. 2020. "Dikotomi Hadis Ahad-Mutawatir Menurut Pandangan Ali Mustafa Yaqub." *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 9(2).
- Noor, Y, and R. Sayyidati. 2018. "... Tuan Guru Haji Muhammad Kasyful Anwar Dan Tuan Haji Setta Dalam Mendirikan Pesantren Darussalam Martapura, Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan, 1924." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*.
- Noor, Yusliani, and Rabini Sayyidati. 2018. "Peranan Tuan Guru Haji Muhammad Kasyful Anwar Dan Tuan Haji Setta Dalam Mendirikan Pesantren Darussalam Martapura, Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan ...." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 2(2):210–24.
- Peterson, A. 2020. "Character Education, the Individual and the Political." *Journal of Moral Education*. doi: 10.1080/03057240.2019.1653270.
- Pradana, D. A., M. Mahfud, C. Hermawan, and ... 2020. "Nasionalism: Character Education Orientation in Learning Development." ... *Research and Critics* ....
- Pratama, F. I. P., A. Kristiyanto, and ... 2021. "Character Values of Third Grade Slow Learner in Character Education at the Inclusive Elementary School." *JPI (Jurnal Pendidikan)* ....
- Ramadhan, M. Rizki Syahrul. 2020. "Metode Kritik Hadis Ali Mustafa Yaqub; Antara Teori Dan Aplikasi." *Nabawi: Journal of Hadith Studies* 1(1).
- Sagir, A, and M. Hasan. 2022. "Cultivating Character Education Values in The Book of Al-Tabyin Al-Rawi Sharh Arba'in Nawawī by Muhammad Kashful Anwar Al-Banjari (1887-1940 M./1304-1359 ...." *Journal of Positive School Psychology*.
- Sagir, Akhmad. 2010. *Kajian Hadith Dalam Kitab Hidayat Al-Salikin Oleh Sheikh Abdus Samad Al-Palembani Dengan Nukilan Tambahan Daripada Shamsuddin Siddiq /*.



- Sagir, Akhmad. 2015. "Hadis-Hadis Dalam Kitab Hidāyah Al-Sālikīn (Kajian Sanad Dan Matn)." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 16(1):35–64.
- Sagir, Akhmad, Azwira Abdul Aziz, and Muhammad Hasan Said Idrus. 2018. *Hadis Maqbul Dan Mardud Dalam Kitab Hidayat Al Salikin*. Bangi: Penerbit UKM Press.
- Sagir, Akhmad, and Muhammad Hasan. 2022. "Cultivating Character Education Values in The Book of Al-Tabyin Al-Rawi Sharh Arba'īn Nawawī by Muhammad Kashful Anwar Al-Banjari (1887-1940 M./1304-1359 ...." *Journal of Positive School Psychology* 6(3):2530–42.
- Saifuddin, Dzikri Nirwana, and Bashori. 2013. "Peta Kajian Hadis Ulama Banjar." *Jurnal Tashwir* 1(2):17–29.
- Saifuddin, Dzikri Nirwana, and Bashori. 2014. *Peta Kajian Hadis Ulama Banjar*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press.
- Singh, B. 2019. "Character Education in the 21st Century." *Journal of Social Studies (JSS)*.
- Siregar, I. R. 2021. "Kontribusi Ulama Patani Terhadap Perkembangan Hadis." *Al-Mu'tabar*.
- Suprianto, G., N. Nurdyansyah, and ... 2020. "Analysis of Character Education in Curriculum 13 to Build Moral Awareness in Education at SMA Muhammadiyah 2 Sidoarjo." *Proceedings of The ...*
- Wahid, H. Ramli Abdul. 2006. "Perkembangan Kajian Hadis Di Indonesia: Studi Tokoh Dan Organisasi Masyarakat Islam." *Al-Bayan Journal of Al-Quran & Al-Hadith* 4:63–78.
- Wahid, Ramli Abdul. 2010. *Sejarah Pengkajian Hadis Di Indonesia*. IAIN Press.
- Wangsa, F. A., and M. Ramadhan. 2021. "Kajian Otentisitas Hadis Dalam Pandangan Mustafa Ali Yaqub." *Jurnal Ushuluddin* 23(2).
- Yaqub, Ali Mustafa. 1997. *Sejarah Dan Metode Dakwah Nabi*. Pustaka Firdaus.

## ANALYSIS OF GENERATION Z'S PERCEPTION OF THE URGENCY ON HALAL BRANDING IN BANJAR LOCAL CULINARY

*Elma Nur Hafizah<sup>1</sup>*  
*Noor Alfulaila<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Islamic Elementary Teaching of Education, Faculty of Teaching and Tarbiyah, Antasari State  
Islamic University Banjarmasin, Indonesia, Email: elmahfz56@gmail.com

<sup>2</sup> Islamic Elementary Teaching of Education, Faculty of Teaching and Tarbiyah, State Islamic  
University of Antasari Banjarmasin, Indonesia, Email: nooralfulaila@uin-antasari.ac.id

### Abstract

Humans behavior depends on what they eat. If it is good then they will be good, if it's not then the bad thing could possibly happen. As moslem we already have a universal guide from Al-Qur'an on how to identify and get good foods by consuming halal foods. In this sophisticated era, where we can get anything instantly, we have some problems on identify foods around us which is halal or not, one of the usual way is to check if there was any logo that says that product of food is halal. At this point some of the products on local culinary still did not have halal labels on them, this is very worrying because when it turns out that what they eat contains ingredients which the halal status cannot be guaranteed it would be very risky. The purpose of this study was to describe the Generation Z's perception of the urgency on Halal Branding in Banjar Local Culinary. Through empirical legal research methods/ field research are used. The approach used is a sociological approach, by conducting interviews and share questionnaire form with the selected people on age 18-22 years old. Data obtained through interviews and questionnaire form and then processed and analyzed through qualitative analysis. The results found out that 1) Gen Z have high sense of awareness on what are they eat if it's placed on store or supermarket. 2) Gen Z rarely pay attention when buy food by observe the composition on them . 3) There was a stigma that anything in local culinair are always halal so there is no need to worry about the halal status on them.

**Keywords :** *Generation Z, Urgency, Halal, Food, Local Culinary.*

### A. Introduction

Indonesia is a country that has the biggest Muslims. Muslims in Indonesia occupy from Sabang to Merauke, in another words it says that population of Muslims in Indonesia is more than 50% there. As Muslims we are required to always carry out our their daily lives in accordance with religious guidelines, such as taking care of whatever our body receives both in terms of food, drink and whatever we consume so that later we can avoid all bad things caused by consuming things that are not good.

Like Allah SWT says in Surah Al-Maidah verse 88 :

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِءِ مُؤْمِنُونَ

“And eat lawful (halal) and good food from what Allah has provided for you and be pious”

Then Allah SWT says in Surah Al-Baqarah verse 168 :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ

“O people, eat what is lawful (halal) and good from what is in the earth and do not follow the steps of the devils, because actually the devils are real enemies for you”.

From that, we can understand why Muslim have to consume anything that *halal* and good for their health. If there are ingredients that are not halal in their food then this could possibly cause some disease or bad effect on their self and also certainly creates pros and cons among the Muslim community.

Ardyanti and Nashril on their research (2013) was concluded that awareness of halal food among Muslim consumers is influenced by an understanding of the concept of halal. Hamdan (2013) concluded that today's Muslim consumers are aware of food ingredients, so consumers are more selective in choosing food.

## 1. The Concept of Halal Branding

Halal comes from Arabic which in the fourth edition of the Language Council and Pustaka Dictionary as a law justifies an act done (in Islam), permissible or justified. According to Zainalabidin et al. (2010), halal refers to behavior that is justified by Sharia. Sharia is known as something related to Islamic laws. In the context of food selection, it is necessary to ensure that the food chosen complies with all the laws outlined in Islam. Because the type of food taken, whether halal or haram, can have an impact on the development of the personal personality of a Muslim (Anuar & Aizat, 2012).

Halal branding is a concept in which there is clarity regarding the halal status of a product either from the existence of a halal label, official statements, socialization, campaigns or other evidence approved by the MUI so that it can be used as a benchmark for society in sorting between halal and non-halal products. In this case we adapt to conditions where at this point on conduct campaigns and socialization are too exhausted and too expensive, we narrow the scope of the discussion into halal status that can be see on MUI's statement in form of halal label and mass campaign on social media.

## 2. Local Banjar Culinary

On this topic, Local Banjar Culinary are every local Banjar food, drink, dessert that usually and easily can be found in South Kalimantan. Those are usually consumed by Banjar people daily or on certain event on their tradition. Local Banjar Culinary are raised from Banjarese tradition that full of meaning on every piece of that. But at this time some ingredient are replaced because of innovation. People replace some ingredients to try another taste or because they try to give new flavor or budget reason. But it is very worrying because we don't really know well what's inside that. Like some case that happen on several times ago, when people barely realize that red syrup (Frambozen) that usually use as a complement to traditional banjar cakes or even used as fresh drinks consumed by the public, it turns out that they are made from ingredients

that contain non-halal things. So at this moment we conduct research to get information about Gen Z's perception on that same thing.

### 3. Generation Z's Perception

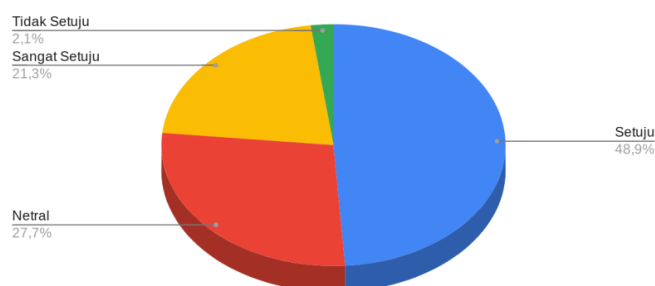
Fathoni SS on their study (2013) found that the level of consumer awareness of halal food in Indonesia is very high. Meanwhile, the determining factors are religiosity, media exposure, and hygiene reasons. This raises questions from researchers regarding these results whether they are also related with Generation Z's Perception into the urgency on halal branding in Banjar Local Culinary. It is hoped that if the level of awareness of Generation Z is considered high regarding the urgency of local culinary halal branding seen from their own perceptions, it can be concluded that the current generation Z who will become the successor to the sustainability of the Indonesian nation already has a strong foundation, of course, in terms of attention to matters this and as said by Aini and Zalina (2013) that a good generation will help give birth to faithful and pious Muslims. So if there would be found some facts about are they feel that the urgency of halal branding on Banjar Local Culinary are matters or not.

### B. Methods

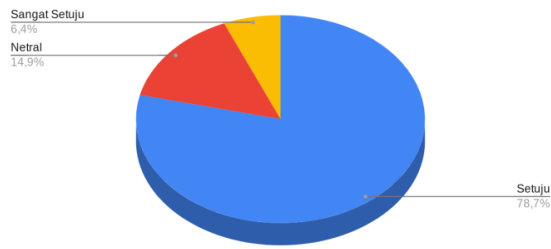
In this research we choose the qualitative methods by using questionnaire and Interview as the instrumen which Interview has been set into Forum Group Discussion/ FGD, we collect group of respondent after they finish the questionnaire section and move into Interview session. Here we decide to make 3 rows of FGD itself where there are 15 youth per rows, we collect data from 45 student at some Universities in South Kalimantan basically located in Banjarmasin area. We also conduct observation during the FGD session to analyze how their perception and their mindset, is it stable or it's suddenly influence by their groups at that time.

### C. Results and Discussion

Questionnaire related to religious observance

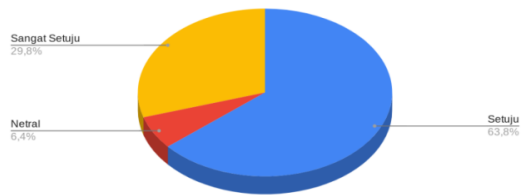


From the diagram, most of them state with great confidence that they are devout people in religion. The result of Titan Achsan's (2016) research shows that *Attitude* has significant effect towards *Intention to Purchase* halal food, *Subjective Norm* has significant effect towards *Intention to Purchase* halal food, *Inter-personal Religiosity* has significant effect towards *Intention to Purchase* halal food, and *Intra-Personal Religiosity* has insignificant effect towards *Intention to Purchase* halal foods. So, to confirm about their consistency, this result his is linked to the next few answers that have been selected by them.



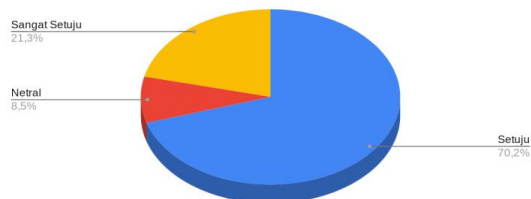
Based on this result, ,most of them are very agree that they always doing their activity by the guidance of their religion.

Questionnaire related to food awareness:



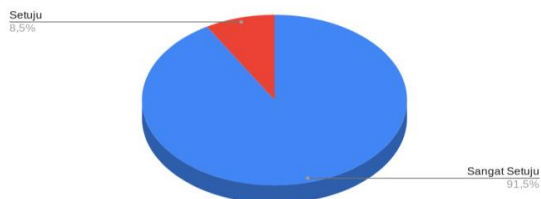
At this data, it shows that they pay attention for what they had or they will consume.

Jumlah Anda memeriksa terlebih dahulu makanan/minuman yang akan anda konsumsi



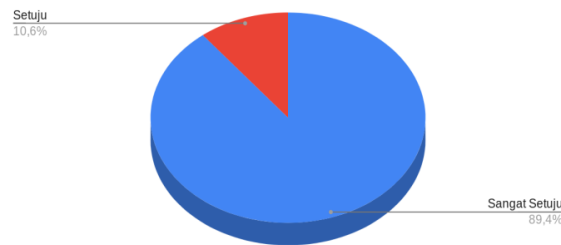
At this data shows that most of them always check first before consume food/drink that they have. It could be concluded that Gen Z still have high awareness on what they are gonna consume.

Jumlah Anda percaya jika mengkonsumsi segala hal yang halal lagi baik akan mendatangkan pengaruh yang baik.



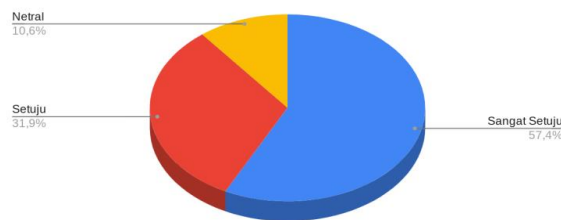
It relate with they religion believe and knowledge, most of them they still believe with some notes on their interview, they say everything that is halal is will be good if we consume it properly, no less no more. And also they give a statement on their interview, they say that not only halal and good product that could bring goodness, this still need to be complemented by proper exercise and a good lifestyle.

Jumlah Anda percaya jika mengkonsumsi segala hal yang haram atau tidak baik maka akan mendatangkan pengaruh y...

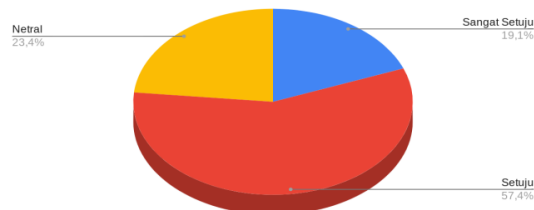


This is relatable with the previous data, where Gen Z said they also believe that consume haram and bad things could brings bad impacts in the future. On their interview some respondents even share their experience when accidentally consume haram products because they didn't know about ingredients on that food, they just know when they feel some symptom, it just so happened that they have allergy into some products, one of them is that thing that have been consumed by them. And it explain why they change and turn to very care about what are they consume.

Jumlah Anda hanya mengkonsumsi makanan/minuman yang sudah jelas status halal nya.

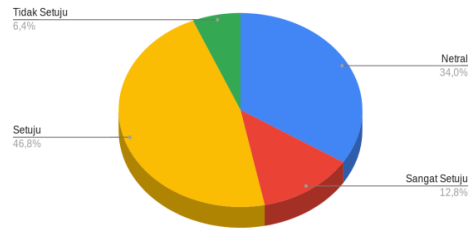


Jumlah Anda suka mengkonsumsi kuliner lokal

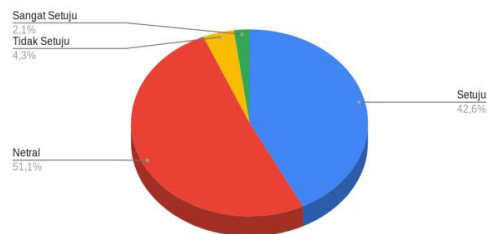




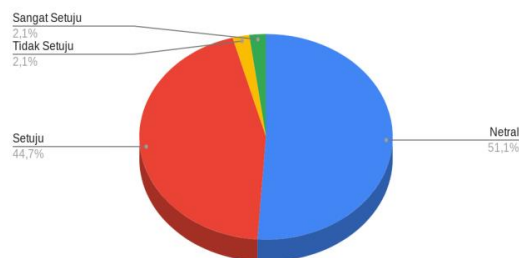
Jumlah Apakah anda sering membeli kuliner lokal



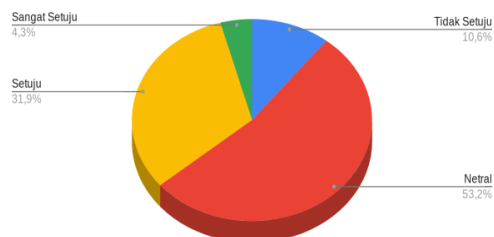
Jumlah Apakah anda percaya dengan kualitas kebersihan kuliner lokal?



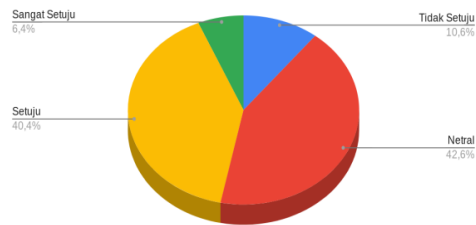
Jumlah Anda yakin dengan kualitas kesehatan yang ada pada kuliner lokal?



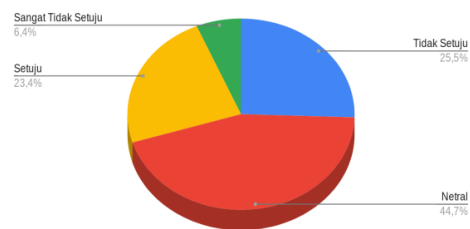
Jumlah Anda membeli dan mengonsumsi kuliner lokal dengan tujuan menghargai budaya setempat



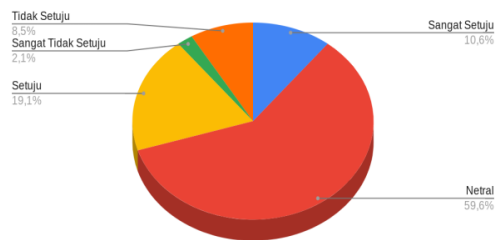
Jumlah Anda membeli dan mengonsumsi kuliner lokal dengan tujuan melestarikan warisan budaya setempat



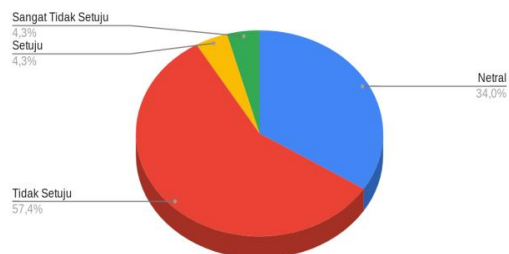
Jumlah Dengan anda membeli dan mengonsumsi kuliner lokal anda merasa akan lebih diterima di lingkungan



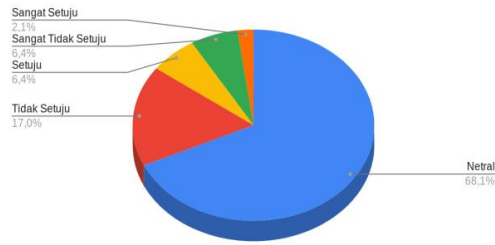
Jumlah Anda lebih menyukai kuliner lokal dibanding kuliner dari luar daerah



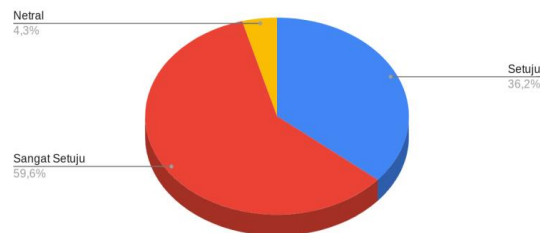
Jumlah Anda pernah mengalami gangguan kesehatan setelah mengonsumsi kuliner lokal.



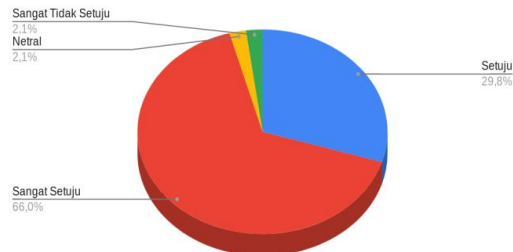
Jumlah Anda merasa lebih sehat saat hanya mengonsumsi kuliner lokal selama beberapa kurun waktu tertentu.



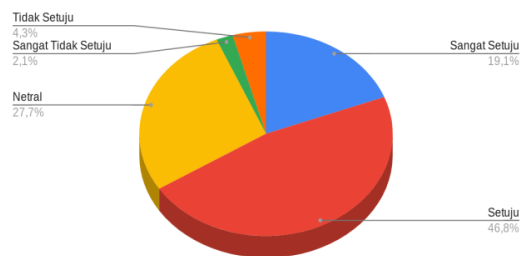
Jumlah Anda percaya apabila mengonsumsi makanan yang halal lagi baik maka akan disenangi Tuhan.



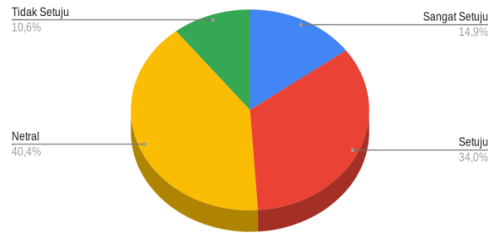
Jumlah Anda percaya apabila mengonsumsi makanan yang haram atau tidak baik maka tidak akan disenangi



Jumlah Anda mengonsumsi kuliner lokal karena lebih ramah dengan budget yang anda miliki

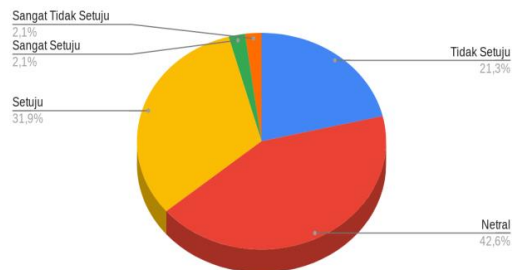


Jumlah Anda memiliki tempat favorit untuk membeli kuliner lokal

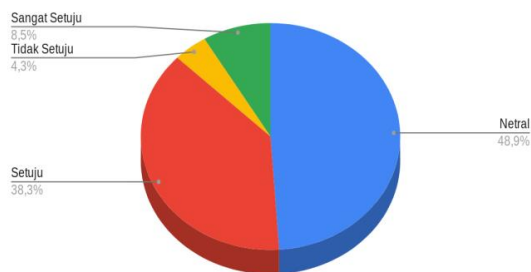


Also based on result of interview with some respondent, they said that it is alright if they get food from anywhere as long as it's clean and tasty, they usually never think to put their attention on how the ingredients from that food has been processed.

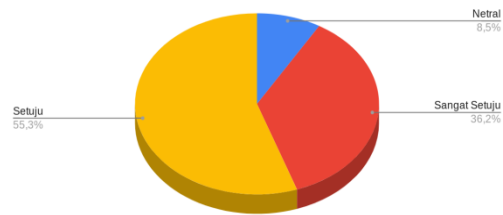
Jumlah Anda membeli kuliner lokal di sembarang tempat yang anda temui



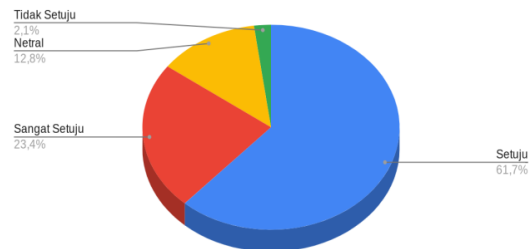
Jumlah Anda membeli kuliner lokal berdasarkan info yang anda terima dari teman



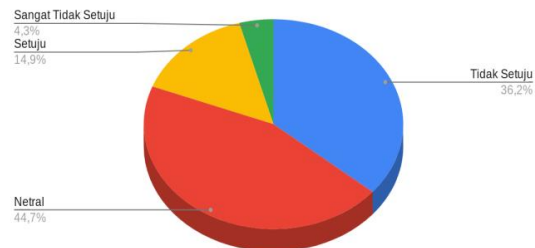
Jumlah Anda menghindari membeli kuliner lokal di tempat yang menurut anda tidak bersih



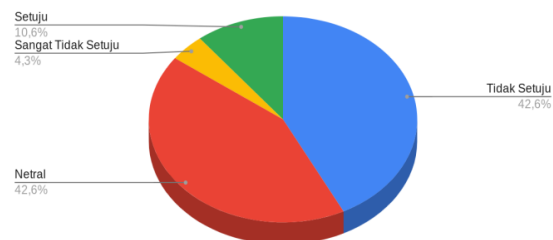
Jumlah Anda tidak membeli kuliner lokal apabila menurut anda penjual tidak meyakinkan



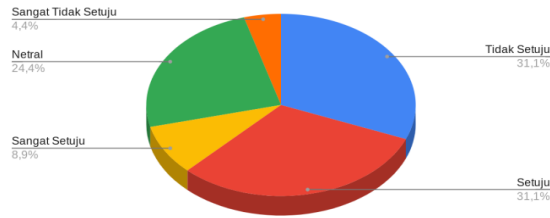
Jumlah Anda percaya bahwa semua jenis kuliner lokal sudah terjamin status kehalalannya



Jumlah Anda percaya bahwa aman saja apabila makan kuliner lokal yang tidak diketahui kandungannya

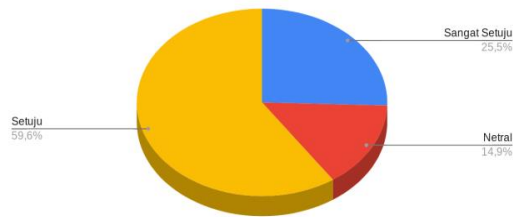


Jumlah Anda yakin apabila banyak orang yang mengkonsumsi suatu makanan maka makanan itu



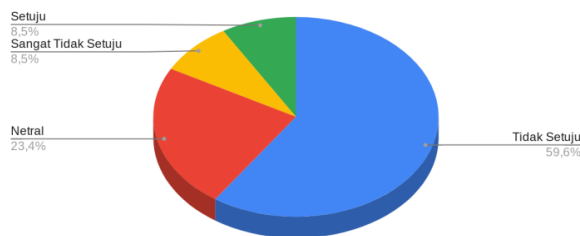
At this point, there are some different on their opinion. some respondent says that if some stall have lot of buyer it can be sure that the stall sell good and tasty food/drink. If lot of people consume it and there is nothing bad happen to them, it means that it will be good and nothing to be worry about. But in the other hand, some respondent says that it can't be sure only by look into quantity of people who consume and love that product, we still need to observe by our self.

Jumlah Anda yakin bahwa penting untuk selalu memastikan kejelasan kandungan dari kuliner lokal



They feel that it is too troublesome if they always ask into seller about the halal status, they say it is different with food/drink that placed on store or supermarket, it can be easily to look for the ingredients on their case

Jumlah Anda percaya bahwa untuk meyakini bahwa makanan yang dibeli itu jelas status ke halal an nya harus dilihat dari a...





Based on interview result, on the 1st row they said that anything in local cullinair are always halal so there is no need to be worry about the halal status on them. They said it is because Local Banjar Culinary are always made by people who are from muslim community that are the majority on South Kalimantan Area, so they just put their trust on the food maker about the condition on what they are consume. And some of them are rapidly agree with that argument even they don't give additional comment or argument after that, it seems like they all actually agree with 1 perception. But in 2nd row there are a huge differences perception by 2 sub-group in tha, 1 group are clearly agree that Local Banjar Culinary still need to confirm their halal status by register their brand into MUI (Majelis Ulama Indonesia), they assumed that it's very important to guarantee the buyer's trust especially for the majority. But another group says that it wouldn't be so necessary and will waste money and time, Local Banjar Culinary don't need to register their brand just for guarantee the halal status. And for the last row (3rd) of the FGD, it seems like everyone agree that Local Banjar Culinary are consumable, there is no exception in it. Because in this area people are really know about the norma and habits that still prioritized to make sure everyone consume fine ingredients.

After analyze result from questionnaire and interview, these are some point that we can describe about Generation Z's perception of the Halal Branding on Banjar Local Culinary :

- 1) Gen Z have high sense of awareness on what are they eat if it's placed on store or supermarket.
- 2) Gen Z rarely pay attention when buy food by observe the composition on them .
- 3) There was a stigma that anything in local cullinair are always halal so there is no need to worry about the halal status on them. It can be concluded that there still needs to held lot of socialization about the urgency of halal status on local cullinair.

We are verry worry if sometime there would be found some ingredient that contain non-halal things on them. It can't be easily detected by our eyes. It is still need certainty and clarity about halal status on products from Banjar Local Culinary. And it can be concluded that there still needs to held lot of socialization about the urgency of halal status on local cullinair so we can not be worry anymore.

## References

- Ardyanti, Nor. Tunku Nashril Bin Tunku Abaidah dan Mohd Helmi bin Abu Yahya. (2013). A Study on Halal Food Awareness among Muslim Customers in Klang Valley. 4 th International Conference on Business and Economic Research (4th ICBER 2013) Proceeding. 04 – 05 March 2013, Golden Flower Hotel, Bandung, Indonesia.
- Golnaz, R., Zainalabidin, M., Mad Nasir, S. and Eddie Chiew, F.C. (2010). Non-Muslims' awareness of Halal principles and related food products in Malaysia. *International Food Research Journal*, 17, 667-674.
- Hamdan, Haslenna. Zuraini Mat Issa, Normasa Abu, dan Kamaruzaman Jusoff. (2013). Purchasing Decisions among Muslim Consumers of Processed Halal Food Products. *Journal of Food Products Marketing*. 19:54-61.

Rahman, A., & Diyanah, F. (2012, December). The Importance Of Quarantine Period For The Jallalah Animals In Determining The Status Of Halalan Retrieved April 30, 2023, from ResearchGate

Titan Achsan. (2016). Examining The Impacts Of Religiosity, Attitude, And Subjective Norm Toward Intention To Purchase Halal Food: A Study On Indonesian Muslim Consumers. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Feb*, 5(2). Retrieved From <https://jimfeb.Ub.Ac.Id/Index.Php/Jimfeb/Article/View/3850>

Zalina Mohd Ali, Norkisme Zainal Abidin (2013) Tanggapan dan faktor penentu pemilihan makanan halal dalam kalangan ibu bapa Muslim. Retrieved April 30, 2023, from 123dok.com .

## THE URGENCY OF FINANCIAL TECHNOLOGY FOR HALAL AND THE LIFESTYLE OF THE TIMES G-20 (STUDY: PT MITRA AULIA INDONESIA)

*Harisah, Endang Darajat<sup>1</sup>*

*Agus Taruno*

*Ahmad Rodoni*

*Erika Amelia*

<sup>1</sup>Syarif Hidayatullah State Islamic University, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin  
Email: harisah@iainmadura.ac.id

### Abstract

Future religion G-20 calls for the development of halal technology as halal daily necessities have become an obligation for Muslims and the driving force of non-Muslim businesses. Therefore, this study was created to analyze Aulia Software Indonesia's technology to meet halal and lifestyle needs using interview, observation, and documentation techniques as well as qualitative methods. The interviews conducted in this study were online and offline interviews. The research revealed that Aulia Software is one of the systems built by PT Mitra Aulia Indonesia in Kalimantan and is used on a Sharia basis by various business actors in different cities in Indonesia. rice field. Successful systems include Shariah Cooperative System and *Baitul Mall Wat Tamwir*, Shopping System, Android-based Shariah Payments, and Shariah Training Management with Financial Technology for SMEs. This system complies with the existing Sharia concept guided by the DSN-MUI Fatwa and Accounting Standards Regulations, so this system can be used to target G-20 economic progress as halal and improve people's lives. It can match your style.

**Keyword:** *Financial Technology, Sharia financial system, Halal and Lifestyle, G20*

### 1. Background

The development of fintech is not something to worry about but is used as an opportunity to facilitate all public transactions, including in the financial industry. <sup>1</sup> The development of *fintech* is expected to produce success in an organization. In accordance with Rahmat Nuryanto's research, success in sharia cooperatives is a form of management achievement built primarily by its members. In addition, microfinance in shops is also very important to have a sharia system because with a sharia-compliant system, the financial management aspect will be in accordance with sharia.

This system is also needed in the current situation of Indonesia which has joined the G-20 group. Quoted from the website of the Ministry of Finance and Bank Indonesia, the G-20 or Group of Twenty is a major forum for international economic cooperation consisting of countries with large economies in the world consisting of 19 countries and 1 European Union institution.<sup>2</sup>

One of the economic progresses will also be illustrated by good systems and technology and in accordance with sharia. One of the sharia-compliant technology systems is PT Mitra Aulia Indonesia with the product name AuliaSoft. PT. Mitra Aulia Indonesia with a national network, work professionalism, and strong commitment to each of its services, we believe in being able to provide quality, consistent, and value-added services for the achievement of common goals. PT. Mitra Aulia Indonesia is a company engaged in IT (Information & Technology) and *Software Engineering*

---

<sup>1</sup>Andi Fariana Ahmad Syafii, "FINTECH SYNERGY WITH ISLAMIC BANKING IN LEGAL PERSPECTIVE," *istinbath* 17, no. 2 (2018): 429.

<sup>2</sup><https://www.bi.go.id/id/g20/default.aspx>. accessed 12 November 2022

Consulting Services with high competence. PT. Mitra Aulia Indonesia (AuliaSoft) provides various IT Development principles, Custom Made Software with the principle of partnership, where partner satisfaction is everything and supported by a team that has the principle of value of money. PT. Mitra Aulia Indonesia's mission to become a sharia-compliant technology company is one of the instruments for halal and lifestyle according to Islamic teachings.

This research is different from several other related studies, including.

1<sup>st</sup>, research with the same theme has been carried out by the author. At this fintech company in Indonesia, especially in the banking sector and other businesses, the presence of this financial fintech is needed in every operation, especially starting from *online* payments and other transactions, so its existence is expected to be able to provide synergy.<sup>3</sup>

2<sup>nd</sup>, another study also revealed that sharia cooperatives are currently required to use *fintech* in operations. An example in this case is the East Java sharia, BMT MUDA, after using fintech in waqf products has increased by 400%, this is proof that *fintech* is able to answer the challenges of the times, which makes every transaction easier, especially in the contemporary waqf sector, so that transactions can be done anywhere and anytime. However, the use of *fintech* in waqf products still needs innovation, because there is no neat database, so that when members apply for financing for waqf funds, business analysis does not automatically come out.<sup>4</sup>

3<sup>rd</sup> studies conducted by the author himself in 2019 concerning the Revitalization of Fintech Era 4.0 in the Development of Islamic Microfinance Institutions (IMFs), in the previous research concluded that *Aulia Software* has been used as a system in Islamic microfinance institutions with a good system and has provided applications such as in Islamic banking.<sup>5</sup>

The three studies above discuss the system in Islamic finance to use sharia-compliant financial technology to provide convenience for cooperative members and customers in Islamic banking.

The difference between the three studies above with the current research lines in the urgency of *Aulia Software* which is one of the sharia-based financial systems that can be used in Islamic microfinance institutions and shops with applications equipped with applications according to economic needs to face the G-20 era in matter of transaction and community lifestyle in accordance with sharia.

With several problems that arise in the existence of a very complete economy both challenges and people's lifestyles, this study was conducted to find valid data and overcome several problems.

### **Group of Twenty (G-20)**

The group consists of 19 countries with major economies in the world plus one intergovernmental and supranational organization, the European Union. Quoted from the website of the Ministry of Finance and Bank Indonesia, the G20 or Group of Twenty is a major forum for international economic cooperation consisting of countries with large economies in the world consisting of 19 countries and 1 European Union

---

<sup>3</sup> Nofie Iman, "Traditional banks against fintech startups: a field investigation of a regional bank in Indonesia," *Banks and Bank Systems* 14, no. 3 (2019): 32.

<sup>4</sup> Ali Hamdan, "Waqf Through Financial Technology (Fintech): The Concept Of Collecting And Utilizing Money Endowments In Sharia Cooperatives In East Java," t.t., 257.

<sup>5</sup> Irma Muzdalifa, Inayah Aulia Rahma, and Bella Gita Novalia, "The Role of Fintech in Increasing Financial Inclusion in MSMEs in Indonesia (Islamic Finance Approach)," *Jurnal Masharif al-Syariah: Journal of Islamic Economics and Banking* 3, no. 1 (2018): 11.

institution. Quoted from the website of the Ministry of Finance and Bank Indonesia, the G20 or *Group of Twenty* is a major forum for international economic cooperation consisting of countries with large economies in the world consisting of 19 countries and 1 European Union institution.<sup>6</sup>

Initially, the G20 was a meeting of Finance Ministers and Central Bank Governors, but the G20 Summit was also attended by Heads of State since 2008 and in 2010 discussions were formed on: First, the development index for handling the 2008 global financial crisis. The G20 is considered to have helped the world get back on the growth path and encourage reforms in the financial sector. Second, tax policy. The G20 has spurred the OECD to encourage the exchange of tax-related information to end tax avoidance. Third, contribution in handling the Covid-19 pandemic which includes suspension of foreign debt payments of low-income countries, injection of Covid-19 handling, reduction/elimination of import duties and taxes, reduction of duties on vaccines, hand sanitizers, disinfectants, medical devices, and medicines. Fourth, other issues include trade, climate, and development.

Indonesia's G20 Presidency 2022 currently takes the theme "*Recover Together, Recover Stronger*". Through this theme, Indonesia wants to invite the whole world to work together, support each other to recover together and grow stronger and more sustainable.<sup>7</sup>

Indonesia can benefit from early information and knowledge about global economic developments, potential risks faced, and economic policies implemented by other countries, especially developed countries. Thus, Indonesia can prepare the right and best economic policy. In addition, Indonesia can also fight for its national interests with international support through this forum. Indonesia's name and achievements are also increasingly known and recognized by various international organizations and forums.<sup>8</sup>(RNI)

### **Financial Technology (Fintech) Syariah**

The understanding of technology includes technology as artificial goods, as human activities, as a collection of knowledge, and as systems. In this study, the technology intended is technology as a system of using various available means to achieve the practical goals set, namely sharia *maqasid*.<sup>9</sup>

Technological aspects include the development of the quality of human resources and the development of physical resources, related to the improvement of banking technology, product innovation, work system innovation and other things related to technology that can increase productivity. If Indonesia wants to develop *Islamic Financials system*, it must choose socio-economic technology based on knowledge of Islamic epistemology. However, if this country wants to develop *Conventional Financial System*, it must use socio-economic technology based on empirical epistemology.<sup>10</sup>

*“The very objective of the Shariah is to promote the well-being of the people, which lies in safeguarding their faith (deen), their self (nafs), their intellect*

<sup>6</sup> <https://www.bi.go.id/id/g20/default.aspx>. accessed 12 November 2022

<sup>7</sup> <https://www.bi.go.id/id/g20/default.aspx>. accessed 12 November 2022

<sup>8</sup> <https://www.bi.go.id/id/g20/default.aspx>. accessed 12 November 2022

<sup>9</sup> Hasibuan, Sayuti, *Islamic Finance: Enhancing Its Transformation Role In Muslim Countries With Special Reference To Indonesia.* 2011.

<sup>10</sup> Hasibuan, Sayuti, *Islamic Finance: Enhancing Its Transformation Role In Muslim Countries With Special Reference To Indonesia.* 2011.

*(‘aql), their postery (nasl) and their wealth (mal). Whatever ensures the safeguard of these serves public interest and is desirable and whatever hurts them is against public interest and its removal is desirable.’<sup>11</sup>*

A sharia business, including sharia *fintech*, is not only seen in the physical attributes attached to it, but also must be seen in terms of the financial system it is involved in. All elements must be integrated in a sharia framework and avoid the existence of haram elements in all aspects. This is based on the obligation of every Muslim to apply Islamic sharia thoroughly (*kaffah*) in every aspect of life.

This frame of mind leads to a paradigm that every human being must interact with others to fulfill his life standards which therefore there needs to be certain rules and limits so that there is non-godly behavior that harms others.<sup>12</sup>

However, sharia labeling is not only seen in an entity, but must be seen in all aspects that in economic studies at least concern the financial system, production, and distribution. The financial system is in an upstream position in forming a sharia business ecosystem. Furthermore, in the production segment, it must be ensured that the products and services produced are completely independent of *ribawi* and other haram elements, at the end, the distribution system plays an important role in shaping the halal supply chain ecosystem through the process of distributing products and services offered to consumers.

All possible risks in the future can be minimized through qualified risk mitigation by anticipating the present. Potential risks in the future should be prevented so that the sustainability of the financial system can be maintained.<sup>13</sup>

Today's technological developments have touched almost all sectors of life, including the financial sector. The entry of technology in the financial sector makes financial institutions direct their transaction activities towards digital as well as *fintech* which really makes information technology as a basic instrument in its daily operations.<sup>14</sup>

Sharia *fintech* in Indonesia today may not be as good as the performance of conventional *fintech* where the number of sharia *fintech* providers is not as much as conventional *fintech*. However, some people consider that sharia *fintech* has a considerable opportunity in expanding its business in Indonesia. Opportunities for the development of sharia *fintech* can be identified The Muslim population as the majority population in Indonesia is considered promising enough to develop sharia *fintech* in the future. The number of sharia *fintech* that is still small can be increased by boosting users from among Muslims. The movement of the Islamic economy nationally and internationally leads to a positive trend so that it can trigger the development of sharia *fintech* in Indonesia. Encouragement and support from the government and the Indonesian Ulema Council (MUI) which is increasingly promoting the sharia economy in Indonesia has further strengthened efforts to develop sharia *fintech* in Indonesia. The increasingly massive use of technology in the community makes sharia *fintech* services easily recognized and applied by the public. As well as the optimization of financial

---

<sup>11</sup> Ismail, Abdul Ghafar, *Money, Islamic Banks and The Real Economy*. Cengage Learning Asia Pte Ltd. 2010.

<sup>12</sup> Ismail, Abdul Ghafar, *Money, Islamic Banks and The Real Economy*. Cengage Learning Asia Pte Ltd. 2010.

<sup>13</sup> Ismail, Abdul Ghafar, *Money, Islamic Banks and The Real Economy*. Cengage Learning Asia Pte Ltd. 2010.

<sup>14</sup> Ghazala Ghalib Khan and Atiq uz Zafar, "Fatwa Institution and Product Development for Islamic Finance in Pakistan," *Policy Perspectives* 16, no. 2 (2019): 107–26.



transactions, sharia fintech has a wide enough opportunity to enter financial transaction operations.<sup>15</sup>

Although the opportunity for sharia fintech development in Indonesia is quite promising, this condition cannot be separated from the challenges faced, the lack of public literacy and knowledge of sharia financial services so that people are still unfamiliar with sharia *fintech* services. Regulations made by the government mostly only cover conventional *fintech* so that in some provisions these regulations still do not accommodate sharia fintech. The lack of level of religious awareness of the community is marked by the fact that there are still many people who struggle with the practice of *ribawi*, and the lack of human resources who understand and fully understand the rules regarding the Islamic economy.<sup>16</sup>

Although the direction of sharia fintech development still encounters several opportunities and challenges faced, it must really guarantee sharia compliance. Compliance with sharia rules is a basic provision where the orientation of sharia business does not only target loss and profit, But more than that, that sharia business activities are oriented towards the *falah* (welfare) of the afterlife.<sup>17</sup>

Therefore, in carrying out sharia business activities, the organizing institution must pay attention to two things. Sharia compliance and protection of service users.<sup>18</sup>

The aspect of compliance with sharia is the basic principle in running a sharia business. This form of compliance not only leads to aspects of entities but also to activities engaged in the halal industry both in terms of production, consumption, and distribution. In addition, the protection aspect for service users is also no less important in sharia business because the relationship between service providers and service users based on partnerships that must not hurt each other<sup>19</sup>.

The National Regulation on Digital Sharia Fintech in Indonesia has been issued by the Indonesian government in line with the use of information and communication technology (ICT) in the community. The RPJMN IV 2020-2024 document data presents ICT penetration data that promises the development of Indonesia's digital economy in the future. Development until 2019, around 492 districts/cities have been reached by 4G networks, this number is equivalent to 95.7% of the number of districts/cities in Indonesia. As of March 2021, internet users in Indonesia reached 212.3 million people, or around 76.8% of the total population.<sup>20</sup>

In line with the massive use of technology, new events and legal acts also develop in various fields of life. In the business field, electronic commerce (e-commerce) is developing, for example the application of ICT to support the business activities of a business entity. According to Navid Nikakhtar, e-commerce is a new way for companies or people to do business activities through ITk.<sup>21</sup> In 2017, Indonesia had

---

<sup>15</sup> Ghazala Ghalib Khan and Atiq uz Zafar, "Fatwa Institution and ProductDevelopment for Islamic Finance in Pakistan," Policy Perspectives 16, no. 2 (2019): 107–26.

<sup>16</sup> Ghazala Ghalib Khan and Atiq uz Zafar, "Fatwa Institution and ProductDevelopment for Islamic Finance in Pakistan," 107–126.

<sup>17</sup> Trisadini P. Usanti and Abd. Shomad, Hukum Perbankan (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), 60.

<sup>18</sup> Adrian Sutedi, Sharia Banking: Review and Some Aspects of Law (Jakarta: Ghalia, 2009), 145.

<sup>19</sup> Adrian Sutedi, *Sharia Banking: Review and Some Facets of Law*, 147.

<sup>20</sup> <https://www.internetworldstats.com/asia.htm#id>, accessed November 1 1, 2022.

<sup>21</sup> Navid Nikakhtar and Yang Jianzheng, "Role Of E-Commerce in Supply Chain Management to Minimize Costs", African Journal of Business Management, (Vol. 6, No. 17, 2012), pp. 5671-5683.

30 million online buyers through various platforms. By 2025, the digital economy has the potential to open around 3.5 million new job opportunities.<sup>22</sup>

The results of Yan Andriariza and Lidya Agustina's study on the characteristics of the traditional and digital financial sectors can help to understand the regulations that need to be prepared, not only for conventional fintech business models, but also for sharia fintech, which has received less attention in terms of regulation and supervision. Unlike the traditional financial industry (such as banking, insurance, pawnshops) which has established regulations and institutions, the digital financial industry is relatively new.<sup>23</sup>

Fintech was born from the needs of people who need practical, easy, convenient, and affordable financial services, along with the emergence of disruptive innovation in existing financial services. Financial services presented by fintech reach segments of society that were originally not reached by traditional financial institutions.<sup>24</sup>

Strengthening the Sharia Financial Landscape and Sharia Fintech Regulations can experience growth in the future. This optimism is supported by several studies and reports related to the increase in halal lifestyle and shopping for healthy and halal food / beverages every year. Spending on halal *food*, Islamic finance, halal travel, modest fashion, halal media and recreation, halal pharmaceutical, and halal cosmetics businesses is expected to continue to grow in 2023. With the support of the Muslim population of 1.8 billion, the total expenditure reached USD 2.1 trillion in 2017, specifically for Islamic finance is estimated to increase, from USD 2.438 billion in 2017, to USD 3.809 billion in 2023.<sup>25</sup>

In terms of regulation, the national sharia economy has been supported by an adequate legal and institutional framework, through the issuance of laws and institutions, namely: Law No. 33 Year 2014 concerning Halal Product Guarantee; Law No. 21 of 2008 concerning Sharia Banking; West Nusa Tenggara Regional Regulation No. 2 of 2016 concerning Halal tourism; National Amil Zakat Agency Regulation No. 3 on Distribution and Utilization of Zakat; Institute for the Assessment of Food, Drugs, and Cosmetics (LPPOM), as a halal certification authority body; and the Halal Product Assurance Organizing Agency (BPJPH).

This institution is authorized to formulate and establish halal product assurance policies, norms, standards, procedures, and criteria for halal product assurance. Infrastructure and Investor Base Sharia Finance and *Fintech*, improving public welfare is the main goal of Indonesia's national development. In the context of Islamic economics, welfare is not adequately measured based on conventional indicators, but must also use the approach of Islamic sharia (*Maqasid Sharia*).<sup>26</sup>

In the conventional perspective, well-being is measured through indicators that tend to be material, such as income, expenditure, consumption patterns, housing, or

---

<sup>22</sup> Yan Andriariza Ambhita Sukma, Development of Digital Economy in Indonesia Strategy and Potential Sectors, (Jakarta: Center for Research and Development of Informatics Applications and Public Information and Communication Human Resources Research and Development Agency of the Ministry of Communication and Informatics, 2019), 2.

<sup>23</sup> Clayton M. Christensen and Joseph Bower "Disruptive Technologies: Catching the Wave", <https://hbr.org/2015/12/what-is-disruptive-innovation>., diakses pada 11 November 2022

<sup>24</sup> Nick Malyshev, "Regulating the Future and the New Normal (or is it the future regulation?)", 2nd Webinar Session, 6th ASEAN-OECD Good Regulatory Practices Network (GRPN), (5 October 2020), pp. 1-8.

<sup>25</sup> Dubai International Financial Centre, *An Inclusive Ethical Economy: State of The Global Islamic Economy Report 2018/2019*, (Dubai: Dubai International Financial Centre, 2018), p. 4.

<sup>26</sup> Dubai International Financial Centre, *An Inclusive Ethical Economy: State of The Global Islamic Economy Report 2018/2019*, (Dubai: Dubai International Financial Centre, 2018), p. 4.

poverty. While in the perspective of sharia, welfare is measured through a more holistic concept, which places as a human being with dignity outwardly and mentally. As quoted by Evi Mutia and Nastha Musrifah, according to Abdul Majid Najjar, the concept of *maqashid* sharia includes several elemen, namely: a) Securing the value of human life; b) Securing human beings; c) Securing the community; and d) securing the environment<sup>27</sup>

These approaches in measuring well-being need not be contradicted, but rather need to be combined to complement each other. Whatever type of approach is used, to build a healthy and sustainable business climate, sharia fintech needs infrastructure support, a strong investor base, and consumers. In accordance with the reference to the Indonesian Sharia Economic Masterplan 2019-2024, there are at least six strategies to facilitate access and financing from banking institutions, not banks, and ease of investment.

The six strategies are the creation of schemes and financing institutions in creative industry centers; Provide priorities financing to MSMEs and creative industries that are feasible, but not yet bankable; Capacity building of business management and business administration; Provision of facilities to facilitate the acquisition of working capital; The provision of financing schemes for adoptive fathers from large industries/investors with mutually beneficial cooperation; and Remind collaboration through sharia financing.<sup>28</sup>

Through these six strategies, the market share of Islamic finance can be increased from year to year. Based on OJK data, in 2021, the market share of Islamic finance is still 9.96%, both for banks and non-bank institutions. This value is expected to grow by around 20% by 2024, so that the Islamic financial industry can compete not only the national halal industry which includes food, fashion, pharmaceuticals, and tourism is a value chain that is interrelated with the Islamic economy and finance.

This positive development in the halal industry value chain is the basis for the development of consumers and investors in sharia fintech. In line with that, digitalization of micro, small and medium enterprises (MSMEs) also provides double benefits for business actors, as well as surrounding communities, because each MSME unit has the potential to open new jobs. In the financial sector, capital market development is also believed to be one of the financing alternatives to support economic recovery. Currently, the Indonesian capital market develops five types of sharia securities, namely: sharia stocks, sharia bonds, sharia mutual funds, sharia asset-backed securities, and sharia commercial securities.<sup>29</sup>

During unstable global financial market conditions, the Indonesian government was still able to issue sukuk in the global market worth USD 3 billion in June 2021, involving global investors with investment value reached 57% of the total issuance. Meanwhile, individual investors' ownership of State Sharia Securities (SBSN) also increased. This phenomenon reflects a wider and more inclusive investor base, which has the potential to develop in line with economic recovery and Islamic financial literacy in the community.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup>Evi Mutia and Nastha Musfirah, "*Maqashid Sharia Index Approach as Performance Measurement of Sharia Banking in Southeast Asia*", Indonesian Journal of Accounting and Finance, (Vol. 14, No. 2, December 2017), pp. 181-201.

<sup>28</sup>Evi Mutia and Nastha Musfirah, "*Maqashid Sharia Index Approach as Performance Measurement of Sharia Banking in Southeast Asia*", Indonesian Journal of Accounting and Finance, (Vol. 14, No. 2, December 2017), pp. 181-201.

<sup>29</sup>Fadila, "*Sharia and Conventional Capital Markets*", Islamic Banking, (Volume 3 Number 2),. 45-56.

<sup>30</sup> <https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/peluang-dan-challenge-development-sharia-financial-market/>, accessed November 10, 2022

The investor and consumer base in a financial industry needs infrastructure and regulatory support. Unlike the capital market and Islamic banking which already have support in the form of fatwas, regulations, and *reliable* institutional governance, sharia fintech still lacks support, both from MUI, OJK, and BI.<sup>31</sup>

### Halal and Lifestyle

The definition of halal refers to the *nash* in the Qur'an, halal means justified. Its opponent haram means forbidden, or not justified according to Islamic law. Implicitly it can be explained as stated in the *nash* of the Qur'an An-Nissa 29, as follows:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ  
(تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ٢٩)

It means: "O you who believe! Do not eat one another's wealth on a false path, except by the way of trade which takes place because of your likeness. And don't kill yourself. Indeed, Allah is merciful to you."

Halal products have become part of the world business whose value is very large and promising. Not only countries with a majority of countries that care about halal products, but countries with Muslim minorities also make this halal issue a competitive advantage. Japan, for example, is one of the most ambitious countries to become a role model for halal products in the world. The Japanese government is very aggressively building various facilities to develop the halal product business. One city in Japan, Fuji, has declared itself as a halal city.

Halal food business opportunities are promising in Muslim minority countries such as Thailand, New Zealand, South Korea, China, Australia, France, the United States, and Europe. Halal markets or consumers are not only Muslim foreigners. The growth of the Muslim population in these countries has also triggered the need for halal consumption. As an illustration, the world's Muslim population is estimated to reach 2.2 billion people by 2030 or 23% of the world's population. Of that number, the most are in Asia-Pacific, then the Middle East, Sub-Saharan Africa, Europe, to North and Latin America.

Asia-Pacific as the largest region of the world's Muslim population, reaching 62% of Muslims, is a potential market for halal products. Indonesia, India, Pakistan, and Bangladesh are the largest contributors to the population. In addition, in Muslim minority countries the halal market is growing significantly. Thailand has long promoted itself as a halal food center, buffer zone halal kitchen of the world. New Zealand is the world's largest exporter of halal meat, funneling 65% of halal meat to non-Muslim countries. China ranks itself as the highest modest (halal) clothing export, while South Korea is obsessed with becoming a leading halal tourist destination.<sup>32</sup>

Europe as the world's fourth largest Muslim population region also has a great opportunity as a market for halal products. The demand for halal products in Europe is increasing by an average of 15% per year. The Baby-Boom Du Halal era that hit France a decade ago, triggered a massive growth of halal products. The meat market occupies the highest demand among halal foods in the country famous for its Eiffel Tower.

<sup>31</sup> <https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/peluang-dan-challenge-development-sharia-financial-market/>, accessed November 10, 2022

<sup>32</sup> Jaelani, A. (2017). Halal Tourism Industry in Indonesia: Potential and Prospects. SSRN Electronic Journal, 76237. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2899864>, Diakses 11 November 2022

The growth of the world halal market and products has triggered a world-scale halal lifestyle or global halal lifestyle. At the personal level, the trend of halal lifestyle is marked by the improvement of halal awareness (halal awareness) of the community (not only Muslims) which is influenced by the perspective, principles, and values adopted by a person in living his daily life. In Indonesia, the phenomenon of consumers choosing halal food, shopping for halal products, wearing Muslim clothing, recreation to Muslim-friendly destinations, or transacting using sharia products is not unusual. All these behaviors can be called halal lifestyles because they are based on the awareness that halal is not only because of religious commandments but is good and useful for life.

This individual awareness to behave halal is followed by a collective movement to build a better life with standards, principles, and values relevant to the demands of Islamic law. There came then new forms of piety in how Muslims live, work, behave, consume food and drink, wear clothing, care for the body, channel interests, and how to spend money and allocate their time.<sup>33</sup>

The fulfillment of daily needs such as culinary, *fashion*, pharmaceuticals, personal care products, media, tourism, education, Hajj and Umrah, zakat / *infaq* / alms / waqf, to Islamic financial preferences, even property, hotels, and hospitals are now writhing into a challenging and promising halal business land. In these sectors, Indonesia is a halal niche market that is still open.

Based on the State of Global Islamic Economy Report (SGIE) 2020, Indonesia is in the top three countries with the highest investment value for halal products which reached USD6.3 billion or grew 219% from the previous year. Not to mention the demographic advantage, 209.1 million Muslim population, Indonesia is the big opportunity in the development of the halal industry. The market share of halal food is in the range of Rp2,300 trillion, while Islamic fashion has the potential of up to Rp190 trillion. Halal tourism is estimated at Rp135 trillion, Hajj and Umrah potential at Rp120 trillion, and education has crawled to Rp40 trillion. So, just playing in the local market, is actually enough for Indonesia to win the competition of the world halal industry.<sup>34</sup>

The atmosphere of the halal industry is increasingly conducive after the enactment of Law Number 33/2014 concerning Halal Product Guarantee, some of whose articles were revised with Law Number 11/2020 concerning Job Creation. Industry players engaged in the halal sector are now aware of the importance of halal certificates and labels to ensure the certainty of halal products produced. In addition to food and beverages, product categories that are subject to halal-certified obligations include goods and services, such as drugs, cosmetics, biological products, chemical products, genetic engineering, animal slaughter, logistics, to use goods such as household appliances and medical devices, in addition to banking and non-banking transactions.

Indonesia is a country with a majority Muslim population, so the potential for the development of the halal industry is very large. This was proven when Indonesia

---

<sup>33</sup> (DinarStandardDinarStandard. (2018). State of the Global Islamic Economy Report 2019/20. In DinarStandard in Partnership with Salaam Gateway. <https://haladinar.io/hdn/doc/report2018.pdf>, 2018). The ranking was released in the State of The Global Economy Report 2019/2020 in the Indonesia Sharia Economy Festival (ISEF) 2019 in Jakarta) accessed November 11, 2022.

<sup>34</sup> (DinarStandard DinarStandard. (2018). State of the Global Islamic Economy Report 2019/20. In DinarStandard in Partnership with Salaam Gateway. <https://haladinar.io/hdn/doc/report2018.pdf>, 2018). The ranking was released in the State of The Global Economy Report 2019/2020 in the Indonesia Sharia Economy Festival (ISEF) 2019 in Jakarta) accessed November 11, 2022.



was ranked in the top five countries with the largest halal industry after Malaysia, UAE, Bahrain, and Saudi Arabia.<sup>35</sup>

The achievement of the fifth rank is the average of several achievements in several sectors of the halal industry. In the modest fashion sector, Indonesia is ranked third. While in the Islamic finance sector Indonesia is ranked fifth and ranked fourth for the Muslim friendly travel category.<sup>36</sup>

However, the development of the Islamic economy, especially in the halal industry sector, requires active contributions from all components of the Indonesian nation, more specifically the Muslim community. This is important so that Indonesia, ranked fifth in the global halal industry ranking, will certainly make Indonesia a benchmark and barometer of countries in the world in the development of the halal industry.

To realize this, in 2020, the Government made the development of the halal industry a priority sector through the Master Plan of the National Committee for Sharia Finance 2019. The increase in the halal industry is predicted to also be Encouraging the growth of national Islamic finance, with the amount of Indonesian public spending reaching 218.8 billion US dollars in 2017 (Dinar Standard, 2018), Indonesia has represented the largest halal industry market in the world. This number is also predicted to continue to increase every year.

As an effort to realize the halal industry development program, the Indonesian Muslim community is currently campaigning for halal as a *lifestyle*, ranging from students to elements of society in general. This was conveyed in the National Working Meeting of the Indonesian Ulema Council (*Rakernas MUI*) V Year 2019 in Lombok, NTB. One of the agendas presented was to make halal as <sup>37</sup>a *lifestyle*, with the motto *Halal is My Style*.<sup>38</sup>

Lifestyle is the pattern of a person's life in the world expressed in his activities, interests, and opinions. Lifestyle describes the whole person in interacting with his environment. Lifestyle describes the entire pattern of a person in action and interaction in the world.<sup>39</sup>

In the last ten years, there has been an increase in the development of a modern and Islamic-oriented lifestyle in Indonesia. The development of a modern-oriented lifestyle and referring to Islamic values can be seen from several phenomena such as the community is increasingly critical in assessing the halal products to be consumed, the development of sharia-based financial institutions, the growth of Islamic nuanced culture, the development of the use of hijab clothing, the emergence of sharia hotels, the

---

<sup>35</sup> (DinarStandardDinarStandard. (2018). State of the Global Islamic Economy Report 2019/20. In DinarStandard in Partnership with Salaam Gateway. <https://haladinar.io/hdn/doc/report2018.pdf>, 2018). The ranking was released in the State of The Global Economy Report 2019/2020 in the Indonesia Sharia Economy Festival (ISEF) 2019 in Jakarta) accessed November 11, 2022.

<sup>36</sup>Jaelani, A. (2017). Halal Tourism Industry in Indonesia: Potential and Prospects. SSRN Electronic Journal, 76237. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2899864>,). Diakses 11 November 2022

<sup>37</sup>Afriyansyah, B., & Kusmiadi, R. (2017) *Campaigning for Halal Lifestyle for Students*, Journal of Community Service at Bangka Belitung University, 4(2), 1–8.),

<sup>38</sup>Hafidhuddin, D. (2019). *Halal as a Lifestyle*. Republica. <https://republika.co.id/berita/pznuix319/halal-sebagai-gaya-hidup>,). Retrieved 12 November 2022

<sup>39</sup> Kotler, P., & Keller, K. L. *Marketing Management* 13th Edition Volume I. Jakarta: Erlangga.) 2012, 192



increase in the frequency of Hajj and Umrah visits, the growth of the halal cosmetics industry and the increase in Muslim entrepreneurship.<sup>40</sup>

According to Kotler & Keller, value reflects several benefits, both tangible and intangible, and costs perceived by customers. Value is a combination of quality, service, and price ("qsp"), also called the "three elements of customer value". Value increases as quality and service increase, and conversely decreases as prices decrease, although other factors can also play an important role in our perception of value.<sup>41</sup>

## 2. Research Data Collection Methods and Techniques

Research methods determine the quality of data in research is always determined by the quality of data retrieval and measuring devices.<sup>42</sup> The type of research used in this study is field research methods and *library research* methods.<sup>43</sup> By taking the object of research on PT Aulia Software Indonesia, Koperasi Syariah Madiun, Koperasi Syariah Pondok Sunan Derajat, dan Koperasi Syariah Sumber Barokah Sumatera Utara.

The qualitative approach referred to in this study is aimed at a sociological approach that observes Aulia Software as a sharia-compliant financial system. Descriptive analytical is the essence of this research, yes now; research that aims to collect data and compile, with analysis and interpretation according to the data obtained, so that a conclusion can be drawn. Based on the data obtained about<sup>44</sup> Aulia Software Indonesia as a sharia-based financial system in Indonesia, only then analyzed in detail.

The methods used in this study include; This observation method is used to observe the development of Aulia Software Syariah in Madura, as well as other sharia cooperatives to add valid data, submitted as the object of research by observing an event or symptom, either directly carried out by the researcher himself or indirectly, namely with the help of others and then selected according to this topic. The interviews used are focused interviews with<sup>45</sup> open ended, where researchers can ask key respondents about the facts of an event in addition to their opinions about the event. The interview was conducted with the owner of Aulia Software<sup>46</sup>, a sharia corporation that uses Aulia Software as a *fintech*—either in the development of its financial institutions or retail institutions (shops). The documentation method means looking for data about things or variables in the form of notes, transcripts, books, newspapers, magazines, websites.<sup>47</sup>

## 3. Result and Discussion

PT. Mitra Aulia Indonesia Head Office Address Jl. Sekumpul Raya, Rukan Anggrek Merah No.2 70619 Martapura, Kabupaten Banjar Provinsi Kalimantan Selatan, Phone +62 511 5913177, +62 812 5138 6016, WhatsApp +62 859 5011 3166, Email: [info.awlia@gmail.com](mailto:info.awlia@gmail.com). CEO: Rahmadi, SE, S.Kom, M.Kom, Company Legality PT. Mitra Aulia Indonesia, AuliaSoft Business License Number: IUMK/674/MTP/2017. Deed of Establishment based on the application of Notary Rosnilawati, SH, M.KN

---

<sup>40</sup> (YuswohaYuswohady. *Marketing the Middle Class Muslim: Recognize the Change, Understand the Behavior, Map Out the Strategy*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015, 10.

<sup>41</sup> Tjiptono, Fandy *Marketing Services-Principles of Application and Research* (Yogyakarta 2014), 308

<sup>42</sup> Sumadi Suryabrata, *Research Methods* (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), hal. 84

<sup>43</sup> Salim, *Application of Law in Thesis and Dissertation*, (Jakarta: Radjawali Press, 2013), p.11

<sup>44</sup> Lexy Moleong, *Methodology...*, p. 135

<sup>45</sup> Lexy Moleong, *Methodology...*, p. 135

<sup>46</sup> K. Yin Robert, *Case study; Design and Method*, (Jakarta: raja Grafindo Persada, 1996), p. 108

<sup>47</sup> Suharsimi Arikunto, *Fundamentals Research*, p. 202

Number: AHU-0131985. AH.01.11.Year 2017 dated October 20, 2017, NPWP  
Number: 83.109.041.0-732.000.<sup>48</sup>

Business Sector of PT. Mitra Aulia Indonesia with a national network, work professionalism, and strong commitment to each of its services, we believe in being able to provide quality, consistent, and value-added services to achieve common goals. PT. Mitra Aulia Indonesia is a company engaged in IT Consulting Services (Information & Technology) and Software Engineering high competence. PT. Mitra Aulia Indonesia provides a variety of IT Development Services, Custom Made Software with the principle of partnership, where partner satisfaction is everything, supported by a team that has commitment “value of money”.

The Vision and Mission of PT Mitra Aulia Indonesia are as follows: The company's vision is to become a company in the IT field by always providing solutions and innovative so that each partner is able to compete on a national scale, while the company's mission is to provide better IT Services to partners with added value to each partner who collaborates to become big and develop and succeed together same.<sup>49</sup>

*Aulia Software* is one of the financial system products developed by the company PT Mitra Aulia Indonesia, which is devoted to sharia-based financial systems provided for micro financial institutions such as sharia cooperatives and *Baitul Maal Wat-Tamwil*, as well as retail shops. The motivation of sharia *fintech* is to provide Islamic financial technology services or financial digitalization based on the concept of sharia transaction concept, which is driven by the condition of the Indonesian nation which has the largest Muslim population in the world.<sup>50</sup>

In line with the development of the financial system that supports advanced economic development, PT Mitra Aulia Indonesia is here to answer the needs of financial statements of Islamic microfinance institutions and shops. There are basically Islamic financial institutions that require the development of sharia-based systems to conform to sharia guidelines, technically the technology has no obstacles. However, in the first stage of the implementation there are several obstacles such as; regulation, social constraints, cultural constraints, and challenges of conventional financial institutions that have long existed in society.<sup>51</sup>

Islamic financial institutions in the micro class are needed, especially for people who are included in the *un-bankable* category and can build *ata'awun*-based community economy so that when the economy is increasingly advanced, the concept of halal in every aspect of life will be fulfilled.

*Fintech Aulia Software* was developed by adapting the conditions of Islamic financial institutions which are still mostly micro and small scale, so that their financial capabilities are very limited. Therefore, digitalization financial technology is developed gradually starting from the *core* offline financial application and then is able to financially or already have a large market, can be directly integrated with android mobile banking financial services, debit cards, EDC machines, ATM machines, online registration, and others, so that this digitalization financial technology road map is very helpful for the stage of financial technology implementation.<sup>52</sup>

*Fintech Aulia Software* has been prepared in accordance with Sharia PSAK, such as PSAK 101 for Islamic financial institutions and adjusted to Permen 14 of the

---

<sup>48</sup> Profile Data of PT Mitra Aulia Indonesia, 2022.

<sup>49</sup> Profile Data of PT Mitra Aulia Indonesia, 2022.

<sup>50</sup> Rahmadi, CEO Interview of PT Mitra Aulia Indonesia, November 12, 2022.

<sup>51</sup> Rahmadi.

<sup>52</sup> Rahmadi.

Ministry of Cooperatives of the Republic of Indonesia for Islamic financing cooperative financial institutions. The concept of sharia or the concept of fintech Aulia Software has been adapted to the needs of the sharia market in Indonesia, for example for the MFI market, KSPPS and other Islamic financial institutions.<sup>53</sup>

Guidelines in digital-based financial applications are always needed to conform to sharia guidelines so that the existence of very complete needs is not a problem in Sharia. This is an opportunity for the sharia system to provide halal standards, especially in world developments followed by the presence of the G-20. Thus, PT Mitra Aulia Indonesia is here to answer the times by presenting several superior products to provide attractiveness for the public managing financial institutions and shops to use the sharia-compliant system. This is supported by the statement of the owner of PT Mitra Aulia Indonesia. Aulia Software's flagship product is a sharia financial application for MFIs and KSPPS as well as for LAZIS institutions, as well as shops.<sup>54</sup>

PT Mitra Aulia Indonesia not only provides products needed by the community, but the system products built are ready to answer the challenges of the G-20 which economic competition is very complete and drastic. This system was built in addition to being based on sharia also in accordance with the times. The product is ready and can be implemented to strengthen sharia financial institutions by building a networked transaction concept for transfers, online payments, cashless can be used in Islamic financial institutions, such as MFIs, KSPPS, BMT, and others so that it becomes a national market with the concept of sharia.<sup>55</sup>

A good financial system will be needed for financial institutions and shops, especially for Muslim communities who want economic activities in accordance with sharia. This is in accordance with Mr. Juanto's statement that the Aulia Software application has been used in its economic activities. The Aulia Software application has been used in cooperatives and shops and the application is sharia-compliant and used with a strong network. Although application is already good to use, but sometime appears internet network problems in less powerful area. Aulia Software is sharia-compliant, both in cooperatives and shops.<sup>56</sup>

The use of Aulia Software is done because the application is good according to sharia and the price is affordable. In accordance with *Ustad* Subaidi's statement, if the system is already online, Aulia Software can be used in the application of *koperasi* and shops. Good service from the company is an interesting thing to use the application. However, sometimes the online system has sometimes problems.<sup>57</sup>

Sharia cooperatives really need a system according to the concept of sharia so that in carrying out operations there are no obstacles in financial reports, and managers will only focus on developing their cooperatives without having to think about the system to be used, especially in facing the rapid development of financial institutions both sharia-based and conventional. The current focus on where Indonesia has become a member of the G-20 will also have an impact on the development of the system in every economic activity. Thus, the presence of Aulia Software is very important to limit competitive challenge.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Rahmadi.

<sup>54</sup> Rahmadi.

<sup>55</sup> Rahmadi.

<sup>56</sup> Juanto, Koperasi Syariah Sumber Barokah North Sumatra, November 12, 2022.

<sup>57</sup> Ustad Subaidi, Social Fund Section in the Form of Community Product Endors, November 11, 2022.

<sup>58</sup> Hermanto, Wawancara langsung, karyawan Koperasi Syariah Wali Songo Sampang Divisi Pembiayaan, 5 September 2022.

The presence of the G-20 does not need to worry about sharia every activity, but this is an opportunity for system providers to provide a sharia-compliant system so that community actions and economic activities cannot be separated from the concept of sharia.

Talking about halal and the increasingly rapid lifestyle of various layers of society certainly requires the reliability of the system so that people do not carry out such a frontal lifestyle. They remain in the corridor of sharia with the concept of halal both in buying and selling transactions for daily needs and in lending and borrowing activities to fulfill a fixed lifestyle as well as in religious corridors. Halal and lifestyle must be things that must be considered by every group so that community activities remain in accordance with <sup>59</sup>Sharia guidelines. The meeting, which was attended by 19 countries with the majority of European countries, requires a system that provides a sense of security about halal activities for the community. We are all very familiar with the state of the world now, where a luxurious lifestyle is the dream of most people. However, it is not uncommon for people to want a luxurious lifestyle in accordance with sharia. If in the G-20 situation that Indonesia itself can get economic partners so rapidly, the existence of a sharia-compliant system is one of the instruments in meeting the demands of people's lives that remain halal.<sup>60</sup>

The above is also supported by Abdul Wahid's statement that the G-20 provides economic opportunities for Indonesia itself. However, this opportunity must also be balanced with sharia-compliant technological developments. G-20 is a meeting of various countries with various opportunities and leisure in the economy, this meeting also affects the lifestyle in every country that is a member of the G-20 including Indonesia, where the halal lifestyle is the hat and goal of the Indonesian state with the majority of Muslims having halal opportunities in every aspect of life. Thus, a reliable system is essential for use both in general economic transactions and in financial institutions.<sup>61</sup>

Halal and lifestyle must be a guide for the community, including the presence of the state to provide guidelines for the community on a lifestyle in accordance with sharia. Halal is a trend in the concept of sharia that must be aimed at and become a concept in the life of the Muslim community, so every economic activity is very important for halal as well as the existence of a system that becomes a forum for transactions to avoid things that are not in accordance with sharia.<sup>62</sup>

Not all people understand the life in accordance with sharia, so the presence of a sharia-based system in shops and financial institutions will provide transactions in accordance with sharia so that the existence of this system is very important to be managed according to sharia.

Indonesia can benefit from early information and knowledge about global economic developments, potential risks faced, and economic policies implemented by other countries, especially developed countries. Thus, Indonesia can prepare the right and best economic policy. In addition, Indonesia can also fight for its national interests with international support through this forum. Indonesia's name and achievements are

---

<sup>59</sup> Hermanto.

<sup>60</sup> Hermanto.

<sup>61</sup> M. Dari, Direct interview, Marketing Employee of Koperasi Syariah Wali Songo Sampang, September 12, 2022.

<sup>62</sup> Abd Wahid, Interview with Caregivers of Miftahul Ulum Kramat Pamekasan Foundation, Member of Sharia Cooperative Wali Songo Sampang, October 2022.

also increasingly known and recognized by various international organizations and forums.<sup>63</sup> (RNI)

Technological aspects include the development of the quality of human resources and the development of physical resources, related to the improvement of banking technology, product innovation, work system innovation and other things related to technology that can increase productivity. If Indonesia wants to develop Islamic Financials system, it must choose socio-economic technology based on knowledge of Islamic epistemology. However, if this country wants to develop Conventional Financial System, it must use socio-economic technology based on empirical epistemology.<sup>64</sup>

The investor and consumer base in a financial industry needs infrastructure and regulatory support. Unlike the capital market and Islamic banking which already have support in the form of fatwas, regulations, and reliable institutional governance, sharia fintech still lacks support, both from MUI, OJK, and BI.<sup>65</sup>

Some Fatwas of the National Sharia Council (DSN) of MUI that are relevant to the sharia *fintech* industry can also be applied: Fatwa DSN MUI No. 129/DSN-MUI/VII/2019 concerning Real Costs as *Ta'widh* Due to Default (*At-Takalif Al-Fi'liyyah An-Nasyi'ah 'An-Nukul*); Fatwa DSN MUI No: 117/DSN-MUI/II/2018 concerning Information Technology-Based Financing Services Based on Sharia Principles; and Fatwa DSN MUI No. 116/DSN-MUI/IX/2017 concerning Sharia Electronic Money.

Financial system development to support advanced economic development, including PT Mitra Aulia Indonesia which is present to answer the needs of financial statements of Islamic microfinance institutions and shops.

Islamic financial institutions in the micro class are needed, especially by people who are included in the un-bankable category and can build a *ta'awun*-based economy so that in the development of an increasingly advanced economy, the concept of halal in every aspect of life will be fulfilled.

The presence of the G-20 is not something to worry about the sharia of every activity, but an opportunity for system providers to provide a sharia-compliant system so that community actions and economic activities cannot be separated from the concept of sharia. This system supports the development of a halal lifestyle by starting from a financial system that meets sharia standards.

#### 4. Conclusion

Aulia Software as a System for Halal Lifestyle is very suitable for Islamic microfinance institutions, LAZIS, and shops, because it is halal in people's lives as well as in financial and business aspects. In addition, the sharia-based system is one alternative to provide guidelines for economic activities in accordance with sharia. *This fintech* is applied to provide financing to people with complete needs. The public often takes financing to Islamic financial institutions to meet both the needs and desires of the community. Thus, the existence of a sharia financial system triggers public behavior to fulfill all aspects of life with the concept of sharia.

In its development, Aulia Software Facing the G-20 Era has been equipped with a system that follows the needs of economic development, offline and online-based

---

<sup>63</sup><https://www.bi.go.id/id/g20/default.aspx>. accessed 12 November 2022

<sup>64</sup>Hasibuan, Sayuti, *Islamic Finance: Enhancing Its Transformation Role In Muslim Countries With Special Reference To Indonesia.* 2011.

<sup>65</sup> <https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/peluang-dan-challenge-development-sharia-financial-market/>, accessed November 10, 2022



system services in accordance with the needs of the community that are adjusted to economic capabilities equipped with system architectures such as EDC machines, ATM machines, kiosks, shared delivery channels, payment switching and purchase products (vouchers, insurance, tickets), product payments (PLN, BPJS, Handphone prepaid, money transfer) with enhanced features of a sophisticated financial system for both financial institutions and shops.

## References

- Abd Wahid. (2022). Wawancara Pengasuh Yayasan Miftahul Ulum Kramat Pamekasan Anggota Koperasi Syariah Wali Songo Sampang, Oktober
- Adrian Sutedi, *Perbankan Sharia: (2009). Tinjauan Dan Beberapa Segi Hukum* Jakarta: Ghalia,.
- Afriyansyah, B., & Kusmiadi, R. (2017). *Mengkampanyekan Halal Lifestyle Bagi Mahasiswa*, Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Bangka Belitung, 4(2).
- Al Ghazali, Imam, *Rahasia Halal-Haram: Hakikat Batin Perintah dan Larangan Allah. Terjemahan oleh Iwan Kurniawan*. Bandung: Mizania, 2007.
- Ali, Muchtar, *Konsep Makanan Halal dalam Tinjauan Syariah: Tanggung Jawab Prodruk Atas Produsen Industri Halal*. Ahkam: Vol. XVI, No. 2, Juli 2016.
- Clayton M. Christensen and Joseph Bower “Disruptive Technologies: Catching the Wave”, <https://hbr.org/2015/12/what-is-disruptive-innovation.>, diakses pada 11 November 2022
- Data Profil PT Mitra Aulia Indonesia, 2022.
- Dinar Standard. (2018). State of the Global Islamic Economy Report 2019/20. In DinarStandard in Partnership with Salaam Gateway. <https://haladinar.io/hdn/doc/report2018.pdf>, 2018). Peringkat tersebut dirilis dalam State of The Global Economy Report 2019/2020 dalam kegiatan Indonesia Sharia Economy Festival (ISEF) 2019 di Jakarta) diakses 11 November 2022.
- Dubai International Financial Centre, *An Inclusive Ethical Economy: State of The Global Islamic Economy Report 2018/2019*, Dubai: Dubai International Financial Centre, 2018.
- Evi Mutia dan Nastha Musfirah, “Pendekatan Maqashid Shariah Index Sebagai Pengukuran Kinerja Perbankan Syariah di Asia Tenggara (Maqashid Sharia Index Approach as Performance Measurement of Sharia Banking in Southeast Asia)”, Jurnal Akuntansi dan Keuangan Indonesia, Vol. 14, No. 2, Desember 2017.
- Fadila, “Pasar Modal Syariah Dan Konvensional”, Islamic Banking, (Volume 3 Nomor 2),. 45-56.
- Ghazala Ghalib Khan and Atiq uz Zafar, “Fatwa Institution and Product Development for Islamic Finance in Pakistan,” Policy Perspectives 16, no. 2 (2019).
- Hafidhuddin, D. (2019). *Halal sebagai Gaya Hidup*. Republika. <https://republika.co.id/berita/pznuix319/halal-sebagai-gaya-hidup.> Diakses 12 November 2022.
- Hamdan, Ali. “WAKAF MELALUI FINANCIAL TECHNOLOGY (FINTECH): KONSEP PENGHIMPUNAN DAN PENDAYAGUNAAN WAKAF UANG PADA KOPERASI SYARIAH DI JAWA TIMUR,” t.t.
- Hasibuan, Sayuti, *Islamic Finance: Enhancing Its Transformation Role In Muslim Countries With Special Reference To Indonesia.* 2011.



- Hermanto. Wawancara langsung, karyawan Koperasi Syariah Wali Songo Sampang Divisi Pembiayaan, 5 September 2022.
- Hermawan Warsito, *Pengantar Metodologi Penelitian*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- <https://haladinar.io/hdn/doc/report2018.pdf>, (2018). Peringkat tersebut dirilis dalam State of The Global Economy Report 2019/2020 dalam kegiatan Indonesia Sharia Economy Festival (ISEF) 2019 di Jakarta) diakses 11 November 2022.
- <https://www.bi.go.id/id/g20/default.aspx>. diakses 12 November 2022.
- <https://www.internetworldstats.com/asia.htm#id>, diakses pada 11 November 2022.
- <https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/peluang-dan-tantangan-pengembangan-pasar-keuangan-syariah/>, diakses pada 10 November 2022
- Iman, Nofie. "Traditional banks against *fintech* startups: a field investigation of a regional bank in Indonesia." *Banks and Bank Systems* 14, no. 3 (2019): 20.
- Ismail, Abdul Ghafar, *Money, Islamic Banks and The Real Economy*. Cengage Learning Asia Pte Ltd. 2010.
- Jaelani, A. (2017). Halal Tourism Industry in Indonesia: Potential and Prospects. SSRN Electronic Journal, 76237. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2899864>,). Diakses 11 November 2022
- Juanto. Koperasi Syariah Sumber Barokah Sumatera Utara, 12 November 2022.
- K. Yin Robert, Studi kasus; Desain dan Metode, Jakarta: raja Grafindo Persada, 1996.
- Kotler, P., & Keller, K. L. *Manajemen Pemasaran* Edisi 13 Jilid I. Jakarta: Erlangga 2012.
- Lexy J Moelong, *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990.
- M. Dari. Wawancara langsung, Karyawan Marketing Koperasi Syariah Wali Songo Sampang, 12 September 2022.
- Muzdalifa, Irma, Inayah Aulia Rahma, dan Bella Gita Novalia. "Peran *Fintech* Dalam Meningkatkan Keuangan Inklusif Pada UMKM Di Indonesia (Pendekatan Keuangan Syariah)." *Jurnal Masharif al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 3, no. 1 (2018).
- Navid Nikakhtar and Yang Jianzheng, "Role Of E-Commerce in Supply Chain Management to Minimize Costs", *African Journal of Business Management*, Vol. 6, No. 17, 2012.
- Nick Malyshev, "Regulating the Future and the New Normal (or is it the future regulation?)", 2nd Webinar Session, 6th ASEAN-OECD Good Regulatory Practices Network (GRPN), 5 October 2020.
- Rahmadi. Wawancara CEO PT Mitra Aulia Indonesia, 12 November 2022.
- Salim, *Penerapan Teri Hukum Pada Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Radjawali Press, 2013.
- Sarwat, Ahmad. *Halal atau Haram? Kejelasan Menuju Keberkahan*. Jakarta: Gramedia 2014.
- Soerjono Soekamto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1982.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Sumadi Suryabrata, *Metode Penelitian* Jakarta: Raja Grafindo, 2004.
- Sumadi Suryabrata, *Metode Penelitian*. Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- Syafii, Andi Fariana Ahmad. "SINERGI *FINTECH* DENGAN PERBANKAN SYARIAH DALAM PERSPEKTIF HUKUM." *istinbath* 17, no. 2 2018.
- Tjiptono, Fandy *Pemasaran Jasa-Prinsip Penerapan dan Penelitian* Yogyakarta 2014.

- Trisadini P. Usanti and Abd. Shomad, *Hukum Perbankan Jakarta: Kencana Prenada Media Group*, 2017.
- Ustad Subaidi. *Bagian dana Sosial Dalam Bentuk Endors Produk Masyarakat*, 11 November 2022.
- Yan Andriariza Ambhita Sukma, *Perkembangan Ekonomi Digital di Indonesia Strategi dan Sektor Potensial*, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Aplikasi Informatika dan Informasi dan Komunikasi Publik Badan Penelitian dan Pengembangan SDM Kementerian Komunikasi dan Informatika, 2019.
- Yuswohady. *Marketing the Middle Class Muslim: Kenali Perubahannya, Pahami Perilakunya, Petakan Strateginya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015.

## LANGUAGE BEHAVIOUR: DIMENTION OF SOCIAL RELATION IN MULTILINGUAL COMMUNITY OF BOARDING SCHOOL

NIDA MUFIDAH<sup>1</sup>

<sup>1</sup>English Department, State University of Islamic Studies UIN Antasari Banjarmasin  
Email: nidamufidah@uin-antasari.ac.id

### Abstract

The language choice used in communication is influenced by situational and cultural factors. This study uses the designs of the social sciences, especially sociology, anthropology and sociolinguistic. This research aimed at knowing the language choices in multilingual society of Islamic Boarding school and to get overall description of languages phenomenon. In collecting the data, this research applied observation, interview, and questionnaire. It is found that the intensity of exchange languages by following language policy has influenced most teenagers today. Firstly, the students tend to demonstrate their languages by using code switching of Indonesian, English, Arabic and Regional languages when they interact with their friends or even with their teachers whether inside or outside of the classroom. Secondly, the intensity of switching and choosing the languages by practicing languages orally and writtenly could help students to finish their school tasks, enhance and maintain their vocabularies. They study cooperatively with their friends in small groups and pair work in certain languages. of interaction. Language behavior occurred in some domains and those domains could be viewed constellation of location, topic and participant factors in multi language societies.

**Keywords:** *Language, Multilingual, Social, School, Boarding*

### 1. Introduction

Islamic boarding schools are educational institutions that have roots in the Islamic education system in Indonesia. This educational institution is visited by students of various ethnicities bringing their respective languages. The diversity of language use is clearly visible when students communicate both orally and in writing within the pesantren environment, outside the pesantren, and in their home environment or in their own villages. They use these languages when interacting with the interlocutor by paying attention to certain situations and conditions.

The problem of using multilingual among Islamic boarding school students is an interesting matter for researcher since the language situation of Islamic boarding schools is the periodic multilingual quite unique when compared to the linguistic situation in other educational institutions, namely learning process. Circumstances encourage researcher to conduct research on the pattern of choice of students in language, in some situations, various previous educational background, so that language choices occurred in daily life with high usage and maximum mastery. The researcher is sure that language behaviour in Islamic boarding schools is a sociolinguistic study that needs to be studied further. So, it is necessary to investigate knowing the language choices in multilingual society of Islamic Boarding school and to get overall description of languages phenomenon.

Darul Hijrah Islamic Boarding School Banjarbaru, South Kalimantan, Indonesia, was also chosen as the research location with the consideration that this Islamic boarding school has a very interesting linguistic tradition. Since 1986 this Islamic boarding school has taught education in two languages intensively, namely Arabic and English. This Islamic boarding school has imitated the education system as in Gontor;

Boarding School, East Java. Students are required to learn and improve Arabic and English language skills in interactions within the Islamic boarding school environment.

This research was conducted in private boarding school. The novelty of this research, it will be as a model for public schools then recommendation to the holder of a language education policy which both respects mother tongue heritage and also prepares young people for a globalized world with English and Arabic as a lingua franca. This has implications for teacher education and curriculum design for state education at both primary and secondary level, and it is clear that more research is needed to discover how to accelerate the development of high-level language proficiency in young people, perhaps with new pedagogical models that avoid the low spoken proficiency outcomes of many current foreign language programs.

The condition of the multilingual community in Islamic boarding schools is very possible for diglossia occurred. In such a situation, there is a high possibility that two or several languages are involved and every students becomes bilingual, either actively or passively. The santri or students will make a choice of the language used when interacting verbally with other people depending on the situation or the need for that language. There are various linguistic events in the pattern of language choice in multilingual communities in Islamic boarding schools causes Linguistic events and factors that influence language selection have never been known. In fact, in a sociolinguistic perspective, it is very necessary to know a person's awareness and loyalty in using language. In this way, it can be seen how their responsibility is to maintain certain languages, both foreign languages, national languages and regional languages. Based on preliminary observations of Islamic boarding schools, there is an interesting problem regarding the phenomenon of diglossia, namely how the pattern of language selection is in accordance with its function in Islamic boarding schools. In using everyday language, students are generally faced with various patterns of choice in language activities: (1) Indonesian, (2) Arabic, (3) English, and (4) regional languages. This choice of language certainly depends on several factors such as participants, atmosphere, topic and so on.

Alwi (2001) states that the choice of one language among the many languages owned is of course based on an individual's positive attitude towards the language he chooses. Language attitudes are characterized by features that include language choice in a multilingual society. In a multilingual society, a person's language attitude is determined by several factors. Among them are related to the topic of conversation, the social class of the user community, age group, gender, and usage situation.

Meanwhile language is a type of social contact that occurs in a variety of contexts. Language patterns, language skills, and language behaviours differ across speech communities. (Brenzinger, 2017) The activity of conversing with members of the language users will sustain social engagement. The discussion activity will be more successful if it is accompanied by other determinants, such as attitude and situation. (Jabeen, 2011)

In sociolinguistics, bilingualism is stated as two languages used by a speaker in interchangeably with other people. To be able to implement bilingual, certainly, someone has to use both languages. First, his own mother tongue or first language and the second is another language which is his second language. People who can use both languages are called bilingual. Bilingualism exists at all levels of society, and in all age groups. In fact, it is very difficult to find a society that is truly monolingual. Not only that bilingualism is a universal phenomenon but that it has been present since the beginning of language in human history.

Mackey in (1985) defines bilingualism as the alternate use of two or more languages by looking at 4 aspects, namely:

1. *Degrees*, level of proficiency in both languages; 2. *function*, function or use of both languages; 3. *alternation*, understanding or transition from one language to another; and 4. *interference*, interference is the use of language characteristics when speaking or writing another language.

Diglossia is the presence of two standard languages in one language, 'high' language used in official situations and in written discourses, and 'low' language used for everyday conversations, for example in German, Swiss, Greek, Arabic and so on. According to Ferguson, as quoted by Suparno, (2001) high language is used in matters related to religion, education, and high cultural aspects, while low language is used at home, in factories, and so on.

In regard to a language, the attitude of the language is critical. (Elyana, 2012) It is because the attitude toward the language can sustain the language's life. However, the topics of language attitudes include not only different languages and their speakers, but also social and psychological issues associated to language usage in everyday life (Santello, 2013). The following are examples: will examine what attitude toward language means and how it relates to language choosing. The term 'attitude' can relate to a physical position, a sentiment or view about something, or a reaction to a situation or incident. Attitude is a psychological phenomena that usually manifests itself in the form of action or behavior (Kartomiharjo, 1988). Attitudes cannot be directly observed. Anderson claims that views can be visible in behavior, yet studies demonstrate that what emerges in behavior does not always reflect the attitude. Similarly, a person's mindset does not necessarily correspond to his behavior (Fatmanuraini, 2011).

In a bilingual situation, there will often be people changing the language or variety of languages. This depends on the situation or the need for that language. Different language situations cause code switching occurred. According to Suparno (2001: 4.3), the essence of code switching is in two dimensions, namely the dimension of intra-language code-switching (in one language) and the dimension of code-switching between languages (in two or more languages).

In addition to the term code switching, the term code mixing is also known. If the term code switching is a translation and equivalent to the term code switching, the term code mixing is a translation and equivalent to the term code mixing in English.

The phenomena of code-switching and code-mixing are somewhat similar, but there are differences between the two which can be observed from two aspects, namely the conditional aspect of demands and the linguistic aspect. If in code switching there are conditions that require the speaker will switch codes, and this will become the speaker's awareness. While code mixing happened without any conditions which requiring the mixing of the code.

## **2. Language Behavior, Language Attitude, and Language Selection**

Language behavior problems can be seen as social problems faced by multilingual communities. Language behavior is related to the choice of language used in communication which is influenced by situational and cultural factors. This study will use the designs of the social sciences, especially sociology and anthropology, as suggested by Greenfield and Parasher (1974), as well as social psychology as done by Hermann which examines the language behavior of people in America. The sociological approach looks at the social classification of research subjects which are differentiated based on the dimensions of gender, ethnicity, and mother tongue. The anthropological



approach is seen in making participatory observations and the psychological approach is seen in the selection of subject conditions.

Language behavior and language attitudes are part of the activities of the language community, the two terms are almost difficult to give a meaningful difference. However, by underlining the research conducted by Sugar (1995) which concludes that behavior is determined by 4 main factors, namely:

1. Attitude;
2. Social norms
3. Habit
4. Possible consequences.

The four factors above, habit is the strongest factor, while attitude is the weakest factor. So thus, it is clear that attitude is not the only factor that determines behavior, what most determines behaviour is habit. There are several factors that are taken into account in the choice of language in a multilingual setting. Each factor can be the basis for choosing one particular language over another, but usually these factors are a combination of several factors. Kamaruddin (1989:51) states that these factors are related to the participants (participants), the situation, the content of the conversation, and the function of the interaction.

In a situation of diversity in the use of language in Indonesia, almost every individual is able to use more than one spoken language, and they use the spoken language very well. The use of language is influenced by the variety of cultures and language situations that exist in Indonesian society, thus influencing a person to choose the language to be used to communicate in different situations and conditions of interaction. In every language community, there is no speaker who uses only one variety of language at every opportunity to speak. Indonesian people who have many languages, many varieties of languages and many regional languages, usually use many languages and varieties of languages, depending on various factors and situations.

### 3. Language Variations

In accordance to Chaer (1995), in terms of language variations or varieties, first and foremost, language variations or varieties are seen as a product of the social variety of language speakers and the diversity of language functions. As a result of social variety and language functions, variations or varieties of language occur. When language speakers are homogeneous in terms of ethnicity, social rank, and employment, there is no variation or diversity, and the Varieties of language in boarding school in developing education in global era. Education should teach a diverse linguistic repertoire as well as an awareness of which languages we should learn and why. This implies a language policy that improves the quality of curriculum, teaching, and learning in public schools, as well as a policy that helps to position many languages in a more positive and protected environment.

What is evident is that language differences or varieties can be classed depending on their existence. The Indonesian National Education System Law No.20 of 2003, chapter VII article III states:

*Indonesian language is the language of instruction in national education. Regional languages can be used as the language of instruction in the early stages of education if needed in conveying certain knowledge or skills.*

According to Pateda (1992:9) the function of language as a communication tool in terms of sociolinguistics examines the problem of (1) language users in general; (2)



language diversity due to the diversification of language use; (3) language diversity due to the social level of language users; (4) language attitude; and (5) language integrity loyalty.

## 5. Methods

This research uses a descriptive method. The descriptive method is a method that applies structural theories and used in data collection activities, and is selected according to the needs to achieve the goal of obtaining an explanation. This approach generates descriptive data in the form of people's written or spoken words and observable behavior. This method is also concerned with the individual's background and overall well-being. This research aimed at knowing the language choices in multilingual society of Islamic Boarding school and to get overall description of languages phenomenon. Language choice is close relationship to be similar with the language behavior. Characteristics of students' language behavior, situations, or language community groups accurately describe the phenomenon of the characteristics of an individual, condition, symptom or special things in the Islamic boarding school community. This study tries to interact with its research subjects in a natural, non-obtrusive, and non-forced manner. In this scenario, the researcher attempts to explore people in their natural environment to see how they think, speak, and act.

The research sample was taken with consideration based on the following criteria (1) They have lived in a boarding school for at least one year;(2) good knowledge of Indonesian, Arabic, English and local languages.Consideration of the criteria above is based on the reason that within a period of one year a santri is able to experience life in his environment so that he will automatically know Indonesian, Arabic, English and regional languages well. Indicators of language success for 1 year can be evaluated at any time based on the observations of senior students. Sanctions are given to those who do not carry out language discipline based on written rules.

The population of this study was the male and female Islamic boarding school students totaling 1054. Those 20% of the total number of students 1054 were taken as a research sample, namely 200 students consisting of 100 boys and 100 girls, from grades II, III junior high and junior high schools and grades I, II and III high schools and senior high schools as follows.

### Sample of Islamic Boarding School Students

No	Mother tongue	Males	Females
1.	Banjar	50	68
2.	Dayaks	13	18
3.	Java	25	9
4.	Bugis	10	5
5.	Madura	2	-
Amount		100	100

The table explain the sample of Islamic Boarding School Students, it can be seen that most of the students speak the mother tongue of Banjar, Javanese, Dayak, Bugis and speak Madura, only 2 male students speak the mother tongue of Madura and while the female does not speak the mother language of Madura.

There are two groups of respondents in terms of dimension education, namely respondents with junior high school education, MTs, and SMA, MA. Most of the respondents 40% have junior high school education, MTs and 60% have high school education, MA. Totally they are 200 students. Those students with junior and senior high school education are also required to attend madrasah Tsanawiah and Aliyah which are held at this pesantren. This regulation is implemented so that they can more intensively study and study bilingualism, namely Arabic and English, at Islamic boarding schools. Class I SMP and MTs students were not taken as a sample in this study, bearing in mind that they had not lived in a boarding school for 1 year and were not yet able to speak Arabic and English well.

The data to be explored in this study consists of the choice of the language of the students in the classroom, outside the classroom and within the Islamic boarding school environment and factors influencing language selection. The main variable measured in this study is language behavior including the choice of various languages for Indonesian, Arabic, English and regional languages. The language behavior variable is defined operationally as the subject's tendency to use language which is reflected in behavior towards language.

The most data collection techniques in this study are direct observation is done by directing attention to certain types of activities and events that provide truly useful information and insights. Variation of the dimensions of observation states that what is observed must all be directed at the focus of a study. The observation technique utilized in this study is systematic recording of the occurrences under investigation. So, even though the object is people, for example, seeing the way students talk to fellow students, with teachers, administrative staff, school helpers, traders, stall owners in various activities within the Islamic boarding school environment such as in the classroom, in the kitchen, in the dormitory, school yard, at the mosque, in the dining room, the researcher did not ask any questions. This direct observation the researcher did many times to find out how the observed students spoke naturally as if they were not being observed.

In addition to language behavior variables, there are two other variables that are also observed in this study. These two variables are thought to influence the behavior of the respondents. The two variables are gender and mother tongue respectively. The gender variable was studied to determine differences in language behavior between men and women, the reason lies in the differences in behavior both socially and culturally related between the two sexes. Men and women are thought to tend to have different social behaviors such as how to get along, how to communicate with fellow students, teachers/ustadz and ustadzah. The data for this variable were obtained from the respondents' statements on the list of questions given.

The mother tongue variable is also thought to influence language behavior in this pesantren environment. The respondent's mother tongue is his or her first language. The background of the mother tongue is known based on the respondent's information about his mother tongue in the list of questions provided.

One way to collect data in this study is interviews. An interview is an attempt to gather information by asking a series of questions verbally that must also be replied verbally. Interview is an attempt to collect information by asking a number of questions verbally to be answered verbally as well. Interviews were conducted in depth, namely interviews that aimed to obtain forms of information on language behavior.

In this study, researchers conducted structured and unstructured interviews. The researchers conducted unstructured interviews with students in free hours, relaxed by asking questions that invited answers to the subject's comments freely. The questions

the researchers did to Islamic boarding school leaders, principals, teachers, students, and school caretakers who the researchers considered, this group was able to represent the existing population. The conversation was conducted in Indonesian, English and interspersed with Banjarese in an intimate and relaxed atmosphere.

The researcher conducted structured interviews with several students, this interview aims to find out more fully the pattern of choice of language they use, in what situations they use Indonesian, Arabic and English. For more details, the 3 groups of questions are:

1. Name, origin, class, length of stay at the Islamic boarding school, tribe and previous school.
2. The language used to communicate with Indonesian language teachers, Arabic teachers, English teachers, Civics teachers, Mathematics teachers, and Sports teachers in the classroom, outside the classroom, as well as the language most often used.
3. The difficulties faced by students when using Indonesian, Arabic, English and local languages, and the feelings of students when they do not use the language set by the Islamic boarding school.

In the interview, the researcher also asked questions using Indonesian, English, and regional languages, so that the researcher could find out linguistic events, language choices, and language selection factor. Questionnaire is a form of indirect interview. Respondents were given a list of questions and respondents were asked to answer their own is a structured questionnaire, in which the respondent only has to give a mark or fill in a predetermined scale. In addition, there are also questions in the form of multiple choice, the respondent can choose one or if there is no choice in alternative answers, students can write their own. List of questions intended to ask language choice, and reason for using these languages which occurred in language activities in class, outside class, at home, and in the community of students.

## **6. Discussion and Findings**

The data described in this section were obtained from 200 Islamic boarding school students. The instrument was given to the students in the form of 60 questions (questionnaire) in written form (ST) about language activities. Observation data was obtained from the results of observing the instruction in class, outside the classroom, inside and outside the Islamic boarding school environment. Oral source data (SL) were obtained from interviews through tape recorders and video cassette (CD) documents about students' language activities and conversations between students.

In the following, a description of the data on students' language behaviour or patterns of choice of Indonesian, Arabic, English and regional languages will be presented based on language functions in Islamic boarding schools. The functions of each of these languages are used by Islamic boarding school students in communicating with fellow students, with teachers, administrative staff, Islamic boarding school aunts and uncles, and families, both inside the classroom, outside the classroom, inside and outside the pesantren environment.

The use of Indonesian in the classroom such as some activities of language of instruction with general subject teachers, for example Civics, Mathematics, Sport, and Indonesian, communication tool for fellow students of different ethnic groups, means of studying religious knowledge, Al-Qur'an and hadith (oral and written), speech, lead the discussion, discussion participants, scouts, pencaksilat, school ceremonies. conversations with school administrative staff, uncles, school aunts, art,

poetry, singing, drama, and commemoration of major religious holidays, national holidays.

This research was conducted in private boarding school. The uniqueness of this research as a model for public schools. It will be a proposal to the policyholder of a language education strategy that respects mother tongue heritage while simultaneously preparing young people for a globalized world with English and Arabic as lingua franca. This has implications for teacher education and curriculum design in public schools at both the primary and secondary levels, and it is clear that more research is needed to discover how to accelerate the development of high-level language proficiency in young people, possibly through new pedagogical models that avoid the low spoken proficiency outcomes of many current foreign language programs.

While the function of Indonesian outside the class namely for the activities of Indonesian and general language teachers, a communication media for fellow students who have just entered, with classmates, facilities for studying religious knowledge, Al-Qur'an and hadith (oral and written) in mosques, halls, libraries, parks, speech practice, the language of instruction is English and Arabic translation, the language used to write letters to friends, parents, relatives, wall magazines, the language used to switch the code, communication tool for sports lessons, scouts, martial arts, badminton, arts, and communication with TU staff, stall owners, school aunts, uncles.

The Use of of Arabic In the classroom as communication means with religious teachers, communication media for fellow students, means of studying religion, Al-Qur'an and hadith (oral and written), speech, discussion leader, discussion participants, language training in the language laboratory, conversation, art, tilawatil Qur'an, Qasidah songs, and the practice of religious lessons, prayer, pilgrimage.

While the function of Arabic outside the classroom as follows communication means with religious teachers, communication media for fellow students in eating, studying, sleeping, bathing, and all activities, Facilities for studying religious knowledge, al-Qur'an, and hadith (oral and written) in mosques, parks, halls, libraries, the language that must be used is in accordance with the rules of the schedule for using it, speech practice, daily conversation, Arabic course, art, Tilawatil Qur'an, Qasidah, Friday sermons, the practice of religious lessons, prayer, pilgrimage and the language used to write letters to friends, on wall magazines.

English is used in the classroom such as communication means with English teacher, communication media for fellow students, speech, lead the discussion, discussion participants, language training in the language laboratory., conversations, debates, and group work. While the function of English outside the classroom such as a communication means for fellow students in eating, studying, sleeping, bathing and reading activities in the library, facilities for studying religious knowledge, Al-Qur'an, and hadith (oral and written) in mosques, parks, halls, libraries, the language that must be used is in accordance with the rules of the schedule for using it, speech practice, daily conversation, English language courses, art, drama, poetry, singing and the language used to write letters to friends, on wall magazines

Functions of Regional Languages in Islamic Boarding Schools in the classroom such as for communication means for fellow students, tribes (Banjar, Javanese, Madurese, Bugis, Dayak), (2) local language speech, (3) drama, song, singing, and (4) extracurricular activities. The use of regional languages outside in the classroom namely (1) Facilities for studying religious knowledge, Al-Qur'an and hadith (oral and written) in mosques, parks, halls, libraries in situations of language contact, (2) Speech practice, (3) daily conversation with administration staff, uncles, school aunts in Banjar and Javanese, (4) art, drama, poetry, singing and (5) when shopping at a shop

DarulHijrah Islamic Boarding School uses a variety of languages in teaching and learning activities inside and outside of the classroom every day. The languages studied at the pesantren are Indonesian, Arabic and English. The use of Arabic and English is determined every month, the first week, the use of Arabic is followed by the following week of English and so on. The use of Arabic and English is based on language policy of boarding school. If students do not speak in foreign languages, they will accept sanctions. Except for general subjects that use Indonesian. This research uses sociological, anthropological and psychological approaches. The sociological approach looks at the social classification of research subjects based on gender, ethnicity and mother tongue.

This multilingual language behavior is explored through 7 items of language behavior statements at home and in the community. Based on the findings of the sociological approach in the familial sphere, the following interpretation can be drawn that male students are more likely to choose the Banjar language in familiar situations (Banjar, Dayak, Madurese, Bugis, Javanese). While female students (Javanese, Dayak, Madurese) use more Indonesian, female students who speak the Banjar mother language prefer Banjar language for activities at home and in the community.

The average assessment of the Banjar language used for the kinship domain of male students could be seen as a positive attitude expressed by their pride in that language. Meanwhile, female students, for the family domain, it turns out that Indonesian is chosen which is more widely used, it can be interpreted that they feel proud and happy about Indonesian, especially in discussing general issues, besides that because they are of Javanese, Dayak, Madurese and Bugis ethnicity.

The choice of language is analyzed using a social psychology approach. This approach emphasizes human psychological processes, taking into individual motivation should be considered. In other words, social psychological study on language choice is more focused on individuals than on society. According to the findings, it turns out that the motivation of male and female students to learn Arabic, English, Indonesian mostly states to increase knowledge, broaden associations, and obligations that must be carried out by students to use 2 languages (Arabic, English) in Islamic boarding schools.

The existence of sanctions for not using Arabic or English can also encourage individuals towards the choice of language. This means that personal needs encourage insecurity when not using both languages. The approach of anthropology of Santri's/ students' behaviour towards Indonesian, Arabic, English, and Regional Languages. This approach has an orientation towards discovering the values of sociocultural groups. Language behavior or how individuals use their language choices will show their cultural values. Individuals can make different choices among the values allowed by their culture at different times. This approach emphasizes observing human behavior in controlled experiments, anthropologists pay attention to linguistic events, language contact that occurs when individuals interact with each other, each of these variations shows its cultural values.

The linguistic situations that often occur in Darul Hijrah Islamic Boarding School are code switching, code mixing, monolingual, bilingual, diglossia, multilingual, and interference. By using code switching, it is expected for the students who do not comprehend foreign languages, Indonesia, or regional languages, they will be eager to learn languages in fulfilling the assignment. In short, language is a type of social contact that occurs in a variety of contexts. The speech activity of members who utilize the language will keep the social interaction alive. Multilingual action will be more successful if it is supported by tools and other considerations, such as situational factors.



Someone who uses more than one language means having proficiency in two or more languages, and the possibility of having relations with others in two or more languages, for example Indonesian, foreign languages and regional languages. Such conditions make the individual part of a bilingual speech community, even a multilingual one. In a multilingual situation, students tend to transfer elements of their first language when carrying out language use. The use or transfer of elements of the first language will gradually decrease, and will disappear when the students have been living in Islamic boarding schools for more than 6 months, in line with the level of ability towards the second language.

Some factors that Influence language behavior in Islamic boarding Schools. These factors relate to the participants, the situation, the content of the conversation and the function of the interaction. Apart from that, there are other determining factors in the choice of language at this Islamic boarding school. The education of the santri previously influenced the choice of language. All of the most santri came from general elementary education, not madrasah primary schools. This means that their mastery of Indonesian is better than Arabic and English. The results of the study show that students outside the classroom in extra-curricular activities choose Indonesian as a means of communication. Students' motivation to choose Arabic, English and Indonesian was due to his desire to communicate with the community language in Islamic Boarding Schools, apart from that because of the urge to achieve a useful goal.

The results of research on school age factors influence language learning. Students find it easier to choose the language used when interacting with each other. This is due to the children's second language learning is better and obtaining a level of proficiency is more successful. Previous study of Duarte (2019) states that multilingualism presents both challenges to and opportunities for all education systems, and so it is necessary for the field of language education to reflect on and adjust to this reality. Empirical research must be conducted to allow researchers and practitioners to meet the challenges and draw on the opportunities of linguistically diverse societies. In a study of bilingual classroom instruction, Osterhout et al (2008: 510) found changes in the brain occurring even at the early stages of second language instruction: "Preliminary results from these studies indicate that classroom-based L2 (second language) instruction can result in changes in the brain's electrical activity, in the location of this activity within the brain, and in the structure of the learners' brains. These changes can occur at the earliest stages of L2 acquisition.". Thus, merely studying a language at beginner's level has advantages for the learner, changing the brain to assist learning in future.

The mother tongue (Banjar, Javanese, Madura, Bugis, Indonesia) is very influential in the choice of language and in the process of mastering a second language. The results of the study show that the mother tongue becomes a distraction in the process of learning Arabic and English. This can happen, a santri consciously or unconsciously transfers his first language when using Arabic and English. The result is code switching, code mixing, bilingual, multilingual and even interference.

Teachers and special advisors influence the choice of language for students. Teachers at the DarulHijrah Islamic Boarding School are almost all educated scholars with a good background in mastering Arabic and English. The teacher uses Arabic or English, or Indonesian in certain situations. Thus the students respond in the same language. It is found that the intensity of exchange languages by following language policy has influenced most teenagers today. *Firstly*, the students tend to demonstrate their languages by using code switching of Indonesian, English, Arabic and Regional languages when they interact with their friends or even with their teachers whether



inside or outside of the classroom. *Secondly*, the intensity of switching and choosing the languages by practicing languages orally and writtenly could help students to finish their school tasks, enhance and maintain their vocabularies. They study cooperatively with their friends in small groups and pair work in certain languages. Data obtained shows that language contact use in boarding school by using some languages, those are Indonesian, Arabic, English and regional languages in line with the objective of interaction. Language behavior occurred in some domains and those domains could be viewed constellation of location, topic and participant factors in multi language societies.

For students to be successful in learning a language, the quality of the linguistic environment is crucial. The results of the study show that the language learning environment in the classroom is heavily influenced by social psychological factors in the classroom which include adjustments to language selection and language discipline. The existence of language discipline regulations makes students choose the classroom, in the pesantren environment, naturally without teachers, at certain times they use Arabic, English, Indonesian and local languages, except for extra-curricular activities such as scouts, martial arts, using Indonesian.

## 7. Conclusion

Based on the results obtained by questionnaires, interviews, observation and documentation the researchers concluded as follows.

The system of education in Darul Hijrah boarding school implement foreign languages in daily activities. The foreign languages are Arabic and English. Indonesian is the language of instruction for broad topics which is used in the classroom as a tool of communication, for extracurricular activities such as scouting, martial arts, sports, art, and Indonesian speech contests. Arabic is used at certain times every day among fellow students, with religious teachers to study the Qur'an and hadiths, communicate in various activities such as speeches, art, debates, writing, letters, announcements, appeals, and dialogues both within and outside the classroom are all examples of activities. English is the language choice that must be used every day. English is used in various activities among fellow students and English teachers, for example speeches, art, debates, writing on wall magazines, classes, writings, letters, announcements, appeals and conversations inside and outside the classroom. The regional languages, Banjarese, Dayaks, Bugese, Java and Madurese is a communication tool for interacting with fellow students outside of study hours, such as extra-curricular activities such as regional language speeches and art. Conversations in local languages are used by students when meeting with family and outsiders.

The linguistic events that often occurred at DarulHijrah Islamic Boarding School are monolingual, bilingual, diglossia, multilingual, code switching, code mixing and interference. In situations of language contact, students tend to transfer elements of their first language when using the language determined by the Islamic boarding school.

This study also found the influence of their religious views on language behavior and even language attitudes. When students interact in class, extra-curricular activities, the choice of Indonesian is seen as a form of service to the country, the use of Arabic to glorify the Qur'an, the use of English is reflected in their belief in the importance of this language in wider communication, while the use of regional languages as a form of devotion and respect for parents, family and societies.

Some factors that influence the choice of language in Islamic boarding schools are the previous education of the students, the motivation for choosing a language, the age of the students, mother tongue, teacher education and the environment. The mother

tongue becomes a hindrance in the process of learning Arabic and English, while the education of teachers with a bachelor of language background makes it easier to transfer their knowledge to the students. The language learning environment is fun, the language discipline at this pesantren has a big influence on language selection. Naturally, the habit of the use the language in self regulation of switching and choosing languages by practicing languages orally and in writing could help students finish their school tasks, improve and maintain their vocabularies outside of the classroom, in the pesantren environment. This has implications for teacher education and curriculum design in public schools at both the primary and secondary levels.

## 8. Suggestion

This research shows that the form of the students' choice of language patterns for Indonesian, Arabic, English and regional languages applied at the Darul Hijrah Islamic Boarding School. The scope of this research is limited to the behavior toward those languages. Therefore, it is considered very interesting if sociolinguistic research is carried out that is relevant to the scope of the study with a wider location. The findings of this study are formulated in a grounded manner through inductive analysis based on realities in the field. This research needs to be developed and followed up with research on the development of learning Arabic and English in other Islamic boarding schools and it is clear that more research is needed to discover how to accelerate the development of high-level language proficiency in young people, possibly through new pedagogical models that avoid the low spoken proficiency outcomes of many current foreign language programs.

## References

- Alvi, Hasan. (2000). Indonesian-User and Its Use. Jakarta: Language Center of the Ministry of National Education.
- Amin, Ahmad. (2020). *Attitude Towards Language in Sociolinguistics Settings : A Brief Overview Journal of Research and Innovation in Language*. Journal unilak, 2(1), 27-30. <http://ojsjournal.unilak.ac.id/index.php/reila>
- Brenzinger, M. (2017). Language contact and language displacement. The handbook of Sociolinguistics, 271-284. Wiley: Blackwell.
- Bogdan, C. Robert and Biklen Sari Knopp. (1982). Qualitative Research for Education, An Introduction to Theory and Methods. Boston: Lin and Bacon, Inc.
- Dude, Burhan. (2004). Qualitative Research Methodology-Methodological Actualization Towards Contemporary Variants. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Elyana. (2012). Pemilihan bahasa dalam masyarakat. Retrieved from <http://elyanalie.blogspot.com/2012/03/pemilihan-bahasa-dalam-masyarakat.html> (accessed on March 11, 2016)
- Chaer, Abdul and Agustina, Leonie. (1995). Early Introduction Sociolinguistics. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Chaer, Abdul. (2003). Theoretical Psycholinguistic Studies. Jakarta: PT. Asdi Mahaditya.
- Denim, Sudarwan. (2002). Become a Qualitative Researcher. Bandung: Faithful Library. S.
- Duarte, Joana. (2023). *Research priorities in the field of multilingualism and language education: a cross-national examination*. Journal of Multilingual and Multicultural Development, 44(1), 50-64. <https://doi.org/10.1080/01434632.2020.1792475>.

- Ministry of Religion Prop. South Kalimantan. (2004). Data on Islamic Boarding Schools in South Kalimantan. Banjarmasin:
- Law of the Republic of Indonesia No. 20 of 2003 concerning the National Education System.* (2003). Bandung: Citra Umbara.
- Herbert and Clark. (1977). *Psychology and Language*. New York: Harcourt Brace Jova.
- Halliday and Ruqaiya. (1992). *The Linguistics Sciences and Language Teaching*: Longman Group Limited.
- Ibrahim, Abdul Gratitude. (1993). *Sociolinguistics: Presentation, Objectives, Approaches and Problems*. Surabaya: National Business.
- Jabeen, F. (2011). *The role of culture in ELT: Learners' attitude towards the teaching of target language culture*. *European Journal of Social Sciences*, 23(4). 604-613. [https://www.researchgate.net/publication/260045647\\_The\\_Role\\_of\\_Culture\\_in\\_ELT\\_Learners'\\_Attitude\\_towards\\_the\\_Teaching\\_of\\_Target\\_Language\\_Culture](https://www.researchgate.net/publication/260045647_The_Role_of_Culture_in_ELT_Learners'_Attitude_towards_the_Teaching_of_Target_Language_Culture).
- Kamarudin. (1989). *Bilingualism and Bilingual Education*. Jakarta: Ministry of Education and Culture.
- Koentjaraningrat. (1986). *Interview Methods in Community Research Methods*. Jakarta: Gramedia.
- Kridalaksana, Harimukti. (1973). *Language Functions and Language Attitudes*. Flores: Nusa Indah.
- Lee McCay, Sandra. (1996). *Sociolinguistics and Language Teaching*. USA: Cambridge University Press.
- Mahsun. (2005). *Language Research Methods: Stages of Strategy, Methods, and Techniques*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Maleong, Lexy J. (2000). *Qualitative Research Methodology*. Bandung: Prima Library.
- Milroy, Lesley. (1998). *Observing and analyzing natural language*. Georgetown University.
- Nababan, PWJ. (1984). *Sociolinguistics*. Jakarta: PT Gramedia.
- Ohoiwutun. Paul. (2002). *Sociolinguistics*. Jakarta: Kesaint Blanc.
- Osterhout, L., Poliakov, A., Inoue, K., McLaughlin, J., Valentine, G., Pitkanen, I., et al. (2008). Second language learning and changes in the brain. *Journal of Neurolinguistics*, 21, pp. 509–521.
- Rohman, Fathur. (2001). *Santri Language Attitudes*. Semarang: Bloom Study Group.
- Richard C.Jack. (1987). *Language and Communication*. New York: Longman.
- Santello, M. (2015). Bilingual idiosyncratic dimensions of language attitudes. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 18(1), 1-25. <https://doi.org/10.1080/13670050.2013.864253>.
- Steiberg, Danny, et al. (2002). *Psycholinguistics*. Malaysia: Pearson Education Malaysia.
- Fatmanuraini. (2011). Sikap bahasa dan pemilihan bahasa. Retrieved March 12, 2016, from <http://tianfatmanuraini.blogspot.com/2011/06/sikap-bahasa-dan-Pemilihan-bahasa-oleh.html> (accessed on March 12, 2016)
- Sumarsono and Partana, Paina. (2002). *Sociolinguistics*. Yogyakarta: Sabda.
- Suparno and Ibrahim, Abdul Gratitude. (2001). *Sociolinguistics*. Jakarta: The Open University.
- Suryabrata, Sumadi. (1983). *Research Methodology*. Jakarta: CV Rajawali.
- Suwito. (1983). *Sociolinguistics-Theories and Problems*. Surakarta: Henry Offset.
- UI Psychology Faculty Team. (1985). *Social Psychology (Translation)*. Bandung: CV Diponegoro.

- Malang State University. (2000). Guidelines for Writing Scientific Papers. Malang: Publisher State University of Malang.
- Revelation. (2003). Thesis / Thesis Compilation Techniques. Banjarmasin: College of National Economics.
- Yusuf, Yusmar. (1989). Intercultural Psychology. Bandung: Rosdakarya Youth.

## BECOMING A SUCCESSFUL ACADEMIC? AN INDONESIAN FEMALE ACADEMIC'S REFLECTIONS ON NEOLIBERAL PRINCIPLE

*Siti Muflichah<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Tarbiyah and Teacher Training Faculty, UIN Antasari Banjarmasin,  
Email: sitimuflichah@uin-antasari.ac.id

### **Abstract**

This paper aims to discuss female academics' success notion in Indonesian universities in a neoliberal era by employing feminist auto-ethnography. Their success is defined by the ideal notion stated by neoliberal principles. The ideal academic notion is constructed by male power. In this era, female academics have to do more productivity and performativity. Neoliberal principles contribute to masculinization in universities. Through auto-ethnography, the audience gain personal experiences understanding via certain historical settings, changing power and inequality relations. Autoethnography is part of feminist methodology, and I understand the reality that the modern social sciences have compelled me as a female researcher to tell stories. It reveals that in my university, the ideal academic is academics with economic principles that have administration and teaching burdens, deal with the privatisation and marketisation of academic values. The condition affects worse to female academics. This study contributes to theories of Indonesian women in management and education.

**Keywords:** *Success-ideal notion, Female academics, A neoliberal university.*

### **1. Introduction**

In Indonesian State Islamic higher education, I have found that my career experience is not so different to other women in academia. Female academics are rarely appointed as Associate Professor and above. Women are still underrepresented in Indonesian academia. (Kholis, 2012) It is estimated that women represent only about 3% of full professors in the 133 Indonesian State Islamic Higher Education Institutions/ISIHEIs. (MoRA, 2003) The representation of women across academic levels such as Associate Professor, Senior Lecturer and Lecturer is lower than that of men. They are also a minority in occupying managerial positions in universities. In Indonesia, women deans and professors are a minority group, women vice-Rectors are still uncommon. (Murniati, 2012)

This condition unfortunately does not happen in Indonesia only but is a global phenomenon. The position of women faculty globally is regarded as important here to understand the position of women faculty in Indonesian Islamic higher education institutions. In reviewing the position of female academics in the Global North, the National Centre for Education Statistics. (2012) reveals that women in European universities with Bachelor and Master's degree qualifications have increased in the three decades, even though they are underrepresented in engineering and science. In European higher education, the number of women represents half the number of faculty members. This suggests signs of future success, but generally, far fewer women occupy the rank of Associate Professor level; the number of women Professors is only 42 %, and by the time they become a full professor, they are only 29 %. In United Kingdom universities, there are considerably more men in senior academic positions than women. Women have lower rates of teaching and research activity. (Fotaki, 2013) Turning to Scandinavia, Peterson (2015) finds Sweden has the highest percentage of female vice-chancellors in Europe. In 2010, 43% of Swedish vice-chancellors were women, compared to an average of 10% in the 27 EU countries. (European Commission, 2012)

The percentage of women in other senior management positions such as pro vice-chancellor, dean and vice dean is also high; it is about 60%, 31% and 45% respectively. Peterson adds that this is a considerable increase compared to 1990, when only 14% of vice-chancellors, 19% of pro vice-chancellors and 3 per cent of deans were women. These statistics are available because equal representation policies are applied in Sweden higher educational institutions (HEIs). (Peterson, 2016) Such policies require that equality between women and men be taken into account and promoted in the operations of HEIs. (Swedish Higher Education Act, 2005) For example, a management position should be occupied by women and men equally – if a dean in a faculty is a man, the vice dean should be a woman, and vice versa. Both female and male candidates must be considered when recruiting vice-chancellors, and the government can require the university committee to restart the recruitment process if this prerequisite is not satisfactorily addressed (Swedish Higher Education Ordinance, 2002/2010). This has contributed to Swedish higher education becoming “exceptional in having higher percentages of women at all levels in senior management”. (Özkanlı, Lourdes Machado, White, O’Connor, Riordan & Neale, 2009, p. 245 (Özkanlı et al., 2009)

Eddy and Ward (Eddy & Ward, 2015) claim that women in American educational institutions achieve higher positions, however, the achievement is limited only in certain departments and it is achieved in highly regarded institutions. They add that the number of women who are in leadership positions has increased in the last five decades, but they are low in number compared with male colleagues (White, 2003). These studies show significant development, but that more development is needed. However, Peterson (Peterson, 2015) asserts that the equality policy may in fact become an obstacle to gender equality. When it goes to individual appointments, especially if women are not ready to have that position, women may be protected from justified criticism in the name of gender equality. Also, gaining the rank of full professor may create opportunities for leadership in faculty, who may have national influence, and enable people to progress on an inappropriate basis (American Council on Education, 2012). Unfortunately, Sandberg (Sandberg, 2015) argues that some women are not confident enough unless they are fully prepared for new opportunities; this is in opposition to some men who are very confident about pursuing positions, even when they do not meet all the requirements.

Similarly, White (White, 2003) (2003) finds that in Australia, higher education management effectively excluded some women. She adds that women are promoted at lower levels than men, and more women are non-active researchers compared to men. While it is true that the numbers of women in Australian academia have increased in the last decade, most women do not have full-time employment. White (2003) declares that this partly explains why Australian female academics are seen as less active in research, and further, heavy loads of teaching and administrative tasks contribute to this. As a consequence, they have less chance to undertake research. Moreover, only 11% from 16.1% of female professors in Australia are in full-professor positions. Mostly, they are between 50-60 years old, and some have experienced frustration in relation to the patriarchal nature of university culture. Eddy and Ward (2015) add it is mostly men who are making decisions in higher education and women are excluded from management positions. In terms of promotion, some women are discriminated against. There is a sense in which if women want to be promoted, they need to respect greatly the men who are already in higher positions, and then imitate their attitudes. Based on the history of higher education which is masculine, women faculty often advance their careers by copying male attitudes. (Eddy & Ward, 2015)



In Asia, (Yukongdi & Benson, 2005) found that the level of higher education and the management of fertility have significantly contributed to women's participation in management. It is believed that the higher the educational level women pursue, the more likely women are to occupy leadership roles. However, there is slow and unequal progress to management roles. Luke (Luke, 2000) maintains that Asian women in higher education experience a glass ceiling to advancement and adds that Asian culture is the reason why there is gender unequal achievement in academy and career aspirations to the senior management level. Luke emphasises that Asian culture consistently reveals the perseverance of patriarchal systems of authority and relations of ruling. Regardless of considerable training and expertise, Asian values and ideologies require implementation of a construct of Asian femininity that hinders equality and academic career aspirations to upper management levels. Looking at all those numbers, the global figures of the data shed light on the gender imbalance within academia. It can be concluded that women's underrepresentation in faculty is a form of global phenomena.

In Taiwan, Ru Chen (Chen, 2008) explained how managerialism has negatively affected women academics. As the restructuring process and new management practices within HEIs have substantively disadvantaged women, junior female academics are discouraged from moving away from highly competitive work as a result of the lack of support and not being able to identify with the values required at work. RuChen (2008) finds, Taiwanese female academics face performance indicators in their career. They have an excessive amount of teaching commitments and administrative work. When the practices of new managerialism are implemented in Taiwan, it certainly influences the way female academics work. The obligation to publish articles in SCI and SSCI journals can illustrate the situation, as an attempt to gain world top ranking university reputation. Taiwan female academics are unable to merely focus on their research and publications.

Malaysia experiences a similar situation. Luke (Luke, 2002) finds that women in higher education experienced barriers as they embrace the "Asian value." The value is implemented in the culture of the academy which is shaped around masculinist values and ways of doing academic business. In the Malaysian context, for example, academic women's professional opportunities are restricted by feminine cultural politeness. Hence women will not advance their career easily. (Luke, 2000) Murniati (2012) finds that in Indonesia, women deans and professors are a minority group and women vice-Rectors are still uncommon.

This paper explores my own experience about becoming success as a female academic in Islamic Indonesian state higher education that was not treated equally. It encouraged me to be a woman who struggles for gender equality. Because of my background as a female academic, and because I experienced delays in my career development based on gender discrimination, I am strongly motivated to write about female academics' experience in the context of Indonesian Islamic higher education.

## 2. Method

I am interested in hearing the experiences of my female colleagues because I am a female academic who works at ISIHEI. Why are story important? The broader social, cultural, and institutional narratives in which female academics live and have lived have an impact on their personal experiences. (Hemmings, 2005) Furthermore, according to her, the social settings and workplaces where moments of female academics' conditions are documented shape the narratives they live and tell. In keeping with Dorothy Smith's (2004) (Smith, 2004) statement that "storytelling by women means acknowledging

women's existence and it is a foundation for women's movement," I believe stories to be crucial in this study. I investigate feminist research techniques and narrative inquiry as a result. Women serve as the primary subject of feminist research, which is undertaken by, for, and about women and develops theory from a specifically feminist perspective in order to affect social change. (Leavy, 2012), (Brooks & Hesse-Biber, 2007) Thus, narrative inquiry, which is based on feminist research methodology, gives me the space and context to share their experiences, resulting in a thorough and complex understanding of how women experience higher education. (Bloom, 1997)

The best methodology for the experiences of female works in academia is narrative inquiry. I concur with Polkinghorne (2010) that narrative thinking is a necessary skill for researchers to be able to express human thought other than pragmatic thinking, or applying sound judgment. Researchers must therefore reject the idea of objective truth serving as the foundation for theoretical knowledge. (Polkinghorne, 2010) The three-dimensional narrative inquiry space is referred to as thinking narratively. The experiences of myself within this setting help to "bring to life" "temporality, sociality, and place" (Clandinin & Huber, 2002 p. 3). I pay attention to how I perceive the research as well as how I move forward, backward, inside, and forth while experiencing it. (Clandinin, 2006) Auto-ethnography allows me to write about myself (Anderson et al., 2020) and speak for myself. It also demands me to observe and evaluate others from my own reflexive voice (Ellis et al., 2011). My narrative reflects a blend of scientific and autobiographic of women in academia. (Cortes Santiago et al., 2017)

### 3. Results and Discussion

I began to understand that from my own experiences of working in the university, certain experiences of some female academics often remained secret or silenced, and they do not have correct tunnel to communicate and share them with. Therefore, I would like to start sharing experiences how I witness and feel during my early appointment as academic until the current journey. The experiences can count on the ways in which I enter university as tenured civil servant academics, the difficulties I encounter and strategies I use to experience and define success (or even fail?).

After achieving with some certain points, and when I reached two years of service, I was granted full tenure. However, I experienced delays to academic promotion. I am sure that delayed promotion at that time was based on the way the Rector distrusts and dislikes me, not based on how good my performance is. I compare with a male colleague who had bad performance, but he was promoted. My academic position was only Lecturer, when I already had six years' service.

Certain theories confirm my experiences (Fotaki, 2013; Sandberg, 2013). When it goes to individual appointments, especially if women are not ready to have that position, women may be protected from justified criticism in the name of gender equality. Also, gaining the rank of full professor may create opportunities for leadership in faculty, who may have national influence, and enable people to progress on an inappropriate basis (American Council on Education, 2012). Unfortunately, Sandberg (2013) argues that some women are not confident enough unless they are fully prepared for new opportunities; this is in opposition to some men who are very confident about pursuing positions, even when they do not meet all the requirements.

The context of Indonesian Islamic higher education institution is so complex, and the arrival of new managerialism adds to the complexity, especially to female academics' career development. When female academics and I experience transitions, we have to define by ourselves what success means for us, because in academia, we

face some problems to achieve career advancement. We face organizational policies such as new managerialism and also the male gaze problem. We experience lag in achieving Professor level and managerial positions in a masculine academic world.

Based on my own experiences, male gaze exists in academia. I look at Fotaki (2013) who claims that because woman was represented as the opposite “other” of the male and was defined in relation to the same, which was tacitly assumed to be masculine, the male (phallogocentric) discourse is considered as universal to all. In male-dominated organizations, women’s emotionality and physicality are located in binary opposition to men’s rationality. As a consequence, Fotaki (2013) claims women’s continued marginalization in academe. She uses feminist approaches to language and body, which are useful for exploring gender in academia and for understanding knowledge production.

In my university, civil servants are required to attend at campus on time. Our attendance is monitored through the use of fingerprint. It seems that our government, and some ordinary people do not trust our attendance. However, Asmira (2016) asserts that civil servants are not satisfied yet with their work for it does not yet provide them with comfort and motivation to improve and this certainly agrees with my own experiences. Civil servants, therefore, have a high percentage of absenteeism. The long-term effects are that employees provide poor service to the community. The findings of this study suggest that partially, implementation of fingerprinting has no influence on work discipline. (Yudiatmaja & Samnuzulsari, 2018, p.47) After the pandemic era, I use three different kinds of attendance tool a day, so in total, I have to mark my presence 6 times a day, 3 times for morning coming to campus, and 3 times for going home in the afternoon. The tools are, a record in university system called SIAKAD, then through eye scanner at the office wall, and the last is through online application called PUSAKA.

Regarding employee presence, for example, I remember that I had an argument with university top leader. I was sad when I heard my direct supervisor said that I was a bad employee who could not maintain loyalty. He accused that I was not discipline. He thought I do not come to university often. I had to defend myself so I stepped forward and said to him, “I come every day Sir, but unfortunately I do not see you most days.”

At that moment I experienced an unexpected work situation. I, as the new lecturer, find my transition to university is challenging and confusing because of the emotional strain over what a lecturer should be. I prefer to maintain my current identity as a post graduate student than lecturer, moreover rather than accepting new identity as a civil servant academic (Boyd et al., 2010). At the time I seriously considered withdrawing from academia, but I then I remembered how difficult it might be to find another position.

These days, I could categorise myself as “a successful academic”, even though it is just “on the way to success”. Nonetheless, I am now “just happy” with my academic life now. I am in my own large office, and could enjoy the air conditioner. You know, outside is too hot in the day times. I change my room decoration. I move the large cupboard to the left, where the previous male head had his desk. Thus, now there is a small space in the corner covered with a thick pink floral carpet to lay down in the break times or perform dhuhur, where in Banjarmasin, it is performed in the afternoon time, between 12.30 to 3.30 PM. I am aware that I have two staff members who have good motivation to collaborate with me. I know how to enhance atmosphere for my leadership time. I decide some important tasks. Leaders over me ask my opinion and offer me some project. What else could define success for me?

When my colleagues ask what my aspirations are for the near and far future, I simply answer that I want to enjoy my life and I being a happy and a grateful person, with specifically mentioning being a successful academic/mother/wife/researcher with my own definition. “Who is a successful person?” I propose this question because now I see a successful academic is a fake person, and perhaps if I could have a definition from my own, it is a wonderful enlightenment. “Someone who is able to make myself happy, makes everyone happy, if possible, both on campus and in my family, I think it is not just a successful lecturer, but a successful person”. I guess that is my success definition. Why I wrote successful academic is a fake, as now I live with administrative burden, I have low motivation with my academic level application as the requirements look more absurd and seem no more fantastic future for this position except what already I had. I have to teach on Saturdays and still have works to do at night time. I have more students to supervise, journal articles to be reviewed and attend more online and offline meetings.

The transition that I had undergone is characterized by “mobility within and between academic institutions” (Earle Reybold & Alamia, 2008, p.109). The transition may create trauma when it is dealing with a painful process, even though according to Eddy and Ward (2015) transition to a higher rank is seen as a chance to grow professionally.

The story above depicts me as an Indonesian female Muslim academic gaining success. When a female academic narrates that she is successful, certainly it is reclaiming the voice of the third world women and “shows the implication of a particular discourse that postcolonial feminists have unconsciously endorsed: namely an importance and celebratory positioning of the original ‘Third World woman’s voice’” (Grewal, 2012, p. 1). As informed by Cannella and Manuelito (Cannella & Manuelito, 2008, p. 45) telling Indonesians women’s experiences is a kind of telling “feminism from unthought location” By telling these stories, basically as an Indonesian woman, I have built a worldwide connection of solidarity weaved through story and have followed what Mohanty wrote (Mohanty, 2003, p.250) that:

*“A transnational feminist practice depends on building feminist solidarities across the divisions of place, identity, class, work, belief....in these very fragmented times it is both very difficult to build these alliances and also never more important to do so.”*

#### **4. Conclusion**

This is an auto-ethnographic of a female academic in Indonesian higher education on neoliberal concepts. It was discovered that university had remarkable gendered organizational cultures. The fact that female academics received fewer developmental employment opportunities than males during their careers is one of the reasons why so few of them have been promoted to top management positions. I found it challenging to advance in their professions due to the lack of leadership communities of practice. It was evident that female academics had adapted to the dominant organizational culture as they built their careers and advanced to the top positions. Female academics had mostly mastered the art of "fitting in" in order to get along and gain success, maybe choosing to "fix" themselves and follow the masculine ethos that was strongly engrained in society.

I myself have a lot of stories to tell, my experiences, my own journey. I experienced dissatisfaction to climb in my career. I encountered inequality based on gender differences. My experiences in university got worse because of the employment



of new managerialism, and how the policy heavily influenced my career development. As theories coming from the Indonesian Muslim female academics are rarely to be found, this paper contributes to available theories about life of women in academia.

## References

- Anderson, J., Goodall, H., & Trahar, S. (2020). Women in powerful conversation: Collaborative autoethnography and academia. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 33(4), 393–403. <https://doi.org/10.1080/09518398.2019.1671632>
- Asmira. (2016). Efektivitas penerapan absensi (fingerprint) dalam meningkatkan disiplin kerja pegawai di Kecamatan Anggana Kabupaten Kutai Kartanegara [Effectiveness of fingerprint absence improving work discipline of employees in Anggana District, Kutai Kartanegara Regency]. *eJournal Ilmu Pemerintahan*, 4(3), 1009–1022.
- Bloom, L. R. (1997). Locked in Uneasy Sisterhood: Reflections on Feminist Methodology and Research Relations. *Anthropology & Education Quarterly*, 28(1), 111–122.
- Boyd, T., Cintron, R., & Alexander-Snow, M. (2010). The experience of being a junior minority female faculty member. *Forum on Public Policy Online*, 2010(2).
- Brooks, A., & Hesse-Biber, S. N. (2007). An invitation to feminist research. *Feminist Research Practice: A Primer*, 1, 24.
- Cannella, G. S., & Manuelito, K. D. (2008). Feminisms from unthought locations: Indigenous worldviews, marginalized feminisms, and revisioning an anticolonial social science. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, 45–59.
- Chen, D. I.-R. (2008). Managerialism and its impact on female academics in Taiwan. *Journal of Asian Public Policy*, 1(3), 328–345. <https://doi.org/10.1080/17516230802416465>
- Clandinin, D. J. (2006). Narrative inquiry: A methodology for studying lived experience. *Research Studies in Music Education*, 27(1), 44–54.
- Clandinin, D. J., & Huber, J. (2002). Narrative inquiry: Toward understanding life's artistry. *Curriculum Inquiry*, 32(2), 161–169.
- Cortes Santiago, I., Karimi, N., & Arvelo Alicea, Z. R. (2017). Neoliberalism and higher education: A collective autoethnography of Brown Women Teaching Assistants. *Gender and Education*, 29(1), 48–65. <https://doi.org/10.1080/09540253.2016.1197383>
- Earle Reybold, L., & Alamia, J. J. (2008). Academic Transitions in Education: A Developmental Perspective of Women Faculty Experiences. *Journal of Career Development*, 35(2), 107–128. <https://doi.org/10.1177/0894845308325644>
- Eddy, P. L., & Ward, K. (2015). Lean In or Opt Out: Career Pathways of Academic Women. *Change: The Magazine of Higher Learning*, 47(2), 6–13. <https://doi.org/10.1080/00091383.2015.1018082>
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An overview. *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, 273–290.
- Fotaki, M. (2013). No woman is like a man (in academia): The masculine symbolic order and the unwanted female body. *Organization Studies*, 34(9), 1251–1275.
- Grewal, K. (2012). RECLAIMING THE VOICE OF THE 'THIRD WORLD WOMAN' But What Do We Do When We Don't Like What She Has to Say? The Tricky Case of Ayaan Hirsi Ali. *Interventions*, 14(4), 569–590.
- Hemmings, C. (2005). Telling feminist stories. *Feminist Theory*, 6(2), 115–139. <https://doi.org/10.1177/1464700105053690>

- Kholis, N. (2012). Gendered Career Productivity and Success in Academia in Indonesia's Islamic Higher Education Institutions. *Journal of Indonesian Islam*, 6(2), 341–366.
- Leavy, P. (2012). Fiction and the feminist academic novel. *Qualitative Inquiry*, 18(6), 516–522.
- Luke, C. (2000). One step up, two down: Women in higher education management in Southeast Asia. In *International Perspectives on Higher Education Research* (Vol. 1, pp. 285–305). Emerald (MCB UP ). [https://doi.org/10.1016/S1479-3628\(00\)80104-5](https://doi.org/10.1016/S1479-3628(00)80104-5)
- Luke, C. (2002). Globalization and women in Southeast Asian higher education management. *Teachers College Record*, 104(3), 625–662.
- Mohanty, C. T. (2003). “Under Western Eyes” Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499–535. <https://doi.org/10.1086/342914>
- Murniati, C. T. (2012). *Career advancement of women senior academic administrators in Indonesia: Supports and challenges*. 188.
- Özkanlı, Ö., de Lourdes Machado, M., White, K., O'Connor, P., Riordan, S., & Neale, J. (2009). Gender and management in HEIs: Changing organisational and management structures. *Tertiary Education and Management*, 15, 241–257.
- Peterson, H. (2015). “Unfair to women”? Equal representation policies in Swedish academia. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*.
- Peterson, H. (2016). Is managing academics “women’s work”? Exploring the glass cliff in higher education management. *Educational Management Administration & Leadership*, 44(1), 112–127.
- Polkinghorne, D. E. (2010). *The practice of narrative*.
- Sandberg, S. (2015). *Lean in-women, work and the will to lead*. SAGE Publications Sage India: New Delhi, India.
- Smith, D. E. (2004). Women’s perspective as a radical critique of sociology. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, 1.
- White, K. (2003). Women and leadership in higher education in Australia. *Tertiary Education and Management*, 9(1), 45–60. <https://doi.org/10.1080/13583883.2003.9967092>
- Yudiatmaja, W. E., & Samnuzulsari, T. (2018). Alfiandri, and S. Mahdalena, “Fingerprint, Monitoring and Work Discipline of Indonesian Public Servants: Evidence from Kepulauan Riau,” *Public Administration Research*, 7(1), 39–50.
- Yukongdi, V., & Benson, J. (2005). Women in Asian Management: Cracking the Glass Ceiling? *Asia Pacific Business Review*, 11(2), 139–148. <https://doi.org/10.1080/1360238042000291225>



## SOCIAL HARMONY IN DIVERSITY AND MULTI-ETHNIC COMMUNITY DIVERSITY IN SOUTHEAST ACEH

*Syamsul Rijal*<sup>1</sup>  
*Harjoni Desky*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Lecturer at UIN Ar-Raniry Banda Aceh Email: literasi.syamsulrijal@ar-raniry.ac.id

<sup>2</sup> Lecturer at IAIN Lhokseumawe Email: harjonidesky@iainlhokseumawe.ac.id

### Abstract

Aceh is an area that has diversity and encounters with ethnicity. For this reason, an exploration is needed to identify the existence of religion as a unifying aspect. This article analyzes religious differences, which are the people's personal choices in Aceh Province. At the same time, religion is also the glue that binds people's lives. This research was conducted in Southeast Aceh District, Aceh Province. In-depth interviews and non-participating observations were used to search and collect data. Directed discussions were carried out for data triangulation, including presenting the initial research results through two discussion forums. This article discusses the meeting of religions to create harmony and togetherness. The existence of religion is a part that does not become a differentiator. Even in some cases, religious activities are used to unite even though different religions exist. Finally, this article discusses several cultural matters, providing space for differences in choosing one's beliefs.

**Keywords:** *Togetherness, Diversity, Multi-Ethnicity, Etnisitas, Aceh*

### 1. Introduction

Aceh has always been labelled with conflict, violence, and backwardness. Many stigmas make Aceh a symbol of rebellion. It was as if life in Aceh was very unfriendly and became a field of oppression. In fact, amid this lousy image, Aceh is a very peaceful and harmonious place. The implementation of religious rituals never encounters obstacles. Difficulties in building houses of worship never happened.

Meanwhile, religious expression never encounters obstacles. All this went unnoticed. Even if you only get to know the Acehnese people more closely, you will get the warmth of a brotherhood that is selfless and what it is.

They treat other people as a family so that they maintain their dignity and self-respect the same as they do for other people. Aceh always seems synonymous with violence, gas (PT. Arun), and Mobil Oil. In fact, beyond all that, the people of Aceh are a harmonious society. Fraternity is the central pillar of community life. From the beginning, they have made life a part of civilization to interrelate and support each other. Not just fellow religions. Even in matters of politics and religion which trigger conflict, they still get along. This can be seen in the parent's house, which provides a living room more significant than the child's house. This is done to become a space for the extended family to gather in every religious celebration of one of the family members.

Despite their differences, the parent's house is a gathering place for children and grandchildren. The process of religious transformation or conversion is not a conflictual issue. Because it is seen that religion is a unifying value, someone holy will strengthen social ties with the community and will not isolate himself and damage relationships

with his family. Aceh has 13 tribes starting from the Acehnese, Alas, Gayo, Tamiang, Kluet, Julu, Pakpak, Jamee, Sigulai, Lekon, Devayan, Haloban, and Nias tribes. True religion is based on environmental practices and is part of the social environment. Thus, the social environment also determines how religion becomes an instrument that drives society.

Religion is also a means to maintain environmental sustainability in Aceh, as in Tibet. Previous generations passed down this awareness by emphasizing religious, ethical attitudes toward protecting the environment.<sup>1</sup> Likewise, in Nepal, the environment can be maintained and used as a livelihood for the community because the religious factor always supports environmental preservation campaigns.<sup>2</sup> With political support, religion can also be used to perpetuate legitimacy.<sup>3</sup>

This has also been practised in several regions, for example, in Papua New Guinea, showing that a combination of religion and politics becomes a unit to provide direction and emphasize the government's agenda. Religion can also be a primary consideration in managing language learning classes in a limited environment.<sup>4</sup> This study is part of a complete mosaic of Islamic studies in Aceh, including architecture, missionary entities and Islamic culture, religious expression, Islamic education and curriculum, *Dayah* education and empowerment (*Pesantren*), socio-religious dynamics in the implementation of Islamic Sharia,<sup>5</sup> and Acehnese ethnic marriages.<sup>6</sup>

All of them make this study; this can become part of the understanding of Aceh through various points of view. Religion in Aceh escalated the conflict.

## 2. Brotherhood and Emotional Bonds as Glue

The spirit of brotherhood in the family context in Aceh is called the motto "Sepakat Segenep." Agreed Segenep is interpreted by consensus unity, which means that the people of Southeast Aceh must always put forward the values of harmony and harmony in a multicultural life. This is consistent, considering the enormous diversity of ethnic groups that inhabit the Southeast Aceh region, starting from the Alas, Singkil, Acehnese, Karo, Toba Batak, Gayo, Javanese, Minangkabau, Mandailing, Nias and Aneuk Jamee tribes.<sup>7</sup> The existing differences become a unifier and a bridge to getting to know each other and providing help.

Religion is used as a tool to be more united and mutually support the sustainability of society. Religious celebrations are a means of visiting, greeting,

---

<sup>1</sup> C. Ramble, *The Navel of the Demoness: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highlight Nepal*, (Oxford: Oxford University Press, 2008).

<sup>2</sup> S. Stevens, "Annapurna Conservation Area: Empowerment, Conservation, and Development in Nepal" dalam Stevens, S. (ed.), *Conservation Through Cultural Survival* (Washington D.C.: Island Press, 1997), h. 237–261.

<sup>3</sup> P. West, *Conservation is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*, (Durham: Duke University Press, 2006).

<sup>4</sup> I. S. Wekke & M. A. Lubis, "A Multicultural Approach in Arabic Language Teaching: Creating Equality at Indonesian Pesantren Classroom Life" dalam *Sosiohumanika, Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*, Volume 1, Nomor 2, (2008), h. 295-310.

<sup>5</sup> Syamsul Rijal dan Ismail Fauzi, *Dinamika Sosial Keagamaan dalam Pelaksanaan Syariah Islam*. (Jakarta: Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh, Banda Aceh, 2007), h. 45.

<sup>6</sup> Sri Asuti A. Samad Munawwarah, "Adat Pernikahan dan Nilai-Nilai Islami dalam Masyarakat Aceh" *El-Ussrah: Jurnal Hukum Keluarga*, Vol. 3 No. 2 Juli-Desember 2020, h.289-302.

<sup>7</sup> Quoted from the Indonesian Wikipedia page, free encyclopedia, Southeast Aceh District, [https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten\\_Aceh\\_Tenggara](https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten_Aceh_Tenggara), on 20-20-2023.

meeting, and sharing. "Celebrating together" is a spiritual moment to be used as a time to help other families. The celebration of Eid al-Fitr is an opportunity for Protestants and Catholics to stay in touch and be happy for the happiness of their Muslim brothers. They also sent gifts to neighbours celebrating Christmas. When Muslims celebrate Eid al-Fitr and Eid al-Adha, they always receive gifts from Protestant and Catholic neighbours. The continuation of the brotherhood above is not just momentary. Every day the children hang out without blaming the issue of religious identity. Interfaith residents also visit one another.

Southeast Aceh district is the only district with the most significant number of churches in Aceh, 132 churches (124 Christian churches and 8 Catholic churches) and eight undung.<sup>8</sup> It turns out that many churches in Southeast Aceh cannot trigger potential religious conflicts, such as pigs in Southeast Aceh. The arrival of Christians in Southeast Aceh came from the Toba Batak tribe, who came from Batak Land or around the Lake Toba area. They were primarily traders and workers in the Dutch colonial era.<sup>9</sup> Their migration path was in the form of narrow roads, namely from Tanah Batak, Sidikalang, Kutabuluh, Lau Baleng, Gajah Mati, and Salim Pipit, and they headed to the Batu Mbulan area. The Batu Mbulan area is the first place where the Toba Batak tribe settled. They opened a settlement by seeking approval from the local tribal chief and were given fields to work on by them.<sup>10</sup>

Religious tolerance in Islam does not mean justifying and acknowledging that all religions are the same, but only recognizing the diversity of beliefs and beliefs in society without interfering with the respective procedures of worship and religious rituals. Because this is an issue related to *aqidah* and faith that every Muslim must take care of. There is no tolerance in terms of *aqidah* and dedication because, actually, in Islam, the only religion that pleases Allah is Islam. This follows Allah's word SWT in the letter Ali Imran verse 19.

Religion that enters a multicultural society will experience an acculturation process with many versions, especially in implementation. Starting from the aspect of understanding the importance of faith following the culture of each region. It is from this multicultural society that different expressions are born in carrying out religious orders. The role of religion becomes crucial when it has been embraced by human social groups, which are related to meeting the complex needs of life in society.<sup>11</sup>

### 3. Religion and Diversity in Southeast Aceh

Religions in this world are indeed different from each other. There is a heavenly religion, and there is an *ardhi* religion. Following the current classification, the division consists of an Abrahamic religion (the religion of the prophet Abraham) and a non-Abrahamic religion (non-Abrahamic religion). Religious differences are significant for humans; how can they develop mutual respect and religious tolerance? Religion must be a medium that allows humans to live in peace and harmony without being hostile to

---

<sup>8</sup> Hasan Basri. 28 Oktober 2017. <http://www.acehtrend.com/2017/10/28/ini-potensikonflik-antaragama-di-aceh-Tenggara/>. Diakses pada hari Kamis Tanggal 25 Januari 2023.

<sup>9</sup> Lister E. dan Pandiangan R.A, Migrasi Batak Ke Tanah Alas, Aceh Tenggara 1904-1920. (Putri Hijau, Vol 4, No. 1, 2019), h. 3.

<sup>10</sup> Lister E. dan Pandiangan R.A, Migrasi Batak Ke Tanah Alas, h. 5.

<sup>11</sup> Harjoni Desky dan Syamsul Rijal, "Pengembangan Kerukunan Masyarakat Multikultural Melalui Pendekatan Agama", Jurnal International Journal of Islamic Thought, Vol. 20: (Dec.) 2021, h. 45-52

each other, let alone causing casualties. Every religion in this world teaches goodness and peace.

Religious harmony is a government program for developing the Indonesian nation, especially in the spiritual field. This program is based on the 1945 Constitution and Pancasila. This program and role can be seen from the ministers' ideas about the religion of the Republic of Indonesia. Minister of Religion Mukti Ali raised the concept of agree disagreement (agree in conflict or agree in differences), which states that religious communities should support each other's physical and spiritual development as elements of the nation.<sup>12</sup>

Southeast Aceh district is one of the districts in Aceh, Indonesia. This district has Kutacane as its capital, located in a mountainous area of 1,000 meters above sea level, part of the Bukit Barisan mountain range. Based on population census data in 2019 from the Population and Civil Registry Office, Southeast Aceh's population is 179,010 people. With details of religious adherents, namely Islam 145,265 people (87.78%), Protestant Christians 32,209 people (10.54%), Catholic Christians 1,275 people (1.77%), Hindus 3 people, and Buddhists 2 people.<sup>13</sup>

The non-Muslim population in Southeast Aceh is more than in other areas in this Veranda of Mecca. The following table shows the percentage of religious adherents in Aceh. The data above indicates that Southeast Aceh is inhabited mainly by non-Muslims in the province of Aceh. The number of followers of Christianity throughout the Aceh region is 53,624 souls. Of these, 33,484 Christians are living in Southeast Aceh. So it is not surprising that in this area, there are 123 churches out of 154 churches throughout Aceh.<sup>14</sup>

The large number of Christians in Southeast Aceh cannot be separated from the influence of this area which is directly adjacent to the province of North Sumatra, to be precise, Tanah Karo Regency, where the majority of the population is Christian. This influence can be seen from the fact that most Christian villages are in the border areas.

Customs and traditions are also carried out in the district according to their tribe and culture. They are free to carry out their customary practices, even though the majority tribe in Southeast Aceh is the Alas tribe. Once again, this proves that religion and custom are not barriers and barriers in human and social affairs. More considerable interests and issues include access to education and efforts to educate students. Religious status is not an issue nor a consideration in providing public services. Mutual assistance, cooperation, and understanding form the basis for efforts to drive education.

Lots of children in Southeast Aceh attend schools of various religions and ethnicities. However, they can enjoy the learning process and get the right to education without feeling discriminated against or bullied. In Southeast Aceh, houses of worship that are allowed to stand and carry out worship are only official, while those that are illegal are prohibited from being used as houses of worship. However, the freedom to build houses of worship remains in Southeast Aceh. The locations of places of worship

---

<sup>12</sup> A. Muthalib Hasan, *Kerukunan Umat Beragama: Telaah Kritis Pemikiran Mukti Ali* (tesis), (Banda Aceh, Iain ar-raniry, 2008), hal. 91. Look at Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 313

<sup>13</sup> Look at the BPS Aceh website at <http://bps.go.id/index.php/site/table?tid=321&wid>. Retrieved 20 August 2022.

<sup>14</sup> Look at the BPS Aceh website at the site <http://www.wikipedia.kekeristenandiaaceh.html>. Accessed on 20 August 2019.

in Southeast Aceh are very close together. In one village, there may be two places of worship of different religions. Religious activities on Friday at the mosque run properly and solemnly. On Sundays, religious activities at the Catholic and Protestant churches also occur solemnly and quietly.<sup>15</sup>

Even though Aceh is now implementing Islamic law, there is no need to worry about the destruction of religious harmony in Aceh. Because in the Islamic Shari'a qanun, an article explains Aceh's religious tolerance. The latest Aceh provincial Qanun on the implementation of Islamic law, the field of worship in article 11, says that everyone in the province of Aceh is obliged to respect the practice of prayer.<sup>16</sup> Southeast Aceh District has something unique: it has a pluralistic society, but almost no riots involving SARA (SARA, ethnicity, religion, and race) have been heard, and the community has maintained peace until now. Even though there is a sizeable non-Muslim population in Aceh in this area, this does not make this area chaotic.

Based on the observations the author saw in the field, the following is the interaction between religious communities that describes religion and diversity in Southeast Aceh:

1. Non-Muslim students help in Islamic activities or events at school. Based on an interview with one of the alums of SMAN, Perisai Kuta Cane said that, at this school, non-Muslim students helped and became committee members in preparing activities or events to commemorate Islamic religious holidays, such as Maulid Nabi Muhammad and Isra' Mi'raj. Non-Muslim students decorate the hall or mashallah, where the Islamic commemoration is held; also, non-Muslim students are free to express ideas regarding the preparation of the event. This means that there is no discrimination of differences in beliefs between students in preparing for school events, even though these are activities related to Muslim beliefs.

2. Participate in the iftar event together. This happens among fellow friends, teenagers, or co-workers. What often happens, for reasons of togetherness and respecting religious routines, non-Muslims in Southeast Aceh, even though they are not fasting, participate voluntarily in breaking the fast together.

3. Christians with the same village head (living in the village) follow the *bante* tradition. Bante is one of the traditions of slaughtering cattle together on the last day of Ramadan (the day before Shawwal/Eid) in every village in Southeast Aceh. Oxen are purchased with money collected from all villagers (using a joint venture system, to be enjoyed by every villager on Eid day. The purpose of this tradition is so that all citizens can enjoy meat during Eid celebrations at affordable prices. Every village in Southeast Aceh must carry out this tradition, including villages where residents adhere to Christianity. To animate it, they usually participate in the practice of *bante*, although there is no obligation from the local village head (*geuchik*).

4. Christians Visit on Islamic Holidays. Eid al-Fitr is a Muslim holiday. Today it is a gathering place between family, relatives, and friends. Non-Muslims also usually visit the homes of Muslim friends celebrating Eid al-Fitr. Like other guests, non-Muslim guests are also served Eid specialties, such as cakes, rice cakes, beef rendang, and others.

---

<sup>15</sup> Reni Kumalasari, "Kerukunan Antar Umat Beragama: Kajian terhadap Pluralitas Agama di Aceh Tenggara" *Jurnal Liwaul Dakwah*: Volume 10, No. 2 Juli – Desember 2020, h. 144-157.

<sup>16</sup> Himpunan Undang-undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam, Edisi kedelapan, Dinas Syariat Islam, 2010



5. Christians pay their respects and donate to the homes of Muslim friends affected by the disaster. As a form of condolence, Christians with friendly relations are usually present at the places of Muslims affected by the tragedy in Southeast Aceh. Not only on the day they were buried but even on the night of ta'ziah, they came, even though they were sitting with other residents who were reading Yasin or tahlil.

6. Muslims who come to non-Muslim parties do not eat party dishes. This happens because Muslims usually worry that the food provided or cooked by non-Muslims mixes directly or indirectly with pork. There is concern that cooking utensils have previously been used in cooking pork but not tanned, then used in cooking other foods. In addition, it is possible that the cow or chicken served was not slaughtered according to Islamic requirements. To avoid these possibilities, Muslims usually do not eat the dishes Christians serve at their parties. This Muslim concern was not responded to negatively by them. On the other hand, they understand this concern, and instead, they provide live chicken and its seasonings for Muslims to cook in their homes.

7. Christians receive Christmas gifts from Muslims. Even though Christians are a minority religion in Southeast Aceh, their right to celebrate holy days is still respected. Supervisors must provide packages or gifts for Muslim superiors with Christian subordinates who will celebrate Christmas or other holidays as a tribute to those carrying out Eid.

8. Delivering lemang to non-Muslim homes. The tradition of cooking *lemang*<sup>17</sup> in Southeast Aceh is carried out the day before the Hajj and Isra' Mi'raj Eids, aiming to celebrate this Muslim holiday. Usually, Muslims give *lemang* that he cooks as a form of concern for others.

9. Slaughtering and cooking pork in secret. Christians in Southeast Aceh know pork is unclean food for Muslims, and Muslims don't like seeing pork.

So to keep Muslims comfortable, they usually slaughter pigs in a hidden place or cover them with a tent so that Muslims do not see them around them. The interactions above are interactions in the social field. Even though it is in the area of religious tradition, it does not mean that it is in the realm of aqeedah, thereby undermining the faith of a Muslim. Hopefully, this inter-religious harmony in Southeast Aceh can be maintained until tomorrow.

#### 4. Southeast Aceh Present and Future

Relations between Muslims and adherents of other religions are not prohibited by Islamic law, except for working together in matters of faith and worship. Both of these issues are internal rights of Muslims that other parties may not interfere with, but social aspects can unite in good cooperation. Interfaith cooperation is part of human social relations, which Islamic teachings do not prohibit. Relationships and cooperation in the economic, political, and cultural fields are not forbidden. It is encouraged as long as they are within the scope of goodness.

The interactions between adherents of religious communities above show that religious harmony remains in Aceh today. However, religious conflicts can arise at any time in Aceh. In this case, all parties require seriousness and sincerity to jointly create

---

<sup>17</sup> Lemang is a confection of glutinous rice cooked in a bamboo strip, after previously being rolled in a banana leaf. Look at <https://id.wikipedia.org/wiki/Lemang>. Retrieved 8 February 2023



and maintain religious harmony by referring to the most profound conscience. We hope that the balance made in Southeast Aceh will be kept. So that the realization of peaceful and peaceful religious and national life for the glory of Southeast Aceh in particular and the Indonesian nation in general.

The relationship between Islam and Christianity in Southeast Aceh so far looks harmonious and harmonious, due to several factors,<sup>18</sup> that is; a) Mutual respect between fellow citizens who live in the same village, even though they differ in religion, b) There is a close clan kinship relationship between Islam and Christianity, c) There is marriage between Muslims and Christians, and d) Land border factors (fields or paddy fields) between Islam and Christianity. Based on the explanation above, inter-religious life in Southeast Aceh seems unlikely to trigger inter-religious conflict. However, quite the opposite because this is caused by the rise of pig farms in the Southeast Aceh region.

This eventually became a plural practice and was made a necessity. Religion does not hinder the formation of harmony. The belief becomes an arena for building understanding and, ultimately, mutual support between one group and another. Even this has started from the smallest part, namely the individual in the family. They do not mind the choice of other family members if they choose a different religion than the extended family. In a family, it becomes commonplace that there are differences. Precisely to these differences, they try to support each other in celebrating religious traditions.

This article also shows that religion is not part of the conflict.<sup>19</sup> It's just that his followers then make religion the main commodity when trying to maintain hatred. Religion is not a trigger for conflict.<sup>20</sup> Precisely religion can be a tool to reconcile each other and build social relations in society.<sup>21</sup> Even in leadership that always makes religion the spirit, a desire to support each other is awakened among community members.<sup>22</sup> Religion is also sometimes used as a commodity to gain momentary interests.<sup>23</sup> Religion goes beyond all that. In some ways, religion will be more productive if it is used to become a unifying part.<sup>24</sup>

Religious values will support the existence of human life.<sup>25</sup> Finally, this article is a part that shows how religion is the glue for life. In the French experience, religion is

---

<sup>18</sup> Fauzi Ismail, *Interaksi Sosial Masyarakat Lawe Sigala-Gala Kabupaten Aceh Tenggara: Suatu Kajian Tentang Toleransi Antar Umat Beragama*, jurnal Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Arraniry Banda Aceh, (Adabiya, Vol. 19, No. 2, 2017), h. 89.

<sup>19</sup> F. B Aliyev, "Problems of Interaction Between State and Economy Under the Post-Communist Transition" dalam *Humanomics*, Volume 23, No. 2, (2007), h. 73–82.

<sup>20</sup> L. Allen, K. Quinlivan, C. Aspin, F. Sanjakdar, A. Brömdal, dan M. Lou Rasmussen, "Meeting at the crossroads: re-conceptualising difference in research teams" dalam *Qualitative Research Journal*, Volume 14, No. 2, (2014), h. 119–133.

<sup>21</sup> M. McCormack, L. Brinkley-Rubinstein, dan K. L. Craven, "Leadership Religiosity: a Critical Analysis" dalam *Leadership & Organization Development Journal*, Volume 35, No. 7, (2014), h. 622–636.

<sup>22</sup> C. La Ferle dan K. Chan, "Determinants for Materialism Among Adolescents in Singapore" dalam *Young Consumers*, Volume 9, Nomor 3, (2008), h. 201–214.

<sup>23</sup> F. Farrell, "A critical investigation of the relationship between masculinity, social justice, religious education and the neo-liberal discourse", in *Education and Training*, Volume 56, Nomor 7, (2014), h. 650–662

<sup>24</sup> D. Gebert, S. Boerner, & D. Chatterjee, "Do religious differences matter? An analysis in India", dalam *Team Performance Management*, Volume 17, Nomor 3/4, 2011, h. 224–240.

<sup>25</sup> J. Dean, "Muslim values and market value: a sociological perspective", dalam *Journal of Islamic Marketing*, Volume 5, (November 2012), h. 20–32

no longer an issue when it enters the cultural space.<sup>26</sup> It's just that a bridge is needed that can dialogue on how religion becomes an integral part of the culture.<sup>27</sup> This challenge can be overcome if different parties can mutually accept the existence of other groups.

About Aceh and Southeast Aceh, ethnic equality is a unifying aspect compared to diversity, so mutual understanding is quickly built. Meanwhile, a society divided into different identities may unite if the other elements are not a problem.<sup>28</sup> This article emphasizes that the unity of the community will be fundamental in forming a standard view to produce productive results for the common interest.

## 5. Closing

This article emphasizes that religion is not a trigger for conflict. Religion is used as a scapegoat for the source of conflict. Even though there was never a fight because the difference started from the side of religion, it's just that another side started, and then religion was included as part of the conflict. Papua shows that religion is the glue that holds the community together. From education to celebrating religious rituals carried out in a spirit of brotherhood. Unity and unity in society always seek to understand and help each other. Religious identity is a personal choice accountable to the Creator and does not reduce good relations between human beings.

Religious relations are created based on harmony and mutual understanding. Educational institutions and other social institutions continue to run and develop, giving each other the same opportunities and opportunities regardless of religious status. Precisely religion positively strengthens the institution. Then, with that spirit, human relations are built to educate and humanize each other. The relationship between Muslim and non-Muslim students also runs well and is harmonious with each other. Such a relationship reinforces each other while maintaining loyalty to their religions.

Meanwhile, schools and tertiary institutions also seek teachers and lecturers who share the same faith in teaching religion. This occurred when the National Education System Law had not regulated this practice. Christmas and Eid al-Fitr celebrations are part of the big family gatherings. Celebration of religious holidays like this is an opportunity to gather. At that time, they also shared and sent food or gifts to one another. These conditions are part of a tradition passed down from generation to generation so that religious differences are not a problem for everyone. Individuals freely embrace their religion and then relate to other city residents because they are part of the area and must take responsibility for maintaining the peace their predecessors inherited.

Claiming the truth is enough to be explicitly done in a house of worship. But when meeting other people, it is not necessary to make religion a part that must be used as a differentiator; instead, it is used to respect each other's different choices. On several occasions, the establishment of mosques and churches has been supported by local communities of different religions. So that it is not difficult to build a house of worship, even though some people adhere to varying beliefs around it. Even in matters of land, it was granted by parties of different religions.

---

<sup>26</sup> C. Cintas, B. Gosse, & E. Vatteville, "Religious identity: a new dimension of HRM? A French view", dalam *Employee Relations*, Volume 35, No. 6, (2013), h. 576–592.

<sup>27</sup> J. Irwin, & K. Bradshaw, "The ethics challenge: establishing an ethics ambassador network to help embed an ethical culture", dalam *Strategic HR Review*, Volume 10, Nomor 4, (2011), h. 26–32

<sup>28</sup> A. Kachuyevski, & R. Olesker, "Divided societies and identity boundaries: a conflict analysis framework", dalam *International Journal of Conflict Management*, Volume 25, No. 3, (2014), h. 304–321

## References

- Aliyev, F. B. (2007). "Problems of Interaction Between State and Economy Under the Post-Communist Transition" dalam *Humanomics*, Volume 23, No. 2
- Allen, L., K. Quinlivan, C. Aspin, F. Sanjakdar, A. Brömdal, dan M. Lou Rasmussen, (2014). "Meeting at the crossroads: reconceptualizing difference in research teams" in *Qualitative Research Journal*, Volume 14, No. 2
- Cintas, C., Gosse, B., & Vatteville, E. (2013). Religious identity: a new dimension of HRM? A French view. *Employee Relations*, Volume 35, Nomor 6
- Dean, J. (2012). Muslim values and market value: a sociological perspective. *Journal of Islamic Marketing*, Volume 5, November
- Desky, Harjoni, and Rijal, Syamsul, "Pengembangan Kerukunan Masyarakat Multikultural Melalui Pendekatan Agama", *Jurnal International Journal of Islamic Thought*, Vol. 20: (Dec.) 2021, h. 45-52
- Durkheim, E., (2002). "The Elementary Forms of Religious Life" dalam M. Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Malden: Blackwell Publishing.
- Farrell, F. (2014). A critical investigation of the relationship between masculinity, social justice, religious education, and the neoliberal discourse. *Education and Training*, Volume 56, Nomor 7
- Gebert, D., Boerner, S., & Chatterjee, D. (2011). Do religious differences matter? An analysis in India. *Team Performance Management*, Volume 17, Nomor 3&4,
- Hasan, A. (2008). Muthalib, *Kerukunan Umat Beragama: Telaah Kritis Pemikiran Mukti Ali* (Thesis), Banda Aceh, IAIN Ar-Raniry.
- Irwin, J., & Bradshaw, K. (2011). The ethics challenge: establishing an ethics ambassador network to help embed an ethical culture. *Strategic HR Review*, 10 Nomor 4.
- Kachuyevski, A., & Olesker, R. (2014). Divided Societies, and Identity Boundaries: a Conflict Analysis Framework. *International Journal of Conflict Management*, Volume 25, Nomor 3, 2014.
- La Ferle, C. dan K. Chan, (2008). "Determinants for Materialism Among Adolescents in Singapore" in *Young Consumers*, Volume 9, Nomor 3.
- Lister E. dan Pandiangan R.A, (2019), *Migrasi Batak Ke Tanah Alas, Aceh Tenggara 1904-1920*. (Putri Hijau, Vol 4, No. 1, h. 3
- McCormack, M., L. Brinkley-Rubinstein, dan K. L. Craven. (2014). "Leadership Religiosity: a Critical Analysis" in *Leadership & Organization Development Journal*, Volume 35, No. 7.
- Munawwarah, Asuti A. Samad Sri, (2020). "Adat Pernikahan dan Nilai-Nilai Islami dalam Masyarakat Aceh" *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, Vol. 3 No. 2 Juli-Desember, h.289-302
- Ramble, C., (2008). *The Navel of the Demons: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highlight Nepal*, Oxford: Oxford University Press.
- Rijal, Syamsul and Fauzi, Ismail. (2007). *Dinamika Sosial Keagamaan dalam Pelaksanaan Syariah Islam*. Jakarta: Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh, Banda Aceh.
- Stevens, S., (1997). "Annapurna Conservation Area: Empowerment, Conservation, and Development in Nepal" In Stevens, S. (ed.), *Conservation Through Cultural Survival*, Washington D.C.: Island Press.

- Umam, Saiful. (1998). *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, Jakarta: INIS,
- Wekke, I. S. dan Lubis, M. A. (2008). "A Multicultural Approach in Arabic Language Teaching: Creating Equality at Indonesian Pesantren Classroom Life" dalam *Sosiohumanika, Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*, Volume 1, Nomor 2.
- Wekke, I. S. dan Y. R. Sari. (2012). "Tifa Syawat dan Entitas Dakwah dalam Budaya Islam: Studi Suku Kokoda Sorong Papua Barat" dalam *Thaqafiyat, Jurnal Kajian Budaya Islam*, Volume 13, Nomor 1.
- Wekke, I. S., (2012). "Islam dan Adat dalam Pernikahan Masyarakat Bugis di Papua Barat" dalam *Thaqafiyat, Jurnal Kajian Budaya Islam*, Volume 13, Nomor 2.
- Wekke, I. S., E. Gunaisah, Suyatno. (2015). "Identitas dan Ekspresi Keberagaman Nelayan Muslim: Masyarakat Pesisir Raja Ampat Papua Barat", Prosiding dalam Seminar Nasional Kelautan dan Perikanan, Politeknik Kelautan dan Perikanan Sorong, 10 Maret 2015
- \_\_\_\_\_,(2013). "Masjid di Papua Barat: Tinjauan Ekspresi Keberagaman Minoritas Muslim dalam Arsitektur" dalam *El Harakah, Jurnal Budaya Islam*, Volume 15, Nomor 2.
- \_\_\_\_\_,(2011). "Pendidikan Islam dan Pemberdayaan Masyarakat: Tinjauan Pendidikan Vokasional Pesantren Roudhatul Khuffadz, Sorong" dalam *Hermedia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Volume 10, Nomor 1.
- \_\_\_\_\_,(2013). "Religious Education and Empowerment: Study on Pesantren in Muslim Minority West Papua" dalam *Miqot, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Volume 37, Nomor 2.
- West, P., (2006). *Conservation is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*, Durham: Duke University Press.

## PENCEMARAN AIR DARI PERSPEKTIF ISLAM DAN SAINS PERSEKITARAN

### WATER POLLUTION IN THE PERSPECTIVE OF ISLAM AND ENVIRONMENTAL SCIENCE

*Abdul Basir Mohamad<sup>1</sup>*  
*Nurbazla Ismail<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Research Centre for Sharia, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia  
Email: abasir@ukm.edu.my, 013-3322345.

<sup>2</sup> Research Centre for Sharia, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia  
Email: nurbazla@ukm.edu.my, 014-2661484.

#### **Abstract**

Malaysia's main water source is the river. Water is an important component that must be emphasized in the aspects of the development of the placement and industrial areas. This area contributes to more than 90% of the country's total water resources. River water is channeled to the dam for treatment before being released for use by locals. If the river flow is contaminated by industrial waste and toxic substances, the residents will experience water disruption which causes daily affairs to be affected. This situation occurred several times at Semenyih dam in 2016 which resulted in thousands of residents being forced to deal with stressful situations. This paper aims to discuss about water pollution which had been recorded by Islamic scholars. Then this paper explains the factor of water pollution from the environmental science perspective. The qualitative method was used to obtain the data in this study. Documents analysis from primary and secondary sources has been done inductively, deductively and comparative with reference to Islamic sources and environmental science. After that, all collected data has been filtered and recorded descriptively. The findings show that Islam is very concerned about environmental care. This can be illustrated by the word of Allah SWT in the Qur'an and the Prophet's word in hadith. Then it was further reinforced by the study and explanation by Islamic scholars in their writing. While environmental scientists have found that the issue of pollution of river water is caused by various factors such as animal husbandry, industrial development, housing construction, hotel, chalet and restaurant as well as sand mining activities.

**Keywords:** *Air Pollution; Islam; Quran; Hadith; Damage*

#### **Abstrak**

Sumber air utama Malaysia adalah sungai. Air merupakan komponen penting yang mesti dititikberatkan dalam aspek pembangunan kawasan penempatan dan juga industri. Kawasan ini menyumbang kepada lebih 90% daripada keseluruhan sumber bekalan air negara. Air sungai disalurkan ke empangan untuk dirawat sebelum dilepaskan bagi kegunaan penduduk lokaliti. Sekiranya aliran sungai dicemari oleh sisa buangan industri dan bahan toksik, maka penduduk akan mengalami gangguan air yang menyebabkan urusan kehidupan seharian terjejas. Keadaan ini pernah terjadi beberapa kali di empangan Semenyih pada tahun 2016 yang mengakibatkan ribuan penduduk terpaksa menghadapi situasi yang memmeritkan. Kertas ini bertujuan mengkaji tentang pencemaran air yang telah direkodkan oleh para ulama Islam. Seterusnya kertas ini menjelaskan faktor berlakunya pencemaran air dari sudut sains persekitaran. Kaedah kualitatif digunakan bagi mendapatkan data dalam kajian ini. Analisis dokumen daripada sumber primer dan sekunder dilakukan secara induktif, deduktif dan komparatif terhadap sumber rujukan Islam dan sains persekitaran. Setelah itu, semua



data terkumpul telah disaring dan direkodkan secara deskriptif. Hasil kajian mendapati Islam sangat mengambil berat tentang penjagaan alam sekitar. Ini dapat digambarkan melalui firman Allah SWT dalam al-Quran dan sabda Rasulullah dalam hadis. Kemudian diperkukuhkan lagi oleh kajian dan huraian oleh para sarjana Islam dalam penulisan mereka. Manakala para saintis alam sekitar pula mendapati bahawa isu pencemaran air sungai adalah disebabkan oleh pelbagai factor iaitu penternakan haiwan, pembangunan industri, pembinaan perumahan, hotel, chalet dan restoran serta aktiviti perlombongan pasir.

**Kata Kunci:** *Pencemaran air; Islam; Quran; hadis; kerosakan*

## 1. Pengenalan

Akibat daripada kepesatan kegiatan pembangunan penempatan secara berleluasa, ditambah lagi dengan peningkatan kawasan perindustrian bagi tujuan menyediakan peluang pekerjaan kepada penduduk setempat, hal ini menyebabkan berlakunya perubahan kepada alam sekitar. Perubahan ini meliputi pencemaran udara, bau busuk dan pencemaran air sungai serta laut.

Pencemaran sungai dan saluran air merupakan suatu bentuk pencemaran yang serius berlaku dalam negara kita pada hari ini. Separuh daripada sungai yang terdapat dalam negara kita dicemari, iaitu melibatkan sebanyak 244 daripada 473 buah sungai. Kebanyakan sungai ini terletak dalam kawasan perbandaran. Ia dicemari daripada pelbagai sumber, antaranya sisa buangan loji, industri dan premis komersial. Selain daripada itu, pencemaran disebabkan oleh sedimen yang terhasil daripada aktiviti pembangunan tanah yang diterokai bagi tujuan perladangan dan penanaman semula tanaman komersial. Air yang tercemar ini akan mengalir masuk ke dalam laut dan menambah lagi kepekatan pencemaran persisir pantai. Tidak kurang 20 juta tan air tercemar mengalir masuk ke dalam laut setiap hari. Air tercemar ini membawa bersama-sama sisa buangan daripada aktiviti pertanian dan bahan-bahan kimia industri. Daripada pencemaran air tersebut, ia telah menyebabkan penurunan yang ketara terhadap kualiti air sungai-sungai yang terdapat di seluruh negara. Pencemaran air ini tidak hanya menimbulkan masalah dan kesan buruk kepada manusia, malahan ia boleh mengganggu kualiti kehidupan flora dan fauna yang hidup di dalam air.

Susulan peranan sungai yang amat besar dan penting itu kepada negara, tindakan penjagaan dan pemantauan perlu sentiasa diambil beratkan bagi memastikan kemapanan dan kelestarian sumber tersebut. Hal ini kerana jika diteliti secara keseluruhan mutu air sungai di negara kita, telah berlaku kemerosotan nilai indeks kualiti air di hampir kebanyakan sungai termasuk sungai-sungai di kawasan pedalaman Sabah dan Sarawak. Keadaan sebegini berkemungkinan besar akan berterusan kerana aktiviti pembangunan yang melibatkan alam persekitaran dan sumber air sentiasa berlaku. Pelbagai aktiviti manusia yang boleh dihubungkan sebagai faktor kepada pencemaran sungai, antaranya penternakan haiwan, pembinaan industri, pembangunan penempatan, perlombongan pasir dan aktiviti pengkuarian.

## 2. Hasil Kajian dan Perbincangan

### 2.1 Air dan Pencemaran dalam al-Quran

Allah SWT menyebut air hujan dalam *Surah 'Abasa* ayat 24-32:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ - أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا - ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا - فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا - وَعَبَبْنَا وَقَصَبًا - وَرَزَقْنَاهَا وَاغْلًا - وَخَدَّاقِ عُلبًا - وَفَاكِهَةً وَأَبًّا - مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ



Maksudnya:

*Kalaulah ia tidak memikirkan asal dan kesudahan dirinya), maka hendaklah manusia melihat kepada makanannya (bagaimana kami mentadbirkannya). Sesungguhnya kami telah mencurahkan hujan dengan curahan yang menakjubkan. Kemudian kami belah-belahkan bumi dengan belahan yang sesuai dengan tumbuh-tumbuhan, -Lalu Kami tumbuhkan pada bumi biji-bijian. Dan buah anggur serta sayur-sayuran, dan zaitun serta pohon-pohon kurma, dan taman-taman yang menghijau subur, dan berbagai buah-buahan serta bermacam-macam rumput, -Untuk kegunaan kamu dan binatang-binatang ternak kamu.*

Mafhum daripada ayat-ayat di atas semuanya menghendaki kita menggunakan alam sekitar ini sebagai tempat bertafakur bagi mengenali Allah SWT dan kehidupan yang sebenarnya. Dengan kita memerhatikan alam ini, ia boleh menjawab beberapa persoalan yang timbul seperti dari mana turunnya hujan, siapa yang menumbuhkan tumbuhan, daripada mana kita datang, apa tujuan kita hidup di atas muka bumi ini dan akhirnya ke mana tempat yang kita akan pergi seterusnya, milik siapa kejadian alam ini, apakah tanggungjawab terhadap alam ini dan sebagainya. Semua ini akan menimbulkan suatu perasaan kesedaran tentang kejadian kita dan kedudukan diri kita dalam hubungan dengan Maha Pencipta kepada alam ini

Dalam *Surah al-Baqarah* ayat 60 Allah SWT menceritakan air merupakan suatu nikmat Allah yang wajib dijaga dan disyukuri sebaiknya.

Maksudnya:

*Dan (ingatlah) ketika Nabi Musa memohon supaya diberi air untuk kaumnya, maka Kami berfirman: "Pukullah batu itu dengan tongkatmu", (ia pun memukulnya), lalu terpancutlah dari batu itu dua belas mata air; sesungguhnya tiap-tiap satu puak (di antara mereka) telah mengetahui tempat minumannya masing-masing. (dan Kami berfirman): "Makanlah dan minumlah kamu dari rezeki Allah itu, dan janganlah kamu merebakkan bencana kerosakan di muka bumi".*

Dalam ayat di atas menjelaskan bahawa kita wajib mensyukuri segala nikmat yang telah dikurniakan oleh Allah SWT. Kesyukuran dilahirkan melalui ketaatan kepada segala suruhan dan larangan Ilahi. Bagi sesiapa yang ingkar, ia dikenali sebagai fasik. Sikap keingkaran ini mengundang kemurkaan Allah SWT yang boleh dibebankan dengan pelbagai kesusahan dan penyakit seperti taun. Pada zaman nabi Musa AS, diriwayatkan Allah SWT mematikan manusia ketika itu seramai 70,000 orang melalui bala penyakit taun (Muhammad Said, 1391H). Oleh itu, hal ini sewajarnya dijadikan iktibar supaya kita sentiasa menjaga diri dan alam persekitaran dengan baik sebagai menuruti kehendak dan arahanNya. Sebarang bentuk kerosakan kepada alam sekitar wajib dijauhi demi ketaatan sepenuhnya kepada Allah SWT. Jika tidak dijauhi, pasti bala dan musibah akan terjadi.

Seterusnya Allah SWT menjelaskan bahawa pencemaran yang berlaku di atas muka bumi ini sebenarnya dilakukan oleh manusia sendiri. Allah SWT berfirman dalam *surah al-Rum* ayat 41.

Maksudnya:

*Telah timbul berbagai-bagai kerosakan dan bala bencana di darat dan di laut dengan sebab apa yang telah dilakukan oleh tangan manusia; (timbulnya yang demikian)*

*kerana Allah hendak merasakan mereka sebahagian dari balasan perbuatan-perbuatan buruk yang mereka telah lakukan, supaya mereka kembali (insaf dan bertaubat).*

Ditafsirkan maksud “telah timbul berbagai-bagai kerosakan dan bala bencana di darat dan di laut” dalam ayat di atas memberi erti sebagai ketidakseimbangan hujan dan kemarau serta kekurangan tangkapan hasil nelayan daripada laut. Akibat daripada sistem alam yang kadang-kadang berubah tanpa mengikut sifat asal semulajadinya, maka kesannya boleh menyebabkan hasil bumi seperti sayur-sayuran dan buah-buahan berkurangan. Kerosakan yang terjadi itu digambarkan sebagai kesan daripada kelakuan maksiat manusia itu sendiri. Manusia sudah tidak taat dan mengikut perintah Allah SWT lagi. Mereka melakukan segala kelakuan di atas muka bumi seolah-olah bumi ini milik mereka sendiri sepenuhnya. Oleh itu, tidak mustahil akan wujudnya pelbagai bentuk bala bencana daripada Allah SWT hasil daripada tangan-tangan manusia itu sendiri. Oleh itu, menjadi kewajipan ke atas kita menjaga alam persekitaran ini dengan sebaik mungkin dan pada waktu yang sama berusaha memberi kesedaran kepada masyarakat awam bagi menolak segala bentuk kerosakan sekiranya ada. Jika perosak alam sekitar wujud di sesuatu tempat, impak kemudaratan akan dirasakan oleh seluruh masyarakat yang hidup di kawasan tersebut. Ini bertepatan dengan sebuah hadis Rasulullah SAW (*Sahih al-Bukhari, 2010*):

إِنَّ الْفَاجِرَ إِذَا مَاتَ تَسْتَرِيحُ مِنْهُ الْعِبَادُ وَالْبِلَادُ وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُّ

Maksudnya:

*Sesungguhnya perosak (pelaku maksiat) apabila dia meninggal dunia, beristirahatlah manusia, negeri, tumbuhan dan haiwan daripada kelakuan kejahatannya. Maksud hadis di atas menggambarkan bahawa penceroboh alam sekitar ini amat dikeji dan dia amat tidak disukai oleh sekalian makhluk yang wujud di atas di atas muka bumi ini. Apabila dia meninggal dunia, semua makhluk berasa senang dan suka dengan kematiannya itu.*

## 2.2 Pencemaran Air

Isu pencemaran air merupakan suatu isu yang sering terpapar dalam akhbar-akhbar arus perdana dan kadang-kadang ia menjadi isu utama dalam siaran televisyen. Walaupun isu ini sering diperkatakan oleh pihak tertentu sama ada oleh pihak pemerintah, pihak berkuasa tempatan, persatuan pencinta alam sekitar dan sebagainya, tetapi sekiranya ia tidak diberi kerjasama oleh orang ramai, lebih-lebih lagi oleh pihak industri, isu ini akan sentiasa timbul. Pencemaran air yang sentiasa terjadi adalah melalui pencemaran sungai dengan sisa toksik, sampah sarap, sisa industri, najis haiwan dan sebagainya. Sekiranya hal ini tidak diberi perhatian serius oleh pihak berkuasa, adalah tidak mustahil pada suatu hari nanti, kita akan kehilangan sumber air minuman yang berkualiti di samping kita tidak akan dapat menikmati lagi keindahan sungai sepertimana dalam tahun-tahun 60an, 70an dan awal 80an.

Apa yang perlu kita sedari ialah semua kejadian tersebut bukannya terjadi secara fitrah, tetapi ia terjadi melalui tindakan diri manusia itu sendiri. Itulah sebabnya para Malaikat berasa hairan apabila Allah SWT mengkhabarkan bahawa Dia ingin menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi ini. Kehairanan itu muncul kerana Malaikat sudah mengetahui bahawa sikap manusia yang dilengkapi dengan nafsu, di samping keimanan tetapi pada kebiasaannya nafsu akan mengatasi keimanan. Ini dapat dilihat

dalam dialog antara Allah SWT dengan para MalaikatNya dalam *surah al-Baqarah* ayat 30 yang bermaksud:

*Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi”. Mereka bertanya (tentang hikmat ketetapan Tuhan itu dengan berkata): “Adakah Engkau (Ya Tuhan kami) hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah (berbunuh-bunuhan), padahal kami sentiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak mengetahuinya”.*

Dalam dialog antara Allah SWT dengan Malaikat sepertimana digambarkan dalam ayat di atas membuktikan bahawa Malaikat sudah mengetahui bahawa manusia itu adalah suatu jenis makhluk yang amat suka melakukan kerosakan, termasuk pencemaran alam sekitar. Maka tidak hairanlah sekiranya terjadi berbagai-bagai jenis dan bentuk kerosakan yang dilakukan oleh tangan-tangan manusia sepertimana yang berlaku pada hari ini. Tidak hanya kerosakan dan pencemaran alam sekitar yang terjadi, malah pembunuhan, pencurian, perompakan, penyelewengan, penipuan, rasuah dan sebagainya sering terjadi tanpa henti. Itulah sebenarnya kerisauan yang diungkapkan oleh Malaikat dalam ayat di atas. Sebenarnya apa yang terjadi ini merupakan ujian dan dugaan bagi setiap manusia yang beriman. Sebab itulah Allah SWT memberi pula khabar gembira dengan nikmatNya di dalam syurga dan khabar menakutkan dengan azabNya di dalam neraka. Semua ini adalah bagi kita dapat menilai dengan hati sanubari mana yang baik dan mana yang jahat dalam tingkah laku harian kita sepanjang kita berjalan meniti dan merentasi jambatan dunia ini dalam rangka bergerak menuju ke alam akhirat.

Dengan nafsu yang ada dalam diri manusia itu, maka timbullah berbagai-bagai bentuk kerosakan di alam ini melalui sikap kepentingan diri sendiri tanpa mempedulikan orang lain. Segala hasil mahsul yang terdapat di atas muka bumi ini diterokai tanpa henti sehinggalah menjejaskan kawasan tadahan air yang akhirnya terjadilah pencemaran sungai. Air sungai yang tercemar itu kemudiannya akan dibawa ke dalam laut. Apabila ia ke dalam laut, ia akan menjejaskan batu karang yang merupakan tempat pergantungan bagi berbagai-bagai hidupan marin. Pencemaran laut dan mendakan selut sama ada di sungai atau di laut boleh mengganggu ekosistem alam yang akhirnya kembali mengancam kehidupan manusia itu sendiri. Semua itu terjadi melalui tindakan yang terbit daripada diri manusia sendiri. Ini dapat dilihat dalam firman Allah SWT yang telah dinyatakan sebelum ini dalam *surah al-Rum* ayat 41 yang bermaksud:

*Telah timbul berbagai kerosakan dan bala bencana di darat dan di laut dengan sebab apa yang telah dilakukan oleh tangan manusia; (timbulnya yang demikian) kerana Allah hendak merasakan mereka sebahagian dari balasan perbuatan-perbuatan buruk yang mereka telah lakukan, supaya mereka kembali (insaf dan bertaubat).*

Dalam Islam, sebarang tindakan yang boleh menyebabkan pencemaran air dikira sebagai suatu bentuk kesalahan. Kesalahan di sisi Allah SWT sudah pasti akan dihukum di akhirat kelak sebagai bersikap tidak amanah dan tidak menghormati alam sekeliling, dan tidak menganggapkan alam sekeliling itu seumpama tidak lain daripada diri sendiri. Sebenarnya alam dan diri kita adalah sama-sama makhluk. Alam bukan hamba kepada manusia. Ia sewajarnya diambil faedah secara saling hormat menghormati bagi memenuhi keperluan masing-masing. Digunakan manfaat sungai atau sumber air secara

berhemah, bukannya membuat pencemaran atau dijadikan sebagai tempat melupuskan bahan-bahan berbahaya ke dalamnya. Adakah kita tidak mengetahui bahawa di dalam sungai itu terdapat puluhan malah ratusan atau ribuan makhluk Allah SWT yang sedang hidup atau menjadikan sungai sebagai penempatan mereka. Tiba-tiba kita mencemarinya dengan bahan-bahan toksik atau sisa industri berbahaya. Apakah perbezaan diri kita dengan makhluk yang hidup di dalam sungai itu? Berbezanya kita dengan mereka cuma dari sudut rupa bentuk sahaja, tetapi dari sudut roh tidak berbeza. Sekalipun diri kita tidak bersatu dengan mereka, tetapi tetap tidak berpisah. Bersatu tidak, berpisahpun tiada. Oleh itu, sekiranya kita membuat sesuatu bentuk pencemaran yang boleh membunuh makhluk di dalam sungai, bermaksud kita telah membunuh diri kita sendiri. Sedar atau tidak sedar, bahan-bahan pencemaran itu sebenarnya kembali kepada diri kita sendiri. Hal ini jelas terbukti, sekiranya di dalam perut ikan yang dimakan itu mengandungi sisa toksik, sisi toksik itu akan dapat ditemui di dalam diri manusia yang memakannya. Maka semua bentuk pencemaran itu sebenarnya akan kembali kepada diri manusia sendiri. Maka hukuman Allah SWT adalah wajar dan patut dikenakan ke atas pihak terlibat kerana mereka bukan tidak hanya menghormati sesama makhluk, malah tidak menghormati Maha Pencipta yang telah menjadikan alam ini untuk saling diambil manfaat. Pencemaran air sememangnya dilarang oleh Islam dan sekiranya ia terjadi, pihak terlibat boleh didakwa di mahkamah. Ini jelas diperuntukkan dalam *Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* (1991) dalam perkara 1212:

*Jika seseorang mempunyai perigi dan jirannya membina tangki najis atau parit berhampiran dengan perigi itu, dan tindakan itu mencemari air telaga tersebut, pemilik perigi mempunyai hak supaya pencemaran itu dihapuskan. Jika tindakan telah diambil tetapi masih lagi wujud pencemaran, dia boleh diarahkan supaya menimbus tangki najis atau parit yang telah digali itu.*

Dalam sebuah hadis, Rasulullah SAW bersabda Ibn Majah (2472), Abu Daud (3477):

المُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْمَاءِ وَالْكَأْبِ وَالنَّارِ

Maksudnya:

*Manusia berkongsi pada tiga perkara iaitu air, rumput dan api.*

Dapat difahami secara ringkas daripada maksud hadis di atas bahawa ketiga-tiga perkara, iaitu air, rumput dan api hendaklah dimiliki secara bersama antara ahli masyarakat. Tumpuan dalam perbincangan ini ialah sumber air milik awam yang tidak boleh dicemari dan dikotori dengan sebarang tindakan pencemaran. Islam melarang keras sebarang aktiviti yang boleh menyebabkan kemerosotan kualiti air sama ada ia air sungai, parit, perigi, laut dan sebagainya. Sekiranya terdapat pihak yang mencemarinya, ia boleh didakwa di mahkamah.

### 3. Faktor Pencemaran Air

Asal air semulajadi adalah bersih dan tiada pencemaran berbahaya. Kekotoran semulajadi seperti berlumut, kekeruhan disebabkan mendapan tanah atau bau air hasil daripada rumput rampai dan dedaun kayu merupakan perkara biasa dan ia boleh diterima sebagai faktor semulajadi serta tidak berbahaya. Persoalan pencemaran di sini adalah disebabkan pengaruh pembangunan sama pembangunan penempatan ataupun pembangunan industri. Jika kawasan pembangunan ini berhubungan dengan saluran air

atau sungai, aktiviti pembangunan itu boleh mempengaruhi tahap kualiti air setempat. Dengan demikian dapat disenaraikan beberapa faktor utama yang dikenalpasti menyebabkan kualiti air terjejas terus.

### 3.1 Penternakan Haiwan

Ia merupakan salah satu faktor utama yang boleh mencemari aliran sungai. Aktiviti penternakan haiwan kebiasaannya akan dilakukan berhampiran dengan aliran sungai. Ini kerana untuk memudahkan pengurusan pembuangan sisa najis haiwan dan pelbagai sisa lain lagi. Di samping itu, ia juga boleh menjimatkan *cost to the income ratio* sekiranya para penternak perlu menyediakan atau membina kawasan takungan sendiri yang memerlukan sejumlah wang bagi pembinaan dan penyeliaan takungan tersebut.

Sekiranya dirujuk dalam satu kajian Nordin et al 2005, sungai Tuaran telah dicemari dengan sisa dari ladang penternakan khinzir yang menyebabkan telah berlaku kemerosotan kualiti air yang agak serius. Hasil kajian telah mendapati ia telah dicemari dengan Amonikal Nitrogen (NH<sub>3</sub>) sebanyak 8 mg/1, Pemintaan Oksigen Kimia (COD) iaitu 1008 mg/1 dan Permintaan Oksigen Biokimia (BOD) iaitu 193 mg/1.

### 3.2 Industri

Masalah utama timbul apabila pembangunan industri berhampiran dengan saluran air. Kebanyakan industri menghasilkan logam berat sebagai sisa pepejal industri. Logam berat ini sama ada dirawat atau separa dirawat dilepaskan ke dalam longkang atau tali air mengalir terus ke dalam sungai. Daripada sungai pengaliran air itu mengalir masuk ke dalam laut dan mencemarkan kawasan persisiran pantai. Hasil kajian yang dijalankan oleh sekumpulan penyelidik Universiti Kebangsaan Malaysia (Kadir et al. 2005) di persisiran pantai Melaka, didapati Indeks Kualiti Air agak tercemar di kawasan Pantai Kundur, Pantai Dusun dan Tanjung Kling. Pencemaran yang berlaku di kawasan pantai itu disebabkan oleh bahan buangan kilang yang terdapat di sepanjang pantai tersebut. Bahan kimia hasil operasi kilang dilepaskan ke dalam tali air berdekatan yang akhirnya masuk ke dalam laut. Akibatnya, timbul peningkatan COD kerana proses kimia yang terjadi dalam air meningkat.

### 3.3 Perlombongan Pasir

Dalam industri pembinaan rumah kediaman dan kilang, pasir merupakan elemen terpenting selain kayu dan besi. Oleh itu, permintaan terhadap pasir sangat tinggi daripada syarikat-syarikat pemaju bangunan. Akibatnya, wujud syarikat-syarikat persendirian mengusahakan perlombongan pasir bagi membekalkan material tersebut. Pasir dipam keluar daripada sungai dan dikumpulkan di tebing-tebing sungai. Proses pengepaman di dalam sungai boleh mencapai kedalaman 3-4 meter. Proses ini boleh mengakibatkan tebing sungai runtuh dan juga pertambahan ketebalan lapisan lumpur di dasar sungai sebagai ganti ruangan pasir yang telah disedut. Kesan paling ketara daripada proses pengepaman tersebut ialah peningkatan kekeruhan air sungai lebih-lebih lagi pada musim kemarau. Hal sebegini menjadi isu utama dalam negara tidak hanya berlaku di Semenanjung Malaysia, malah merebak ke Sabah dan Sarawak.



### **3.4 Penempatan dan Restoran**

Tidak dinafikan terdapat banyak kawasan penempatan penduduk diwujudkan berhampiran dengan saluran air dan sungai. Di samping rumah-rumah penempatan, restoran dan kedai makan juga dibina berhampiran dengan parit, tali air dan sungai. Premis tersebut menghasilkan bahan buangan dan sisa makanan dalam aktiviti harian yang akhirnya dilepaskan ke dalam tali air tersebut. Keadaan sebegini yang berterusan tanpa diambil tindakan yang munasabah oleh pihak berkuasa boleh menyebabkan merosotnya kualiti air.

Di samping kewujudan restoran dan kedai makan di pinggir tali air, restoran pinggir pantai tumbuh tersangat banyak di seluruh negeri dalam negara kita pada hari ini. Antara contoh kawasan pantai dan tepi laut yang terkenal dengan restoran makan dalam negara kita ialah Kuala Perlis di Perlis, Kuala Kedah, Tanjung Dawai dan Pantai Merdeka di Kedah, Kuala Sepetang, Taiping Perak, Pantai Bagan Lalang, Sepang Selangor, Pantai Kundur dan Tanjung Kling, Melaka, Sabak Awor, Muar Johor, Pantai Cahaya Bulan, Kelantan, sepanjang pantai Cherating dan Tanjung Lumpur, Pahang dan sebagainya.

### **3.5 Perhotelan dan Chalet**

Sektor pelancongan berkembang pesat dalam negara kita masa kini. Kemasukan pelancong dari negara Cina, negara-negara Timur Tengah dan sebagainya melebihi 26 juta orang dalam tahun 2016 dan ia dijangka melebihi 30 juta orang dalam tahun 2017. Susulan dari perkembangan tersebut, industri perhotelan dan chalet berkembang dengan pesat bagi menampung permintaan pelanggan dalam sektor ini. Oleh itu, banyak hotel dan chalet dibangunkan di kawasan persisiran pantai yang akhirnya berlaku hakisan tanah menyebabkan aliran sedimen di kawasan sepanjang pantai. Kajian Kadir Arifin et al 2005 mendapati air laut sepanjang Pantai Klebang dan Tanjung Kling terjejas kualitinya akibat banyak hotel yang telah dibangunkan di sepanjang pantai tersebut. Contoh hotel yang diberikan seperti Riviera Bay Resort dan Malaysia Motel Tanjung Kling.

## **4. Kesimpulan**

Daripada perbincangan yang lalu, dapatlah dibuat kesimpulan bahawa Islam telah menyediakan platform perbincangan yang jelas berkaitan dengan pencemaran air. Pencemaran air pada dasarnya telah disentuh oleh al-Quran yang benar-benar melarang manusia daripada melakukan sebarang kerosakan di atas muka bumi ini, termasuk menyebabkan kemerosotan kualiti air. Kemudian perbincangan diperluaskan lagi oleh hadis Rasulullah SAW yang mengarahkan manusia supaya berkongsi sesama mereka dalam memiliki dan menggunakan sumber air. Malah Islam membenarkan sesiapa yang mencemari sumber air diambil tindakan mahkamah. Seterusnya, isu ini telah dibincangkan secara langsung oleh para ahli sains persekitaran dalam pelbagai aspek dan kategori. Ringkasnya, berdasarkan perbincangan yang berkaitan dengan pencemaran air sama ada yang terdapat dalam al-Quran, hadis dan juga para saintis persekitaran, semuanya melarang sebarang aktiviti yang boleh menyebabkan pencemaran sumber air demi kesejahteraan dan kelangsungan alam persekitaran dan juga umat manusia sebagai penghuninya.



## Rujukan

- Kadir Arifin, Muhammad Reza, Jamaluddin Md. Jahi, Kadaruddin Aiyub, Azahan Awang & Muhammad Rizal Razman. (2005). Status Air Pantai Peranginan Melaka dan Pengurusannya. *Prosiding Seminar Pengurusan Persekitaran 2005*. Pusat Pengajian Siswazah, UKM 2005.
- Nordin Sakke & Hamirdin Ithnin. (2005). Sungai Tuaran dan Potensi Pencemaran: Satu Kajian Awal. *Prosiding Seminar Pengurusan Persekitaran 2005*. Pusat Pengajian Siswazah, UKM 2005.
- Zuhida Mohd Saad & Teng Tjoon Tow. (2005). Kandungan Bahan-bahan Pencemar di lima buah sungai di Pulau Pinang. *Prosiding Seminar Pengurusan Persekitaran 2005*. Pusat Pengajian Siswazah, UKM 2005.
- al-Bukhari. *Sahih Abu 'Abd Allah al-Bukhari*. (1984). Mekah: Maktabat al-Nahdah al-Hadithah.
- Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah*. (1991). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Said bin Umar. (1391H). *Tafsir Nur al-Ihsan*. Juzuk 1. Hlm. 20. Patani: Matba'ah Bin Halabi.
- Ibn Kathir. (2010). *al-Misbah al-Munir fi Tahdhib Tafsir Ibn Kathir*, Jakarta: Pustaka Ibnu Katsir.

## CALCULATION METHODS AND ZAKAT URUF RATE GOLD JEWELRY INMALAYSIA

### KAEDAH PENGIRAAN DAN KADAR URUF ZAKAT EMAS PERHIASAN DIMALAYSIA

*Ahmad Syahrul Aidhil Bin Muhamad<sup>1</sup>*  
*Shofian Bin Ahmad<sup>2</sup>*  
*Muhammad Umudee<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam University Kebangsaan Malaysia  
Email: a179680@siswa.ukm.edu.my

<sup>2</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam University Kebangsaan Malaysia  
Email: shofian@ukm.edu.my

<sup>3</sup> Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: muhammad.u@pnu.ac.th

#### **Abstract**

The scholars disagree on the ruling of zakat on gold that is used to wear which is the gold as jewellery for women. There are three different opinions, firstly the scholars are viewed that zakat on gold jewellery is obligated to withdraw. Secondly, the scholars are viewed that zakat on gold jewellery is not obligated to withdraw. Third, the scholars are viewed that it is obligated to withdraw if it exceeds the customary usage and Malaysia has taken this opinion except for only one state, Kelantan. Thus, it becomes a question regarding the matter of gold zakat uruf rate and the method of its calculation in Malaysia. Malaysia has 14 states in which each state has a fatwa council and each has its own authority in issuing fatwa on the rate of uruf zakat based on local usage customs. In addition, the author also found that some states only impose zakat on the extended rate while other states impose zakat on all gold jewellery ownings that exceeded the rate. This shows that there are two different methods of calculation. There are three objectives for this study namely Explaining the Obligation of Gold Zakat, Listing Uruf Rate for Every States and Listing the Calculation Methods for Every States in Malaysia. Research obtained that there is some of the uruf rate for some states are very obvious in difference even though the states located side by side. For example, Selangor sets the uruf rate 800 grams while Negeri Sembilan is 200 grams. Last but not least, this research also gives out suggestion and effort that are need to be implemented in order to centralise the calculation method and the uruf zakat rate on gold jewellery in Malaysia.

#### **Abstrak**

Para ulama' berselisih pendapat berkenaan hukum zakat emas yang dipakai iaitu emas yang dijadikan emas perhiasan bagi wanita. Terdapat tiga pendapat yang berbeza iaitu pertama ulama yang berpendapat zakat emas perhiasan adalah wajib dikeluarkan. Kedua, ulama yang berpendapat zakat emas perhiasan adalah tidak wajib dikeluarkan. Ketiga, ulama berpendapat wajib dikeluarkan jika ia melebihi adat pemakaian dan Malaysia telah mengambil pendapat ini kecuali hanya satu negeri sahaja iaitu Kelantan. Oleh demikian, menjadi persoalan kadar uruf zakat emas dan kaedah pengiraannya di Malaysia. Malaysia mempunyai 14 negeri yang mana setiap negeri mempunyai majlis fatwa dan masing-masing mempunyai autoriti tersendiri dalam mengeluarkan fatwa kadar uruf zakat

berdasarkan adat pemakaian setempat. Selain itu, penulis turut mendapati sesetengah negeri hanya mengenakan zakat ke atas kadar yg lebih sahaja manakala ada negeri lain yg mengenakan zakat ke atas semua pemilikan emas perhiasan yg melebihi kadar uruf tersebut. Ini menunjukkan terdapat dua kaedah pengiraan yang berbeza. Terdapat tiga objektif bagi kajian ini iaitu Menjelaskan Kewajipan Zakat Emas, Menyenaraikan Kadar Uruf Setiap Negeri dan Menyenaraikan Kaedah Pengiraan Setiap Negeri Di Malaysia. Dapatan kajian adalah terdapat sesetengah kadar uruf bagi sesetengah negeri sangat ketara perbezaan walhal negeri tersebut hanya bersebelahan. Sebagai contoh, Selangor menetapkan kadar uruf 800 gram manakala Negeri Sembilan 200 gram. Akhir sekali, kajian ini juga memberi cadangan dan usaha yang perlu dilakukan dalam menyeragamkan kaedah pengiraan dan kadar uruf zakat emas perhiasan di Malaysia.

## **Pengenalan**

Islam merupakan satu agama yang syumul di mana ia merangkumi dalam semua bidang iaitu politik, sosial dan ekonomi. Dalam membangunkan sesebuah negara, Islam menyediakan satu garis panduan dari sudut ekonomi islam iaitu zakat, infaq dan wakaf. Hal ini lebih bersasar berbanding cukai kerana mengenakan kepada individu yang mampu sahaja. Terdapat beberapa jenis zakat dalam islam namun untuk kajian ini hanya mengfokuskan kepada zakat emas. Zakat emas terbahagi kepada dua iaitu zakat emas simpanan dan zakat emas perhiasan. Zakat emas simpanan ulama' telah bersepakat bahawa ia wajib dikenakan zakat jika mencukupi haul dan nisab. Namun demikian, ulama' berselisih pandangan tentang wajib dikenakan zakat terhadap pemilik emas perhiasan. Bagi kajian ini, penulis mengambil pendapat ulama' yang mewajibkan zakat emas perhiasan sekiranya ia telah melebihi uruf.

Di Malaysia, segala urusan berkaitan agama khususnya islam adalah terletak di bawah kuasa kerajaan negeri yang mana terdapat 14 buah negeri. Semua urusan seperti fatwa, zakat dan lain-lain masing-masing terletak sesebuah entiti sebagaimana urusan fatwa terletak di bawah jabatan agama negeri manakala zakat pula di bawah majlis agama negeri dan lain-lain lagi. Oleh yang demikian, kesannya adalah wujudnya fatwa dan pelaksanaan yang berbeza mengikut negeri masing-masing walaupun berada dalam satu negara yang berbeza.

Terdapat dua perkara yang perlu difahami dalam ayat tajuk bagi kajian ini iaitu yang pertama adalah kaedah pengiraan dan yang kedua adalah kadar uruf zakat emas di Malaysia. Maksud kaedah pengiraan berdasarkan kajian ini adalah penulis ingin mengkaji cara atau kaedah yang digunakan oleh setiap negeri di Malaysia dalam menetapkan kadar bagi seseorang yang wajib dikenakan zakat. Secara terperinci adalah terdapat dua kaedah sahaja yang berbeza diantara negeri iaitu yang pertama adalah kaedah penolakan uruf dan yang kedua adalah kaedah tanpa penolakan uruf. Perkara yang kedua pula iaitu kadar uruf zakat emas perhiasan bermaksud penulis ingin mengkaji kadar uruf zakat emas yang ditetapkan oleh setiap negeri. Apabila kajian ini mengambil pendapat ulama' yang wajib mengenakan zakat jika melebihi uruf maka perkara yang perlu diketahui adalah kadar uruf bagi satu-satu tempat. Sebagai contoh kadar uruf zakat emas yang ditetapkan oleh Negeri Selangor adalah 800 gram.

### **Persoalan kajian**

Kajian ini akan menyingkap segala persoalan dan permasalahan di bawah:

1. Apakah Hukum Dan Pembahagian Zakat Emas Perhiasan.
2. Berapakah Kadar Uruf Zakat Emas Setiap Negeri.
3. Bagaimanakah Kaedah Pengiraan Zakat Emas Perhiasan Dikenakan Setiap

Negeri.

### **Objektif kajian**

Berdasarkan kepada pengenalan yang dipaparkan, maka kajian ini dijalankan bagi mencapai objektif-objektif yang telah dirancang seperti butiran berikut:

1. Menjelaskan Kewajipan Dan Pembahagian Zakat Emas
2. Menyenaraikan Kadar Uruf Zakat Emas Setiap Negeri.
3. Menyenaraikan Kaedah Pengiraan Zakat Emas Perhiasan Dikenakan Setiap

Negeri.

### **Literatur kajian**

1. Pembahagian Zakat Emas

Beberapa ahli akademik Azri Bhari, Mohd Faiz Mohamed Yusof, Mohammad Mahyuddin Khalid, Mohd Ashrof Zaki Yaakob dan Mohamad Shukran Abdul Razak (2019) bersepakat menyatakan pembahagian emas dalam satu jurnal mereka iaitu Institusi-institusi zakat di Malaysia pula mengklasifikasikan emas yang dikenakan zakat kepada tiga bahagian iaitu emas yang disimpan, emas perhiasan wanita dan emas yang dilaburkan untuk membuat keuntungan.

Selain itu, beberapa ahli akademik yang lain Muhammad Norshah Roslei, Mohd Ali Mohd Noor dan Hairunnizam Wahid (2019) menyatakan zakat emas dibahagikan kepada dua iaitu zakat emas simpan dan zakat emas perhiasan.

Seterusnya, Hairulfazli Mohammad Som (2019) pula dalam perbincangan artikelnya yang bertajuk pelaksanaan kutipan zakat emas: amalan dan pelaksanaan institusi zakat Malaysia telah menyenaraikan tiga bahagian zakat emas iaitu emas yang disimpan, emas perhiasan wanita dan emas diniatkan untuk pelaburan dan membuat keuntungan.

2. Penetapan Kadar Uruf

Seorang penulis Md Ariffin Nor Mohd Faisal (2015) ada menyatakan satu isu permasalahan dalam kajiannya bertajuk “Penentuan Urf Zakat Emas Perhiasan: Analisis Perbandingan Majlis Agama Islam Selangor dan Pusat Zakat Melaka” bahawa di Malaysia, penentuan ‘urf zakat emas perhiasan adalah tertakluk fatwa yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Kerajaan Negeri dan seterusnya diaplikasikan oleh Pusat Zakat Negeri berdasarkan kepada peruntukan undang-undang yang telah sedia ada. Kedua - dua institusi ini sekalipun berbeza dari sudut organisasi tetapi saling bekerjasama antara satu sama lain. Peranan paling besar yang dimainkan oleh Jabatan Mufti adalah mengeluarkan fatwa terkini yang relevan untuk kegunaan penduduk negeri di bawah kuasanya dan seterusnya memastikan semua fatwa tersebut diwartakan dan diaplikasikan oleh jabatan agama negeri terbabit sebagai sandaran dalam sesuatu operasi.

Selain itu, dalam artikel yang bertajuk “Cadangan Penyetaraan Ukuran Zakat Emas Perhiasan Di Malaysia” ditulis oleh Muhammad Norshah Roslei, Mohd Ali Mohd Noorii dan Hairunnizam Wahid (2019) menyatakan penetapan hukum atau kadar uruf zakat emas

perhiasan berpandukan uruf dapat menjadikan badan berwajib seperti institusi zakat serta mufti negeri melakukan penyelidikan berkenaan keadaan masyarakat setempat secara terperinci dan selari dengan kehendak syariat sebelum diputuskan kadarnya yang sebenar di setiap negeri di Malaysia demi memelihara hak masyarakat khususnya masyarakat Muslim.

Dalam artikel lain pula iaitu “Pengambilkiraan Realiti Semasa Dalam Berfatwa: Analisis Terhadap Fatwa Zakat Di Selangor” yang ditulis oleh Ummi Farahin Yasin, Noor Naemah Abdul Rahman dan Mohd Faez Mohd Shah (2013) menyatakan bagi mengabsahkan uruf yang dijadikan sandaran hukum, ia perlu diasaskan kepada kajian semasa dengan menggunakan metod yang jelas bagi memahami kedudukan sebenar pelaksanaan uruf berkenaan.62 Pihak LZS akan menjalankan kajian terlebih dahulu secara menyeluruh ke atas masyarakat di Selangor bagi mengetahui gaya pemakaian emas perhiasan oleh masyarakat di negeri ini. Berdasarkan kepada hasil kajian tersebut akan dianalisis bagi penentuan kadar uruf emas perhiasan yang dipakai yang akan dikenakan zakat. Pengambilkiraan uruf semasa masyarakat sebelum diputuskan kadar yang perlu dizakatkan adalah penting. Hal ini kerana, apabila diteliti dari sudut masalah pula, penentuan kadar ini adalah wajar. Dikhuatiri akan berlaku sebagai contoh penetapan kadar uruf emas perhiasan yang terlalu tinggi atau rendah akan menindas golongan yang memiliki emas perhiasan yang jelas pemilikan kadar emas antara individu adalah berbeza. Justeru, pengaplikasian konsep masalah dilihat bagi tujuan menjaga harta umat Islam

## **Metodologi kajian**

### **1. Pengumpulan Data**

Kajian ini adalah berbentuk kualitatif iaitu dengan menggunakan kaedah perpustakaan berbentuk analisis kandungan bagi tujuan untuk membincangkan pendapat dan juga pandangan berkaitan kaedah mengenal pasti sumber-sumber asas, prinsip serta perbincangan berkenaan zakat emas khususnya emas perhiasan. Dalam kajian ini, penulis telah mengumpul sebanyak mungkin bahan-bahan berkaitan dengan tajuk kajian untuk dijadikan sebagai rujukan. Perkara ini juga akan memastikan kajian yang dibuat berdasarkan maklumat yang betul. Antara tempat rujukan dalam memperolehi maklumat adalah melalui internet. Di era globalisasi ini, terdapat banyak maklumat yang ada dalam internet. Antara laman sesawang yang boleh dirujuk iaitu google scholar, ukmjurnal, dan erepukm dan lain-lain lagi. Penulis juga telah mengadakan diskusi pensyarah bagi mengembangkan lagi maklumat sekali gus menjadikan kajian yang tepat.

### **2. Teknik Penganalisis Data**

Setelah semua data dan maklumat telah banyak dikumpulkan, maka penulis menganalisis maklumat itu dengan membuat kesimpulan secara keseluruhan. Penulis memastikan maklumat yang banyak tadi dijadikan ringkas namun jelas dan padat. Teknik ini digunakan bagi memastikan isi-isi penting dapat dikesan dan dimasukkan dalam kajian.

## **Perbincangan kajian**

### **1. Menjelaskan Kewajipan Dan Pembahagian Zakat Emas Perhiasan.**

Sebagai seorang muslim panduan utama dalam kehidupan seharian adalah al-quran dan sunnah. Hal ini berdasarkan ayat al-Quran dalam surah al-Nisa’ Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

*Bermaksud: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada uli al-amr (orang-orang yang berkuasa) daripada kalangan kamu.*

Bukan itu sahaja, dalam hadis juga Nabi bersabda:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

*Bermaksud: “Aku tinggalkan kepada kamu dua perkara dan kamu tidak akan sesat selagimana kamu berpegang dengannya iaitu kitab Allah (al-Qur’an) dan sunnah Nabi-Nya (Sunnah Nabi SAW).” [Riwayat Malik (1594)]*

Oleh yang demikian, kewajipan zakat emas ulama’ bersepakat bahawa ia wajib dikenakan zakat. Kewajipan zakat emas yang disepakati adalah berdasarkan al-quran dan hadis di tersebut.

Dalam Al-quran surah Al-Taubah ayat 34-35 :

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَأَطْرُقُهُمْ ۖ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَدُونُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ

*Bermaksud: “Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahnannya di jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka (bahawa mereka akan mendapat) siksa yang pedih. Pada hari di panaskan emas perak itu dalam neraka jahanam, lalu di bakar dengannya dahi mereka, lambung dan punggung mereka (lalu dikatakan) kepada mereka : Inilah harta bendamu yang kamu simpan untuk dirimu sendiri, maka rasakanlah sekarang (akibat dari) apa yang kamu simpan itu.”*

Dalam hadis pula Nabi bersabda yang bermaksud:

*“Tidak seorang pun yang memiliki emas dan perak yang tidak dibayar zakatnya kecuali di hari kiamat nanti dia akan disediakan dengan lembaran atau kepingan (besi) yang diperbuat dari api neraka kemudian dipanaskan di dalam api neraka jahanam seterusnya digosok ke badan, dahi dan punggungnya. Setiap kali kepingan tersebut sejuk, ia akan dipanaskan kembali kemudian digosok lagi kepadanya secara berterusan pada satu masa yang mana tempohnya sama seperti 50 ribu tahun sehingga selesai diputuskan nasib seluruh manusia. Pada waktu itu setiap orang masing-masing dapat melihat nasibnya (jalannya) adakah ia ditempatkan ke syurga atau neraka”.*  
(Hadis Riwayat Imam Muslim)

Umat islam wajib mengeluarkan zakat emas setelah mencukupi haul dan nisab. Zakat emas boleh dikategorikan kepada dua iaitu zakat emas simpanan dan zakat emas perhiasan yang hendak dibincangkan dalam kajian ini. Bagi zakat emas simpanan, haul atau



tempohnya adalah setahun manakala nisabnya adalah 85 gram. Kadar zakat emas yang wajib dikeluarkan adalah 2.5% daripada keseluruhan emas simpanannya. Emas simpanan yang dimaksudkan adalah emas yang dimiliki bukan tujuan perhiasan sama ada dalam bentuk matawang, jongkong, tempa, barang kemas dan seumpamanya. Kebiasaannya tujuan menyimpan emas ini adalah untuk menjaga nilai dalam jangka masa panjang. Perkara ini terbukti apabila zaman Nabi yang mana ketika itu baginda membeli seekor kambing dengan 1 dinar bersamaan 4.25 gram dan pada zaman ini iaitu telah melebihi 1400 tahun, harga kambing masing kekal dengan harga 1 dinar bersamaan 4.25 gram iaitu hari ini mencecah RM 1200 lebih.

Bagi kategori zakat emas perhiasan pula, ia tidak sama seperti zakat emas simpanan dari sudut kadarnya. Secara amnya, zakat emas perhiasan mempunyai tiga pandangan ulama' dalam mengenakan zakat. Berdasarkan Jabatan Mufti Negeri Kelantan, para ulama' berbeza pendapat tentang hukum zakat emas dan perak yang dipakai iaitu yang dijadikan emas perhiasan wanita kepada tiga pendapat. Pendapat pertama menyatakan ia tidak wajib dikeluarkan zakat dan pendapat ini dipegang oleh jumhur ulama' yang terdiri daripada mazhab Syafie', Maliki dan Hanbali. Pendapat kedua pula menyatakan wajib dikeluarkan zakat terhadap barang perhiasan emas dan perak dan ini dipegang oleh mazhab Hanafi, salah satu Riwayat daripada Imam Ahmad dan Ibn Hazmi. Pendapat ketiga pula menyatakan wajib zakat ke atas emas dan perkara perhiasan wanita kalau melebihi adat pemakaian dan ini menurut ulama' semasa antaranya Dr. Yusof Al-Qaradhawi dan lain-lain.

## 2. Menyenaraikan Kadar Uruf Zakat Emas Perhiasan Setiap Negeri

Walaupun mazhab Imam Syafie' tidak mewajibkan pengeluaran zakat emas perhiasan namun terdapat juga pandangan dalam mazhab Syafie' yang mewajibkan zakat dikeluarkan ke atas emas dan perak yang dijadikan emas wanita sekiranya di pakai secara berlebihan dan dianggap melakukan pembaziran. Dalam masa yang sama kajian kali ini mengambil pendapat ketiga iaitu ulama' semasa iaitu dikenakan zakat jika melebihi adat atau uruf. Oleh yang demikian, persoalan yang dibangkitkan adalah kadar lebihan uruf atau adat. Di Malaysia, penentuan uruf dilakukan melalui kajian dan muzakarah jawatankuasa fatwa negeri-negeri masing-masing. Kewajipan zakat emas perhiasan adalah berdasarkan uruf seperti jadual berikut:

Bilangan	Negeri	Kadar uruf zakat Emas perhiasan (gram)
1	Perlis	170
2	Kedah	170
3	Pulau pinang	165
4	Perak	500
5	Selangor	800
6	Wilayah persekutuan	800

<b>Bilangan</b>	<b>Negeri</b>	<b>Kadar uruf zakat Emas perhiasan (gram)</b>
7	Negeri sembilan	200
8	Melaka	180
9	Johor	850
10	Pahang	500
11	Terengganu	850
12	Kelantan	-
13	Sabah	250
14	Sarawak	775

Sumber: Laman Web Rasmi Institusi Zakat Negeri

3. Menyenaikan Kaedah Pengiraan Zakat Emas Perhiasan Dikenakan Setiap Negeri.

<b>Bilangan</b>	<b>Negeri</b>	<b>Kaedah pengiraan</b>
1	Perlis	Kaedah tanpa penolakan uruf
2	Kedah	Kaedah penolakan uruf
3	Pulau pinang	Kaedah tanpa penolakan uruf
4	Perak	Kaedah tanpa penolakan uruf
5	Selangor	Kaedah penolakan uruf
6	Wilayah persekutuan	Kaedah penolakan uruf
7	Negeri sembilan	Kaedah penolakan uruf
8	Melaka	Kaedah penolakan uruf
9	Johor	Kaedah penolakan uruf
10	Pahang	Kaedah tanpa penolakan uruf
11	Terengganu	Kaedah penolakan uruf
12	Kelantan	-
13	Sabah	Kaedah penolakan uruf
14	Sarawak	Kaedah penolakan uruf

Sumber: Laman Web Rasmi Institusi Zakat Negeri

Di Malaysia, terdapat dua sahaja kaedah pengiraan kadar zakat emas perhiasan yang dikenakan iaitu kaedah tanpa penolakan uruf dan kaedah penolakan uruf. Bagi kaedah

penolakan uruf ini dapat dijelaskan adalah jumlah keseluruhan emas perhiasan yang dimiliki oleh seseorang wanita yang telah melebihi nilai kadar uruf yang ditetapkan, ditolak dengan uruf yang ditetapkan oleh majlis agama setiap negeri. Hasil jumlah penolakan itu adalah jumlah yang perlu dikenakan zakat iaitu nilai yang perlu dikira dalam 2.5%, manakala kaedah tanpa penolakan uruf pula adalah jumlah keseluruhan emas perhiasan yang dimiliki oleh seseorang wanita yang telah melebihi nilai kadar uruf yang ditetapkan tidak perlu ditolak dengan uruf yang ditetapkan oleh majlis agama setiap negeri. Oleh sebab itu ia diistilahkan sebagai tanpa penolakan. Jadi, jumlah keseluruhan emas perhiasan tersebut akan dikenakan zakat iaitu nilai yang perlu dikira dalam 2.5%. Senarai negeri yang menggunakan dua kaedah ini boleh dirujuk dalam jadual di atas.

### **Rumusan dan Cadangan**

Kajian ini telah memberi penjelasan berkenaan zakat emas perhiasan yang mempunyai pelbagai pandangan ulama'. Kekeliruan di kalangan umat islam khususnya tidak berlaku dengan data yang dinyatakan dalam kajian ini. Antara faktor kekeliruan masyarakat islam tentang ketetapan zakat emas perhiasan apabila wujudnya pandangan ulama' yang ketiga iaitu dikenakan zakat sekiranya melebihi uruf. Pandangan pertama dan kedua tiada masalah kerana perkara tersebut sudah menjadi kebiasaan dalam agama yang mana ada pendapat yang menyatakan wajib dan ada yang menyatakan harus. Kekeliruan semakin bertambah apabila pendapat ulama' yang ketiga tidak menyatakan secara terperinci kadar yang dikira telah melebihi uruf. Data dan senarai dalam kajian dapat membantu masyarakat islam di Malaysia yang masih tidak ketahui sekaligus dapat dijadikan rujukan umat islam di negara islam yang lain tentang kaedah zakat emas perhiasan dikenakan.

Antara cadangan yang boleh diusahakan setelah kajian ini dibuat adalah keseragaman kaedah pengiraan dan kadar uruf zakat emas perhiasan. Dalam melakukan perkara ini beberapa aspek yang perlu diteliti iaitu pertama adalah uruf. Antara faktor ketidakseragaman berlaku adalah justifikasi yang diberi uruf dan adat setiap negeri adalah berbeza. Pandangan penulis adalah di Malaysia iaitu masyarakat islam melayu, kita sudah boleh dikatakan uruf yang sama walaupun tidak 100%. Dalam mengaplikasikan kaedah fiqh iaitu "menolak kemudatan yang lebih" di mana kemudatan meletakkan masyarakat Malaysia secara keseluruhan sebagai satu uruf sahaja adalah lebih baik daripada kemudatan membezakan uruf bagi setiap negeri kerana ia menyebabkan umat islam keliru sehingga tidak membayar zakat dan ada yang cuba mengelak membayar di negeri sendiri dan bayar di negeri yang lebih murah. Kemudatan meletakkan seluruh rakyat Malaysia sebagai satu uruf hanya tidak tepat dari sudut pendapat ulama' sahaja jika hendak dibandingkan kemudatan rakyat Malaysia yang tidak bayar zakat yang ia telah dinyatakan dalam al-Quran dan hadis.

Akhir sekali, aspek yang perlu diteliti adalah penguatkuasa atau pelaksana. Di Malaysia, institusi yang bertanggungjawab adalah jabatan mufti bagi setiap negeri. Namun, peringkat persekutuan mempunyai satu jabatan yang menjadi penghubung bagi negeri-negeri iaitu Jabatan Mufti Wilayah Persekutuan. Oleh itu, penguatkuasa atau institusi ini perlu berlapang dada antara satu sama lain bagi meletakkan satu kadar uruf yang sama supaya ia dapat seragam di seluruh Malaysia.

## Rujukan

- Md Ariffin Nor Mohd Faisal. (2015). Penentuan Urf Zakat Emas Perhiasan: Analisis Perbandingan Majlis Agama Islam Selangor dan Pusat Zakat Melaka. Master thesis. University Of Malaya.
- Hairullfazli Mohd. Som dan Muhsin Nor Paizin. (2019). Pelaksanaan Kutipan Zakat Emas: Amalan dan Pelaksanaan Institusi Zakat Malaysia. 5th Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference. Kolej Universiti Islam Selangor.
- Muhammad Norshah Rosle, Mohd Ali Mohd Noor dan Hairunnizam Wahid. (2019). Cadangan Penyetaraan Ukuran Nisab Zakat Emas Perhiasan Di Malaysia. Vol. 17 No.2. Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa.
- Azri Bhari, Mohd Faiz Mohamed Yusof, Mohammad Mahyuddin Khalid, Mohd Ashrof Zaki Yaakob dan Mohamad Shukran Abdul Razak. (2019). Aplikasi Fiqh Zakat Emas Di Malaysia. Vol. 17 No.2. Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa.
- Ummi Farahin Yasin, Noor Naemah Abdul Rahman dan Muhammad Ikhlas Rosele. (2018). Amalan Penentuan Kadar Uruf Pemakaian Emas Perhiasan Di Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur Dan Selangor. Labuan e-Journal of Muamalat and Society. Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

## KONTESTASI OTORITAS ULAMA DALAM MASYARAKAT BANJAR DI ERA DIGITAL

### CONTESTATION OF THE AUTHORITY OF THE ULAMA IN THE BANJAR SOCIETY IN THE DIGITAL ERA

*Amelia Rahmaniah<sup>1</sup>*  
*Muhammad Haris*

<sup>1</sup>Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin  
Email: ameliarahmaniah@uin-antasari.ac.id

#### **Abstract**

Issues of development of technology in the digital era have caused change of the authority of the ulama, where previously the ulama had a decisive role in providing religious information, but in the digital era that role has changed to new media based on internet which provides many conveniences. However, in the Banjar community there are still many direct recitations by ulama at the mosque, mushalla or majlis ta'lim. That's why this research wants to describe the contestation of ulama authority in Banjar society in the digital era so that it can be seen whether there has been a change in ulama authority. This research is a field research with a qualitative descriptive approach by interviewing 11 respondents who regularly attend the teaching of the ulama every week. The findings in this study indicate that there has been no change in the authority of the ulama in Banjar society, respondents prioritized obtaining religious information directly from the ulama due to contestation of the values/material conveyed, the actors/ulama who conveying it, and the interests of obtaining the blessing from the ulama and obtaining the merciful from Allah rather than utilizing the development of technology in the digital era. This is because for the Banjar people the role of the ulama is not only to provide religious knowledge but also to provide inner satisfaction.

**Keywords:** *Contestation, The Authority of The Ulama, The Banjar Society, The Digital Era*

#### **Abstrak**

Kemajuan teknologi di era digital menyebabkan pergeseran otoritas ulama yang sebelumnya ulama memiliki peran menentukan dalam memberikan informasi agama, tetapi di era digital peran itu bergeser kepada new media berbasis internet yang menyediakan banyak kemudahan. Walaupun demikian dalam masyarakat Banjar masih marak pengajian secara langsung oleh ulama di masjid, mushalla ataupun majlis ta'lim. Karena itulah penelitian ini ingin menggambarkan kontestasi otoritas ulama dalam masyarakat Banjar di era digital sehingga dapat diketahui apakah telah terjadi pergeseran otoritas ulama. Penelitian ini adalah penelitian lapangan dengan pendekatan deskriptif kualitatif dengan mewawancarai sebelas orang responden yang rutin mengikuti pengajian setiap minggu. Temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa tidak terjadi pergeseran otoritas ulama dalam masyarakat Banjar, responden mengutamakan mendapatkan informasi keagamaan secara langsung dari para ulama dikarenakan adanya kontestasi nilai/materi yang disampaikan, aktor/ulama yang menyampaikan, dan kepentingan untuk mendapatkan berkah dari ulama serta rahmat dari Allah Swt. daripada memanfaatkan kemajuan teknologi di era digital, hal

ini dikarenakan bagi masyarakat Banjar peran ulama tidak hanya memberikan pengetahuan agama tetapi juga memberikan kepuasan batin.

**Kata Kunci:** *Kontestasi, Otoritas Ulama, Masyarakat Banjar, Era Digital*

## I. Pendahuluan

Era digital yang ditandai dengan penggunaan teknologi digital sudah memasuki seluruh aspek kehidupan manusia termasuk dalam penyebaran pemahaman keagamaan yang tadinya disampaikan oleh ulama melalui pengajian di masjid atau mushalla secara langsung namun di era digital ini penyebaran pemahaman keagamaan dan dialog-dialog keagamaan terjadi di ruang maya melalui alat digital *non-mainstream*, seperti YouTube, video, dan aplikasi lainnya tanpa harus bertatap muka langsung kepada pemegang otoritas keagamaan. Walaupun demikian di dalam masyarakat Banjar di era digital ini pengajian-pengajian di beberapa masjid tetap ramai dipenuhi oleh jamaah yang datang baik dari dalam kota maupun luar kota Banjarmasin untuk mendengarkan pengajian secara langsung.

Kajian yang ada menunjukkan bahwa kemajuan teknologi di era digital telah menyebabkan terjadi pergeseran otoritas ulama. Sebelum era digital, ulama memiliki peran yang menentukan dalam memberikan informasi agama. Ketika di era digital dengan hadirnya internet yang memberikan kemudahan bagi penggunanya telah menggeser peran ulama. Sekarang otoritas keagamaan tidak hanya dimiliki para ulama, mursyid, guru agama atau ustad, namun kini otoritas keagamaan mengalami pergeseran ke new media yang tampak impersonal yang berbasis utama pada jejaring informasi (internet). Seseorang dapat dengan mudah belajar dan mencari informasi yang berkaitan dengan masalah agama. Apa yang sebelumnya hanya dapat diakses melalui buku atau belajar untuk waktu yang lama dipesantren, kini dapat dengan mudah diakses melalui “Habib Google.” Kemunculan media baru secara otomatis mampu memunculkan otoritas keagamaan baru dan mampu menggeser otoritas keagamaan lama. Kajian dari Muslim, Jinan, Burhani, dan Eickelman ini menunjukkan bahwa di era digital telah terjadi pergeseran otoritas ulama. Namun sebenarnya bagi sebagian masyarakat Banjar, pengajian langsung yang diadakan di masjid atau mushalla oleh seorang ulama masih ramai diikuti oleh jamaah walaupun sudah tersedia media *online*, sehingga penelitian ini menjadi sangat penting untuk menggambarkan kontestasi otoritas ulama dalam masyarakat Banjar di era digital karena belum terpetakan dengan baik.

Penelitian ini akan menunjukkan bahwa kemudahan yang ditawarkan oleh kemajuan teknologi di era digital untuk mendapatkan informasi tentang agama tidak selalu dapat menggeser otoritas ulama, hal ini dapat dilihat dari tetap ramainya jamaah yang menghadiri pengajian secara langsung di masjid atau mushalla. Penelitian ini didasarkan pada argumen bahwa telah terjadi kontestasi otoritas ulama di era digital sehingga walaupun banyak kemudahan yang ditawarkan oleh kemajuan teknologi untuk mendapatkan informasi agama namun masih banyak jamaah yang mengikuti pengajian secara langsung dengan ulama. Beberapa dari mereka melihat kepada nilai/materi yang disampaikan dan beberapa melihat kepada sosok ulama yang menyampaikan, sedangkan yang lainnya didasari karena adanya kepentingan yang diharapkan.



## II. Kajian Pustaka

### A. Kontestasi

Kontestasi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mempunyai dua arti yaitu kontroversi dan debat. Kontestasi menurut Bourdieu adalah pertarungan dalam memperebutkan arena. Arena menunjukkan kemajemukan agen-agen yang melancarkan praktik dominasi dengan mengkonversi atau bahkan melegitimasi tindakannya sebagai hal yang paling benar melalui modal-modalnya. Kontestasi terjadi juga dalam otoritas keagamaan, sebagaimana yang dinyatakan oleh Dale F. Eickelman bahwa terpecahnya otoritas keagamaan disebabkan oleh kemunculan media baru yang secara otomatis mampu memunculkan otoritas keagamaan baru dan mampu menggeser otoritas keagamaan lama. Akan tetapi Muhammad Qasim Zaman berpendapat bahwa kemunculan otoritas keagamaan baru tidak serta merta menggeser posisi otoritas keagamaan lama. Otoritas keagamaan lama akan terus berkembang sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan zaman.

### B. Otoritas ulama

Otoritas terkait erat dengan gagasan legitimasi atau kekuasaan. Otoritas keagamaan bisa berasal dari perorangan seperti ulama, kelompok orang, atau lembaga. Ulama adalah jamak dari *alim*, artinya orang terpelajar, yang berasal dari akar bahasa Arab *ilm* berarti pengetahuan. Ulama merupakan sebutan bagi orang-orang yang belajar agama dan bermartabat. Ulama memainkan peran penting dalam sosial, politik, budaya, dan peran agama dalam sejarah dan perkembangan masyarakat Islam di Indonesia.

Kemajuan informasi dan teknologi komunikasi, terutama dengan maraknya penggunaan internet dan media sosial, orang dapat dengan mudah belajar dan mencari informasi yang berkaitan dengan masalah agama. Apa yang sebelumnya hanya dapat diakses melalui buku atau belajar untuk waktu yang lama di pesantren, kini dapat dengan mudah diakses melalui “Habib Google.” Sehingga seseorang untuk menjadi otoritas agama tanpa harus belajar agama di pesantren selama puluhan tahun. Keadaan ini terjadi tidak hanya di Indonesia tetapi juga di dunia dan di berbagai tradisi keagamaan, dan secara teoritis, kondisi ini sudah menunjukkan kemungkinan fragmentasi dari otoritas agama. Adanya fragmentasi otoritas ulama dengan munculnya radio hingga YouTube mengakibatkan masyarakat beralih kepada media yang lebih ekonomis. Sebelumnya untuk mengetahui suatu informasi tentang agama maka harus pergi ke pondok untuk bertanya kepada guru atau ulama di pondok, sehingga peran ulama sangat menentukan dalam memberikan informasi agama. Ketika zaman mulai berkembang dan teknologi semakin canggih maka kemunculan media cetak, telepon, radio, televisi, hingga internet dapat memberikan kemudahan bagi penggunanya yang mampu menembus batas geografis dan waktu telah menggeser peran guru atau ulama.

Telah terjadi pergeseran otoritas keagamaan dan pola-pola hubungan antara pengikut dengan tokoh atau pemimpin agama yang menjadi panutan dalam kehidupan sehari-hari. Selama ini, otoritas keagamaan hanya dimiliki para ulama, mursyid, guru agama atau ustad. Namun kini otoritas keagamaan mengalami pergeseran ke new media yang tampak impersonal yang berbasis utama pada jejaring informasi (internet). Setiap orang bisa dengan mudah mengakses pengetahuan menurut selera dan kebutuhan masing-masing. Seseorang yang memerlukan jawaban atas suatu persoalan tidak harus bertanya

langsung kepada ulama. Fatwa-fatwa keagamaan tidak lagi hanya dimiliki ulama konvensional. Kini, setiap orang bisa menemukan jawaban dan mengambil keputusan berdasarkan informasi yang tersedia di media. Ruang terbuka internet sekarang dimanfaatkan secara lebih leluasa oleh para otoritas keagamaan. Kesadaran bahwa media *online* lebih mudah dijangkau oleh semua kalangan pembaca dari mana pun, kapan pun menjadi pertimbangan tentang keputusan akhirnya memilih media *online* sebagai media untuk mendemonstrasikan gagasan dan pandangan keagamaannya. Masyarakat beralih kepada media yang lebih ekonomis dalam mencari informasi agama.

### C. Masyarakat Banjar

Masyarakat Banjar adalah masyarakat yang mendiami daerah aliran sungai dari Banjarmasin sampai Amuntai, dan daerah pahuluan atau pedalaman dari Banjarmasin, Martapura, Pelaihari, Rantau, Kandungan, Barabai, Amuntai, dan Tanjung. Mayoritas masyarakat Banjar beragama Islam dan mereka adalah orang yang taat menjalankan ajaran Islam. Walaupun sebenarnya Islam bukanlah satu-satunya kepercayaan yang terdapat dalam masyarakat Banjar. Ada tiga kepercayaan yang terdapat dalam masyarakat Banjar; *pertama*, kepercayaan yang bersumber dari ajaran Islam. *Kedua*, kepercayaan yang mungkin ada kaitannya dengan struktur masyarakat Banjar pada zaman dahulu. *Ketiga*, kepercayaan yang berhubungan dengan tafsiran masyarakat atas alam lingkungan sekitarnya. Masyarakat Banjar sangat menghormati ulama dan biasa disebut dengan tuan guru. Menurut Mujiburrahman, sebutan tuan guru berasal dari kata 'tuan' dalam bahasa Melayu yang merupakan panggilan kehormatan untuk seorang pria. Sedangkan kata 'guru' berasal dari bahasa Sanskerta, yang digunakan untuk menyebut seorang pengajar dan pembimbing spiritual. Kata 'guru' jelas berasal dari budaya Hindu-Budha, yang berpengaruh cukup besar di Nusantara sebelum kedatangan Islam, termasuk di daerah Kalimantan Selatan. Sebutan tuan guru masih umum digunakan oleh masyarakat Banjar hingga sekarang, khususnya di kalangan muslim tradisional. Penggunaan sebutan 'guru' ini biasanya diiringi dengan nama pendek seperti 'Guru Zuhdi' untuk Tuan Guru Haji Zuhdiannor, atau nama tempat di mana sang ulama menetap dan mengajar, seperti 'Guru Sekumpul' yang merujuk kepada Tuan Guru Haji Zaini bin Abdul Ghani yang menetap dan mengajar di Sekumpul, Martapura.

Tuan guru dalam referensi masyarakat tradisional Kalimantan Selatan adalah sebagai pelita di malam gelap, dan secara spritual berfungsi menerangi jiwa-jiwa yang butuh pencerahan. Karena itulah tuan guru lebih banyak berperan dalam kehidupan *nirfisik* masyarakat yang berhubungan dengan kebutuhan rohani mereka. Pentingnya peran tuan guru dalam masyarakat Banjar tidak lepas dari banyaknya rangkaian tradisi kehidupan sosial masyarakat di Kalimantan Selatan yang sangat tergantung kepada tuan guru. Misalnya ketika akad nikah mereka menghadirkan tuan guru untuk memimpin *ijāb qabūl*, ketika pemberian nama anak (*batasmiyah*) juga menghadirkan tuan guru, ketika terjadi pertengkaran dalam rumah tangga seringkali minta nasihat kepada tuan guru, supaya usaha dagang lancar maka minta 'amalan *panglaris*' kepada tuan guru, ketika ada masalah di kantor maka minta saran kepada tuan guru, ketika kehilangan barang karena dicuri orang yang tidak diketahui identitasnya maka tuan guru menjadi solusi yang lebih dipercaya daripada polisi, ketika ditimpa musibah seperti sakit panas atau kesurupan yang dianggap karena pengaruh gaib maka tuan guru lebih dipercaya daripada dokter spesialis atau

psikiater. Dengan kata lain dapatlah dikatakan bahwa segala aspek kehidupan bisa minta bantuan kepada tuan guru. Sehingga wajar apabila tuan guru merupakan tokoh yang dipercaya punya kapasitas spiritual yang mumpuni dan dihormati masyarakat pada umumnya.

#### **D. Era digital**

Era digital merupakan suatu masa di mana sebagian besar masyarakat menggunakan sistem digital dalam kehidupan sehari-hari. Pada era digital yang semakin canggih saat ini menyebabkan terjadinya perubahan dalam kehidupan. Manusia dimudahkan dalam melakukan akses terhadap informasi dan menggunakan teknologi digital secara bebas. Media baru era digital adalah istilah yang digunakan dalam kemunculan digital, jaringan internet khususnya teknologi informasi komputer. Media baru sering digunakan untuk menggambarkan teknologi canggih. Media baru memiliki karakteristik dapat dimanipulasi bersifat jaringan atau internet.

Era Digital ditandai dengan teknologi yang meningkatkan kecepatan dan luasnya pergantian pengetahuan dalam ekonomi dan masyarakat. Era Digital dapat dilihat sebagai pengembangan sistem evolusioner di mana pergantian pengetahuan tidak hanya terjadi sangat tinggi, namun juga semakin di luar kendali manusia, menjadikannya suatu masa di mana hidup kita menjadi lebih sulit diatur. Misalnya pada generasi kedua internet, 'web semantik', fungsionalitas, yang memahami makna, menggantikan fungsi pencarian kata-kata yang cocok tanpa disadari, yang seringkali memiliki banyak arti. Pada waktunya, dalam versi Internet ini, agen perangkat lunak akan bertukar pengetahuan tanpa campur tangan manusia.

Era Digital telah mengubah cara banyak dari kita hidup dan bekerja dengan menciptakan masyarakat dan ekonomi yang semakin selaras dengan pengetahuan, baik itu pengetahuan sarat konten dan karenanya secara ilmiah faktual, atau sebaliknya bebas konten dan karena itu bergantung pada emosi, atau memang kombinasi di antaranya. Struktur dari era berarti orang-orang, terutama yang berada di negara maju, semakin memiliki sosial dan ekonomi masyarakat, geografis atau virtual, yang keduanya lebih dinamis dan kompleks daripada di masa lalu. Seiring waktu, Era Digital akan memiliki efek yang sama pada semua orang anggota masyarakat dan semua ekonomi.

### **III. Metode**

Penelitian ini adalah penelitian lapangan atau penelitian kancha (*field research*) yang dilakukan di lingkungan masyarakat tertentu yaitu masyarakat Banjar. Dipilihnya masyarakat Banjar karena mereka sering menghadiri pengajian-pengajian agama di masjid atau mushalla. Pendekatan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif yang bertujuan untuk memahami substansi dari suatu fenomena yang tidak hanya menggambarkan tetapi juga untuk mendapatkan penjelasan yang lebih dalam. Responden dalam penelitian ini berjumlah sebelas orang yang dipilih berdasarkan kriteria rutin mengikuti pengajian dalam seminggu. Responden dimintai kesediaannya untuk berbagi cerita dan pengalaman dalam penelitian ini yang selama proses wawancara sebagian direkam dengan menggunakan HP dan sebagian lagi dicatat. Adapun identitas responden dalam penelitian ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Nama responden	Usia	Jumlah ke pengajian dalam seminggu	Ulama dan tempat pengajian
R1	M. Alimuddin	50 th	2 kali	Guru Yamani di Masjid Noor dan di Mushalla Muhajirin
R2	Mastina	55 th	4 kali	Guru Ilham dan Guru Rasyid di Masjid Sabial Muhtadin dan di rumah Guru Ilham
R3	Lelli Mariati	50 th	2 kali	Mesjid Tanwir dan Masjid Hasanuddin Majedi
R4	Aulia Muthiah	38 th	1 kali	Guru Bakhiet di Masjid Bustanul Muhibbin
R5	Akhmad Rifani	37 th	1 kali	Guru Ilham di Masjid al Ikhlas
R6	Ahmad Yani	60 th	2 kali	Guru Bakhiet di Masjid Bustanul Muhibbin dan Masjid Nurul Muhibbin
R7	Muhammad Ridho	21 th	1 kali	Guru Ilham di Masjid Sabial Muhtadin
R8	Isro	28 th	1 kali	Guru Rasyid di Masjid ar Raudah
R9	Muhammad Hadi Saputra	37 th	3 kali	Guru Hamdani, Guru Yunus, Guru Hafiz, Guru Fadliani di rumah Guru Zuhdi dan di Mushalla azh Zhohirin
R10	Sarinah	50 th	1 kali	Guru Muhammad Qamaruddin (Guru Busu) di Masjid Bani Ismail
R11	Abdul Majid al Islami	22 th	2 kali	Guru Muhammad Faisal dan KH. Syaifuddin Zuhri di Pekapuran dan Banjar Indah

Pengumpulan data dilakukan di bulan April 2023 dengan wawancara mendalam menggunakan pedoman wawancara sebagai landasan pertanyaan. Panduan wawancara bersifat fleksibel karena masih memungkinkan untuk mengembangkan pertanyaan selama wawancara berlangsung. Data yang didapat dari hasil wawancara merupakan fenomena yang ada dalam masyarakat Banjar. Data wawancara yang terkumpul kemudian direduksi untuk membuat pengelompokan dan abstraksi berdasarkan tema-tema yaitu kontestasi nilai/materi yang disampaikan, kontestasi aktor/ulama yang menyampaikan, dan kontestasi

kepentingan. Data yang sudah terkelompok kemudian dinarasikan sehingga dapat menggambarkan fenomena yang ada dan menghasilkan temuan-temuan penelitian. Temuan-temuan penelitian ini kemudian didiskusikan dengan teori dan penelitian yang sudah ada hingga menghasilkan simpulan.

#### IV. Temuan

Kemajuan teknologi di era digital yang banyak menyediakan kemudahan dalam mengakses informasi termasuk untuk mendapatkan informasi yang terkait dengan keagamaan dirasakan berbeda oleh masyarakat. Beberapa masyarakat Banjar untuk mendapatkan informasi tentang agama lebih memilih untuk datang langsung ke pengajian yang disampaikan oleh ulama dari pada mengikuti pengajian secara *online*. Semua responden (R1-R11) lebih memilih untuk mendapatkan informasi agama dengan mengikuti pengajian secara langsung baik di masjid, mushalla ataupun majlis ta'lim. Hanya tiga responden yang juga mengikuti pengajian secara *online* dengan alasan: *pertama*, guru yang biasa memberikan pengajian telah meninggal dan belum mendapatkan penggantinya seperti pernyataan R1 "Biasanya saya selalu mengikuti pengajian secara langsung dengan guru Yamani, akan tetapi semenjak guru Yamani meninggal dan belum menemukan penggantinya maka saya mengikuti pengajian melalui YouTube" *kedua*, waktunya yang fleksibel seperti pernyataan R3 "Sebenarnya saya lebih senang ikut pengajian secara langsung karena lebih terasa, akan tetapi sekarang saya lebih banyak mengikuti YouTube karena waktunya lebih fleksibel" dan *ketiga*, untuk mengulang kembali seperti pernyataan R5 "Saya mengikuti secara *online* karena ingin mengulang yang diajarkan oleh guru Humaidi dan guru yang lain."

Responden yang datang langsung ke pengajian untuk mendapatkan informasi keagamaan beralasan: *pertama*, informasi keagamaan di media *online* tidak lengkap seperti pernyataan R2 "Saya tidak mengikuti YouTube karena YouTube itu tidak lengkap tapi hanya sepenggal-sepenggal saja," *kedua*, datang langsung ke pengajian itu lebih khuyuk seperti pernyataan R3 "lebih senang ikut pengajian secara langsung karena lebih terasa," R4 dan R8 "Lebih senang secara langsung karena lebih fokus," R6 "Lebih sering *offline* karena lebih fokus dan khidmat," R9 "Saya ikut pengajian secara langsung karena ruh dan zohir diri mauzud hadir langsung di pengajian serta lebih afdol," dan R10 "Lebih sering secara langsung karena terasa lebih nikmat dan khuyuk." dan *ketiga*, pengajian langsung lebih mudah dipahami seperti pernyataan R11 "Saya mengikuti pengajian secara langsung karena lebih mudah dipahami apalagi terkait pembahasan fikih yang lebih banyak prakteknya." Masyarakat Banjar lebih memilih untuk datang langsung daripada memanfaatkan media *online* karena adanya kontestasi nilai/materi yang disampaikan, kontestasi aktor/ulama yang menyampaikannya, dan kontestasi kepentingan lainnya. Tiga kontestasi otoritas ulama inilah yang akan digambarkan berikut ini.

##### A. Kontestasi nilai/materi yang disampaikan

Hasil wawancara dengan para responden menunjukkan bahwa nilai/materi yang disampaikan oleh seorang ulama menjadi pertimbangan bagi masyarakat Banjar untuk mengikuti pengajian secara langsung, seperti pernyataan R1 "Saya mengikuti pengajian karena materinya bagus tentang tafsir dan menjelaskan dengan bahasa yang mudah dimengerti dan menyuruh dekat dengan Allah," R2 "Isinya tentang membersihkan

diri/pengenalan diri dan sangat terasa manfaatnya. Pengajiannya bisa diikuti oleh semua umur,” R3 “Materinya sangat bermanfaat dan penyampaian sangat bagus,” R4 “karena materi keislamannya yang dalam,” R10 “Karena materi yg beliau sampaikan berbeda-beda setiap minggunya,” dan R11 “Materi yang disampaikan juga berpengaruh untuk saya pribadi, dimulai dari mempelajari tauhid, fiqh serta tasawuf dan ilmu-ilmu yang lain-lainnya.” Hasil wawancara menunjukkan bahwa semua responden termasuk R5, R6, R7, R8, dan R9 yang walaupun tidak mengemukakan alasan juga mengikuti pengajian secara langsung karena melihat kepada materi yang disampaikan oleh ulama tersebut.

### **B. Kontestasi aktor/ulama yang menyampaikan**

Seorang ulama yang menyampaikan pengajian akan menjadi pertimbangan bagi masyarakat Banjar untuk mengikuti pengajian yang disampaikannya. Sebagian besar responden mengikuti pengajian secara langsung karena melihat kepada sosok ulama yang menyampaikan pengajian tersebut dan hanya tiga responden yang tidak melihat sosok ulama yang menyampaikan yaitu R2, R3, dan R8 sedangkan responden yang lainnya melihat kepada sosok ulama yang menyampaikan seperti pernyataan R1 “Ya, karena orangnya arif,” R4 “Ya, karena keluasan ilmu beliau dan sistematis dalam penyampaian,” R10 “Iya, karena suka pada pembawaan beliau,” R11 “Iya, selain itu cara penyampaian tuan guru yang maksud Alhamdulillah mudah dipahami untuk diri saya pribadi.”

Hasil wawancara ini menunjukkan bahwa hanya tiga orang responden (R2, R3, R8) yang tidak mempertimbangkan sosok ulama yang menyampaikan pengajian, sedangkan delapan orang responden lainnya mengikuti pengajian karena melihat kepada sosok ulama yang menyampaikan pengajian tersebut yang menyebabkan mereka setia dan fanatik dengan ulama tersebut termasuk juga R5, R6, R7, dan R9 walaupun tidak menyebutkan alasannya.

### **C. Kontestasi kepentingan**

Masyarakat Banjar di samping mengikuti pengajian secara langsung kepada seorang ulama karena melihat kepada materi dan sosok ulama yang menyampaikan, juga karena ada kepentingan lainnya yang menyebabkan mereka menghadiri pengajian secara langsung. Hasil wawancara menunjukkan hanya ada tiga orang responden (R3, R4, R8) yang tidak mempunyai kepentingan selain hanya untuk menuntut ilmu ketika mengikuti pengajian secara langsung sedangkan delapan orang responden lainnya mengikuti pengajian selain untuk menuntut ilmu juga karena ada kepentingan yang diharapkan, seperti mengharapkan berkah dari tuan guru dan ingin mendapatkan rahmat dari Allah Swt. seperti pernyataan R1 “Guru tersebut selalu siap memberikan pendapat kapan saja diperlukan,” R2 “Ada berkah dari pengajiannya,” R5 “Mencari berkah baik dari ulama juga dari pengajiannya,” R6 “Tuan guru kharismatik, memiliki ilmu tinggi, materi disampaikan dengan bersikap lurus, serius dan tidak dicampur dengan candaan, tidak berkata kotor yang melanggar adab dan etika seorang guru,” R7 “Mendapatkan berkah dari pengajian,” R9 “Berkah dari majlis ilmu kajian, dari kitab ulama, guru ulama yg menyampaikan, majelis perkumpulan orang soleh,” R10 “Tentunya ingin mendapat rahmat dari Allah Swt. dan berkah dari sang guru,” R11 “Karena ingin menuntut ilmu serta mencari keberkahan.”



## V. Pembahasan

Masyarakat Banjar sangat menghormati ulama yang biasa mereka sebut dengan tuan guru. Ulama/tuan guru dalam masyarakat Banjar tidak hanya mempunyai otoritas dalam menyampaikan informasi keagamaan tetapi juga mempunyai otoritas dalam banyak tradisi keagamaan yang ada dalam masyarakat Banjar. Misalnya ketika akad nikah mereka menghadirkan tuan guru untuk memimpin *ijāb qabūl*, ketika pemberian nama anak (*batasmiyah*) juga menghadirkan tuan guru, ketika terjadi pertengkaran dalam rumah tangga seringkali minta nasihat kepada tuan guru, supaya usaha dagang lancar maka minta ‘amalan *panglaris*’ kepada tuan guru, ketika ada masalah di kantor maka minta saran kepada tuan guru, ketika kehilangan barang karena dicuri orang yang tidak diketahui identitasnya maka tuan guru menjadi solusi yang lebih dipercaya daripada polisi, ketika ditimpa musibah seperti sakit panas atau kesurupan yang dianggap karena pengaruh gaib maka tuan guru lebih dipercaya daripada dokter spesialis atau psikiater. Dengan kata lain dapatlah dikatakan bahwa segala aspek kehidupan bisa minta bantuan kepada tuan guru. Sehingga wajar apabila tuan guru merupakan tokoh yang dipercaya punya kapasitas spiritual yang mumpuni dan dihormati masyarakat pada umumnya.

Otoritas ulama dalam masyarakat Banjar ini tidak tergeserkan walaupun di era digital dengan kemajuan teknologi yang menyediakan berbagai kemudahan bagi masyarakat untuk mendapatkan informasi keagamaan. Semua responden dalam penelitian ini lebih memilih menghadiri pengajian secara langsung dengan ulama di masjid atau mushalla daripada mengikuti pengajian secara *online*, hanya saja ada tiga responden yang secara kondisional lebih memilih media *online*/YouTube; R1 beralih ke YouTube karena guru yang biasa dikuti telah meninggal dunia dan sekarang masih belum menemukan penggantinya. R3 beralih ke YouTube yang lebih fleksibel waktunya karena sekarang ada kesibukan, sedangkan R5 memanfaatkan YouTube hanya untuk mengulang pengajian yang sudah diikuti secara langsung. Sehingga dapatlah dikatakan bahwa masyarakat Banjar lebih memilih mengikuti pengajian dari ulama secara langsung dari pada mengikuti pengajian secara *online*. Hal ini sejalan dengan pendapat Zaman bahwa kemunculan otoritas keagamaan baru tidak serta merta menggeser posisi otoritas keagamaan lama. Otoritas keagamaan lama akan terus berkembang sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan zaman..

Berbeda dengan Jinan yang mengatakan bahwa di era digital ini telah terjadi pergeseran otoritas ulama yang selama ini otoritas keagamaan hanya dimiliki para ulama, mursyid, guru agama atau ustad. Namun kini otoritas keagamaan mengalami pergeseran ke new media yang tampak impersonal yang berbasis utama pada jejaring informasi (internet). Kemunculan media baru menurut Eickelman secara otomatis mampu memunculkan otoritas keagamaan baru dan mampu menggeser otoritas keagamaan lama. Namun ternyata dalam masyarakat Banjar tidak terjadi pergeseran itu, hal ini dikarenakan masyarakat Banjar sejak zaman dahulu sangat mengagungkan/menghormati ulama sehingga walaupun di era digital ini otoritas ulama masih sangat kuat dan tidak tergantikan. Tuan guru dalam referensi masyarakat tradisional Kalimantan Selatan adalah sebagai pelita di malam gelap, dan secara spritual berfungsi menerangi jiwa-jiwa yang butuh pencerahan. Karena itulah tuan guru lebih banyak berperan dalam kehidupan *nirfisik* masyarakat yang berhubungan dengan

kebutuhan rohani mereka. Dapatlah dikatakan bahwa bagi masyarakat Banjar peran ulama tidak hanya memberikan pengetahuan agama tetapi juga memberikan kepuasan batin.

## VI. Kesimpulan

Masyarakat Banjar sejak zaman dahulu sangat mengagungkan dan menghormati ulama sehingga walaupun di era digital ini otoritas ulama dalam masyarakat Banjar tidak terjadi pergeseran. Masyarakat Banjar untuk mendapatkan informasi tentang agama lebih memilih mengikuti pengajian secara langsung di masjid atau mushalla dengan seorang ulama daripada memanfaatkan kemajuan teknologi seperti mengikuti YouTube. Kontestasi terjadi karena masyarakat Banjar melihat kepada nilai/materi yang disampaikan, melihat kepada sosok ulama yang menyampaikan, dan karena ada kepentingan untuk mendapatkan berkah dari ulama serta rahmat dari Allah Swt. Penelitian ini terbatas hanya melihat kepada sebelas orang responden saja, meneliti dengan sampel yang lebih besar akan memungkinkan adanya temuan yang bervariasi.

## DAFTAR PUSTAKA

- Burhani, Ahmad Najib. "Plural Islam and Contestation of Religious Authority in Indonesia." *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*, 2018, 140–63.
- Daud, Alfani. *Islam Dan Masyarakat Banjar: Deskripsi Dan Analisa Kebudayaan Banjar*. 1st ed. Cet. 1. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997.
- Eickelman, Dale F. "New Media in the Arab Middle East and the Emergence of Open Societies." *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* 15 (2005): 37.
- Ideham, dkk. (ed.), M. Suriansyah. *Urang Banjar Dan Kebudayaanannya*. Yogyakarta: Ombak, 2015.
- Jinan, Mutohharun. "New Media Dan Pergeseran Otoritas Keagamaan Islam Di Indonesia." *Jurnal Lektur Keagamaan* 10, no. 1 (2012): 181–208.
- Muslim, Abu. "Pergeseran Otoritas Ulama Magetan Akibat Fragmentasi Media Dakwah Baru Yang Ekonomis." *Jurnal Ilmiah Spiritualis: Jurnal Pemikiran Islam Dan Tasawuf* 5, no. 1 (2019): 30–48.
- Muzakka, Ahmad Khotim. "Otoritas Keagamaan Dan Fatwa Personal Di Indonesia." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 13, no. 1 (2018): 63–88.
- Rahmaniah, Amelia. *Budaya Agama Dalam Transaksi Jual Beli Intan Melalui Pengempit Di Martapura Kalimantan Selatan*. Cet. 1. Yogyakarta: Mirra Buana Media, 2021.
- Robinson, Francis. "Crisis of Authority: Crisis of Islam? 1." *Journal of the Royal Asiatic Society* 19, no. 3 (2009): 339–54.
- Rumapea, Murni Eva Marlina. "Tantangan Pembelajaran Musik Pada Era Digital." *Gondang: Jurnal Seni Dan Budaya* 3, no. 2 (2019): 101–10.
- Sarman, Mukhtar. "Kontribusi Peran Politik Tuan Guru Dalam Masyarakat Banjar Di Kalimantan Selatan." In *Prosiding Seminar Nasional Politik Dan Kebudayaan*, Bandung, 2016.
- Shepherd, Jill. "What Is the Digital Era?" In *Social and Economic Transformation in the Digital Era*, 1–18. IGI Global, 2004.
- Sugiarti, Eggy Fajar Andalas, and Aditya Dwi. *CERITA RAKYAT, BUDAYA, DAN MASYARAKAT*. UMMPress, 2021.

- Sulanam, Sulanam. “Ekspresi Keberagamaan Di Era Revolusi Industri 4.0 Desrupsi Ide, Pilihan Sikap, Dan Kontestasi Ideologi Keberagamaan Di Indonesia.” *Tarbawiyah: Jurnal Ilmiah Pendidikan* 4, no. 1 (2020): 28–52.
- Tim MUI kalsel, and Tim LP2M UIN Antasari. *Ulama Banjar Dari Masa Ke Masa*. Revisi. Banjarmasin: Antasari Press, 2018.
- Zaman, Muhammad Qasim. “The Ulama and Contestations on Religious Authority.” *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, 2009, 206–36.
- Zulkifli, Zulkifli. “The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power.” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, no. 1 (2013).

## ULAMA MELAYU DAN KESEDARAN FALSAFAH PASCA KOLONIALISME: ANALISIS KRITIKAL

*Azman Yusof<sup>1</sup>*  
*Rahimin Affandi Abdul Rahim<sup>2</sup>*  
*Rohaidah Haron<sup>3</sup>*  
*Anisah Bahyah Ahmad<sup>4</sup>*  
*Nurhijrah Zakaria<sup>5</sup>*  
*Muhammad Akram Muhammad Hanim<sup>6</sup>*

<sup>1</sup>Universiti Kuala Lumpur Malaysian Institute of Chemical & Bioengineering Technology  
(unikl MICET) Email: azmanyusof@unikl.edu.my

<sup>2</sup>Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM)  
Email: faqir\_ila\_rabbih@um.edu.my

<sup>3</sup>Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya (UM)  
Email: eyda1826@um.edu.my

<sup>4</sup>Universiti Kuala Lumpur Malaysian Institute of Chemical & Bioengineering Technology  
(unikl MICET) Email: anisah@unikl.edu.my

<sup>5</sup>IPG Kampus Dato' Razali Ismail 21030 Kuala Nerus Terengganu  
Email: nurhijrah@ipgm.edu.my

<sup>6</sup> Email: akramelazhary@gmail.com

### Abstrak

Dari perspektif sains sosial, era 1960-an dianggap bermulanya falsafah pascakolonialisme di Tanah Melayu. Falsafah ini telah dianggap sebagai pemisah di antara era kolonialisme dengan era pascakolonialisme. Justeru, era pascakolonialisme ini dilihat seolah-olah detik kebangkitan semula dunia intelektual yang mula bebas daripada warisan kolonialisme Barat. Kebangkitan ini kononnya dijana dengan kelahiran karya-karya sarjana moden seperti Edward Said, Syed Hussien al-Attas dan lain-lain. Namun begitu, Syed Khairuddin al-Juneid berpandangan bahawa peranan tersebut telah dimainkan oleh ulama Melayu sejak sebelum era 1960-an lagi. Sehubungan dengan itu, kajian ini bertujuan menganalisis pandangan Syed Khairuddin al-Juneid berkenaan peranan ulama Melayu dalam memajukan dunia intelektual Melayu dan menjelaskan kesignifikanan peranan tersebut. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang akan menggunakan kaedah kepustakaan, khususnya berasaskan analisis pensejarahan. Hasil kajian ini mendapati wujud tiga perkara utama, iaitu pertama, ulama Melayu bertanggungjawab melahirkan worldview intelektualisme Islam di Tanah Melayu melalui penciptaan tulisan Jawi dan penghasilan karya-karya kitab Jawi. Kedua, ulama Melayu telah menerapkan pendekatan kritikal terhadap ideologi kolonialisme, dan ketiga, ulama Melayu telah menerapkan kesedaran semangat nasionalisme Islam di Tanah Melayu. Kajian ini diharap dapat menarik perhatian para pengkaji lain untuk menyumbang kajian-kajian seterusnya bagi memartabatkan sumbangan ulama Melayu terhadap kesedaran falsafah pascakolonialisme.

**Kata Kunci:** *Ulama Melayu, Falsafah PascaKolonialism, Intelektual, Worldview*

## Abstract

From a social science perspective, the 1960s era is considered the beginning of postcolonial philosophy in Malaya. This philosophy has been considered as the dividing line between the era of colonialism and the era of postcolonialism. Therefore, this era of postcolonialism is seen as a moment of renaissance of the intellectual world that began to be free from the legacy of western colonialism. This revival is supposedly generated by the birth of the works of modern scholars such as Edward Said, Syed Hussien al-Attas and others. Nevertheless, Syed Khairuddin al-Juneid is of the view that the role has been played by Malay ulama since before the 1960s. In relation to that, this study aims to analyze the views of Syed Khairuddin al-Juneid regarding the role of Malay ulama in advancing the Malay intellectual world and explain the significance of that role. This study is a qualitative study that will use library methods, especially based on historical analysis. The results of this study found that there are three main things, that is, first, Malay ulama are responsible for giving birth to the worldview of Islamic intellectualism in Malaya through the creation of Jawi writing and the production of Jawi literary works. Second, Malay ulama have applied a critical approach to the ideology of colonialism, and third, Malay ulama have applied the awareness of the spirit of Islamic nationalism in Malaya. This study is expected to attract the attention of other researchers to contribute further studies to dignify the contribution of Malay ulama to the philosophical awareness of postcolonialism.

**Keywords:** *Malay Ulama, Postcolonial Philosophy, Intellectuals, Worldview*

## Pengenalan

Apabila berhadapan dengan sesuatu masalah, manusia akan menggunakan penaakulan akal bagi mengatasinya. Aktiviti penaakulan ini di gelar ideologi atau falsafah yang kadangkala turut dipengaruhi oleh anutan agamanya. Fakta ini jelas terserlah daripada beberapa teori terkenal. Antaranya, pertama, teori Ayatullah Muthahari tentang sejarah dunia dibentuk dengan penggunaan pemikiran (element tangible) yang kemudiannya membentuk tamadun material. Menurut al-Quran, ia boleh berupa pengamalan falsafah tauhid dan boleh berupa kemungkaran yang menyesatkan. Namun, yang pasti ialah Kebanyakan kejatuhan tamadun material disebabkan oleh pengamalan falsafah kekufuran kepada Allah S.W.T. Lantaran itu, demi untuk menanggapi isu kemungkaran ini maka rasul-rasul diutuskan oleh Allah S.W.T untuk membawa risalah tauhid kepada umat manusia.

Teori kedua diutarakan oleh Ibn Khaldun tentang bahana penjajahan kepada sesuatu bangsa. Selain menggunakan kuasa ketenteraan, pihak penjajah yang menguasai sesuatu bangsa menggunakan kuasa pemikiran untuk menakluk ruang geo-politik- epistemologi. Akibatnya, bangsa yang dijajah akan menganggap kuasa penjajah sebagai kuasa ‘agung’ yang patut ditiru andainya menginginkan kemajuan.

Dalam konteks Alam Melayu, terdapat pandangan yang menyatakan bahawa pihak kolonial bertanggungjawab memperkenalkan intelektualism kepada masyarakat Melayu. Ia kemudiannya melahirkan golongan literati Melayu pro British daripada Maktab Melayu Kuala Kangsar (MCKK) dan Maktab Perguruan Sultan Idris (SITC) yang kemudiannya berkhidmat memajukan pemikiran masyarakat Melayu. Hal demikian ini, secara langsung telah menenggelamkan sumbangan ulama Melayu silam dalam memajukan pemikiran masyarakat. Sarjana moden seperti Muhammad Redzuan Othman, Azra Ayumardi dan Syed Muhd khairuddin al-Junied telah mencabar teori ini dengan menegaskan bahawa jauh

sebelum penjajahan-pemodenan British serta falsafah pascakolonial diperkenalkan, pemikiran progresif memang telah pun wujud dan diketengahkan oleh ulama Islam. Atas dasar itu, kajian ini bakal mendedahkan fakta tersebut secara tuntas dan sekaligus mengiktiraf peranan ulama Melayu sebagai pencetus kepada pemikiran tersebut.

### **Falsafah pascakolonial**

Falsafah pascakolonial adalah kesedaran kemanusiaan selepas era penjajahan (kolonialisme). Tiada kesepakatan dalam kalangan sarjana tentang penetapan tarikh sebenar falsafah pascakolonialisme itu muncul. Pascakolonial merujuk kepada tempoh masa selepas zaman penjajahan berakhir (era tahun 1950an hingga 1970an). Falsafah ini agak unik kerana ia mampu menjana pelbagai elemen positif terhadap pemikiran manusia yang mana ianya tidak berlaku pada zaman sebelumnya. Pascakolonialisme adalah suatu bentuk falsafah pemikiran yang lahir bersamaan dengan kemerdekaan negara tanah jajahan Barat di seluruh dunia. Ia secara tidak langsung mencerminkan kematangan pemikiran masyarakat yang telah diberi status kemerdekaan (Mohamad Daud Mohamad dan Zabidah Yahya, 2005). Secara mudahnya, falsafah ini berbentuk;

Pertama, pemikiran yang menterbalikkan ideologi kolonialisme iaitu falsafah politik yang menindas bangsa lain untuk kepentingan kewangan, maka pasca kolonial berusaha melakukan rekonstruksi (membongkar dan menyusun semula). Ia cuba mendedahkan kepincangan ideologi kolonialisme Barat. Lebih penting lagi, ia berusaha memperincikan bagaimana falsafah dan metodologi kolonialisasi dilakukan. Malah, berusaha menilai sama ada neokolonialisme atau pun seumpamanya masih tetap berjalan ataupun tidak. Contohnya adalah penilaian kritikal pada disiplin *occidentalism* sebagai lawan kepada disiplin *orientalism* (Rahimin Affandi Abd. Rahim, 2011). Pada dasarnya, disiplin *occidentalism* ini merupakan usaha selektif iaitu menerima secara terpilih elemen positif yang ditinggalkan oleh penjajah British (Rahimin Affandi Abd. Rahim, 2013).

Kedua, pendekatan yang melihat dunia daripada kacamata golongan yang tertindas (subaltern). Pada asalnya, idea ini diutarakan oleh pemikir daripada benua Afrika dan India. Ia melihat sejarah daripada kacamata golongan bawahan yang tertindas. Sungguhpun mereka memainkan peranan utama dalam perjalanan sejarah tetapi peranan mereka dilupakan kerana penulisan sejarah yang penuh dengan agenda kolonial dan feudal. Sehubungan dengan itu, dalam konteks falsafah pascakolonialisme di Tanah Melayu, Syed Muhd Khairudin al-Juneid menegaskan bahawa pengasas semangat anti kolonialisme sebenar adalah Dr Burhanudin al-Helmy dan bukannya tokoh-tokoh pembesar Melayu yang merupakan klon British (Syed Muhd Khairudin al-Juneid, 2012),

Ketiga, usaha kritikal dalam pengisian kemerdekaan (Syed Hussein Al-Attas, 2005). Seperti mana kita perlu menggunakan penganalisaan kritikal pada dasar kolonial, hal yang sama perlu dilakukan ke atas pemerintahan kerajaan peribumi pasca merdeka (Awang Azman Awang Pawi, 2009).

Keempat, pemikiran yang berusaha mengangkat ketinggian tamadun tempatan mengatasi tamadun Barat. Dalam konteks pemikiran Islam, ia merupakan falsafah yang melihat sesuatu perkara daripada perspektif yang lebih holistik dan wasatiyyah dengan mengambilkira elemen sejarah silam dalam merangka masa depan (Ahmad Farid Abd Jalal et.al, 2022).



### **Sarjana melayu islam awal mendahului pemikiran pascakolonial**

Jauh sebelum diperkenalkan falsafah pascakolonial di tahun-tahun 1950an hingga 1970an, kita boleh menyaksikan bagaimana idea-idea seumpamanya sedikit sebanyak telah pun digagaskan oleh ulama Melayu. Maknanya, ulama Melayu telah pun lebih awal lagi mengutarakan intipati falsafah pascakolonial ini walaupun tidak mendapat pendedahan besar-besaran oleh sarjana terkemudian. Hal ini boleh dilihat daripada beberapa perkara. Antaranya;

#### **1. Proaktif dalam menerapkan asas tamadun kepada masyarakat melayu**

Mubaligh awal telah menerapkan dua asas yang kemudiannya telah menjana pertumbuhan tamadun Melayu. Ia berupa dua asas utama iaitu world-view Islam dan sistem tulisan jawi.

##### **1.1. World-View Islam sejati**

Bagi Rahimin Affandi (2010), mubaligh awal cukup berjaya menanamkan kefahaman Islam yang perlu menggunakan tiga domain utama dalam kehidupan; kognitif (pemikiran), afektif (membentuk sikap) dan psikomotor (kemahiran yang terhasil). Islam harus difahami, diimani dan diamalkan dalam kehidupan. Paling utama, Islam memerlukan peranan kuasa politik untuk tujuan fungsional pelaksanaan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat. Buktinya boleh dilihat kepada artifak Batu Bersurat di Terengganu (Rahimin Affandi Abd. Rahim, 2010) yang mencatatkan peranan fungsional kerajaan diperlukan sejak awal di Alam Melayu (Rahimin Affandi Abd. Rahim, 2011). Justeru, Islam harus diamalkan berasaskan kepada world-view Islam sejati, iaitu;

a. Falsafah Tauhid: Perbezaan yang jelas di antara Tuhan dengan makhluk. Tuhan adalah Tuhan dan ianya berbeza daripada makhluk di mana makhluk dalam apa bentuk sekalipun bukannya jelmaan daripada Tuhan yang harus ditakuti. Alam dan makhluk adalah ciptaan Tuhan iaitu Allah S.W.T yang Maha Berkuasa secara mutlak, di mana kedua-duanya hanya tunduk dan mentaati Allah S.W.T semata-mata. Perbuatan syirik kepada Allah S.W.T tidak dibenarkan sama sekali, kerana ianya mengakibatkan kezaliman yang amat besar dan dosanya tidak akan diampunkan Perbuatan syirik ini boleh berlaku dalam dua bentuk, sama ada menyekutukan Allah S.W.T dengan kuasa ketuhanan yang lain ataupun menjadikan manusia dan nafsu sebagai kuasa penentu yang bertaraf seolah-olah seperti Tuhan. Dalam erti kata lain, kedua-dua bentuk syirik ini iaitu syirik jali dan syirik khafi perlu disedari sepenuhnya oleh umat Islam. Matlamat utama daripada pendekatan anti-syirik ini adalah bagi menjuruskan pengabdian insan hanya kepada Allah S.W.T, yang bakal melahirkan manusia yang berjiwa bebas, merdeka dan tidak tunduk kepada manusia dan selainnya yang boleh menggantikan posisi Tuhan.

b. Budaya Ilmu: Mencari sebanyak mungkin ilmu untuk mendapat keredhaan Allah S.W.T; bertindak mengikut perkiraan ilmunya, menyebarkannya ke dalam masyarakat dan berfungsi sebagai pemimpin masyarakat; menjadikan matlamat pencarian ilmu bukan untuk tujuan kebendaan (makan gaji) tetapi untuk mencapai keredhaan Allah S.W.T. Nikmat pengetahuan akan menjadikan dirinya sebagai seorang yang mampu berdikari tanpa bergantung kepada orang lain dan menekankan persoalan akhlak serta disiplin Islam melebihi segala-galanya.

c. Falsafah Rasionalistik: menentang keras budaya taqlid iaitu amalan yang menerima pendapat orang lain tanpa usul periksa secara teliti. Budaya ini perlu ditolak sama sekali terutama yang membabitkan aspek akidah dan syariah. Persoalan akidah dan syariah Islam perlu diterima dengan menggunakan neraca perkiraan akal yang waras. Tiada

perkara yang bersifat dogmatik sehingga tidak boleh dipersoalkan kerana Islam adalah bersifat mesra akal yang sihat serta turut menggalakkan proses mengawal, menajam dan menyuburkan kapasiti akal sehingga ke tahap yang paling maksima melalui proses latihan dan pengamalan budaya ilmu.

d. World Affirmative (alam sebagai tempat yang berguna): Ianya telah menjadi asas kepada pembangunan hidup masyarakat Melayu yang lebih dinamik. Menerusi pendekatan ini, umat Islam perlu menolak semua bentuk ajaran yang menafikan kepentingan hidup dunia seperti mana dipegang oleh ajaran Neo-Platonism, Hindu, Buddha dan Kristian yang menganggap kehidupan dunia ini sebagai kotor dan perlu dijauhkan demi mencapai kejayaan di dalam kehidupan selepas mati.

e. Societal: intelektual Muslim perlu berkhidmat dengan lebih gigih dalam masyarakat melalui penerapan prinsip societal (mementingkan kehidupan bermasyarakat). Dengan kata lain, pendekatan ini menekankan kepentingan kehidupan bermasyarakat.

f. Prinsip Wasatiyyah: membawa maksud seimbang dan pertengahan. Lebih khusus lagi, ia bermaksud berada di tempat yang sesuai di antara dua situasi yang bertentangan, selalu mengambil jalan tengah dalam menghadapi situasi yang berlaku dalam kehidupan. Anti tesis ataupun lawan kepada sifat wasatiyyah ini adalah sifat tafrit (melampaui batas) sama ada terlalu keras atau lembut, rajin atau malas dalam melakukan sesuatu pemahaman dan tindakan. Ianya didorong oleh ketidakfahaman ilmu yang benar (konsep kehilangan adab) dan terlalu menurut dorongan nafsu dalam melakukan sesuatu perkara.

Islam dalam banyak hal telah memurnikan kebanyakan budaya Melayu seperti sistem beraja, pandangan hidup dan lain-lain. Tetapi Islam menolak secara mutlak fahaman syirik yang mempercayai manusia ataupun raja sebagai jelmaan Allah S.W.T. Sebaliknya raja wajib tertakluk dan patuh kepada perintah Allah S.W.T. Konsep raja mutlak (Devaraja) telah diganti dengan konsep raja yang perlu bertanggungjawab memikul amanah menjaga urusan rakyat. Raja tidak lagi bersifat kudus dan berkuasa mutlak. Menurut Khalif Muammar (2011), terdapat beberapa perkara yang wajib difahami oleh raja, iaitu;

- i. Konsep Tauhid menerangkan hanya Allah S.W.T yang berkuasa mutlak
- ii. Tanggungjawab raja dalam pemerintahannya sangat besar dan akan dihisab di tiga alam iaitu dunia, barzakh dan akhirat oleh Allah S.W.T
- iii. Terdapat sifat pemerintah Islam yang wajib dipatuhi oleh golongan Raja.
- iv. Sekiranya gagal menjalankan tanggungjawab dengan baik, terdapat ancaman dan balasan yang dihadapi oleh raja.

## 1.2. Penciptaan Sistem Tulisan Jawi

Menurut para sarjana peradaban syarat kewujudan tamadun adalah wujudnya sistem tulisan. Mubaligh awal memahami sifat manusia sebagai insan Homo Sapien (memerlukan sistem komunikasi verbal dan nonverbal) untuk menyampaikan sesuatu kehendak dan maksud. Mereka memahami bahawa bahasa dan tulisan boleh menjadi komponen asas untuk kewujudan sesuatu tamadun. Demi memenuhi keperluan komunikasi ini, mubaligh awal telah mencipta sistem tulisan Jawi agar dapat digunakan untuk tujuan penyebaran Islam yang lebih berkesan. Selain bergantung kepada aksara Arab, beberapa huruf baru dicipta bagi menyesuaikan dengan lidah orang Melayu. Kemudiannya ia sentiasa disemak dan disempurnakan oleh sarjana Melayu kemudiannya..

Selanjutnya, Bahasa Melayu diperkayakan muatan maknanya dengan istilah Arab yang datang bersama dengan ajaran Islam. Terpenting sekali, kitab Jawi ditulis

menggunakan sistem tulisan Jawi telah dapat mengungkap idealism Islam. Justeru, ia telah menjadi medium untuk masyarakat menerima ilmu, menterjemahkan karya ilmu Islam luar, mengungkap pemikiran dan mengaplikasikan ilmu dalam kehidupan. Hal ini semakin jelas apabila Bahasa Melayu telah menjadi lingua franca Alam Melayu.

Hal ini bukan sahaja diakui oleh dunia akademia Islam antarabangsa bahkan turut diperakui oleh masyarakat Eropah. Buktinya, Mereka telah menulis kamus Bahasa Melayu yang agak laris dijual di Eropah kepada sesiapa yang ingin berdagang di Alam Melayu. Contohnya, kamus dan buku tata bahasa Melayu yang disusun oleh Marsden, W. (1812). *A Grammar of the Malayan Language*) (Hashim musa, 2014)

Terpenting sekali, ia dapat membasmi fenomena buta huruf dalam kalangan masyarakat Melayu. Berbeza di zaman pra Islam, orang Melayu adalah masyarakat buta huruf kerana sistem tulisan menjadi hak eksklusif golongan pembesar semata-mata.

### **Ulama melayu mengasaskan nasionalisme melayu islam sejati**

Intipati utama falsafah pascakolonial adalah keperluan kepada setiap bangsa memiliki dan memupuk semangat nasionalism. Sebagai contoh, hal ini memang diperjuangkan oleh ulama Melayu silam sebagaimana dapat dilihat dalam Perlembagaan Itqan Muluk (Undang-Undang Tubuh Negeri Terengganu). Kepentingannya adalah kerana;

a. Semangat sayangkan tanahair sangat diperlukan kerana ia merupakan tapak utama untuk dilaksanakan pengabdian kepada perintah Allah S.W.T. Hal ini jelas boleh difahami dengan pengisytiharan Terengganu sebagai negeri bangsa Melayu yang berpegang pada prinsip Islam. Dalam soal ini ketinggian syiar dan syariah Islam menjadi prioriti utama kerajaan Islam di Terengganu.

b. Penggubal Perlembagaan Itqan Muluk memahami bahawa sifat sayangkan tanahair dan perpaduan ummah Islam adalah fitrah mulia yang menjadi pendorong kepada lahirnya kerajaan Islam. Kerajaan diperlukan bagi melaksanakan undang-undang syariah dan memungkinkkan syiar Islam berkembang pesat. Ianya bertepatan dengan teori Ibn Khaldun bahawa fitrah dan sifat sayangkan bangsa sendiri adalah anugerah Allah S.W.T pada setiap manusia. Ia umpama alat kelamin yang dianugerahkan oleh Allah S.W.T untuk semua manusia. Andainya alat kelamin ini digunakan untuk tujuan yang haram, maka ia menjadi salah dan andainya digunakan untuk tujuan yang betul, maka ia dapat menjadi asas kekuatan diri. Begitu juga seandainya manusia dilahirkan tanpa mempunyai alat kelamin, maka ia akan dianggap sebagai tidak sempurna. Ini kerana dengan bantuan alat kelamin, banyak manfaat yang bakal terhasil untuk kepentingan manusia. Jadi, secara logiknya alat kelamin ini, ada ataupun tiada bukan menjadi masalah besar tetapi hendaklah tertakluk kepada ketaatan terhadap hukum Allah S.W.T (Saleh Faghizadeh, 2004).

Pada pandangan Dr Burhanuddin al-Helmy, semangat sayangkan tanahair ini mempunyai hubungan simbiotik (saling berkait) dengan Islam. Terdapat empat elemen yang berkaitan dengan semangat ini iaitu iman, diri, bangsa dan watan. Iman berdiri di atas diri. Manakala, diri berdiri di atas bangsa dan bangsa mesti berdiri di atas watan. Seperti mana manusia perlukan kebebasan dan kemerdekaan untuk hidup dan melayakkannya dikenakan taklif syarak, maka kemerdekaan bangsa dan watan sangat diperlukan untuk memastikan agama dapat ditegakkan di atas muka bumi (Kamaruddin Jaffar, 2000).

c. Penolakan asabiyyah sempit. Masyarakat Melayu memaklumi bahawa perpaduan berasaskan kelompok tidak boleh bercanggah dengan ketetapan agama. Maksudnya, apabila berhadapan dengan kepentingan agama yang lebih tinggi, kesetiaan pada bangsa sendiri perlu dileburkan. Contohnya, walaupun seseorang Melayu itu boleh berbangga dengan bangsanya sendiri tetapi dia tidak boleh menyokong bangsanya yang menzalimi bangsa lain. Semangat asabiyyah ini berjalan seiring dengan menganggap bangsa lain yang beragama Islam sebagai saudara sendiri.

Masyarakat Melayu secara terbuka menerima bangsa yang bukan daripada ras Melayu sebagai anggota masyarakat apabila ianya didasarkan kepada kepentingan Islam. Lebih unik lagi, Islam telah menjadi asas untuk jati diri kemelayuan (Malayness) dan sifat kemelayuan yang begitu sehati dengan Islam ini telah mengakibatkan sebarang serangan yang dibuat terhadap Islam akan dianggap seperti serangan yang dibuat terhadap asas kebudayaan Melayu. (Zainal Abidin Borhan, 2000). Selain itu, sarjana Islam bukan Melayu yang mengamalkan gaya hidup Melayu-Islam serta menghasilkan sebarang sumbangan ilmiah yang berguna kepada orang Melayu turut dikitiraf sebagai sarjana Melayu Islam. Kenyataan ini dapat dilihat pada tokoh Tafsir tempatan seperti Syeikh Abdullah Basmeih yang terkenal dengan karya Tafsir unggulnya Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran. Walaupun berbangsa Arab dan berasal dari Hadramaut Yaman, tetapi beliau telah disenaraikan sebagai sarjana Melayu Islam kerana karya tafsirnya yang berbahasa Melayu serta menjadi rujukan utama orang Melayu Islam (Abdullah Bukhari bin Abdul Rahim, 2004).

Semangat perpaduan umat Islam yang diamalkan oleh masyarakat Melayu mengatasi semangat asabiyyah sempit seperti mana difahami dalam world-view Barat. Proses ini antara lainnya telah menimbulkan semangat perpaduan dalam kalangan masyarakat Melayu bahawa kedudukan mereka di dalam kerangka Tauhid, Ummah dan ukhuwwah bukan terhad kepada lingkungan kawasan dan sejarah Alam Melayu semata-mata bahkan turut membabitkan kesemua umat Islam seluruh dunia dari setiap zaman dengan warisan tamadun yang tinggi (Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000). Masyarakat Melayu berasa bangga menganut Islam yang menjadikan mereka sebahagian daripada serangkaian umat Islam, seperti mana halnya golongan Arab yang dipandang mulia oleh masyarakat Melayu (William Roff, 1980). Faktor inilah juga yang menyebabkan di dalam sejarah Alam Melayu kerap berlaku penentangan orang Melayu terhadap kuasa penjajah Barat yang dianggap sebagai kuasa kafir (Abdul Rahman Abdullah, 1994) dan hal ini telah diakui sendiri oleh mubaligh Kristian yang mengatakan bahawa orang Melayu sebagai golongan yang kuat berpegang kepada agama Islam (Charles Tisdall, 1916).

d. Kedaulatan dan kemerdekaan Terengganu wajib dikekalkan daripada dijajah oleh kuasa asing. Kesemua intipati ini menjadi bukti bagaimana Perlembagaan Itqan Muluk bukan setakat cuba mengekalkan survival Melayu, bahkan turut mengandungi elemen nasionalisme yang tidak bertentangan dengan nilai Islam. Umpamanya, dalam Fasal 52 PIM menerangkan;

“sesungguhnya telah disifatkan dan disebutkan dan ditetapkan selama-lamanya kerajaan Terengganu ini kerajaan Islamiyyah Melayuwiyyah, ialah yang dikatakan agama negeri dan kerajaan maka tiadalah boleh sekali-kali sebarang agama lain dijadikan atau disebut agama negeri, sekalipun banyak segala bangsa dan agama diamankan dan dibenarkan masuk diam di dalam negeri dan jajahan Terengganu.”

Ulama telah bertindak sebagai pemikir dan penyelesaian masalah ummah daripada ancaman campur tangan penjajah British di Terengganu (kerana ulama memang mengikuti perkembangan politik yang berlaku di negeri Melayu lain). Dalam soal ini, mereka telah mengamalkan kaedah pemikiran strategik bagi menghadapi campur tangan penjajah British yang bakal mendesak dan mempengaruhi sultan Melayu. Hal ini dirujuk kepada usaha mengekang campurtangan British dan mengekalkan kedaulatan negeri sebagai sebuah negeri Islam. Usaha untuk mengekang campurtangan kuasa British ini boleh dilihat dalam fasal 14 PIM menetapkan;

“maka tiada lulus dan tiada sah sekali-kali Raja membuat perjanjian atau ikhtiar melepas atau menyerahkan negeri dan kerajaannya itu atau suatu bahagian daripada kuasa kerajaan atau Huquqnya itu kepada sebarang mana-mana kerajaan atau kepada kuasa-kuasa bangsa Eropah atau lainnya. Maka jikalau raja cubai lalui larangan dan tegahan ini nescaya disifatkanlah akan dia memecahkan amanah yang diletakkan atasnya serta tiada sah perbuatan yang demikian itu. Maka tatkala itu tiadalah diwajibkan di atas ahli-ahli kerajaan dan segala rakyat bersetia lagi dengan dia haruslah diturunkan dia daripada takhta kerajaannya dan diangkatkan gantinya pula.”

Fasal 14 ini secara terang-terangan menetapkan bahawa tidak sah raja yang menerima persekutuan dengan kuasa kafir luar. Hal ini ternyata betul kerana fasal 14 ini telah menyulitkan tugas Harold Mac Michael memujuk sultan Terengganu untuk menandatangani persetujuan penubuhan Malayan Union yang membawa erti penyerahan kuasa negeri kepada penjajah British (Zainal Abidin Abdul Wahid, 1992)

### **Meniupkan semangat jihad menentang kolonial barat di tanah melayu**

Pada asasnya usaha jihad di Alam Melayu mempunyai kaitan dengan jaringan intelektual yang berlaku di Timur Tengah, khususnya Mekah dan Madinah. Ulama Alam Melayu yang berada di tempat tersebut telah memainkan peranan penting meniupkan semangat jihad dalam perjuangan menentang penjajah di Alam Melayu. Isu yang berlaku dalam kalangan umat Islam sedunia seperti penjajahan dan kezaliman dikongsi dan dibincangkan di Mekah dan Madinah. Keadaan ini bukan sahaja berjaya meraih simpati dalam kalangan jemaah haji, bahkan mampu meraih sokongan spiritual dan material. Sebagai contoh, isu yang menjadi perbincangan tentang peristiwa penjajahan Portugis di Melaka pada tahun 1511 telah mempengaruhi perjuangan mempertahankan Aceh daripada dijajah oleh Belanda (Amirul Hadi, 1992).

Antara ulama Nusantara yang aktif di Mekah pada akhir abad ke-17 ialah Syeikh Muhammad Zain Faqih Jalaluddin Al-Ashi dari Aceh, Muhammad Aqib Hassanuddin al-Falembani dari Palembang, Syeikh Muhammad Azhari al-Falembani dari Palembang, dan Syeikh Muhammad Salleh Abdul Rahman al-Fathani. Ulama-ulama ini bergerak aktif melahirkan kader-kader ulama pewaris yang terkenal seperti Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, Syeikh Abdul Wahab Bugis, Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari, Syeikh Muhammad Ali Aceh, dan Syeikh Daud al-Fathani ( Hasanudin Daud, 2009).

Dalam kalangan tokoh-tokoh generasi yang dikaderkan pada awal abad ke-18, Syeikh Daud al-Fathani dan Syeikh Abdul Samad al-Falembani adalah antara tokoh yang aktif dalam usaha menentang penjajah. Syeikh Daud al-Fathani sendiri selain aktif menentang penjajah secara terbuka, beliau juga telah berjaya melahirkan kader-kader ulama pejuang yang terkenal seperti Syeikh Abdul Halim Kelantan, Syeikh Wan Hasan Besut, Syeikh Muhammad Mustafa Bendang Daya Fathani, Syeikh Abdur Qadir Mustafa Bendang



Daya Fathani, Raja Ahmad Raja Haji Riau, Tuanku Tambusai Minangkabau dan lain-lain. Generasi kemudian yang juga merupakan cucu dan murid kepada Syeikh Daud al-Fathani iaitu Syeikh Ahamad bin Muhammad Zain al-Fathani telah menjadi tokoh terpenting dalam gerakan kemerdekaan yang mengatur gerakan berpusat di Mekah. Gerakan pencetus jihad ini mempergunakan pelbagai kaedah, antaranya;

3.1 Menghasilkan kitab fekah yang menerangkan kewajiban jihad melawan penjajah kepada umat Islam

Menerusi penghasilan karya-karya agama khususnya kitab fekah, ulama Melayu menyelitikan elemen perjuangan menentang penjajahan dalam kalangan umat Islam di Alam Melayu. Antara kitab-kitab fekah yang terpenting ialah;

1. Nasihatul Muslimin wa Tazkiratul Mukmininafi Fadhail al-lihadi wa Karaama al-Mujtahidinafi Sabilillah (1772) dan Mulhiqun fi Bayani Fawaidin Nafi' ah fi lihadi fi Sabilillah karangan Syeikh Abdul Samad Al-Falembani (Wan Ali Wan Mamat, 2010).

2. Lum'ul Fawa'id (1824), dan Tuhfatul Gharibin diikuti oleh kitab Munyat Muslli (1827) yang dihasilkan Syeikh Daud al-Fathani (Azyumardi Azra, 2005).

3. Nihayah al-Zayn karangan Imam Nawawi al-Bantani al-Jawi

Karya-karya ini telah dimasukkan bab jihad dalam salah satu perbincangannya yang digunakan dalam aktiviti pengajian ilmu di Alam Melayu. Maknanya, dalam aktiviti pengajian ini, isu jihad memang dijadikan topik utama dan ia merupakan kewajiban yang perlu dipenuhi oleh umat Islam. Bahkan mengikut al-Attas, pengajian tentang fiqh jihad merupakan tahapan pertama dalam proses Islamisasi di Alam Melayu (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 2011). Doktrin jihad Syeikh Daud al-Fatani ada diterangkan dalam kitab Bughyah al-Tullab tercatat sebagaimana berikut (Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2009);

"Dan setengah daripadanya, perang sabil bagi kuffar, yakni wajib bagi Imam itu pergi perang kepada negeri mereka itu, maka iaitu fardu kifayah dengan ijmak. Atau Naib Imam pergi dengan tentera kerana perang bagi mereka itu. Atau diperbaiki akan kota yang antaranya dan antara negeri mereka itu, serta diteguhkan dia, dan ditaruhkan senjatanya, dan orang yang menunggu padanya sekira-kira memadai melawan akan mereka itu. Maka hendaklah diperbuat akan salah satu daripada keduanya maka gugurlah fardu kifayahnya. Ini jika tiada mereka itu datang kepada negeri kita. Maka jika datang ia kepada negeri Islam maka jadilah fardu ain atas tiap-tiap seorang daripada negeri yang ia masuk itu, hingga perempuan dan sahaya orang ... "

Dalam kenyataan di atas, secara jelasnya pengarang menghukumkan bahawa fardu 'ain bagi orang Islam untuk berjihad apabila tanah airnya dijajah oleh golongan kuffar. Inilah yang telah menjadi pegangan dan prinsip bagi masyarakat Melayu untuk mempertahankan tanah air daripada dimasuki atau dijajah oleh orang-orang kafir.

3.2 Ibadat haji sebagai mekanisma membangkitkan semangat jihad

Ulama Melayu yang berpusat di Haramain telah menjadikan ibadat haji sebagai mekanisme membangkitkan semangat jihad dalam kalangan orang-orang Islam. Hasilnya boleh dilihat kepada apa yang berlaku di Indonesia, di mana Belanda telah menghadapi tentangan daripada haji-haji terutama selepas rombongan haji dari Paderi pada 1803. Bahkan pada 1674 Sultan Abdul Qhahar Banten yang terkenal dengan nama Sultan Haji bersama Maulana Yusof Makassar telah memimpin rakyat Banten menentang Belanda.



Tokoh-tokoh ulama Melayu di Mekah seperti Syeikh Nawawi Banten, Syeikh Mahfuz Termas, Syeikh Ahmad Khatib Minangkabau dan Syeikh Abdul Samad Palembang diketahui aktif membentuk kesedaran kemerdekaan dalam kalangan pelajar dan jemaah haji Melayu (Hasanudin Daud, 2009).

Dalam tahun 1874 orang-orang Melayu mulai belajar di Madrasah Shaulatiyah di Meka. Madrasah ini ditubuhkan oleh ulama India. Dari sinilah semangat nasionalisme India ke atas British berkembang dalam kalangan orang Melayu di Mekah. Bagi mengatasi masalah penentangan daripada golongan haji, maka pada tahun 1825 Belanda telah mewajibkan jemaah haji membuat pasport dengan bayaran yang tinggi iaitu sebanyak 110 Gulden untuk mengurangkan jumlah umat Islam pergi ke Mekah. Walau bagaimanapun, strategi tersebut dilihat kurang berkesan. Buktinya, pada 1858 seramai 3,718 orang Indonesia telah pergi ke Mekah untuk mengerjakan haji.

Usaha Belanda untuk menghentikan pengaruh ulama ke atas jemaah haji ditingkatkan lagi dengan menghantar Snouk Hurgronje (1857-1936) ke Mekah pada 1884 dan berpura-pura memeluk Islam bagi mendampingi ulama Melayu sekaligus mengkaji peranan ibadah haji dalam kesedaran politik Melayu. Hurgronje kemudiannya ke Aceh pada 1889 untuk mengkaji faktor kekuatan Aceh yang mampu menghalang Belanda menguasai wilayah serambi Mekah itu.

Dalam kajian Hurgronje, beliau telah menyebutkan peranan seorang ulama Melayu, iaitu Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani dalam penerbitan kitab-kitab agama untuk kerajaan Othmaniyah dan juga pengaruh beliau ke atas jemaah haji dan pelajar Melayu di Mekah. Pada 1892, Hurgronje telah menyiapkan laporannya "Atjeh Verslag" yang diterbitkan pada 1893 sebagai De Atjeher. Hurgronje mengesyorkan supaya ulama diasingkan daripada rakyat dan Belanda harus berusaha melahirkan ulama yang memisahkan agama daripada politik. Strategi ulama sekular dan menafikan kepemimpinan ulama ini bertujuan untuk mematahkan gerakan umat Islam menentang penjajah Belanda. Akhirnya pada 1903 kesultanan Aceh berjaya digulingkan oleh Belanda.

Menurut seorang pengkaji Barat Bernhard Dahm (1988) haji juga menjadi faktor terpenting terhadap kebangkitan nasionalisme di Indonesia pada abad ke-20 apabila peningkatan jemaah haji Indonesia daripada 10,300 orang pada 1908 bertambah kepada 28,427 orang pada 1914 telah menggalakkan penubuhan parti Islam pertama di Asia Tenggara iaitu Parti Sarekat Islam pada 1912. Jemaah haji yang dipengaruhi oleh ulama di Mekah telah memberi sokongan besar-besaran kepada Sarekat Islam sehingga ahli Sarekat Islam bertambah dengan pesat mencecah 366,913 orang pada 1914 berbanding hanya 4,500 orang ketika ia ditubuhkan ( Bernhard Dahm, 1971).

### 3.3 Jalinan diplomatik dengan penguasa di Alam Melayu

Ulama di Haramain telah menyalurkan sokongan terhadap kebangkitan menentang penjajah kepada raja-raja Melayu. Syeikh Abdul Samad al-Falembani pada tahun 1772, telah mengirinkan dua jemaah haji kepada Sultan Hamengkubowono I dan Susuhunan Prabu laka serta menyampaikan surat-surat yang memuji perjuangan jihad raja-raja Mataram terdahulu dan mengajak raja-raja Mataram terus berjihad ke atas penjajah.

Seorang lagi ulama yang rapat dengan Sultan-sultan Melayu ialah Syeikh Ahmad bin Muhamamd Zain al-Fatani yang diketahui menjadi rujukan Sultan Patani, Kelantan, Terengganu, Kedah, Iohor, Riau-Lingga, Deli, Langkat, Pontianak, dan Sambas. Ketika mengirinkan satu doa untuk pertabalan Sultan Mansur Kelantan pada 1891, Syeikh Ahmad al-Fathani telah mendoakan supaya Kelantan dapat dielakkan daripada penjajahan dan tipu

daya kafir. " Bahawa Engkau sentosakan dia (Sultan Mansur) dan negerinya (Kelantan) dan rakyatnya dan segala negeri Melayu dan raja-rajanya daripada segala kejahatan kafir dan tipu daya mereka itu. Dan tegahkan hai Tuhanku daripada masuk mereka itu, kafir, ke Kelantan dan segala negeri Melayu dengan memerintah padanya barang perintah ada ia .... "

Demikianlah doa yang penuh makna perjuangan yang dikarang oleh Syeikh Ahmad al-Fathani sempena pertabalan Sultan Mansur Kelantan. Manakala kepada Sultan Zainal Abidin III Terengganu, surat bertarikh 1323 H, Syeikh Ahmad al-Fathani menulis, "Serta dilanjutkan zaman Duli Tuanku serta zuriat Tuanku di dalam hening kerajaan yang tiada mencampuri akan dia kadr (yang susah) dan menyakitinya oleh ajnib (bangsa asing)" (Hasanudin Daud, 2009).

Surat-surat perjuangan yang disalurkan oleh ulama-ulama Melayu dari Mekah kepada sultan-sultan sarna ada secara langsung menggesa gerakan jihad ke atas penjajah mahupun secara tidak langsung iaitu menerusi doa-doa untuk mendapat perlindungan Allah S.W.T daripada campur tangan penjajah, semuanya adalah menunjukkan bahawa ulama Melayu di Mekah tidak berdiam diri terhadap penjajahan Barat.

### **Kesimpulan**

Kesimpulannya, falsafah pascakolonialism telah mencetuskan kritikan terhadap dominasi kolonialism yang menindas masyarakat tanah jajahan. Bermula di bidang kesusasteraan yang kemudiannya mempengaruhi disiplin ilmu lain, sama ada dalam bidang ilmu kemanusiaan ataupun sains moden. Dapatan daripada kajian ini telah mencabar teori lama dengan mengemukakan teori baru yang menjelaskan bahawa ulama Melayu silam dalam tahun-tahun sebelum 1950an-1960an bertanggungjawab membawa agenda pascakolonialism dalam dunia intelektual di Alam Melayu. Bahkan boleh dikatakan golongan ulama tradisi inilah yang menjadi pelopor serta mengilhamkan falsafah pascakolonialism sebagaimana yang telah digagaskan oleh Syed Hussein al-Attas kemudiannya.

### **Penghargaan**

Kajian ini telah telah dibiayai oleh skim geran penyelidikan Pusat Kajian Sejarah dan Tamadun Al-Sultan Abdullah – Muzium Pahang (ASA-RC) yang bertajuk Meraikan Ilmu (001. KOLONIALISME/2021). Sehubungan dengan itu, pihak penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada ASA-RC di atas sumbangan dana yang telah diberikan.

### **Rujukan**

- Abdullah Bukhari bin Abdul Rahim (2004), *Pemodenan dan Pembaharuan di dalam Pengajian Tafsir al-Quran: Kajian ke arah Penubuhan Pengkalan Data Tafsir al-Quran*. Tesis Master, Universiti Malaya .
- Abdul Rahman Abdullah (1994), *Gerakan Anti Penjajahan Di Malaysia 1511-1950 : Pengaruh Agama Dan Tarikat*, Kuala Lumpur : Penerbit Kintan

- Ahmad Farid Abd Jalal, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Mohamad Hilmi Mad Said, Awang Azman Awang Pawi. (2022), *Impak Falsafah Pasca-Kolonialisme Terhadap Muzium: Satu Analisis Kritikal*, International Journal Of Humanities Technology And Civilization (IJHTC), VOL. 7, ISSUE 2, 01 – 09
- Amirul Hadi. (1992). *Aceh And The Portuguese: A Study Of The Struggle Of Islam In South East Asia 1500–1579*. Disertasi Sarjana. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada.
- Awang Azman Awang Pawi. (2009), *Menulis Dengan Budaya Pascakolonial: Analisis Sistem Catatan Kembara*, Jurnal Pengajian Media, h. 133-148
- Azyumardi Azra (2005). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Indonesia: Prenada Media
- Bernhard Dahm. (1971). *History of Indonesia In The Twentieth Century*, London: Pall Mall Press Limited
- Charles Tisdall (1916), “ Ideas Of Mohammedan Malaya “, dalam *The Missionary Review Of The World*, v. xxxiv, h. 348-349.
- Hasanudin Daud (2009), *Islam dan Politik: Dinamika Kerjasama Tokoh Serumpun Dalam Menghadapi Penjajah, Dialog Membangkitkan Memori Kolektif Kesejarahan Indonesia-Malaysia*. pada 7-9 Oktober 2009, di Tanjung Pinang, Indonesia. h. 108-112.
- Isabella Bird. (1967), *The Golden Chersonese And The Way Thither*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Kamaruddin Jaffar. (2000), *Dr. Burhanuddin Al-Helmy; Pemikiran Dan Perjuangan*, Kuala Lumpur : IKDAS
- Khairudin Juneid (2012), *Theorising Colonialism In The Malay World*, Zawawi Ibrahim (ed.), *Social Science and Knowledge in a Globalizing World*, Petaling Jaya: PSSM, h. 201-218
- Mohamad Daud Mohamad dan Zabidah Yahya (2005), *Pascakolonialisme dalam Pemikiran Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Rahimin Affandi Abd. Rahim (2011), *Metodologi Disiplin Occidentalisme Alternatif: Tumpuan Khusus Terhadap Pandangan Orientalis Terhadap Hukum Islam*, Jurnal Syariah, Jil. 19, Bil. 3, h. 213-248
- Rahimin Affandi Abd Rahim ( 2013), *Pusat Kajian Orientalisme Dan Occidentalisme Dalam Kajian Islam: Pendekatan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya*, Jurnal Hadhari, 5 (2), h. 1 – 26

- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000), “ Kebudayaan Melayu Dan Islam Di Nusantara : Satu Analisa Pengkaedahan “, dalam Seminar Hukum Islam Semasa 111 Peringkat Kebangsaan 2000, Anjuran Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, pada 7-8hb. November 2000, h. 18-19.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim (2010), Batu Bersurat di Terengganu: Satu Tafsiran Terhadap Pelaksanaan Syariah Islam, Jurnal Fiqh, APIUM, v. 6.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim, Ruzman Md. Noor & Nor Adina Abdul Kadir (2011), " Pemikiran Pendidikan Islam dalam Sejarah Tradisi Alam Melayu: Analisis Kritikal". Dalam Prosiding International Conference Of Islamic Civilization and Malay Identity 2011 (ICICMI2011), h. 17-30.
- Saleh Faghizadeh (2004), Sosiologi Sosiologi, Mohd Fauzi Yaacob (terj.), Kuala Lumpur : ITNMB
- Syed Hussein Al-Attas (2005), Watak Tertawan Di Negara Membangun, Dalam Edit Oleh Mohamad Daud Mohamad Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka
- Syed Muhmmad Naquib al-Attas (2011), Islam dan Sekularisme, Bandung: PIMPIN
- Wan Ali Wan Mamat (2010). Penemuan Manuskrip Melayu di Mekah, Saudi Arabia. kertas kerja yang dibentang dalam Simposium Internasional Pernaskahan Nusantara ke-13, Solo, Indonesia, 26-28 Julai, 2010,h. 2.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah, (2009). Peranan Ulama dalam Silat. Utusan Malaysia. diakses pada 26 Disember 2015 dari;  
[http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0615&sec=Bicara\\_Agama&pg=ba\\_03.htm#ixzz3vfir9i4p](http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=0615&sec=Bicara_Agama&pg=ba_03.htm#ixzz3vfir9i4p)
- William Roff (1980), The Origins Of Malay Nationalism, Kuala Lumpur : Oxford University Press
- Zainal Abidin Borhan. (2000), “ Pantun Dan Peribahasa Melayu : Persoalan Jati Diri Dan Patriotisme “, dalam (ed.) Abdul Latiff Bakar, Globalisme Dan Patriotisme Dalam Sastera Melayu, Kuala Lumpur: APMUM
- Zainal Abiding Abdul Wahid. (1992), “Penubuhan Kongres Melayu Se-Malaya Dan Kelahiran UMNO “ Dalam Zainal Abiding Abdul Wahid Et.Al, Malaysia : Warisan Dan Perkembangan, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka

**SUFISTIC PATTERNS IN UNDERSTANDING HADITS  
(THE STUDY OF THE THOUGHT OF SHEIKH MUHAMMAD NAFIS  
AL-BANJARI IN THE KITAB AL-DURR AL-NAFIS)**

*Dzikri Nirwana*<sup>1</sup>  
*Hanafi*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Quranic Studies Departmen, Faculty of Ushuluddin and Humanities, UIN Antasari Banjarmasin, Indonesia, Email: dzikri.albanjari@yahoo.com

<sup>2</sup> Quranic Studies Departmen, Faculty of Ushuluddin and Humanities, UIN Antasari Banjarmasin, Email: hanafirayyan92@uin-antasari.ac.id

**Abstract**

This article aims to explore the method of understanding hadith carried out by Banjar scholars in the early generations who are famous for his Sufistic studies, namely Sheikh Muhammad Nafis al-Banjari (1735 – 1812 AD) in his book al-Durr al-Nafis. The themes of the discussion in his very popular book are tauhid al-af'al, tawhid al-asma, tawhid al-shifat, and tawhid al-zat. These main themes are certainly based on the texts of the Qur'an and also the hadith. Hadith can be interpreted with a variety of approaches, one of which is the Sufistic approach. This technique is considered to tend to see the meaning of the text by relying on the sufi intuition based on the sanctity of the heart and tends to ignore the textual meaning. Therefore, the results of understanding this approach are sometimes debated. This research uses analytical qualitative methods with the intention that the object under study can be described and analyzed and conclusions can be drawn from the problems that have been described. This research proves that al-Banjari's Sufistic-based method of understanding hadith does not always contradict the textuality meaning of the hadith. Al-Banjari in some ways even understands the hadith with a textual approach as commonly used by other hadith scholars.

**Keywords:** *Understanding hadith, Sheikh Muhammad Nafis al-Banjari, Sufism.*

**Abstrak**

Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi metode pemahaman hadis yang dilakukan oleh ulama Banjar pada generasi awal yang terkenal dengan kajian sufistiknya, yaitu Syekh Muhammad Nafis al-Banjari (1735 – 1812 Masehi) dalam kitabnya al-Durr al-Nafis. Tema pembahasan dalam kitabnya yang begitu populer tersebut mengenai tauhid al-af'al, tauhid al-asma, tauhid al-shifat, dan tauhid al-zat. Tema-tema pokok tersebut tentu berlandaskan kepada teks-teks Al-Qur'an dan juga hadis. Teks hadis dapat diinterpretasikan dengan beragam pendekatan, salah satunya adalah pendekatan sufistik. Teknik ini dianggap cenderung melihat makna teks dengan berpijak kepada intuisi sufi tersebut yang berbasis kepada kesucian hati, dan cenderung mengabaikan makna tekstual. Oleh karena itu, hasil pemahaman dengan pendekatan ini kadang masih sering diperdebatkan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif analitis dengan maksud agar objek yang diteliti dapat dideskripsikan dan dianalisis serta dapat ditarik kesimpulan dari permasalahan yang telah diuraikan. Penelitian ini membuktikan bahwa metode pemahaman hadis berbasis sufistik yang dilakukan al-Banjari tidak selamanya bertentangan dengan makna tekstualitas hadis. Al-Banjari dalam beberapa hal bahkan memahami hadis dengan pendekatan tesktual sebagaimana yang lazim digunakan para ulama hadis lainnya.

**Kata Kunci:** *Pemahaman Hadis, Syekh Muhammad Nafis al-Banjari, Sufistik.*

## Pendahuluan

Para sarjana muslim memiliki kecenderungan yang variatif ketika mereka melakukan proses ijtihad dalam memahami teks hadis dan tradisi kenabian. Kecenderungan tersebut sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan, sosial politik, hingga atribut kelembagaan atau sekte tertentu (Sookhdeo, 2006). Dalam banyak kasus, satu teks hadis saja ada banyak tawaran interpretasi yang berbeda (Muzakki, 2019). Para ulama tafsir misalnya, cenderung memahami hadis melalui fungsinya sebagai penjelas terhadap al-Quran. Begitu pula misalnya ulama fikih yang cenderung memahami hadis untuk dijadikan sebagai landasan dalam menentukan hukum dalam sebuah persoalan. Hal ini juga berlaku sama dengan apa yang dialami oleh para ulama sufi yang cenderung memosisikan hadis sebagai sebuah legitimasi terhadap ajaran sufistik yang mereka kembangkan. (Ahsin & Suryadilaga, 2020)

Jika pada tataran ulama tafsir dan fikih sangat ketat dalam melihat kualitas hadis sebelum melangkah ke arah memahaminya, maka para ulama sufi di titik tertentu justru memiliki perbedaan secara metodologis dalam menilai kualitas sebuah hadis. Salah satu metode yang mereka gunakan adalah dengan pendekatan liqa, bertemu dengan Nabi dalam kondisi terjaga baik lewat mimpi, dan pendekatan kasyf (ketersingkapkan) sebagai sebuah langkah verifikasi dalam menilai kualitas hadis (Kudhori, 2018). Dua pendekatan ini adalah buah dari proses panjang yang dijalani oleh para sufi dalam perjalanan spiritualnya (riyadhah al-nafs). Menurut al-Ghazali-sebagaimana yang telah dikutip oleh Simuh- menjelaskan bahwa kasyf adalah level tertinggi dalam proses mencari pengetahuan. (Simuh, 2001)

Perbedaan ini juga terlihat dalam proses penerimaan terhadap hadis. Bagi kalangan sufi, hadis lebih cenderung dilihat dari segi performatif dibandingkan sisi exegesis. Hamka misalnya menyebutkan bahwa konsep-konsep tasawuf seperti hulul, ittihad, dan wahdah al-wujud bersumber dari hasil pemahaman para ulama sufi terhadap teks al-Quran dan juga hadis. (Hamka, 2016) Dalam konsep yang lebih luas lagi, al-Qusyairy juga menempuh langkah demikian. Ia menawarkan konsep-konsep penting dalam ajaran tasawuf lewat karyanya *al-risalah al-qusyairiyyah*. Melalui tulisannya, ia menjelaskan secara singkat dan padat tentang istilah-istilah tasawuf dengan basis utamanya adalah al-Quran dan hadis. (al-Qusyairy, 2001)

Dalam konteks perkembangan tasawuf di Banjar, Kalimantan Selatan, Indonesia, terdapat seorang ulama generasi awal yang fokus dalam mengembangkan serta mengajarkan konsep tasawuf di masyarakat melalui karyanya al-Durr al-Nafis, ulama tersebut bernama Syekh Muhammad Nafis al-Banjari. (w. 1812 M) Ia mengajarkan tahapan-tahapan yang diharuskan dilalui seorang hamba dalam mendekati diri kepada Allah, yaitu empat konsep dasar dalam mengenal Tuhan, *tawhid al-'af' al*, *tawhid al-asma*, *tawhid al-shifat*, *tawhid al-dzat*. (al-Banjari, t.t.) Keempat konsep ini dikembangkan dari proses pemahaman terhadap teks al-Quran dan hadis.

Dalam perjalanannya, karya Nafis al-Banjari tidak selama mendapatkan apresiasi yang tinggi di kalangan masyarakat akademik. Mubin misalnya, telah memetakan lontaran kritik yang tajam terhadap isi dari karya ini. Di antaranya dari K.H Djanawi yang mengkritik dampak jika seseorang mempelajari kitab ini, maka akidahnya akan rusak, serta akan mendapatkan dosa. Kritik selanjutnya dilontarkan oleh Laily Mansur yang menyebutkan bahwa isi kitab ini tidak berbasis kepada tasawuf sunni. Adapun yang mendukung karya ini dari segi kedalaman isi tasawufnya adalah Ahmadi Isa, Hawash Abdullah, dan K.H Idham Chalid. (Mubin, 2010)



Pemetaan kritik yang dipaparkan oleh Mubin tersebut tidak menyinggung sama sekali aspek pembahasan tentang hadisnya, lebih fokus kepada aspek teologis dan tasawufnya. Dari penelusuran yang dilakukan, ada beberapa temuan yang membahas aspek hadis dari kitab *al-Durr al-Nafis* ini. Misalnya saja riset yang dilakukan oleh Mohd Norzi Nasir, dkk membuktikan bahwa tingkat validasi hadis yang digunakan oleh Nafis al-Banjari sangat variatif, mulai dari shahih, hasan, dhaif, bahkan ada juga yang termasuk dalam kategori *maudhu'*. (Nasir, 2017) Hal senada juga pernah disampaikan oleh Ahmad Baihaqi dalam hasil risetnya saat melakukan *takhrij al-hadits* terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam pembahasan *tawhid al-'af' al, tawhid al-asma', tawhid al-shifat, tawhid al-dzat*. Hasilnya juga sangat variatif, dan masih didominasi oleh hadis shohih, hasan dan dhaif, hanya 3 hadis yang tergolong dalam kategori *maudhu'*. (Baihaqi, 2019) Penelitian ini hadir guna melengkapi kajian-kajian yang membahas tentang kitab *al-Durr al-Nafis*, secara spesifik membahas tentang corak sufistik dalam pemahaman hadis Nafis al-Banjari.

### **Interaksi Ulama Tasawuf dengan Hadis**

Dalam prosesnya, saat sebuah hadis pertama kali didengar dan disaksikan oleh para sahabat Nabi SAW., kemudian dipraktikkan dan ditransmisikan oleh mereka. Rangkaian ini akhirnya membentuk sebuah tradisi periwayatan dari satu generasi ke generasi, lalu dikodifikasikan menjadi sebuah kitab primer hadis, dan berkembang dengan kitab-kitab syarah hadis sebagai penjelasnya. Tidak sampai di sini saja, hadis berperan penting sebagai teks utama yang memicu lahirnya kitab-kitab dalam disiplin ilmu lainnya dalam catatan sejarah peradaban keilmuan Islam itu sendiri. (Hallaq, 1993) Termasuk dalam pembahasan disiplin ilmu tasawuf.

Secara historis, tokoh-tokoh utama dalam disiplin ilmu tasawuf adalah mereka yang punya intensitas yang tinggi dengan tradisi kenabian. Nama-nama seperti Hasan al-Basri (w. 110 H), dan Fudhail b. Iyadh (w. 187 H) adalah dua tokoh penting dalam proses transmisi hadis. Kedua nama ini, tercatat di beberapa kitab-kitab jarh wa ta'dil sebagai seorang perawi hadis. (Bakhtyar, 2014) Jika kedua tokoh ini masih menggunakan standar umum dalam menentukan kesahihan hadis, maka ada beberapa tokoh sufi generasi berikutnya yang menggunakan pendekatan *liqa' & kasyf* dalam proses penerimaan hadis dan pemahaman hadisnya. Sebut saja seperti Junayd al-Baghdadi (w.298 H), Ibn 'Arabi (w. 638 H) yang mendeklarasikan dalam karyanya bahwa mereka telah mendapatkan dan menerima hadis melalui kedua metode tersebut (Idri & Baru, 2017).

Problematika yang muncul dalam diskursus kali ini adalah saat kedua pendekatan tersebut dijadikan sebagai basis utama dalam mengukur tingkat akurasi hadis, maka sebagian ulama menolak dengan alasan bahwa hal ini sama saja dengan berdusta atas nama Nabi saw. Hal ini sejalan dengan ancaman yang diterangkan oleh Nabi saw bahwa mereka yang berdusta atas nama Nabi, maka neraka akan menjadi balasan utama (al-Bukhârî, 1442). Di antara ulama yang menolak pendekatan ini misalnya adalah al-Iraqi dan al-Syatibiy (Idri & Baru, 2017).

Selain persoalan di atas, interaksi ulama tasawuf dengan hadis dapat dikatakan berjalan sebagaimana mestinya, layaknya para ulama lain ketika mensyarahkan hadis. Dalam hal ini, perbedaan yang mendasar dengan ulama lain adalah adanya pendekatan isyari dalam memahami hadis. Pendekatan ini menjadi alternatif dalam melihat sisi terdalam yang terkandung dalam sebuah teks. Namun, ada kaidah-kaidah umum yang perlu diperhatikan dalam pendekatan ini, di antaranya adalah; makna batin tidak boleh melebar

terlalu jauh bahkan sampai bertentangan dengan makna zahir, makna batin yang ditawarkan tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai dasar syariah. (Al-Qattan, 2000)

### **Profil Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Kitabnya al-Durr al-Nafis**

Nama lengkapnya adalah Muhammad Nafis bin Idris bin Huseyn al-Banjari, lahir di Banjar pada tahun 1735 Masehi dan wafat pada tahun 1812 Masehi dan dimakamkan di sebuah desa yang terletak di Kabupaten Tabalong, Kalimantan Selatan, Indonesia. Sketsa rihlah 'ilmiyyah yang ia jalani banyak belajar dan berguru ke Haramayn, Makkah & Madina (al-Banjari, t.t.).

Destinasi keilmuan yang dituju tersebut memiliki alasan yang kuat pada masa dulu, sebab Makkah-Madinah adalah titik sentral bagi masyarakat Melayu kala itu dalam rangka mengembangkan keilmuan Islam pada sekitar abad 18-20 Masehi. Selain aktifitas menuntut ilmu dengan para guru kelas internasional, mereka juga mampu memanfaatkan momentum tersebut untuk menunaikan ibadah haji. Dalam sosial budaya masyarakat Melayu, mendapatkan gelar Hajji-Ulama dianggap sebagai modal penting untuk melakukan aktifitas dakwah dan penyebaran ilmu-ilmu keislaman seketika pulang ke daerahnya masing-masing. Meski agak sulit untuk melacak orang Melayu yang pertama kali melakukan rihlah 'ilmiyyah ke sini, tetapi menurut catatan Othman, adalah Abdul Malik Abdullah (1650-1736 M) yang pertama kali melakukan tradisi ini, sehingga akhirnya diikuti oleh generasi berikutnya semisal, Daud al-Fatani, 'Abd Shomad al-Falimbani, Muhammad Arsyad al-Banjari, dan tentunya adalah Muhammad Nafis al-Banjari (Othman, 1998).

Adapun untuk melacak guru-guru Nafis al-Banjari, maka dapat dilakukan dengan penelusuran nama-nama masyaikh yang dikutip dalam kitabnya tersebut. Setidaknya ada beberapa nama yang sering ia sebut, misalnya 'Abd Allah b. Hijazy al-Syarqawi, Sidiq B 'Umar Khan, 'Abd al-Rahman b. 'Abd al-Aziz, Muhammad b. Ahmad al-Jawhari, Yusuf al-Arzi al-Mishri. Al-Banjari biasanya mengutip pendapat guru-gurunya tersebut dengan redaksi *syaiikhuna* (guru kami).

Pemikiran dari para guru tersebut sangat mempengaruhi pandangan al-Banjari. Misalnya saja pengaruh dari al-Syarqawi yang membagi tipologi surga yang terbagi menjadi dua; surga makrifat dan surga yang maklum. Surga makrifat adalah surga yang diberikan Allah kepada hambanya yang sudah memahami dan mengaplikasikan tentang tawhid al-af'al. Sedangkan surga yang maklum adalah surga yang Allah sediakan di akhirat kelak. (al-Banjari, t.t.)

Salah satu karyanya yang sampai sekarang bisa dipelajari adalah kitab yang berjudul *al-Durr al-Nafis fi Bayan Wahidah al-'Af'al wa al-Asma' wa al-Shifat wa al-Dzat Dzāt al-Taqdis*. Sesuai dengan judulnya, tema utama yang dibahas dalam karya ini adalah tentang mengenal Allah dengan kombinasi pendekatan tauhid dan tasawuf. Alasan utama ditulisnya kitab ini adalah adanya permintaan dari orang lokal yang ingin meminta penjelasan yang lebih mendalam tentang ilmu ketuhanan, maka al-Banjari merespon permintaan tersebut dengan menuliskan kitab ini dengan menggunakan bahasa Arab-Melayu (al-Banjari, t.t.).

Selain menggunakan al-Quran dan hadis sebagai referensi utama, al-Banjari juga menggunakan beberapa literatur yang ia jadikan sebagai sumber penulisan, di antaranya adalah: *al-Risalah al-Qusyairiyyah* karya al-Qusyairy, *Fushus al-Hikam & al-Futuhat al-Makkiyah* karya Ibnu Arabiy, *al-Hikam* karya Ibnu 'Athoillah, *Syarah Dala'il al-Khairat* karya Sulayman al-Jazuly, *Insan al-Kamil* karya al-Jilli, *al-Minha al-Muhammadiyah & 'Unwan al-Jilnah fi Sya'ini al-Khalwah* karya al-Samman al-Madani, *Ihya' 'Ulum al-Din &*

*Minhaj al-'Abidin* karya al-Ghazali dan beberapa perkataan langsung dari pendapat para gurunya (al-Banjari, t.t.).

Dari telaah yang dilakukan terhadap sumber yang digunakan, al-Banjari tampaknya memadukan kajian tasawuf falsafi dengan tasawuf akhlaki dan juga tarekat Sammaniyah. Oleh karena itu, Ahmadi Isa memberikan apresiasi bahwa kitab ini adalah sebuah usaha yang dilakukan al-Banjari dalam mengakomodasi kedua model tasawuf tersebut (Isa, 2001).

### **Pola Interpretasi Hadis Berbasis Sufistik**

Dalam pembahasan kali ini ditemukan ada sebanyak 12 hadis yang terdapat dalam sub bahasan tentang mengenai tawhid al-'af'al, tawhid al-asma, tawhid al-shifat, dan tawhid al-zat. Namun yang dibahas dalam pembahasan ini hanya beberapa hadis saja untuk melihat pola sufistiknya.

#### **1. Hadis-hadis dalam Konsep Tawhid al-'Af'al**

Dalam pembahasan pertama, al-Banjari menjelaskan tentang urgensi tawhid al-'af'al bagi seorang hamba. Secara definisi, konsep ini menegaskan bahwa seorang hamba harus kenal dan faham bahwa semua aktifitas, gerak-gerik yang terjadi di muka bumi ini merupakan perbuatan Allah (al-Banjari, t.t.).

Berikut beberapa hadis yang dijadikan landasan utama;

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

Artinya:

*Tiada daya pada menjauhkan maksiat dan tiada upaya pada mengerjakan ta'at, melainkan dengan daya upaya Allah Ta'ala, Tuhan yang Maha Tinggi dan Maha Agung.*

لَا تَتَّخِرُكَ ذَرَّةٌ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

Artinya:

*Tiada bergerak satu zarrah pun di dalam alam ini, kecuali dengan izin Allah Ta'ala.*

Kedua hadis ini menjadi dalil naqli yang digunakan al-Banjari dalam menjabarkan konsep tersebut. Dalam memahami hadis ini, ia menjelaskan bahwa manusia pada hakikatnya tidak ada memiliki daya dan upaya dalam menghindari kemaksiatan, dan juga melakukan ketaatan. Semua aktifitas tersebut merupakan perbuatan Allah yang diawali dengan sifat berkehendaknya (iradah) yang kemudian perbuatan tersebut tampak pada perbuatan hamba. Al-Banjari tidak hanya menyatakan pemahamannya saja, tetapi ia juga mengutip beberapa pendapat ulama tasawuf mengenai hadis ini. Misalnya saja pendapat dari Sulayman al-Jazuli yang menyatakan bahwa tidak ada gerak dan diam dari seorang hamba melainkan telah terdahulu atas ilmu-Nya dan ketetapan-Nya (al-Banjari, t.t.).

Kedua hadis di atas menjelaskan bahwa atas izin dan kehendak Allah-lah semua gerak-gerik terjadi di muka bumi ini. Teks hadis ini secara performatif telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad yang tidak mendoakan siksa, azab dan kemalangan kepada orang-orang kafir Quraisy yang secara berkelanjutan selalu mengganggu dan menyakitinya. Hal ini dikarenakan Nabi saw menyadari bahwa perbuatan orang-orang kafir tersebut berhubungan langsung dengan kehendak Allah. Allah-lah yang menciptakan setiap perbuatan yang tercipta di alam semesta ini (al-Bukhârî, 1442). Pemahaman hadis dengan pola sufistik ini sejalan dengan makna zahir yang terkandung dalam teks hadis tersebut.

Al-Banjari tidak melakukan pendekatan takhrij dalam kitab ini, teks hadis tersebut hanya ditulis redaksi matannya saja secara parsial, tidak utuh. Serta tidak ada menyebutkan perawi ditingkatkan sahabat, dan *mukharrijnya*. Hal ini juga berlaku dalam penulisan potongan ayat al-Quran, ia tidak menuliskan dalam surah apa dan di ayat berapa, akan tetapi redaksi ayat-ayat yang ia kutip tidak memiliki kekeliruaan. Apakah ini hal ini juga berlaku dalam penulisan hadis?

## 2. Hadis-hadis dalam Konsep Tawhid al-Asma`

Konsep ini adalah hasil dari proses mujahadah yang dilakukan pada tahapan pertama, yaitu mengenal konsep perbuatan Allah. Hamba yang berada di dalam fase ini adalah mereka yang dalam mengerti, faham dan mampu mengesakan Tuhan melalui nama-nama-Nya. Sebagai contoh, ketika melihat seseorang mempunyai sifat pemurah dan penyabar, maka seorang hamba yang suluk akan melihat dengan mata kepala dan mata hati bahwa yang pemurah dan penyabar tersebut adalah Allah yang menampakkan namanya al-karim dan al-shabur dalam karakter seorang hamba tersebut (al-Banjari, t.t.). Dalam konsep ini, al-Banjari hanya mengutip satu hadis yang menjelaskan tentang asma Allah;

وَأَمَّا تَدْعُونَ مِنْهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ مُتَكَلِّمٌ وَهُوَ أَيْنَمَا كُنْتُمْ

Artinya:

*Sesungguhnya Tuhan yang kamu seru itu Tuhan yang mendengar dan melihat, lagi yang berkata-kata. Dan dia bersama kalian di mana pun kalian berada.*

Hadis ini dipahami al-Banjari secara tekstual sebagaimana zahir teksnya bahwa Allah mempunyai asma sami' dan bashir. Namun dalam proses pemaknaannya, al-Banjari menarik hadis ini secara performatif agar seorang hamba bisa mengaplikasikan konsep tauhid ini dengan cara seperti berikut; seorang hamba memandang dengan pandangan dengan mata kepala dan *syuhud* dengan mata hati, bahwa segala nama apapun juga pada hakikatnya kembali kepada sumbernya/asalnya ialah nama Allah swt (al-Banjari, t.t.).

## 3. Hadis-hadis dalam Konsep Tawhid al-Shifat

Tahapan ketiga ini adalah mengesakan Allah lewat cara hilangnya sifat-sifat Makhluk, termasuk sifat yang ada dalam dirinya, dan yang ada pada hakikatnya semua sifat tersebut adalah sifat dari Allah. Berikut hadis yang dijadikan sebagai landasan dalil naqli;

مَا تَقْرَبُ إِلَى الْمُتَقَرِّبِينَ بِمَثَلِ أَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِمْ وَلَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى التَّوَافُلِ حَتَّى أَحْبَبَهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصْرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَوَلْسَنَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَقَلْبَهُ الَّذِي يَضْمُرُ بِهِ

Artinya:

*Orang-orang yang mendekatkan diri tidak akan merasakan dekat denganku jika hanya melaksanakan apa yang aku wajibkan kepada mereka, melainkan mereka juga mendirikan ibadah-ibadah sunnah hingga aku mencintainya. Maka ketika aku mencintainya maka Aku adalah pendengarannya yang dengan itu ia mendengar, penglihatannya yang dengan itu dia melihat, lisannya yang dengan itu ia bertutur kata, tangannya yang dengan itu dia menyentuh, kakinya yang dengan itu ia berjalan, dan hatinya dengan itu ia bercita-cita.*

Hadis ini ketika ditelusuri dengan pendekatan *takhrij*, maka ditemukan periwayat jalur al-Bukhari dengan redaksi yang berbeda, namun memiliki kesamaan makna. Berikut teks lengkap dari riwayat al-Bukhari (al-Bukhârî, 1442);

• حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ: حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمْرٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ: «مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرَجُلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْظَمِيَّتِهِ، وَلَكِنِ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيدَتِهِ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ؛ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ».

Al-Bukhari meletakkan hadis ini dalam pembahasan kitab *al-riqaq* (pembahasan tentang kelembutan hati) di bab tawadhu'. Sedangkan al-Banjari meletakkan hadis ini dalam pembahasan tawhid al-shifat. Kedua fakta ini memiliki kolerasi yang kuat. Seorang hamba yang memahami tawhid al-shifat ini ia akan memahami dan mengaplikasikan konsep ini dalam pandangan hatinya bahwa sifat-sifat yang melekat pada dirinya seperti ilmu, qudrat, iradat, bashar, dan kalam hanyalah penampakan (nazhar) dari sifat Allah, karena pada hakikatnya sifat-sifat makhluk hanya bersifat banyangan (majazi) saja (al-Bukhârî, 1442). Hamba yang sudah berada pada tahapan ini, tidak merasa sombong ketika dia mempunyai pengetahuan, tidak sombong ketika berbuat sesuatu yang hebat. Justru ia akan tawadhu', rendah hati. Ia sadar bahwa semua sifat tersebut berasal dari Allah.

Al-Banjari tidak melakukan pendekatan kebahasaan secara mendalam dalam proses memahami hadis tersebut. Ia cenderung melihat teks hadis tersebut secara fungsional dengan pendekatan tasawuf. Padahal pendekatan kebahasaan bisa menjadi alternatif dalam proses memahami hadis ini dalam konteks pengembangan kajian tasawuf. Misalnya saja hadis “al-mutaqarribun” di atas. Secara kebahasaan, kata tersebut menggunakan *alif lam istighraq al-jinsi* yang mengandung makna setiap orang yang mendekati kepada Allah, tidak terkecuali bagi orang yang penuh dengan dosa (al-Ahdal, 2002).

#### 4. Hadis-hadis tentang Konsep Tawhid al-Dzat

Tahapan ini merupakan puncak dalam proses mengenal Allah. Seorang hamba yang sudah berada dalam fase ini akan merasakan kenikmatan yang tidak dapat dideskripsikan dengan suara, kata, angka dan juga simbol. Konsep ini mengajarkan kepada orang suluk bahwa ia memandang dengan mata kepada dan mata hatinya bahwa tidak ada yang *maujud* di alam semester ini kecuali wujud Allah. Berikut hadis yang dijadikan sebagai dalil naqli;

الناس نيام فإذا ماتوا تبهوا

Artinya:

Manusia itu sebenarnya tertidur, dan ketika dia wafat maka ia akan terbangun.

كان الله ولم يكن شئ معه

Artinya:

Tidak ada sesuatu pun bersama Allah.

Kedua hadis tersebut menjadi pondasi dalam konsep tauhid kali ini, secara spesifik mengenai pembahasan tentang wujud. Al-Banjari mempunyai pandangan bahwa wujud yang adai di alam semesta ini adalah khayal di dalam khayal, dan pada hakikatnya bahwa wujud yang ada hanyalah wujudnya Allah saja. Jika terdapat wujud yang sama diluar wujudnya Allah, maka hal ini berdampak kepada munculnya dualitas wujud yang akan membawa kepada kesyirikan (al-Banjari, t.t.) Dari sini, dapat dilihat bahwa kedua hadis tersebut ditarik ke dalam pembahasan model tawasuf falsafi yang sangat terasa sekali pembahasannya.

### **Kesimpulan**

Pemahaman hadis dengan pendekatan sufistik biasanya dituduh sebagai bentuk yang menyimpang karena dinilai sering keluar terlalu jauh dari makna zahir yang terdapat di dalam teks hadis. Hadirnya penelitian ini menolak tesis tersebut. Hasil penelitian menunjukkan bahwa corak sufistik yang dilakukan Nafis al-Banjari dapat dilihat dari 3 pola; melihat makna batin teks dan tidak mengabaikan makna zahir, melihat sesi performatif secara sufistik yang terkandung dalam teks hadis, dan menjadikan teks hadis tersebut sebagai dalil naqli dalam mengembangkan 4 konsep dasar mengenal Tuhan.

### **References**

- Ahsin, M., & Suryadilaga, M. A. (2020). Interpretasi Sufistik Atas Hadis Melalui Sastra Dalam Syair Perahu Karya Hamzah Fansuri. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, 21(1), 193. <https://doi.org/10.14421/qh.2020.2101-10>
- al-Ahdal, M. (2002). *Kawakib al-Durriyah*. Dar Al-Fikr.
- al-Banjari, M. N. (t.t.). *Al-Durr al-Nafis*. Haramayn.
- al-Bukhârî, M. I. I. (1442). *Shahîh al-Bukhârî* (Vol. 1–5). Dar Al-Fikr.
- al-Qusyairy, 'Abd Karim. (2001). *Al-Risalah al-Qusyairiyyah*. Dar al-Ma'rifah.
- Al-Qattan, M. (2000). *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'an*. Maktabah Wahbah.
- Baihaqi, A. (2019). *Takhrij al-Hadits Kitab al-Dur al-Nafis Karya Syekh Muhammad Nafis al-Banjari* (Sebuah Kajian Analisis Sanad Hadis dalam bab tauhid al-'af'al, tauhid al-asma', tauhid al-shifat, tauhid al-dzat). UIN Syarif Hidayatullah.
- Bakhtyar, M. (2014). *Prophets Lifestyle, Criterion of Reflected Islamic Mysticism in Persian Sufical Texts*. 3.
- Hallaq, W. B. (1993). Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies*, 25(4), 587–605.
- Hamka. (2016). *Perkembangan Dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Hingga Sufi-Sufi Besar*. PT Pustaka Abdi Bangsa.
- Idri, I., M., & Baru, R. (2017). The Criticism on Sufi's Hadith Narration Methods. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(5), Pages 445-453. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v7-i5/2982>
- Isa, A. (2001). *Ajaran Muhammad Nafis dalam Perbandingan*. RajaGrapindo Persada.



- Kudhori, M. (2018). Metode Kashf dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis di Kalangan Kaum Sufi. *Afkaruna*, 14(1). <https://doi.org/10.18196/AIJIS.2018.0079.27-48>
- Mubin. (2010). Telaah Kritis Terhadap Kitab Al-Durr Al-Nafis Karya Syekh Ulama Muhammad Nafis Al-Banjari. *Jurnal al-Banjari*, 9, 19–36.
- Muzakki, K. A. (2019). Salafi's Textualism in Understanding Qur'an and Hadith. *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES*, 8(1), 18–33. <https://doi.org/10.15408/quhas.v8i1.13378>
- Nasir, M. N. (2017). Hadith-Hadith Dalam Kitab Al-Durr Al-Nafis Karangan Sheikh Muhammad Nafis Idris Al-Banjari: Takhrij Dan Ulasan. *PERSIDANGAN ANTARABANGSA PENGAJIAN ISLAMIYYAT KALI KE-3 (IRSYAD2017)*.
- Othman, M. R. (1998). The Role of Makka-Educated Malays in The Development of Early Islamic Scholarship and Education in Malaya. *Journal of Islamic Studies*, 9(2), 146–157. <https://doi.org/10.1093/jis/9.2.146>
- Simuh (Ed.). (2001). *Tasawuf dan krisis (Cet. 1)*. Pustaka Pelajar, diterbitkan bekerjasama dengan IAIN Walisongo Press.
- Sookhdeo, P. (2006). Issues of Interpreting the Koran and Hadith. *Connections: The Quarterly Journal*, 05(3), 57–81. <https://doi.org/10.11610/Connections.05.3.06>

## HARMONY IN THE DISTRIBUTION OF INHERITANCE TO HEIRS OF VARIOUS RELIGIONS: A STUDY OF CHINESE MUSLIM ETHNICITY IN BANJARMASIN

*Gusti Muzainah<sup>1</sup>*  
*Firqah Annajiyah Mansyuroh<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Faculty of Sharia, UIN Antasari Banjarmasin, Indonesia, Email: drmuzainah232@gmail.com

<sup>2</sup> Faculty of Sharia, UIN Antasari Banjarmasin, Indonesia,  
Email: firqahannajiyahmansyuroh@uin-antasari.ac.id

### Abstract

The Tionghoa Muslim community, one of the various ethnic groups that make up the archipelago's social identity, is an integral element of the country and state as a whole. There is a connection between Tionghoa history and the emergence of Islam in Banjarmasin. This study tries to ascertain how the Tionghoa ethnic Muslim inheritance and heirlooms are distributed throughout Banjarmasin. The approach is the sociology of law, and the methodology is an empirical legal study and field research. Conducting conversations with Tionghoa Muslims who have relatives of other religions using an intercultural and interfaith discussion technique. The findings of this study suggest that there is harmonization in the family even though they have different religions in distributing inheritance. As heirs, both men and women have an equal domicile. This differs from Chinese customary law, which solely gives to sons, although it is consistent with Islamic inheritance law and Banjar customary law. They promote the values of harmony and kinship to prevent conflicts because this occurs due to the variety of religions within a family. The heirs continue to live in harmony with one another. The heirs divide the inheritance through contemplation for consensus led by the heirs who are deemed older, and if there is an agreement regarding the distribution of inherited assets, the agreement must be in good faith and with words that the heirs have a good conscience. This makes it easier to bring about family peace and reduces the likelihood of strained relationships.

**Keywords:** *Inter-Religious Harmony; Distribution Of Inheritance; Chinese Ethnicity; Muslim Tionghoa*

### Abstrak

Masyarakat Islam Tionghoa, salah satu daripada pelbagai kumpulan etnik yang membentuk identiti sosial Nusantara, merupakan elemen penting dalam negara dan negeri secara keseluruhannya. Terdapat kaitan antara sejarah Tionghoa dengan kemunculan Islam di Banjarmasin. Kajian ini cuba untuk memastikan bagaimana pembahagian harta pusaka dan pusaka etnik Tionghoa Muslim di seluruh Banjarmasin. Pendekatannya ialah sosiologi undang-undang, dan metodologinya ialah kajian undang-undang empirikal dan penyelidikan lapangan. Menjalankan perbualan dengan Muslim Tionghoa yang mempunyai saudara seagama dengan menggunakan teknik perbincangan antara budaya dan antara agama. Dapatan kajian ini menunjukkan wujudnya keharmonian dalam keluarga walaupun berbeza agama dalam pembahagian harta pusaka. Sebagai ahli waris, lelaki dan wanita mempunyai tempat tinggal yang sama. Ini berbeza dengan adat Cina, yang hanya memberi kepada anak lelaki, walaupun ia konsisten dengan undang-undang pusaka Islam dan undang-undang adat Banjar. Mereka menggalakkan nilai-nilai keharmonian dan

kekeluargaan untuk mengelakkan konflik kerana ini berlaku hasil daripada kepelbagaian agama yang wujud dalam sesebuah keluarga. Ahli waris terus hidup harmoni antara satu sama lain. Ahli waris membagi harta pusaka melalui discussion mufakat yang dipimpin oleh ahli waris yang dianggap lebih tua, dan apabila ada kesepakatan mengenai pembagian harta pusaka, maka perjanjian itu harus dengan itikad baik dan dengan perkataan agar ahli waris memiliki hati nurani yang baik. Ini menjadikannya lebih mudah untuk membawa keamanan keluarga dan mengurangkan kemungkinan hubungan yang tegang.

**Kata Kunci:** *Harmoni Antar-Agama; Pembagian Waris; Etnis Tionghoa; Muslim Tiongho*

## Introduction

Islamic inheritance law has clauses that address challenges to inheriting. Anything that prevent an heir from inheriting from the inheritance of al-muwari are referred to as mawni' al-iri, or obstacles to inheriting (heir). According to the scholars, there are three things that can be a hindrance: murder (al-qatl), practicing a different religion (ikhtil'f al-din), and enslavement (al-'abd) (Nasution 2012). It has been shown that if one of the heirs is Muslim and the other is not Muslim, then there is a barrier to inheritance when it comes to inheritance between Muslims and non-Muslims (heirs of different religions). Islamic law prohibits people of different religions from inheriting from one another, and there is no explicit mention of this requirement in the Qur'an. However, when Abu Talib passed away, the Prophet only gave his inheritance to those who were still disbelievers, namely Uqail and Talib rather than Ali and Ja'far. From the aforementioned occurrences, it is evident that the Prophet only gave Abu Talib's wealth to his children who were still disbelievers, namely Uqail and Talib. Ali and Ja'far did not inherit from their parents because they had accepted Islam, as opposed to Ali and Ja'far (Fathurrahman 1981).

Some academics also believe that this verse forbids inheritance, which is another reason for this interpretation.

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ اللَّهِ قَالُوا أَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَمْ  
نَسْتَحُودُ عَلَيْكُمْ وَمَنَعْتُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ۖ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَكَانَ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى  
الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا

*"The hypocrites are those who wait to see what happens to you. So, if Allah grants you victory, they say to you, "Were we not on your side?" But if the disbelievers have a share of victory, they say to them, "Did we not have the advantage over you, yet we protected you from the believers?" Allah will judge between all of you on the Day of Judgment. And Allah will never grant the disbelievers a way over the believers (Departemen Agama RI 2004).*

Then there is also the hadith of Rasulullah SAW:

لا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

*“Unbelievers do not inherit from Muslims, and Muslims do not inherit from unbelievers.” (H.R. Bukhari, Muslim, Tirmidzi, dan Abu Daud) (Bukhari, n.d.) No. 6267; (An-Naisaburi 2010) No. 3027; (At-Tirmidzi, n.d.) No. 2033; (Al-Sijistaanii 1999) No. 2521.*

Similarly, even though Muslims and non-Muslims genuinely come from separate backgrounds, scholars concur that reciprocal inheritance between them is forbidden in the Compilation of Islamic Law (KHI). KHI expressly upholds Presidential Instruction Number I of 1991, which forbids interfaith inheritance. The general provisions of Article 171 letters b and c stipulate that the heir and heirs must adhere to the same religion, namely Islam, contain this ban (Abdurrahman 1992).

The prevalence of religious differences among some family members might be considered natural because Indonesian culture is a complex and pluralistic society. This is evident from data on the actual number of unions between Muslims and non-Muslims. Those who leave Islam will thereafter be among the non-Muslims. In light of these circumstances, it is crucial to address the heirs of many religions in the context of Islamic law as a manifestation of rahmatan lil'lamin and as a national legal system that can accept and provide cross-religious fairness (Tono 2013).

The aforementioned ideas are understandable given that there have been issues with Indonesian family law, particularly about Muslim and non-Muslim heirs. There are two possibilities: either there are non-Muslims in Muslim families or there are Muslims in non-Muslim families. This occurs all over Indonesia because Pancasila, the country's founding document, calls for a pluralistic society, and Banjarmasin is no exception.

Most people living in Banjarmasin are members of the Muslim Banjar ethnic group, making it one of the large cities that fall under the category of urban regions. Banjarmasin is a plural city whose residents are open to diversity (plurality) to live amicably in a community with a wide range of racial and ethnic groupings, religious affiliations, social mores, and guiding philosophies (Mansyuroh 2020). The Chinese ethnic group is one of the ethnic groups in Banjarmasin where his family practices a variety of religions.

After Javanese and Madurese, the Chinese make up Banjarmasin's fourth-largest ethnic group. The religious practices of the ethnic Chinese are extremely varied. Confucianism, Taoism, Buddhism, Protestantism, Catholicism, and occasionally Islam are all religions that some of them follow. In reality, a lot of them wind up having religious disagreements with their children's parents due to personal religious conversions or unions with Muslim members of the indigenous Banjar tribe (Banjarmasin 2013).

Islamic inheritance law does not consider ethnicity, race, or nationality and instead says that for Indonesians who are Muslims, Islamic inheritance law applies to them, according to the rules of Article 163 Indische Staatsregeling, which divides the people into three groups. Based on these rules, civil inheritance law applies to persons of Chinese heritage. This demonstrates that Chinese Muslims in Indonesia have a choice of inheritance laws. According to several studies such as Sriono (Sriono 2017), Firqah and Muzainah (Mansyuroh 2020; Muzainah and Mansyuroh 2022), and Benni (Benni 2015), the Chinese minority in Indonesia prefers to employ traditional inheritance laws that have been passed down within the community rather than using civil inheritance laws.

A patrilineal society made up of clans or tribes that are not geophysically or territorially tied makes up the Chinese population in Indonesia. The indigenous Chinese

people still follow their ancestral customs and are more likely to distribute inheritance using Chinese adat. Because Chinese tradition has been passed down from generation to generation, son distribution is prioritized over daughter distribution when dividing an inheritance. Sons must take care of their parent's or ancestors' ashes. This is what ensures that Chinese customs are followed consistently over generations. Because unity is family and family are unity, according to Chinese culture, the family is a social cell and the fundamental unit of that society. Anybody who cannot be separated constitutes a family. The presence of many religions in a Chinese family suggests that inheritance amongst people of various religions is possible; for instance, Chinese heirs may be Muslims while heirs are not Muslims or vice versa. Islam has fundamental values and should be taken into consideration by the Muslim community in China, even though the heir and heirs' religion is not in question when it comes to the distribution of Chinese customary inheritance (Ekawaty, Hamid, and Basri 2020).

In connection with the descriptions above, the authors conduct research by proposing the title 'Harmony in the Distribution of Inheritance to Heirs of Various Religions: A Study of Chinese Muslim Ethnicity in Banjarmasin'. The author's title has never been written by another writer. In this study, the writer will focus on the practice of inheritance law in the Chinese Muslim community who are domiciled in Banjarmasin.

Empirical law research falls under the category of field research. The authors of this study employed a legal sociology, or empirical juridical, approach, specifically one that examines the actuality of law in society, as well as a legal anthropological approach, (Suteki and Taufani 2018). The research site is situated in Banjarmasin City. Respondents from the Banjarmasin Chinese community who are Muslim, adults, and have dealt with or seen inheritance distribution made up the research's research subjects. Also, there are informants, i.e., those who are familiar with Islamic or Chinese customary inheritance rules. Interviews will be the method of data collecting the writer will employ based on the study's needs. Analytical methods used in this investigation include qualitative analysis.

Legal behavior is the focus of empirical legal research. Legal conduct or actual conduct by people or society complies with what is deemed suitable by the relevant legal laws. The Banjarmasin Chinese Muslim community, community leaders, and religious leaders of the Banjarmasin Chinese Muslim community served as the research subjects in this case.

Intercultural and interreligious dialogue is an important method for solving scientific issues in this research, keeping in mind that the law of inheritance that the author is researching has multiple cultures and religions that interact with one another. One of the fundamental components of social fiqh and contemporary social discourse, which is frequently downplayed, is dialogue (Abdullah 2020).

In this research, the object of research is the distribution of inheritance to the Banjarmasin Chinese community who have embraced Islam, how their behavior after converting to Islam, especially in the distribution of inheritance, whether they still use the customary inheritance law left by their ancestors or have used Islamic law in the distribution of inheritance. The following are the principles of Islamic inheritance law, have they been implemented them? Then is their harmony in the division of inheritance?

## **The Concept of Diverse Religions' Inheritance**

In accordance with Islamic Law, the *ashab al-furud* (those who receive a specific share as established by the Qur'an) are the ones who are best qualified to inherit when someone passes away. The residual assets are transferred to the *'asabah* if the inheritance has been divided among the *ashab al-furud* and there are still assets left over. The treasure is transferred to the *zawil arham* if there is no *asabah*, and if the *zawil arham* is also absent, it is delivered to the religious treasure hall, or *bait al-mal*, where it will be used in the future to advance Islam and the welfare of society (Fathurrahman 1981).

Among the heirs, there are those who are inappropriate and are not entitled to share in the inheritance from their heirs for several reasons, namely: The heir who kills the heir is not entitled to inherit from the family he killed; Slaves (*ar-Riq*); Different religions (Syarifuddin 2011). Anything that prevents an heir from inheriting from the inheritance of *al-muwarrits* is referred to as *mawni' al-ir* or obstacles to inheritance. Murder (*al-qatl*) and a variety of religions (*ikhtilf ad-dn*) are still significant today as factors that can interfere with inheritance.

The difference in religion that becomes a barrier to inheriting is if between the heir and *al-muwarrits*, one of them is Muslim, and the other is non-Muslim. For example, the heir is Muslim, the *muwarrits* is Christian or vice versa. Ibn Rushd in his book *Bidāyah al-Mujtahid* (Al-Qurthuby 1989) explains the inheritance of different religions in detail by distinguishing between Muslim and non-Muslim heirs and heirs and the distribution of Muslim and apostate heirs and heirs. In customary law, different religions are certainly not a problem. However, customary law sometimes conflicts with religious rules (Nurdin 2016). Furthermore, the researcher only presents several opinions regarding the inheritance of Muslims and non-Muslims as follows:

First opinion: *Jumhur* scholars among friends and *tabi'in* as well as *Amsar's fuqaha* are of the opinion that Muslims cannot inherit infidels and infidels cannot inherit Muslims because of the *Ṣahīh* hadith

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ  
أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا  
الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

Having told us Abu 'Ashim from Ibn Juraij from Ibn Shihab from Ali bin Husain from Amru bin Uthman from Usamah bin Zaidradliallahu 'anhuma, the Prophet shallallahu 'alaihi wasallam said: "Muslims do not inherit infidels, and infidels do not inherit Muslims." (Bukhari, n.d.) juz 8 hadis nomor 6267 h. 156; (Al-Sijistaanii, n.d.) juz 3 hadis nomor 2521 h. 125; (An-Naisaburi 2010) hadis nomor 3027.

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالََا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ  
الْحُسَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَرِثُ  
الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

Has told us Hisham bin 'Amar and Muhammad bin Ash Shabah, both said; has told us Sufyan bin Uyainah from Az Zuhri from Ali bin Al Husain from 'Amru bin 'Uthman from Usamah bin Zaid, he said; -by marfu- Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam said: "A Muslim has no right to give his inheritance to an infidel, similarly an infidel is not allowed to give his inheritance to a Muslim." (Abu Abdullah, n.d.) hadis nomor 2719 h. 912.



حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ السَّرْحِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ أَنَّ أَبَانَ يُوسُفَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ  
الْحُسَيْنِ أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّ عَمْرٍو بْنَ عُثْمَانَ أَخْبَرَهُ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَزِلُ فِي دَارِكَ بِمَكَّةَ  
قَالَ وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلٌ مِنْ رِبَاعٍ أَوْ دُورٍ وَكَانَ عَقِيلٌ وَرَثَ أَبَا طَالِبٍ هُوَ وَطَالِبٌ وَلَمْ يَرِثْ جَعْفَرٌ وَلَا عَلِيُّ  
شَيْئًا لِأَنَّهُمَا كَانَا مُسْلِمَيْنِ وَكَانَ عَقِيلٌ وَطَالِبٌ كَافِرَيْنِ فَكَانَ عُمَرُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ يَقُولُ لَا يَرِثُ الْمُؤْمِنُ  
الْكَافِرَ قَالَ أُسَامَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

Has told us Ahmad bin 'Amru bin As Sarh; has told us Abdullah bin Wahab; had told us Yunus from Ibn Shihab from Ali bin Al Hushain that he told him that 'Amru bin 'Uthman informed him from Usama bin Zaid, in fact, he said; "O Messenger of Allah, are you going to stop by your house in Mecca?" He said; 'Did Aqil leave us part of the inheritance in the form of a house? ' Aqil is the heir of Abu Talib, namely he and Talib. While Ja'far and Ali did not get any inheritance at all because they were both Muslims. While Aqil and Talib are infidels. Because of this Umar said; 'A believer may not give inheritance to an infidel.' Usama said; The Prophet sallallaahu 'alaihi wasallam said: "A Muslim may not give inheritance to an infidel, likewise an infidel may not give his inheritance to a Muslim."(Abu Abdullah, n.d.) hadis number 2720 h. 912. ; (Bukhari, n.d.) Hadis number 3946.

The Prophet Muhammad himself practiced inheritance distribution, where religious differences were used as a barrier to inheritance. When his uncle, Abu Talib (a person who was quite meritorious in the struggle of the Prophet) died before converting to Islam, the Prophet saw only distributed his inheritance to his children who had not yet converted to Islam. As for those who had converted to Islam, namely Ali, and Ja'far, he did not get any share. From the explanation above, it can be understood that what matters is whether the heir and the muwarriṣ die. Because that's when the inheritance right comes into effect. So, for example, if a Muslim dies, there is an heir to a son who is still a disbeliever, then a week after that he converts to Islam, even though the inheritance has not been divided, the child is not entitled to inherit the deceased's assets and not when the distribution of inheritance is used as a guideline. This is the consensus of the majority of scholars.

The second opinion: however, Muaz bin Jabal and Mu'awiyah who are among the friends of Sa'id al-Musayab and Masrūq from the tabi'in and a group of jurists are of the opinion that Muslims may inherit infidels. In this case, they agree with women who are infidels who are allowed to marry, they say "we can marry their women, but we are not allowed to marry them to our women, so it is the same with inheritance."(Fatchur Rahman 1979)

Third opinion: Imam Ahmad ibn Hanbal in one of his opinions said that if an heir converts to Islam before the distribution of inheritance is carried out, then he is not hindered from inheriting. The reason is that the status of different religions has been lost before the inheritance is divided. Imam Ahmad's opinion above is in line with the opinion of the Shia Imami school of thought. The reason he put forward was before the assets were divided, these assets had not become the rights of the heirs who at the time of Muwarriṣ' death had embraced Islam. However, this last opinion seems difficult to follow, because most likely, a person's tendency to control inheritance will easily defeat the religion he adheres to, and misuse Islam as an effort to obtain the inheritance. Even though at the time

of muwarris's death, he was still a disbeliever, before the property was divided, he could claim to embrace Islam for the purpose of getting an inheritance. The majority of scholars put forward reasons if what becomes the provision for inheriting rights is when inheritance is distributed, there will certainly be differences of opinion about starting or ending inheritance distribution (Fatchur Rahman 1979).

The fourth opinion: The opinion of Yūsuf Qardāwī who quoted from Ibn Taimiyah and Ibn al-Qayim al-Jauziah, namely: Islam may inherit infidels but not vice versa. This opinion is the same as the second opinion. According to al-Qardāwī, "I have argued that it is permissible for Muslims to receive from infidels for the following reasons: first, Islam should not interfere, because wealth can be used to defend monotheism, obedience, and help Allah's religion. Second, the origin of using wealth is obedience to Allah, not disobedience. Third, the person who is the most important to use wealth is a believer. If the laws and regulations that apply in a country stipulate the ownership of inheritance, we are not worthy to refuse and let the infidels have fun using it, even though it will endanger the Muslim community" (Al Qardhawi 1995).

Fifth opinion: Opinion that says Muslims and non-Muslims may inherit from each other Abdullah Ahmad An-Na'im said that one of the discriminations in family law and shari'ah civil law is related to religious differences. Religious differences are a barrier to all inheritance, so a Muslim will not be able to inherit from or inherit from non-Muslims. Abdullah Ahmad an-Na'im also said that discrimination in the name of religion and gender under Syari'ah had also violated the enforcement of human rights. Therefore An-Na'im emphasized that the provisions of the Shari'ah which teach such discrimination must be mansūkh by the more universal provisions of the Shari'ah (Fazlur Rahman 2017). Ibn Hazm advocated giving a will to heirs who were hindered or prevented from receiving an inheritance. Bearing in mind that a will is given not necessarily to people who are Muslim, but may also be given to non-Muslims (Hazm, n.d.).

### **Harmonization of Chinese Muslim Inheritance-Sharing Distribution Practices in Banjarmasin**

According to the findings of informant interviews, there are significant disparities in the methods of inheritance distribution based on Islamic law, Indonesian positive inheritance law, and native Chinese customary law. The eldest son is the primary heir in full-blooded Chinese customary law, and women do not have any inheritance rights. The father and son have a significant and powerful role in the nuclear family. After his father passed away, the oldest son became the head of every nuclear family. The Chinese community takes great satisfaction in having boys since sons are more special because they become the clan's successors for the following generation.

The following table presents the inheritance and dispute-resolution model for Chinese Muslim populations in Banjarmasin according to their respective religions:

No	Informant	Inheritance's Religion	Heir's Religion	Inheritance Models	Inheritance Dispute Resolution Model
<b>Banjarmasin</b>					
1	A	Muslim	Muslim	Custom Not Shared	discussion
2	B	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared	discussion
3	C	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared	Discussion
4	D	Muslim	Muslim Non-Muslim	Islam Custom Not Shared	Discussion
5	V	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared equally	Discussion
6	VI	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared	Discussion
7	VII	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared equally	Discussion
8	VIII	Non-Muslim	Muslim	Custom Not Shared	Discussion
9	IX	Non-Muslim	Muslim	Custom Not Shared equally	Discussion
10	HRS	Muslim	Muslim	Islam	Discussion
11	AET	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared Given to the first grandson of the first child	Discussion
12	L	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared Girls get less	Discussion
13	IM	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared Girls get less	Discussion
14	IS	Muslim	Muslim	Custom Not Shared	Discussion
15	N	Muslim	Muslim	Islam	Discussion
16	A	Non-Muslim	Muslim Non-Muslim	Custom Not Shared Girls get less	Discussion
17	SKD	Catholic	Muslim	Private law	Discussion

No	Informant	Inheritance's Religion	Heir's Religion	Inheritance Models	Inheritance Dispute Resolution Model
			Non-Muslim	Custom Not Shared	
18	BH HH	Catholic	Catholic Muslim	Private law Custom Not Shared	Discussion
19	A	Christian	ChristianMuslim	Custom Not Shared Notary testament	Discussion
20	V	Christian	ChristianMuslim	Men get more Custom Not Shared Notary testament	Discussion
21	DM	Christian	ChristianMuslim	Men get more Custom Not Shared Notary testament	Discussion
22	THT	Christian	ChristianMuslim	Men get more Custom Not Shared	Discussion

In the table above from the interview results, it can be concluded that inheritance practices that occur in ethnic Chinese communities in South Kalimantan Province dominate customary inheritance law with an amicable settlement. It can be seen from several informants who have provided information regarding the distribution of inheritance for the ethnic Chinese of South Kalimantan. Whereas initially, the division of inheritance adhered to several systems including the patrilineal system, bilateral system, and parental system, and also referred to the applicable Civil Code. However, what is prioritized is deliberation or agreement that will determine the distribution of inheritance to each heir regardless of the differences in religion they believe in. The same thing happened to the pluralistic society of Palangka Raya where deliberation in dividing inheritance in Central Kalimantan is considered to be the legal basis as long as it does not deviate from the Al-Qur'an and Sunnah (Syaikhu 2019; Muzainah and Syaikhu 2020).

When each group of informants is taken into account, it is discovered that, on the one hand, if the informants are aware of and completely comprehend the Islamic system of inheritance law, they opt to distribute it in accordance with Islamic law. This notion of adopting Islamic law stems from a knowledge of how it must be applied to kaffah (completely), even in matters of inheritance. The usage of customary inheritance laws that are incompatible with or in contradiction with Islamic inheritance laws, on the other hand, is a practice that some people are aware of. Because they emulate Muslims (in this example, the Banjar ethnic community), who do not divide inheritance before both parents pass away, he views them as customary inheritance rules and considers them to be Islamic inheritance laws.

In Surabaya, the Muslim Chinese community experienced the same thing. There are still two legal choices available for the implementation of inheritance law for Muslims of Chinese heritage in the city of Surabaya: traditional inheritance law and Islamic inheritance law. Although some people also prefer to employ Islamic law to resolve inheritance issues, up until now the majority of inheritance law for Muslims of Chinese origin has been implemented using Chinese customary practices (Gandasuli 2013).

Up to the issue of legacy distribution, parental discretion in Chinese customs is very powerful. Hence, the wisdom, desire, and blessing of the parents play a significant role in all questions of legacy distribution to children of various religious faiths. They typically continue to grant inheritance rights to their heirs as long as they give their blessing and continue to have cordial relationships with offspring of other religious views. The likelihood is that individuals who are rejected will be removed from the list of heir (Mansyuroh 2020). Those who disapprove of the child's conversion to Islam will create a will that specifies who will inherit and omits the child's name from the list of heirs.

According to Usamah bin Zaid's narration, religious differences are a hijab (barrier) to inheritance, which is consistent with the views of the majority of Islamic scholars. Because they are aware of the ramifications of adhering to Sharia before converting to another faith, children who are already Muslims are therefore unlikely to file a lawsuit if they are left off the list of heirs. Even though they practice different religions, people who embrace diverse beliefs and wish to pass on their property to their offspring typically employ the Civil Code's inheritance laws. Because there are no laws prohibiting the inheritance of multiple religions under civil law (Muzainah and Mansyuroh 2022).

According to Article 838 of the Civil Code, those who have been found guilty after being accused of killing or attempting to kill the deceased are not appropriate to inherit; similarly, those who have been found guilty after being accused of libelously filing a complaint against the deceased, specifically a complaint of having committed a crime that carries a sentence of five years in prison or a more severe sentence, are not appropriate to inherit (Choyr 2019).

Even though the Islamic Inheritance Law states that an heir who converts to Islam does not inherit from parents who are of a different faith, Chinese Muslims typically accept inheritance from their parents even though they practice different religions and do not reject it. The majority of experts agree that it is improper to inherit from parents who are not Muslims, however, other scholars say that it is acceptable to inherit from heirs of other religions (Fahimah 2018).

The history of Umar, Mu'adz, and Muawiyah as it is presented in the book *Al-Mughni* provides the foundation for Yusuf Al-viewpoint. Qardhawi's *According to Yusuf Al-Qardhawi*, inheritance from non-Muslim heirs is permitted but not the other way around. This is explained by the fact that, as stated in *Al-Qur'an* surah *al-Maidah* verse 5, Muslims may marry women from among the unbelievers but may not marry women from among the Muslims (Rizkal 2016).

Regarding the practice of inheritance in families with members of several religions, there are various points of view, including the following:

- a. Don't leave each other inheritances

Using the following justifications:

Initial Evidence

الَّذِينَ يَتَرَضُّونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ ۖ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَمْ  
نَسْتَحْوِذُ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ۖ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى  
الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا

(They are) people who are waiting for (events) to happen to you. When you get a victory from Allah, they say, "Didn't we (participate in the fight) with you?" If the unbelievers share (the victory), they say, "Didn't we also win you and defend you from the believers?" Allah will judge between you on the Day of Judgment. Allah will not allow the disbelievers to defeat the believers (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an 2023).

The passage above makes it clear that it is against the law for Muslims to open doors for non-Muslims to join and collaborate with them since doing so runs the risk of undermining Islam and obliterating Muslims from an ideological standpoint. Giving them an inheritance also means giving them a path to advancement. Hence, by contributing to the economic development of non-Muslims, Muslims mean.

The second suggestion

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ  
بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

Having told us Abu 'Ashim from Ibn Juraij from Ibn Shihab from Ali bin Husain from Amru bin Uthman from Usamah bin Zaidradliallahu 'anhuma, the Prophet sallallahu 'alaihi wasallam said: "Muslims do not inherit infidels, and infidels do not inherit Muslims." (Bukhari, n.d.) juz 8 hadis nomor 6267 h. 156; (Al-Sijistaanii, n.d.) juz 3 hadis nomor 2521 h. 125; (An-Naisaburi 2010) hadis nomor 3027.

The Hanafi, Maliki, and Hanbali madzhab scholars as well as as-Shafi'i who rejected the meaning of the word infidel with infidel harbi put forth the Hadith that is the main basis for the prohibition of mutual inheritance between Muslims and non-Muslims, Muslims do not inherit infidels. According to as-Shafi'i, whether they are infidels of the people of the Book or inf The absence of the word "infidel" in the hadith that forbids Muslims and non-Muslims from getting married is the second explanation (Mughniyah 2011).

As-Syaukani concurs with as-Shafi'i that there are no exceptions to the definition of incredulity other than those supported by convincing arguments, in line with as-Syafi'i. Ibn Qudamah, on the other hand, holds the view that the narrations from Umar, Muaz, and Muawiyah that permit Muslims to inherit from non-Muslims are unreliable because Imam Ahmad stated that there is no disagreement regarding the fact that Muslims do not inherit or bequeath the property of unbelievers. The majority of jurists follow the rule that Muslims and non-Muslims cannot inherit from one another because of their different religious beliefs. They also concur that if two unbelievers practice the same faith and live in the same nation, they may inherit from one another. An apostate who turns to Islam prior to inheritance distribution is also eligible for a portion. Ibn Qudamah elucidated this. Ibn Qudamah essentially holds that narrations whose veracity is in dispute must be subordinate to authentic hadiths (Qudamah 1997).

In the meantime, modern scholars such as Musthofa as-Salabiy prohibited Muslims from inheriting non-Muslims, claiming that explicit legal texts and qa'i are the



first opinion, meaning that Muslims and non-Muslims do not inherit each other. The religious distinctions between Muslims and non-Muslims were also cited by Sayyid Sabiq as a hindrance to inheritance (Sabiq 1986).

b. Muslims may inherit infidels but not vice versa

Those who believe that Muslims can inherit infidels but that infidels cannot inherit Muslims. First, because of what Masruq, Mu'adz bin Jabal, Mu'awiyah, Said bin Musayyab, and others have said. Abid Darda', as-Sya'bi, az-Zuhri, an-Nakha'i, and other individuals who disagree with the beliefs of the clergy group that permits Muslims to inherit the property of unbelievers have also related stories that support their claims. And what is legitimate is their past, according to the consensus of academics. The hadith *al-Islam ya'lu wala yu'la 'alaih* is used by them (scholars who permit) to make their claims. While a very clear authentic hadith is the main support for the bulk of scholars' claims (NU 2016).

Ibn Qayyim al-Jauzi and Ibn Taimiyah both shared this viewpoint. Mu'adz bin Jabal, Muawiyah bin Abi Sufyan, Muhammad bin Hanafiyah, Muhammad bin Ali bin Husain, Sa'id bin Musayyab, Masyruq bin Ajda, Abdullah bin Mughaffal, Yahya bin Ya'mar, and Ishak are among the narrators who provided narrations for this. History states that Muab bin Jabal, Muawiyah, and others who enable Muslims to inherit infidels say this is the viewpoint that Syaikhul Islam Ibn Taimiyah chose:

“Just like we can marry their women and they are unable to marry our women, we inherit them while they do not inherit us.” (Al Qardhawi 1995)

These two distinguished scholars claim that the Hanafi interpretation of the hadith "A Muslim may not be executed for killing an infidel" may be applied to the hadith "Muslims may not take inheritance from infidels, nor may infidels from Muslims." In the hadith, the term "infidel" refers to the inheritance dispute, which causes *harbi* people to oppose Muslims and sever their bonds with them (Al Qardhawi 1995).

The second reason is that the Companions have been known to interpret religious books, as seen by the narration of the Prophet's order for them to only pray *Asar* in the Bani Quraizah. While some read it textually and prayed for *Aṣar* outside the time limit, some Companions sped up their travel so that they arrived at the Bani Quraizah early and had time for the *Asar* prayer. As a result, since the time of the Prophet, various approaches to text interpretation have been used. The Apostle himself reportedly prayed to Ibn Abbas, "Allahumma faqqihu fi al-din wa 'alimhu al-ta'wila." Hence it should come as no surprise that previous companions like Umar have exercised contextual meaning, particularly in the area of *Muamalah*. For instance, he refused to provide *zakat* assets to non-Muslims and *fa'i* assets to the army. There were no pals at that time. Even the Prophet could see in the *ta'abbudi* field. When you are overweight, spend the first and third cycles sitting down to rest before getting up. Juli uses his current position of rest as an excuse to get up right immediately. In the odd prayer cycles, those who are still in good health and free from physical ailments do not need to sit down (Al-jauziyah, n.d.).

Ibn Qayyim also maintains that heart loyalty is not an *'illat* of inheritance for the third reason. The concept of *'illat* refers to mutual assistance; a Muslim who helps an imam has the right to inherit them, whereas an imam who does not assist Muslim forfeits that right. Supporting one another and understanding the term "infidel" to mean "infidel *harbi*," as well as because enabling Muslims to inherit non-Muslims will have more advantages than prohibiting them from doing so (Al-jauziyah, n.d.).

If the hadith that forbids Muslims from inheriting infidels is examined using the kedalalatan lafa method, the legal message (ibarah nash) that can be drawn is that the prohibition against Muslims inheriting infidels is not absolute because the word "infidel" is represented by the character "amm," and texts that contain the character "amm" require takhi. The benefit is a factor that can define the text, however. Thus, the provision that forbids inheritance should be postponed from its validity when a benefit results from Muslims being allowed to inherit unbelievers.

The conclusion that can be drawn (isyarah na) from thinking about the hadith's content is that the restriction against Muslims inheriting non-Muslims is a result of worries that a Muslim will lessen his hatred of non-Belief. So, it is acceptable for a Muslim to inherit an infidel as long as he or she does not lessen their disdain or doubt. Additionally, according to the 'illat law of inheritance (dalalah na), which is based on lineage, marriage, and the spirit of helping one another (in accordance with what is permissible) in the Qur'an, a Muslim child who is obedient to his unbelieving parents is entitled to inherit his parents' wealth.

This viewpoint is consistent with that of Yusuf Qardawi, a prominent modern academic. He asserts that rather than religious divisions, the 'illat of the inheritance problem is the ethos of aiding one another. An emotional connection is not the foundation of inheritance. If this is cited as justification, hypocrites are not permitted to inherit from Muslims.

The fourth justification, when there is a certain risk if the bequest is rejected, can also be used in the instance of inheritance that does not contravene uul al-shari'ah. The restriction on selling, inheriting, and donating waqf can be applied to this situation as an example of Istihsan. But, when there is a higher advantage, the ammah can be exchanged. Although it appears that this behavior violates the language of Sharia, it does not because it does not misuse waqf property. So, it can be justified for a Muslim to take an inheritance from an unbeliever if doing so would put him in danger and put his religion at risk through apostasy, similar to the former situation. Al-daruriyat al-khamsah includes maintaining one's property, one's self, and one's religion.

The ulema's view that Muslims are not permitted to inherit from non-Muslims appears literal for the fifth reason, which indicates that they do not connect the text with the goal that the text seeks to accomplish, namely benefit. This viewpoint also has a tendency to overlook the fact that the two hadiths—ubut and dalalah—that forbid Muslims and unbelievers from inheriting one another are ahad hadiths with anni rank. It is known as "anni a-ubut" because the hadith is an ahad hadith and only one narrator is present from the first to the third levels, as opposed to several mutawatir hadith narrators.

It is argued that zanni dalalah because the term "infidel" has multiple meanings, including "infidel harbi" and "infidel immi" when referring to its relationship to Islamic law (Syari'ah) and "infidel ahl al-kitab," "polytheists," and "atheist infidels" when referring to aqidah (do not believe in God or have no religion). This set of scholars made no attempt to change the word infidel to kha or mufassar, but instead allowed the term to stay lafa 'amm or mujmal. How can these hadith be utilized as a legal foundation since the word kafir is the word that is 'amm? Moreover, scholars concur that zanni hadiths that are not qath'i have legal authority.

Indeed, scholars who forbid Muslims from inheriting infidels define the term infidel as including all forms of unbelief, but academics disagree with this interpretation because,

in practice, there are occasionally lafaz that are 'amm but have a particular connotation. In addition, the Prophet Muhammad always discriminated between how the law and social interactions applied to believers and non-believers. For instance, it is acceptable to marry an unbeliever who is ahl al-Kitab, to not pay diat for murdering an unbeliever who is harbi, and to protect an unbeliever who is immi from both Muslim and unbelievers who are harbi disturbances.

Although in the case of muamalah, the validity of the text must take into account the situation and circumstances and the period when the text must be enforced, this opinion, which cannot be passed down, also appears not to pay regard to the validity of the text with the conditions of the times.

قَدْ تَبَعَّضُ الْأَحْكَامُ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ أَسْبَابِهَا

*'Sometimes there are differences (segregation) law due to differences in causes'*

Thus, Thariqatul Jam'i is not used in this opinion. According to the norms of the science of ushul fiqh, the first thing that must be done when there are two contradicting arguments or narrations is an endeavor to synchronize (tarqatul jam'i or jam'u taufiq) the two propositions (Asy-Syatibi, n.d.).

#### c. May Inherit Each Other

The first is that there is not a single scripture in the Qur'an that forbids passing down property from one faith to another. Or, to put it another way, the Qur'an does not mention differing religions as a barrier to inheritance. It is not acceptable to propose a solution that can be understood in many different ways, not just the problem of inheritance, as is the case with the reasoning used by the first opinion in the letter an-Nis verse 141. This implies that it is conditional; if there is a way to challenge the beliefs of Muslims, it will happen automatically, and it is definite that they are not allowed to interact professionally with Muslims.

Abdullah Ahmad An-Na'm stated that one of the discriminations in family law and shari'ah civil law is due to religious differences. Some people believe that Muslims and non-Muslims can inherit from one other. A Muslim will not be able to inherit from or inherit from non-Muslims because religious differences are a barrier to all inheritance. According to Abdullah Ahmad an-Na'im, Syari'ah discrimination based on gender and religion also contravened the protection of human rights. Because of this, An-Na'im underlined that the Shari'ah provisions that teach such discrimination must be manskh by the more general Shari'ah rules. Ibn Hazm argued in favor of granting a will to heirs who were hampered or denied an inheritance. Keeping in mind that not everyone to whom a will is granted is a Muslim—it may also be given to a non-Muslim—(Al Qardhawi 1995).

When asked why people of other religions continued to get an inheritance, informants—both Muslim and non-Muslim—said that it was not a problem of religious differences because they had the same rights as family members. The source claimed to be aware of this (that there is a prohibition on mutual inheritance due to religious differences in Islamic law). Yet, they choose to follow the advice of a small group of academics who believe that Muslims may accept gifts of inheritance from non-Muslims provided they are given. According to Ibn Taymiyah and Yusuf Qaradawi, Muslims may inherit from

unbelievers, but only from unbelievers who are dhimmi and not from unbelievers who are harbi. However, there are several exceptions to this rule (Al Qardhawi 2001).

The outcomes of their family discussions support intercultural and interreligious conversation, according to the author, regardless of the religion practiced. This is in line with Amin Abdullah's remarks. The focus is not on finding triumph for certain groups, sects, beliefs, or religious organizations but rather on having a discourse about finding universal values (commonalities) or comprehending underlying principles that all people around the world share (shared values). The goals of dialogue between culture and religion are as follows: It is important for people to get to know one another (at-ta'aruf), comprehend one another (at-tafaahum), love one another (at-taraahum), strengthen human solidarity (al-tadhamun), and live peacefully together (at-ta'ayusy al-silmy; to live together) (Abdullah 2020).

The worth of those who disregard religious distinctions in inheritance is based on a premise that is also reinforced by customary law, namely the principle of divinity and self-control, which is the understanding of heirs that sustenance in the form of controllable, ownable human assets is a gift. and the joy of God that wealth exists. God in this context refers to the requirement that all family members practice their own religions, as Indonesian citizens are expected to do. Therefore the concept of equality and oneness of rights, means that each heir has the same position as a person entitled to inherit the heir's inheritance, a balance between the rights and obligations of duty for each heir to get his inheritance (Ali 2008).

Harmony and kinship, in which the heirs uphold a calm and harmonious familial relationship, are no less significant values. Similar to this is the principle of deliberation and consensus, which states that the heirs divide their inheritance through deliberation for consensus under the leadership of the heirs who are regarded as the elders. If there is an agreement in the distribution of inherited assets, the agreement is sincere and expressed in kind words from each heir's conscience. The last one is the concept of justice, which states that the importance of the family can be stressed in the legal system. This will promote family peace and reduce the likelihood of the family relationship suffering (Ali 2008).

It is apparent from this that Muslim Chinese families in Banjarmasin who practice different religions may coexist peacefully. Harmonization, according to the Big Indonesian Dictionary (KBBI), is an attempt to find harmony. In this context, harmony refers to the requirement that humans, as social beings, coexist peacefully with one another and avoid conflicts or divides in a variety of contexts, such as the practice of religion. Another way to put it is that harmony is a social order that may be understood as a social structure, interpersonal dynamics, and routines that function well in order to accomplish communal objectives (Kholilah 2020).

Harmonization is a dynamic state in which the joints of social life function regularly and orderly to enable the achievement of social life's objectives. Everyone performs their roles and responsibilities in this vibrant and well-ordered society in conformity with the prevailing laws, customs, and expectations of social standards. This will succeed if community members believe they are meeting each other's needs effectively and if there is consensus over values and standards. Societies with social order and shared objectives are more likely to succeed as a unit. Social order will promote more social interaction based on collaboration to improve social life (Al-Hakim 2015). So that they can build a good society

and avoid discrimination against one another, the Banjarmasin Chinese community aims to foster socio-cultural peace among religions.

Even if they have different religions and philosophical ideas, many Indonesians in various groups have always practiced social peace. Lewis defines "social" as something that is accomplished, created, or decided by regular interactions between elements. Ruth Aylett describes social as anything that is intrinsic and integrated, understood as different (Supardan 2008). These two experts support the idea that social issues affect groups rather than individuals. This is likewise true of the Chinese population in Banjarmasin, both in terms of social life and inheritance distribution. Organizations and social activities are addressed to identify areas of social concord among the current pluralism. A further argument in favor of maintaining social harmony is the closer-knit and more interwoven Chinese family in Banjarmasin. The local community's social harmony, which includes mutual respect, tolerance, teamwork, and little conflict within pluralism, is enhanced by this condition.

The social harmony identified in this study indicates that people of different religions and philosophical perspectives can coexist peacefully. In a community characterized by familial solidarity, social harmony also exists. They don't always concur; instead of always attempting to understand the perspectives of others, they sometimes just try to accept that we are all different. No one faith or belief wants to dominate another.

This presentation demonstrates how the Banjarmasin Chinese family genuinely contributes to the religious peace that develops from social circumstances. The family institution served as the foundation for the pillar of harmony, which later spread to the larger community. This soon spread to the plural and was deemed necessary. Religion does not prevent the development of harmony; on the contrary, it serves as a platform for fostering mutual understanding and support amongst different groups. Even this began with the tiniest component, namely the family member. If other family members chose a different religion from the rest of the family, they don't mind. It becomes expected that there would be differences in a family. If other family members chose a different religion from the rest of the family, they don't mind. It becomes expected that there would be differences in a family. They attempt to assist one another in honoring religious traditions despite these disparities.

Lastly, this piece demonstrates how family harmony is the foundation of life. In the French experience, when religion joins the cultural realm, there is no longer a problem (Cintas, Gosse, and Vatteville 2013). Only a bridge to a conversation on how religion becomes ingrained in culture is required (Irwin and Bradshaw 2011). If several parties can understand the existence of other organizations, this obstacle can be addressed. The equality of family values in regard to the Banjarmasin Chinese is a unifying element compared to diversity, making it simple to develop mutual understanding. In the meanwhile, if the many components of a society's identities are not an issue, they might come together (Kachuyevski and Olesker 2014). This article argues that for a shared viewpoint to be formed in order to achieve beneficial outcomes for the greater good, society must be united.

One household may practice several different religions and beliefs in South Kalimantan's heterogeneous Chinese society. Because of this, the Chinese population in South Kalimantan tended to split their inheritance according to customary law, which allowed them to do so independently of their heirs' respective religions. The principles of



divinity and self-mastery, which emphasize the understanding for heirs that sustenance in the form of human property that can be controlled and owned is a gift and is agreeable to God, on riches, are cultural values upheld by people who disregard religious disparities in inheritance. God in this context refers to everyone in the family having a religion and a belief since Indonesian people are required to do so. Then, the principle of equality and oneness of rights, which states that every heir is in the same position as a person who is entitled to inherit an inheritance and strikes a balance between each heir's rights and obligations in order to receive his inheritance (Kharlie 2019).

Harmony and kinship, which are heirs who maintain harmonious and peaceful kinship relations, are socio-cultural values that are no less significant. Similar to the principle of deliberation and consensus, each heir expresses their agreement truly, that is, out of conscience, and the heirs divide their inheritance via deliberation for consensus under the leadership of the heirs who are regarded responsible. The last is the principle of justice, which has significance for families and can be emphasized in the justice system. This will promote family harmony and reduce the risk of family connections being harmed (Ali 2008).

### Conclusion

The premise of divinity and self-control is one of the causes of harmony, which is the understanding of heirs that sustenance in the form of controllable, ownable human assets is a gift and the joy of God that wealth exists, is the foundation for the value of those who disregard religious distinctions in inheritance. This principle is supported by customary law as well. It seems clear that the harmony in the distribution of inheritance to the Muslim Chinese community in Banjarmasin even though they have families of different religions. This can be achieved because they respect the decision to embrace a religion in accordance with their respective consciences and tolerate it.

### References

- Abdullah, M. Amin. 2020. *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam Di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka.
- Abdurrahman. 1992. *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Abu Abdullah, Muhammad bin Yazid. n.d. *Sunan Ibnu Majah Juz 1*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Hakim, Suparlan. 2015. *Pengantar Studi Masyarakat Indonesia*. Malang: Madani.
- Al-jauziyah, Ibnu Qayyim. n.d. *'Ilamu Al-Muwaqî'in*. Beirut: Daar al-Fikr.
- Al-Qurthuby, Ibnu Rusyd. 1989. *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtashid Jilid 3*. Jakarta: Pustaka Amani.
- Al-Sijistaanii, Abu Daud Sulaiman bin Al-Asy'atsi. n.d. *Syarah Abu Daud*.
- . 1999. *Sunan Abu Daud*. Makkah: International Ideas Home.
- Ali, Zainudin. 2008. *Pelaksanaan Hukum Waris Di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika Offset.
- An-Naisaburi, Muslim bin al Hajjaj bin Muslim bin Kausyaz al-Qusyairi. 2010. *Shahih Muslim*. Edited by Dede Ishaq Munawar. Jakarta: Pustaka As-Sunnah.
- Asy-Syatibi. n.d. *Al-Muwâfaqât Fî Ushuli As-Syarî'ah*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. n.d. *Sunan Tirmidzi*. Riyadh: Maktabatu Al Ma'arif.
- Banjarmasin, Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Kota Banjarmasin dan Badan



- Pusat Statistik Kota. 2013. "Profil Dan Analisis Hasil Sensus Penduduk 2010 Dan Proyeksi Penduduk 2010-2020 Kota Banjarmasin." Banjarmasin.
- Benni, Beatrix. 2015. "Pewarisan Pada Etnis Tionghoa Dalam Pluralitas Hukum Waris Di Indonesia." *Masalah-Masalah Hukum* 44 (1): 1–10.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail Al. n.d. *Shahih Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Katsir.
- Choyr, Alvi Lailla. 2019. "Studi Komparatif Hak Waris Anak Beda Agama Menurut Hukum Islam Dan Hukum Perdata." *IAIN Ponorogo*. Institut Agama Islam Negeri Ponorogo. <https://doi.org/1037//0033-2909.I26.1.78>.
- Cintas, C, B Gosse, and E Vatteville. 2013. "Religious Identity: A New Dimension of HRM? A French View." *Employee Relations* 35 (6).
- Departemen Agama RI. 2004. *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. Bandung: CV Penerbit Jumanatul 'Ali-Art.
- Ekawaty, Yuliana Ira, M. Arfin Hamid, and Muhammad Basri. 2020. "Pembagian Harta Warisan Muslim Tionghoa: Studi Komparatif." *Amanna Gappa* 28 (1): 21–30.
- Fahimah, Im. 2018. "Praktik Kewarisan Keluarga Beda Agama Pada Masyarakat Majemuk Di Provinsi Bengkulu Dalam Perspektif Hukum Islam." Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.
- Fathurrahman. 1981. *Ilmu Waris*. Bandung: PT Al-Ma'arif.
- Gandasuli, Frederick Ferdinan. 2013. "Pelaksanaan Hukum Waris Bagi Warga Negara Indonesia Keturunan Tionghoa Beragama Islam (Studi Di Persekutuan Islam Tionghoa Indonesia Kota Surabaya)." Universitas Brawijaya.
- Hazm, Ibnu. n.d. *Al-Muhallaa Juz IX*. Beirut: Daar al-Fikr.
- Irwin, J, and K Bradshaw. 2011. "The Ethics Challenge: Establishing an Ethics Ambassador Network to Help Embed an Ethical Culture." *Strategic HR Review* 10 (4).
- Kachuyevski, A, and R Olesker. 2014. "Divided Societies and Identity Boundaries: A Conflict Analysis Framework." *International Journal of Conflict Management* 25 (3).
- Kharlie, Ahmad Tholabi. 2019. *Hukum Keluarga Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Kholilah, Nurul. 2020. "Pola Interaksi Sosial Antar Umat Beragama Dalam Memelihara Keharmonisan Di Desa Cendana Putih Kecamatan Mappedeceng Kabupaten Luwu Utara." IAIN Palopo.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. 2023. "Quran Kemenag." Kementerian Agama Republik Indonesia. 2023. <https://quran.kemenag.go.id/surah/4/141>.
- Mansyuroh, Firqah Annajiyah. 2020. "Implementasi Hukum Waris Tionghoa Dalam Masyarakat Plural Di Kota Banjarmasin." *Perspektif* 25 (3): 159–67. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30742/perspektif.v25i3.769>.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. 2011. *Fiqh Lima Mazhab*. Jakarta: Penerbit Lentera.
- Muzainah, Gusti, and Firqah Annajiyah Mansyuroh. 2022. "Integration of Islamic Law and Banjarese Customary Law of Inheritance System Tionghoa Muslim Community in Banjarmasin, South Kalimantan." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 6 (2): 678–702.
- Muzainah, Gusti, and Syaikhu. 2020. "Pembagian Warisan Keluarga Ulama Palngka Raya Dalam Tinjauan Hukum Waris Adat Masyarakat Banjar." *Jurnal Hadrat Madaniyah* 7 (1): 20–25. <https://doi.org/https://doi.org/10.33084/jhm.v7i1.1598>.
- Nasution, Amin Husein. 2012. *No Title Hukum Kewarisan Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Muftahid Dan KHI*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- NU. 2016. "Hukum Waris Beda Agama." NU Online. 2016.

- Nurdin, Zurifah. 2016. "Peraturan Adat: Studi Analisis Teori Receptio in Complexu Dan Teori Receptio a Contrario." *Jurnal Ilmiah Syi'ar* 16 (2): 83–96. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29300/syr.v16i2.2780>.
- Qardhawi, Yusuf Al. 1995. *Fatwa-Fatwa Kontemporer 1*. Edited by Subhan M Solihat. 1st ed. Jakarta: Gema Insani Press.
- . 2001. *Fiqh Minoritas*. Jakarta: Zikrul Hakim.
- Qudamah, Ibnu. 1997. *Al-Mughni*. Libanon: Beirut.
- Rahman, Fatchur. 1979. *Ilmu Waris*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Rahman, Fazlur. 2017. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rizkal. 2016. "Pemberian Hak Waris Dalam Hukum Islam Kepada Non-Muslim Berdasarkan Wasiat Wajibah." *Yudisial* 9 (16): 173–93.
- Sabiq, Sayyid. 1986. *Fikih Sunnah*. Edited by Mahyuddin Syaf. 5th ed. Bandung: Alma'arif.
- Sriono. 2017. "Sistem Pewarisan Pada Warga Negara Indonesia Keturunan Tionghoa (Cina) Muslim." *Jurnal Ilmiah Advokasi* 05 (02): 110–22.
- Supardan, Dadang. 2008. *Pengantar Ilmu Sosial*. J: Bumi Aksara.
- Suteki, and Galang Taufani. 2018. *Metodologi Penelitian Hukum (Filsafat, Teori Dan Praktik)*. Depok: Raja Grafindo Persada.
- Syaikhu. 2019. "The Dispute Settlements of Inheritance on Palangka Raya: A Legal Anthropology Approach." *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 18 (1): 117–42.
- Syarifuddin, Amir. 2011. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Tono, Sidik. 2013. "Wasiat Wajibah Sebagai Alternatif Mengakomodasi Non Muslim Di Indonesia." UII Yogyakarta.

## DIGITAL TECHNOLOGY IN ISLAMIC RELIGIOUS EDUCATION IN SCHOOLS (CHALLENGES OF USING INFORMATION TECHNOLOGY IN PAI LEARNING)

*Hamdan<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Faculty of Education and Teaching Training, Antasari State Islamic University  
Email: hamdan@uin-antasari.ac.id

### **Abstrak**

Pendidikan agama Islam (PAI) merupakan mata pelajaran wajib yang harus diberikan peserta didik sejak dari pendidikan anak usia dini (PAUD) hingga perguruan tinggi. Keberadaan pendidikan agama sangat strategis dalam mengawal pendidikan budi pekerti (akhlak) terhadap generasi muda dan bangsa secara keseluruhan. Kemajuan teknologi informasi digital (TID) sangat memberikan warna atau pengaruh tersendiri dalam kegiatan pembelajaran mata pelajaran PAI. Guru/pendidik dituntut untuk menguasai teknologi informasi digital dalam pembelajaran, seperti: e-dukasi (pembelajaran berbasis internet), penggunaan telematika, e-learning, blog, multimedia resources center, teknologi pembelajaran melalui komik, dan video conference. Metode penelitian yang digunakan adalah penelitian deskriptif kualitatif, yaitu dengan menggambarkan gejala/phenomena pendidikan agama Islam di sekolah umum. Temuannya adalah bahwa dalam penggunaan teknologi digital dalam pembelajaran PAI sangat bermanfaat dalam menyajikan materi pembelajaran PAI sesuai dengan kemajuan zaman dan generasi mellinial saat ini. Namun sebaliknya, pemanfaatan teknologi informasi digital dalam pembelajaran juga tidak jarang membawa dampak negatif pada peserta didik, seperti terlena terhadap aplikasinya bukan pada konten/materi PAI. Hal ini berdampak pada penyalahgunaan media teknologi yang berakibat pada tidak tercapainya tujuan PAI itu sendiri. Upaya untuk memperbesar peluang penggunaan TID dalam memperoleh manfaat dan berupaua meminimalisir dampak negative dari pengaruh TID dalam pembelajaran PAI.

**Kata Kunci:** *Pendidikan Agama Islam; Teknologi Informasi; Peluang dan Tantangan*

### **Abstract**

Islamic religious education (PAI) is a compulsory subject that must be given to students from early childhood education (PAUD) to tertiary institutions. The existence of religious education is very strategic in guarding moral education for the younger generation and the nation as a whole. Advances in digital information technology (TID) have their influences on learning activities for PAI subjects. Teachers/educators are required to master digital information technology in learning, such as e-education (internet-based learning), the use of telematics, e-learning, blogs, multimedia resource centers, and learning technology through comics and video conferencing. This research using field research as descriptive-qualitative research by describing the phenomenon of Islamic religious education in public schools. The results: that using digital technology in teaching-learning PAI subject, is very helpful delivering PAI learning material in accordance the progress of the times and the existence of millennial generation. On the other hand, the use of digital information technology in learning also often has a negative

impact on students, such as being complacent about digital applications instead of PAI content/material. The issue above have an influence on the misuse of technology media, which its impact on not achieving the goals of PAI itself, but also on youth morals. Efforts to increase the opportunities for the use of TID in obtaining benefits and seek to minimize the negative impact of the influence of TID in PAI learning.

**Keywords:** *Islamic Religious Education; Digital Information Technology; Opportunities and Challenges*

## **Pendahuluan**

Selama lebih dari 2 tahun sejak COVID-19 melanda dunia telah membuat terganggunya sendi-sendi kehidupan dari berbagai aspek, baik aspek sosial, ekonomi, budaya dan pendidikan (Wang, M.S. Nair, L. Liu, S. Iketani, Y. Luo, Y. Guo, M. Wang, J. Yu, B. Zhang, P.D. Kwong, 2021) Dari segi sosial dimana masyarakat harus menjaga jarak (*social distancing*), membatasi keluar rumah bahkan pekerjaan dilaksanakan dari rumah (*work from home*), dari segi ekonomi banyak diantara negara yang pertumbuhan ekonominya menurun bahkan ada negara yang bangkrut akibat dari hantaman virus yang mematikan tersebut, termasuk dalam bidang pendidikan sebagai besar negara melaksanakan pendidikan jarak jauh secara daring (*online learning*) dengan menerapkan beberapa aplikasi pembelajaran jarak jauh termasuk kebijakan pemerintah Indonesia selama pandemi COVID-19 (Mukharafik and Mispani, 2022)

Penggunaan aplikasi teknologi komunikasi digital pada fase awal pandemi COVID-19 banyak dikeluhkan oleh beberapa kalangan di dunia pendidikan, baik bagi sekolah, guru, siswa dan bahkan bagi orang tua siswa. Bagi sekolah harus menyiapkan sarana pembelajaran daring/*online* yang dapat dipergunakan guru dan dapat diakses siswa dalam proses pembelajaran. (Darmayanti, dkk, 2007). Setiap guru harus memiliki pengetahuan dan keterampilan dalam menggunakan berbagai sarana pembelajaran serta memiliki perangkat laptop sebagai alat bantu akses aplikasi pembelajaran online. Siswa setidaknya memiliki *hand phone* (HP) atau laptop yang dapat digunakan untuk mengakses aplikasi pembelajaran dan penting untuk memiliki kuota internet. (Raja, R., & Nagasubramani P, 2018). Sedangkan bagi orang tua, mereka harus menyediakan waktu untuk mendampingi putra-putrinya belajar di rumah, menyediakan prasarana berupa akses internet yang dapat digunakan oleh putra-putri mereka dalam menunjang jalannya pembelajaran yang diberikan oleh guru, maka dari itu orang tua dituntut untuk menyiapkan dana tambahan di luar dari kebutuhan rutin yakni membayar biaya internet (Rahayu & Haq, 2021).

Masa pasca pandemi (*post pandemic*) seperti saat ini, penggunaan teknologi informasi masih sangat dibutuhkan guru dalam rangka menyahuti revolusi industri 4.0 revolusi social 5.0 yang menuntut segala sesuatu dengan internet (*internet of things*) (Niko Sudibjo, dkk, 2019). Pemanfaatan teknologi informasi dalam pembelajaran harus dan mutlak dilakukan oleh guru-guru tidak terkecuali guru pendidikan agama di sekolah atau di madrasah. Berdasarkan tuntutan kurikulum 2013 dan kurikulum merdeka, Guru-guru PAI harus sudah terampil dan mahir menerapkan media pembelajaran melalui teknologi informasi, seperti: mengoperasikan laptop, keterampilan membuat Power Point (PPT), menggunakan LCD, akses internet dengan berbagai aplikasi yang tersedia dan lain-lain (Rahayu, dkk., 2022).

Meskipun berbagai aplikasi dan media pembelajaran telah tersedia via internet, namun tidak semua guru dapat memanfaatkan aplikasi tersebut, hal ini disebabkan oleh berbagai faktor, baik faktor internal (dalam diri guru dan siswa) maupun faktor eksternal (di luar diri guru dan siswa). Tentu kenyataan tersebut berdampak terhadap pembelajaran pendidikan agama Islam sesuai dengan tuntutan kurikulum dan regulasi yang diputuskan oleh sekolah masing-masing.

Secara teori penggunaan teknologi informasi (TI) mempunyai dua sisi yang berbeda atau dengan istilah seperti pisau bermata dua, tergantung niat dan tujuan penggunaan TI tersebut. Di satu sisi teknologi informasi (TI) dapat memberikan manfaat positif bagi pengguna (*user*) namun di sisi lain dapat berdampak negatif bagi penggunanya dan terkadang dapat merugikan orang lain yang salah gunakan oleh oknum tertentu untuk menipu, mengdeskreditkan orang (*cyber bullying*) bahkan membunuh karakter seseorang.

Yang menjadi responden dalam penelitian ini adalah guru-guru agama di SMP Negeri di Kota Banjarmasin. Sementara pihak informan adalah kepala sekolah dan orangtua atau wali murid yang memungkinkan penulis wawancara berdasarkan focus penelitian dan data yang dihimpun.

Dalam penelitian ini, penulis berupaya mengungkapkan secara deskriptif yakni menggambarkan secara narasi peluang dan tantangan guru PAI dalam memanfaatkan teknologi informasi dalam pembelajaran PAI di sekolah dan madrasah. Dengan demikian hasil penelitian ini diharapkan dapat diberikan rekomendasi kepada pihak sekolah, guru dan siswa tentang pemanfaatan teknologi informasi dalam pembelajaran PAI dalam menunjang tercapainya tujuan pembelajaran PAI dan meningkatkan mutu pendidikan secara keseluruhan. Selain itu, berupaya untuk meminimalisir dampak negatif dari TI yang disalahgunakan peserta didik terhadap peserta didik lainnya atau orang lain.

## Landasan Teori

### 1. Tantangan Pendidikan di Era Revolusi Industry 4.0 dan social 5.0

Sebagaimana telah diketahui bersama bahwa revolusi industri 4.0 merupakan gejala atau fenomena yang mengkolaborasikan teknologi siber dan teknologi otomatisasi. Selain itu, revolusi industri 4.0 dikenal juga dengan istilah *cyber physical system*, dimana Konsep penerapannya bertitik tolak pada otomatisasi. Dalam Revolusi Industri 4.0, setidaknya ada lima teknologi yang menjadi pilar utama dalam mengembangkan sebuah industri siap digital, yaitu:

- 1) *Internet of Things*,
- 2) *Big Data*,
- 3) *Artificial Intelligence*,
- 4) *Cloud Computing* dan
- 5) *Additive Manufacturing*.

Menurut Zulfikar Alimuddin, *Director of Highly Functioning Education Consulting Services* (HAFECS) menilai di era society 5.0 pendidik/guru dituntut untuk lebih inovatif dan dinamis dalam mengajar di kelas (Alimuddin, 2019). Oleh karena itu dari lima teknologi di atas paling tidak ada tiga pilar teknologi yang harus dimanfaatkan guru/pendidik di era industry 4.0 dan di era society 5.0 pada dunia pendidikan, yaitu:

- 1) *Internet of things (IoT)*
- 2) *Virtual/Augmented reality*

### 3) *Artificial Intelligence (AI)*

Kebaradaan revolusi industri 4.0 ini banyak melibatkan teknologi informasi dalam proses penerapannya. Sementara keterlibatan dalam pengaplikasiannya dapat mengurangi perantara dan keterlibat tenaga manusia. Dengan demikian tentu dapat diramalkan di masa depan bahwa sebagian besar pekerjaan yang semula dikerjakan oleh tenaga manusia lambat laun seiring waktu berjalan akan diganti oleh mesin/robot/*digital mechanic system*.

Banyak tantangan dan perubahan drastic yang terjadi dari fenomena di atas, maka diperlukan/disiapkan sumber daya manusia (SDM) dalam bidang pendidikan; guru/pendidik dan tendiknya yang smart, inovatif, kreatif dan unggul seperti lahirnya konsep *era super smart society 5.0*. Era super smart society 5.0 sendiri diperkenalkan oleh Pemerintah Jepang pada tahun 2019, yang dibuat sebagai antisipasi dari gejala disrupsi akibat revolusi industri 4.0, yang menyebabkan perubahan, ketidakpastian, kompleksitas, dan kebingungan (*Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity/VUCA*). Dikhawatirkan invansi tersebut dapat menggerus nilai-nilai karakter kemanusiaan yang dipertahankan selama ini.

Dalam menghadapi era society 5.0, dunia pendidikan berperan penting dalam meningkatkan kualitas SDM. Selain pendidikan beberapa elemen dan pemangku kepentingan seperti pemerintah, Organisasi Masyarakat (Ormas) dan seluruh masyarakat juga turut andil dalam menyambut era *society 5.0* mendatang. Selain itu satuan pendidikan pun dibutuhkan adanya perubahan paradigma pendidikan. Diantaranya pendidik meminimalkan peran sebagai *learning material provider*, pendidik menjadi penginspirasi bagi tumbuhnya kreativitas peserta didik. Pendidik berperan sebagai fasilitator, tutor, penginspirasi dan pembelajar sejati yang memotivasi peserta didik untuk menghasilkan peserta didik yang smart dan unggul pada zamannya.

Untuk menjawab tantangan Revolusi industri 4.0 dan Society 5.0 dalam dunia pendidikan diperlukan kecakapan hidup abad 21 atau lebih dikenal dengan istilah 4C, yaitu:

- 1) Creativity
- 2) Critical Thinking,
- 3) Communication,
- 4) Collaboration

Sementara pendapat lain guru/pendidik harus memiliki 7 Competence dengan istilah 7 C) yaitu:

- 1) Complex Problem Solving
- 2) Critical Thinking
- 3) Creativity
- 4) Coordinating with Others/Collaborating
- 5) Cognitive Flexibility
- 6) Creator
- 7) Communication (*smart communication*)

Dengan 4 C atau 7 kompetensi, diharapkan guru menjadi pribadi yang santun, kreatif, inovatif, mampu melaksanakan fungsi mengajar dan mendidik, menginspirasi serta menjadi suri teladan bagi anak-anak didiknya, lebih-lebih bagi guru PAI yang memiliki tugas dan tanggung jawab yang lebih besar yaitu membawa anak didik selamat di dunia dan sejahtera di akhirat kelak.



Sementara itu, kompetensi yang diharapkan dimiliki peserta didik adalah memiliki kemampuan 6 Literasi Dasar, yaitu

- 1) Literasi numerasi,
- 2) Literasi sains,
- 3) Literasi informasi,
- 4) Literasi finansial,
- 5) Literasi budaya dan
- 6) Literasi kewarganegaraan.

Keenam literasi dasar di atas merupakan kompetensi minimal yang semestinya dimiliki peserta didik. Selain itu, mereka juga sebenarnya masih harus mempunyai kompetensi penunjang lainnya, seperti:

- 1) Kemampuan berpikir kritis,
- 2) Kemampuan bernalar,
- 3) Kemampuan bertindak dan berbuat kreatif,
- 4) Kemampuan smart berkomunikasi dan kolaborasi
- 5) kemampuan memecahkan masalah dengan *problem solving*.

Dari sejumlah kompetensi tersebut di atas, peserta didik diharapkan memiliki perilaku yang mencerminkan manusia seutuhnya (*Insan al Kamil*) yang beriman dan bertakwa kepada Allah SWT, serta berakhlak mulia (*akhlak al kariemah*). Sebagai warga negara Indonesia, ia juga harus memiliki karakter profil pelajar Pancasila, seperti: rasa ingin tahu, inisiatif, kegigihan, mudah beradaptasi memiliki jiwa kepemimpinan, memiliki kepedulian sosial dan budaya. Demikian sebesar dan sedahsyat apapun tantangan zaman yang dihadapi pendidik dan peserta didik akan dapat dilalui dengan penuh kesuksesan dan kebahagiaan.

## **2. Jenis Aplikasi Pembelajaran Jarak Jauh/daring (*Online Teaching-Learning*)**

Selama ini melaksanakan pembelajaran jarak jauh (*online Teaching-learning*), sebagian besar pendidik/guru berupaya mencari-cari aplikasi pembelajaran daring yang dianggap baik dan tepat dengan: tujuan pembelajaran, sifat materi, keadaan peserta didik dan situasi pembelajaran. Masalahnya, proses pembelajaran daring sebenarnya sangat berbeda dengan pembelajaran secara tatap muka atau pembelajaran luring (*offline Teaching-learning*) dan banyak unsur pembelajaran yang menjadi pertimbangan pendidik/guru. Sehingga sangat urgen baik bagi pendidik/guru maupun peserta didik untuk menggunakan aplikasi pembelajaran *daring* yang dapat mendukung proses pembelajaran jarak jauh (*online teaching-learning*).

Ketika membahas mengenai aplikasi pembelajaran online, ternyata ada beberapa aplikasi yang bisa kita coba sesuai dengan kebutuhan kita setelah mempertimbangkan dan mempertimbangkan unsur-unsur pembelajaran seperti yang disebutkan di atas. Jadi bagi yang masih bingung dalam mencari aplikasi pembelajaran online yang tepat dan membantu proses pembelajaran. Berikut ini ditawarkan beberapa aplikasi pembelajaran daring yang dipilih pendidik dan peserta didik yang dianggap terbaik:

Salah satu pendapat bahwa media online terdapat 13 aplikasi pembelajaran daring yang bisa mendukung proses pembelajaran, yaitu:

- 1) Rumah Belajar

- 2) Kipin School 4.0
- 3) MejaKita
- 4) Media Belajar Online (MBO)
- 5) Icando
- 6) IndonesiaX
- 7) Google For Education
- 8) Brainly Indonesia
- 9) Kelas Pintar
- 10) Microsoft Office 365
- 11) Quipper School
- 12) Sekolahmu
- 13) Zenius (<https://ujione.id/aplikasi-pembelajaran-online-belajar-dari-rumah>, 2023)

#### Penjelasan singkat 13 Aplikasi Pembelajaran Online yang Bisa Mendukung Proses Pembelajaran

##### 1) Aplikasi Rumah Belajar

Rumah Belajar adalah salah satu aplikasi yang dikembangkan oleh kemendikbud. Rumah belajar hadir sebagai bentuk inovasi pembelajaran di era industri 4.0 yang dapat dimanfaatkan oleh siswa dan guru Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD/PIAUD), Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidaiyah (SD/MI), Sekolah Menengah Pertama/Madrasah Tsanawiyah (SMP/MTs), dan Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah (SMA/MA) dan sederajat lainnya. Rumah Belajar memiliki beberapa fitur seperti laboratorium maya, kelas digital, buku sekolah elektronik, sumber belajar, bank soal hingga karya bahasa dan sastra. Seluruh konten yang ada di Rumah Belajar dapat diakses dan dimanfaatkan secara gratis. Dengan menggunakan Rumah Belajar, kita dapat belajar di mana saja, kapan saja dengan siapa saja.

##### 2) Kipin School 4.0

Aplikasi selanjutnya yang bisa dipertimbangkan adalah Kipin School 4.0. Kipin School 4.0 merupakan sebuah mobile aplikasi yang berisi materi pelajaran Kurikulum Tahun (K-13) termasuk buku pelajaran sekolah, video pelajaran sekolah, latihan tryout, dan komik literasi untuk jenjang SD/MI, SMP/MTs, SMA/MA, dan SMK/MAK. Aplikasi ini juga dilengkapi dengan sistem ujian online. Jumlah materi pembelajaran yang bisa didownload ada ratusan buku yang diterbitkan oleh kemendikbud. Kipin School 4.0 ini sangat cocok digunakan untuk semua sekolah di Indonesia.

##### 3) MejaKita

Mejakita merupakan aplikasi pembelajaran online yang diinisiasi oleh sekumpulan remaja yang peduli dengan bidang pendidikan. Aplikasi ini cocok digunakan untuk forum diskusi. Jadi bisa dikatakan, aplikasi ini sangat sesuai dengan teman-teman yang memiliki jiwa berorganisasi dan suka melakukan diskusi. Selain itu, kita juga bisa mengajukan pertanyaan atau melakukan tanya jawab. Segmentasi yang bisa memanfaatkan aplikasi ini ada beberapa jenjang pendidikan. Mulai dari jenjang SD/MI, SMP/MTs, SMA/MA, dan SMK/MAK yang tentu saja aplikasi dapat diakses secara gratis.

#### 4) Media Belajar Online (MBO)

Media Belajar Online (MBO) adalah aplikasi yang dikembangkan untuk membantu guru dan siswa dalam memperoleh buku dan media pembelajaran. Aplikasi ini akan menyediakan buku pelajaran dan juga video serta dapat melakukan pembelajaran secara daring.

#### 5) Icando

Icando merupakan aplikasi belajar anak dengan ribuan aktivitas menyenangkan yang diciptakan dengan tujuan menjadikan anak sebagai aktor utama dalam proses pembelajaran. Kurikulum pembelajaran yang digunakan pada aplikasi icando adalah kurikulum 2013 yang sudah direvisi dan dikembangkan secara komprehensif. Salah satu hal yang menarik dari aplikasi ini adalah menyediakan mini games, dimana mini games ini membantu mengoptimalkan semangat belajar.

#### 6) IndonesiaX

Indonesia memiliki sebuah situs web belajar atau kursus online yang diisi oleh sejumlah ahli sebagai pengisi materi. Situs tersebut adalah IndonesiaX yang diluncurkan pada 17 Agustus 2015. IndonesiaX merupakan situs kursus online terbuka besar-besaran dari universitas atau institusi terbaik. Pengguna situs ini dapat menikmati materi secara gratis, di mana saja, dan kapan saja selagi terhubung dengan Internet. Tujuan dari dibuatnya situs ini yaitu untuk mengurangi disparitas dan kesenjangan dalam belajar.

#### 7) Google for Education

Sejak pandemi covid-19 melanda dunia, google mengeluarkan sebuah fitur yang memudahkan untuk kegiatan belajar secara online. Fitur tersebut adalah *Google for Education* yang memiliki beberapa layanan seperti chromebooks dan *G-Suite*. *Google* merancang aplikasi ini untuk dapat diakses sekalipun konektivitas internet rendah. Tentu ini sangat menguntungkan bagi orang-orang yang susah menjangkau jaringan internet super kencang.

#### 8) Brainly Indonesia

Brainly adalah perusahaan pendidikan berbasis teknologi dan sebuah situs web belajar yang memungkinkan penggunaannya untuk saling bertanya dan menjawab pertanyaan terkait dengan pelajaran sekolah secara terbuka. Brainly dapat diakses di Android, iOS, dan peramban *website* dengan menyediakan tiga tingkat pendidikan, yaitu SD/MI, SMP/MTs, dan SMA/MA serta terdapat 25 kategori mata pelajaran. Aplikasi ini bisa dikatakan salah satu aplikasi pembelajaran online yang komunikatif.

#### 9) Kelas Pintar

Kelas Pintar dikembangkan sebagai solusi belajar online dengan metode pintar, personal, dan terintegrasi yang didesain untuk meningkatkan minat belajar dan pemahaman siswa terhadap materi pelajaran guna mendapatkan nilai akademis yang lebih baik. Semua siswa dan guru dapat mengakses materi pembelajaran di aplikasi ini. Selain dapat diakses dan diperuntukan untuk guru dan peserta didik, ternyata ada personalisasi *dashboard* untuk orangtua. Kurikulum yang digunakan pada aplikasi ini mengacu pada materi kurikulum 2013. Dari segi penyajian pembelajarannya, kelas pintar ini disampaikan dan dikemas secara interaktif.

#### 10) Microsoft Office 365

Selain Google, *Microsoft office* juga mengeluarkan aplikasi belajar yang bernama *Microsoft office 365*. Ruang kelas yang tersedia pada aplikasi ini selalu diperbarui secara *realtime*, termasuk *onenote, microsoft teams, word, excel, dan powerpoint*. Aplikasi ini dapat dinikmati oleh guru dan peserta didik tentu saja terlebih dahulu mempunyai e-mail.

#### 11) Quipper School

*Quipper School* adalah platform sekolah digital tanpa biaya. Melalui *platform* ini, guru dapat mengirim dan mengelola materi pembelajaran, ujian, serta nilai siswa. Siswa dapat mengerjakan pekerjaan rumah, tugas, dan ujian secara online dengan mudah. Keunggulan yang lebih ditonjolkan lebih banyak memihak kepada pihak gurunya. Karena di sini guru bisa menilai dan mengukur kemampuan atau kelemahan-kelebihan dari siswa itu sendiri.

#### 12) Sekolahmu

Aplikasi pembelajaran *online* Sekolahmu merupakan sebuah program belajar tanpa batas yang bisa diakses oleh pelajar. Kelebihan dari aplikasi ini adalah terdapat *tool live streaming*, di mana kita bisa belajar secara langsung. Live streaming dapat ditonton sesuai dengan jenjang pendidikan pengguna, karena aplikasi ini menyediakan banyak jenjang pendidikan. Aplikasi ini juga menawarkan program-program kurikulum sesuai kebutuhan.

#### 13) Zenius

Zenius adalah salah satu aplikasi pembelajaran online yang menyediakan kanal belajar dalam jaringan (*online*) untuk siswa sekolah dasar hingga menengah atas. Layaknya les mata pelajaran, siswa harus menjadi anggota berbayar agar dapat mengakses materi pelajaran dari Zenius. Aplikasi belajar online Zenius bisa bantu anak/siswa untuk fokus persiapan belajar bahkan hingga UTBK.

Salah satu fitur aplikasi belajar online Zenius yaitu Zenius Aktiva Sekolah. Di Zenius aktiva sekolah, para siswa kelas 1-12 bisa belajar dengan bebas menonton 90,000+ video konsep berbagai ilmu pengetahuan. Selain itu, mereka juga bisa mengerjakan latihan soal sepenuhnya dari bank soal Zenius yang ada pada aplikasi belajar *online Zenius*.

Selain di atas, aplikasi mengajar dapat diklasifikasi menjadi kelompok, yaitu:

- 1) Aplikasi mengajar untuk presentasi interaktif
- 2) Aplikasi mengajar untuk manajemen kelas
- 3) Aplikasi untuk kuis
- 4) Platform mengajar sambil bermain. (<https://blog.kocoschools.com/12-aplikasi-mengajar-untuk-guru-yang-bisa-diakses-gratis>, 2023)

#### 1) Aplikasi mengajar untuk presentasi interaktif adalah:

##### a. Canva

Canva adalah aplikasi desain grafis *online* dan publikasi yang sangat mudah digunakan, bahkan untuk pemula ataupun seseorang yang tidak memiliki latar belakang desain grafis. Aplikasi ini menawarkan berbagai macam desain menarik, mulai dari logo, poster, infografis, hingga presentasi.

Jadi, sangat cocok untuk guru/pendidik yang harus menerangkan materi dengan cara presentasi, tapi tidak mau ribet membuat desainnya karena Canva sudah menyediakan lebih dari 8.000 template untuk berbagai jenis konten visual. Apalagi, Canva bisa diakses melalui perangkat desktop maupun mobile sehingga Bapak dan Ibu guru bisa menyelesaikan slide presentasi di mana pun dan kapan pun.

*b. Explain Everything*

Aplikasi yang satu ini juga bisa digunakan untuk membuat presentasi yang menarik dan unik di laptop, komputer, maupun *smartphone*. Sama seperti Canva, guru/pendidik harus mengunduh aplikasi ini terlebih dahulu di *App Store* atau *Play Store* sebelum menggunakannya. *Explain Everything* sebenarnya adalah aplikasi *screencasting whiteboard* interaktif yang telah digunakan lebih dari 2 juta murid, guru, para pemimpin perusahaan dan pelajar di seluruh dunia. Tak hanya bisa membuat *slide* presentasi saja, tapi guru/pendidik juga bisa menambahkan gambar, audio, video, dan animasi agar presentasi terlihat semakin menarik. Selain itu, *Explain Everything* juga menawarkan versi berbayar dan gratis yang bisa guru/pendidik menyesuaikan dengan kebutuhan masing-masing.

*c. Jamboard*

Hadir untuk memudahkan kolaborasi secara *real time* antara guru dengan siswa, Jamboard merupakan aplikasi yang papan tulis digital yang dikembangkan oleh Google. Layaknya papan tulis konvensional, Jamboard bisa guru gunakan sebagai media untuk menjelaskan materi pembelajaran dengan cara menulis materi, menambahkan gambar, audio, dan informasi lainnya.

Terdapat beberapa keunggulan yang dimiliki aplikasi ini, yakni fitur pengeditan dan anotasi yang mudah digunakan, Pendidik (guru) dan peserta didik dapat mengedit slide dalam waktu bersamaan, dan dapat diunduh dalam berbagai format (PDF, PNG, dan JPG) serta secara otomatis akan tersimpan ke *Google Drive* sehingga bisa dibagikan ke siswa untuk dipelajari kembali setelah kelas berakhir. Selain aplikasi untuk presentasi, guru juga memerlukan aplikasi yang dapat membantu manajemen kelas agar pembelajaran dapat berjalan lancar.

2) Aplikasi yang termasuk mengajar untuk manajemen kelas, adalah:

*a. KOCO Schools*

KOCO Schools adalah aplikasi LMS (*Learning Management System*) asal Singapura yang resmi hadir di Indonesia sejak tahun 2020. Meskipun terbilang masih baru, tetapi fitur-fitur yang ditawarkan KOCO Schools sudah disesuaikan dengan pembelajaran di Indonesia. Dan yang terpenting, LMS ini bisa digunakan oleh guru atau sekolah secara GRATIS. Aplikasi ini memudahkan guru saat mengirimkan tugas ke beberapa kelas sekaligus lengkap dengan penjadwalan otomatis, sehingga ketika guru ada keperluan di luar sekolah, tugas secara otomatis akan terkirim ke akun peserta didik. Selain itu, melalui fitur presentasi kehadiran, guru dapat merekap kehadiran siswa, baik di sekolah maupun di rumah secara bersamaan. Sementara, fitur ringkasan kinerja harian akan sangat membantu guru dalam menganalisis hasil kerja harian siswa dengan bantuan grafik interaktif. Tidak hanya sampai di situ, guru juga bisa mengakses lebih dari 30,000+ bank soal dan fitur

personalisasi dimana guru dapat menyesuaikan dengan kebutuhan siswa yang berbeda-beda.

b. Google Classroom

Sejak masa pandemi, aplikasi ini sangat populer di kalangan guru dan siswa. Pasalnya, *Google Classroom* menawarkan berbagai fitur yang mudah untuk digunakan secara gratis. Melalui aplikasi ini, guru/pendidik dapat melihat siapa saja peserta didik yang belum menyelesaikan tugas dan memberikan nilai secara langsung. Selain itu, siswa juga dapat menerima materi dan mengumpulkan tugas melalui aplikasi dari Google ini.

c. Edmodo

Aplikasi yang sudah hadir sejak tahun 2009 ini juga menawarkan berbagai fitur untuk memudahkan pembelajaran secara daring. Dengan menggunakan aplikasi ini, guru dapat membuat kelas dan kelompok belajar kecil seperti dikelas. Fitur Assignment yang disediakan oleh Edmodo juga memudahkan guru dalam memberikan tugas kepada siswanya. Dalam memberikan tugas ini, guru bisa mencantumkan file, dokumen, link, atau sumber lainnya yang ingin diberikan. Kemudian, ada fitur *Gradebook* yang membantu guru dalam merekap nilai siswa, fitur Award Badge untuk memberikan penghargaan kepada siswa atau kelompok yang berhasil mengerjakan quiz atau tugas dengan hasil sangat baik, dan berbagai fitur menarik lainnya.

Kegiatan belajar-mengajar rasanya kurang pas kalau tidak ada kuis. Oleh karena itu, untuk membuat kuis, guru bisa memanfaatkan aplikasi mengajar untuk kuis di bawah ini.

3) Aplikasi untuk kuis adalah:

a. Quizziz

Dengan aplikasi ini guru/pendidik bisa membuat permainan kuis interaktif agar pembelajaran menjadi lebih menyenangkan. Tak perlu khawatir, aplikasi ini tidak memungkinkan siswa untuk mencontek dengan temannya karena soal sudah diacak sehingga setiap soal yang diterima peserta didik satu dan lainnya pasti berbeda. Selain itu, peserta didik juga memiliki batasan untuk menjawab setiap soal sehingga mereka tidak memiliki kesempatan untuk bertanya dengan orang sekitar atau mencontek buku catatan. Guru/pendidik juga bisa memilih berbagai template kuis yang bisa disesuaikan dengan kebutuhan, mulai dari pilihan ganda (*multiple choice*), kotak centang (*checkbox*), mengisi bagian yang kosong (*fill in the blank*), poling, dan pertanyaan terbuka (*open ended*).

b. Quizlet

Tidak berbeda jauh dengan Quizizz, aplikasi Quizlet juga memungkinkan guru untuk membuat kuis dalam bentuk *flash card*, pilihan ganda, mengunggah video, mengunggah gambar, menambahkan pemformatan teks, dan lain sebagainya. Aplikasi mengajar untuk kuis ini sangat cocok diterapkan pada mata pelajaran bahasa ataupun mata pelajaran lain yang menekankan pada penguasaan kosakata baru.



c. Wordwall

Aplikasi kuis berbasis permainan ini memiliki 18 jenis template permainan yang bisa diakses secara gratis, seperti roda acak, anagram, teka teki silang, dan masih banyak lagi. Permainan yang sudah dibuat dapat dibagikan melalui email, sosial media, dan *Google Classroom*. Peserta didik juga dapat mengunduh permainan yang sudah dibuat dalam bentuk PDF.

4) Platform Mengajar sambil bermain

Kelompok Aplikasi terakhir, yaitu: platform mengajar sambil bermain, yang termasuk dalam kelompok platform mengajar sambil bermain adalah: belajar tanpa diselingi dengan permainan akan terasa membosankan dan jenuh. Oleh karena itu, tidak ada salahnya sesekali guru mengajak peserta didik bermain di sela-sela waktu belajar, meskipun permainan dilakukan secara daring lewat aplikasi berikut ini.

a. Kahoot

Aplikasi yang satu ini sangat mirip seperti lomba cerdas cermat di mana semakin cepat peserta menjawab, maka poin atau nilai yang didapatkan juga semakin besar. Soal yang dibuat juga dapat berupa video, gambar, dan pilihan ganda. Selain itu, siswa juga bisa langsung mengetahui jawaban yang benar dari setiap soal lengkap beserta penjelasannya.

b. Educandy

Platform mengajar untuk bermain ini sebenarnya tidak berbeda jauh dengan aplikasi Wordwall di mana guru memilih berbagai jenis permainan, mulai dari pilihan ganda, teka teki silang, dan sebagainya.

c. Quizalize

Dengan aplikasi ini, guru dapat membuat kuis dalam bentuk pilihan ganda ataupun esai untuk menguji pemahaman siswa terhadap materi yang telah disampaikan. Hasil kuis akan muncul di dashboard Guru dalam bentuk laporan data.

## 2.2. Kurikulum Pendidikan Agama Islam

Berdasarkan UU No. 20 Tahun 2003, kurikulum didefinisikan adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu. Dari pengertian tersebut kurikulum minimal memiliki 4 komponen, yaitu: tujuan pembelajaran, isi atau materi kurikulum (*content*), proses/strategi pembelajaran, dan evaluasi pembelajaran. Keempat komponen tersebut tersusun secara sistematis dalam sebuah Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPS) yang dijadikan pedoman bagi guru dalam melaksanakan pembelajaran baik di kelas (kegiatan intra kurikuler), di luar kelas (kegiatan ekstra kurikuler) maupun kegiatan penunjang/*suplement* (kegiatan Ko kurikuler).

Sesuai dengan karakteristik kurikulum PAI, dapat dikelompokkan kepada 4 (empat) organisasi kurikulum Pendidikan Agama Islam (PAI) (Hamdan, 2014, yaitu:

1) Kurikulum Mata Pelajaran Terpisah-pisah (*Separated Subject Curriculum*)

Organisasi kurikulum ini yang paling tua dan paling banyak dipakai dalam lembaga pendidikan Islam hingga sekarang. Organisasi kurikulum ini terdiri dari beberapa mata pelajaran yang terpisah-pisah walaupun berada dalam satu rumpun pendidikan agama Islam. Seperti; pelajaran Tauhid, Fiqih, Ushul Fiqih, al-Qur'an, al-Hadits, Tajwid, Tarikh Islam, Akhlak, Tasawuf, Masailul Fiqh, Mustalahal Hadits, dan lain-lain, setiap mata pelajaran berdiri sendiri, seolah-olah mata pelajaran tidak ada keterkaitan antara satu mata pelajaran dengan mata pelajaran yang lain.

## 2) Kurikulum Berkorelasi (Correlated Curriculum)

Jenis organisasi kurikulum ini adalah berupaya untuk menghubungkan-hubungkan antara satu mata pelajaran dengan mata pelajaran yang lain yang memiliki hubungan yang erat. Kurikulum berkorelasi ini merupakan penyederhanaan dari kurikulum sebelumnya yang terpisah-pisah. Bentuk kurikulum ini dianggap lebih efisien dalam pelaksanaan kurikulum PAI. Dalam Kurikulum PAI yang berkorelasi dapat dikenal dari mata pelajaran, seperti: al-Qur'an Hadits, Aqidah Akhlaq, Sejarah dan Kebudayaan Islam (SKI), Ibadah Syariah, Tafsir Ilmu-Tafsir, dan sebagainya.

## 3) Kurikulum Satu Kesatuan (Broad Field/All in One System)

*Broad Field* curriculum merupakan kurikulum yang menghilangkan batas masing-masing mata pelajaran yang ada dalam satu rumpun mata pelajaran tertentu. Organisasi kurikulum ini sering disebut *all in one system atau Nazhariyatul Wahdah*, yaitu bentuk kurikulum ini terdiri dari berbagai cabang mata pelajaran disajikan dalam satu mata pelajaran. Bentuk kurikulum ini adalah kurikulum Pendidikan agama Islam pada sekolah umum (SD, SMP, SMA/SMK)

## 4) Kurikulum Terpadu (Integrated Curriculum/Kurikulum Tematik Terpadu)

Ada perbedaan antara kurikulum tematik dan kurikulum tematik terpadu. Walaupun keduanya memiliki kesamaan yakni disajikan dalam bentuk. Kalau kurikulum tematik materi pelajaran disajikan dengan lintas mata pelajaran baik dalam rumpun disiplin atau keluar dari rumpun keilmuan namun masih terlihat pelajaran yang disatukan dengan kata lain seperti hidangan rujak buah didalam piring masih dapat kenal buah nanas, papaya, timun, melon dan lain-lain. Sementara, dalam kurikulum tematik terpadu tidak dapat lagi dibedakan mana pelajarannya, kalau diibaratkan jenis ini, seperti: seperti: juss (*juice*) aneka buah di dalamnya yang tidak bisa lagi dikenali namun kalau diminum masih dapat dirasakan aneka buahnya dan terasa enak dan segar.

Dalam Kurikulum PAI pada kurikulum 2013 disajikan dalam bentuk tematik terpadu. Kurikulum ini disajikan dalam bentuk tema-tema tertentu. Dalam satu tema mengandung pembahasan lintas sub disiplin ilmu dalam satu satu rumpun ilmu. Sebagai contoh tema: Cinta kepada Rasul SAW. Pembahasannya meliputi: ibadah, sejarah, hadits dan akhlak yang disajikan secara berbaringan secara kolaborasi di dalamnya.

Keempat Organisasi kurikulum tersebut di atas diimplementasi pada satuan lembaga pendidikan yang berbeda. Biasanya organisasi kurikulum PAI terpisah-pisah (*Separated Subject Curriculum*) diterapkan pada lembaga pendidikan Islam tradisional, seperti: Madrasah Diniyah dan Pondok Pesantren. Organisasi kurikulum PAI yang berkorelasi diterapkan pada madrasah (MI, MTs dan MA) yang bernaung di bawah Kemenag. Organisasi kurikulum PAI *Broad fields* banyak diimplementasikan pada sekolah Umum

pada tingkat SMP dan SMA/SMK. Sementara Organisasi kurikulum PAI yang tematik terpadu hanya ada pada K-13 diterapkan di sekolah umum pada tingkat PAUD dan SD.

### 2.3. Pemanfaatan Teknologi Informasi dalam Pendidikan Islam

Berdasarkan sudut pandang Islam, ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK) adalah suatu pengembangan potensi manusia yang telah Allah SWT anugerahkan kepada manusia berupa akal dan budi. (Salsabilla, U. H., Agustin, A., Safira, F., Sari, I., & Sundawa A, 2021). Pengembangan IPTEK pada dasarnya sebagai wadah potensi dan akal pikiran yang Allah SWT berikan kepada kita, Islam sangat mendorong umatnya agar terus maju dan menggali ilmu pengetahuan. Berbekal teknologi informasi dapat membantu dan memudahkan manusia, apalagi teknologi informasi selalu mengalami perkembangan seiring perkembangan zaman, contohnya dengan internet dapat mencari informasi berbagai hal termasuk materi-materi pembelajaran terbaru dan relevan dengan kondisi zaman.

Dalam pemanfaatan teknologi informasi berupa internet ada berbagai macam cara yang dapat dilakukan pendidik dan peserta didik dalam proses pembelajaran PAI dapat dilakukan dengan menggunakan berbagai *platform e-learning*, seperti: *Zoom Meeting*, *Google Meets*, *Google Classroom* dan sebagainya. Pembelajaran berbasis dalam jaringan (*daring/online*) merupakan suatu kegiatan pembelajaran yang memanfaatkan media situs (*website*) yang bisa diakses melalui jaringan internet. Pembelajaran berbasis web atau yang dikenal dengan *web based learning* merupakan salah satu jenis penerapan dari pembelajaran *e-learning*. (Irfandi. 2014).

Dalam penggunaan teknologi informasi berbasis *e-learning* ini umumnya para pendidik/guru menggunakannya untuk mengambil absen, pengunduhan (*download*) materi yang telah diunggah (*upload*) dan digunakan sebagai tempat pengumpulan tugas berupa *google drive*. *Google meets* dan *zoom meeting* merupakan aplikasi yang membantu pendidik dan peserta didik untuk melakukan tatap layar secara virtual melalui media elektronik laptop atau phone cell (HP). Media ini merupakan media audio visual dengan ini proses pembelajaran dapat dilaksanakan dengan waktu yang telah disepakati antara pendidik dan peserta didik. Pendidik dapat menjelaskan materi pembelajaran PAI yang dapat disimak langsung oleh para peserta didik. Di dalam media *google meets* dan *zoom meetings* juga dapat ringkasan materi dalam PPT dapat dibagikan layar kepada peserta didik via fitur *share screen* kepada pengguna (pendidik dan peserta didik), sehingga pengguna bisa melakukan presentasi dengan mudah *WhatsApp Messenger* merupakan aplikasi pesan pada *phone cell* (HP) yang pada dasarnya serupa dengan *Line Messenger* dan telegram.

*WhatsApp Messenger* merupakan aplikasi pesan lintas platform yang memungkinkan kita bertukar pesan tanpa biaya SMS, karena WhatsApp Messenger menggunakan paket data internet yang sama untuk email, browsing web, dan lain-lain. Aplikasi *WhatsApp Messenger* menggunakan koneksi internet 3G, 4G atau Wi-Fi untuk komunikasi data, dengan menggunakan WhatsApp kita dapat melakukan obrolan online, berbagi file, bertukar foto, dan lain sebagainya. (Hartono, 2012). Penggunaan *WhatsApp Messenger* lebih dimanfaatkan pada komunikasi antara guru PAI dan wali kelas untuk penyerahan materi dan tugas, guru PAI dengan peserta didik bila ada materi yang belum bisa dipahami peserta didik bisa langsung berkonsultasi terkait pembelajaran, dan wali kelas dengan wali murid untuk mengontrol pembelajaran siswa selama daring juga pada penerimaan raport dan sebagainya.

Saat ini, teknologi informasi dan komunikasi merupakan salah satu jenis dari bentuk teknologi yang telah berkembang dengan sangat pesat. Teknologi Informasi adalah seperangkat alat yang membantu manusia bekerja dengan informasi dan melakukan tugas-tugas yang berhubungan dengan pemrosesan informasi. (P. Keen, 1996). Teknologi Informasi tidak hanya terbatas pada teknologi komputer (*hardware* dan *software*) yang digunakan untuk memproses dan menyimpan informasi, melainkan juga mencakup teknologi komunikasi untuk mengirimkan informasi. (Martin, E. Wainrightl, 1999).

Teknologi informasi dan komunikasi seperti sudah menjadi salah satu kebutuhan utama, Kita tidak dapat memisahkan mereka dari kehidupan sehari-hari. Sebagai sebuah teknologi yang berkembang pesat, pastinya juga memiliki sebuah kelebihan dan kelemahan. Setiap perkembangan yang terjadi, pasti akan memiliki sebuah dampak, baik itu dampak positif maupun dampak negatif terhadap manusia. Namun hal ini terkadang ada yang disadari, ada juga yang mungkin tidak disadari oleh kita. Karena sudah menjadi kebiasaan dari setiap individu. Lalu apa saja dampak atau sisi positif dan negatif dari penggunaan teknologi informasi dan komunikasi yang bisa dirasakan dalam kehidupan kita.

#### 1) Dampak Positif

- a. Kemudahan mengakses dan mempercepat arus informasi
  - b. Membantu seseorang dalam mencari informasi baru yang terupdate
  - c. Membantu mempercepat pekerjaan manusia secara online
  - d. Membantu menyelesaikan tugas sekolah maupun tugas kuliah
  - e. Sebagai lokasi untuk bisnis jual beli (*online shop* dan juga *bisnis online*)
  - f. Membantu menyelesaikan masalah dengan mudah (dengan informasi yang cepat dan akurat)
  - g. Media Sosial (mempertemukan seseorang dengan orang baru dan menambah relasi antar individu)
  - h. Sharing dan berbagi file (seperti berbagai file music, dokumen penting)
  - i. Memudahkan menyimpan file secara online via internet seperti: cloud storage dan google drive
- ([www.kompasiana.com/hasniar0825/60f04376152510425b168432/teknologi-informasi-dan-komunikasi](http://www.kompasiana.com/hasniar0825/60f04376152510425b168432/teknologi-informasi-dan-komunikasi), 2023)

#### 2) Dampak Negatif

Meskipun memiliki banyak dampak positif, akan tetapi ternyata teknologi informasi dan komunikasi terdapat beberapa dampak negative yang cukup berpengaruh dalam kehidupan sehari-hari. Kebanyakan dampak tersebut disebabkan karena penyalahgunaan dari teknologi informasi dan komunikasi. ini disebabkan karena kurangnya etika dalam menggunakan teknologi informasi dan komunikasi dengan baik dan benar.

Berikut adalah beberapa dampak negatif dari teknologi Informasi dan komunikasi:

1. Individu menjadi malas untuk bersosialisasi secara fisik dalam dunia nyata
2. Meningkatnya penipuan dan juga kejahatan cyber
3. Terjadu *Cyber Bullying*
4. Konten negative yang berkembang pesat
5. Fitnah dan juga pencemaran nama baik secara luas via *social media*
6. Menjauhkan yang dekat (terkadang orang-orang di sekitar kita tidak mendapat perhatian)
7. Mengabaikan tugas dan juga pekerjaan (sibuk dengan *gadget*)

8. Mebuang-buang waktu untuk hal yang tidak berguna (habis waktu digunakan dengan internet)

Dari sejumlah dampak positif dan negatif dalam pemanfaatan teknologi informasi (TI) dalam di sekitar kita, guru/pendidik dan peserta didik dituntut berupaya memaksimalkan dampak positif dan juga berusaha semaksimal mungkin mereduksi dampak negatif dalam kegiatan pembelajaran PAI di sekolah, sebagai contoh, guru PAI dapat memanfaatkan teknologi informasi dalam pembelajaran PAI, seperti: dalam mencari informasi baru yang terupdate, mempercepat pekerjaan/pemberian tugas secara online dan menyelesaikan tugas sekolah maupun tugas kuliah serta menyimpan sekaligus share file-file yang berisi konten yang bermanfaat bagi peserta didik secara online via internet. Selain itu, guru/pendidik PAI diharapkan dapat memberikan dan menanamkan kesadaran kepada peserta bagaimana kita bijak dan arif (wise) dalam berselancar (*searching*) di internet maupun pada aplikasi media sosial.

### Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*), yaitu penelitian yang menggunakan informasi yang diperoleh dari responden dan informan melalui teknik dan instrumen penggalan data. (Rahmadi, 2011) Selanjutnya penelitian ini bersifat deskriptif (*descriptive research*) ditujukan untuk mendeskripsikan suatu keadaan atau fenomena-fenomena apa adanya. Dalam studi ini para peneliti tidak melakukan manipulasi atau memberikan perlakuan-perlakuan tertentu terhadap objek penelitian, semua kegiatan atau peristiwa berjalan seperti apa adanya (Nana Syaodih Sukmadinata, 2016). Dengan memanfaatkan metode penelitian kualitatif, diharapkan memperoleh data dan informasi yang mendalam terkait dengan tujuan penelitian yang berupaya mengungkap tentang peluang dan tantangan yang dihadapi guru PAI dalam pemanfaatan teknologi informasi dalam pembelajaran PAI di sekolah. Untuk menggali dan mendapatkan informasi terkait penggunaan teknologi digital dalam pendidikan PAI di sekolah (peluang dan tantangan dalam pemanfaatan teknologi informasi dalam proses pembelajaran PAI) dibuat beberapa pertanyaan ke dalam tiga fokus penelitian, yaitu:

- 1) Media teknologi informasi apa saja yang sering digunakan guru PAI dalam pembelajaran PAI?
- 2) Apa peluang (hal positif) yang ditemukan para guru PAI dalam menggunakan teknologi informasi dalam pelaksanaan pembelajaran PAI?
- 3) Apa tantangan (dampak negatif) para guru PAI dalam menggunakan teknologi informasi pada pelaksanaan pembelajaran PAI?

Yang menjadi responden dalam penelitian ini adalah: guru/pendidik PAI, orangtua peserta didik dan peserta didik pada lembaga pendidikan sekolah menengah setingkat SMP di Banjarmasin. Sementara teknik pengumpulan data yang digunakan adalah; teknik wawancara, dokumenter, dan literatur. Analisis yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dan jenis teknik evaluatif selanjutnya memberikan solusi alternatif, sehingga penulis menyebutnya penelitian *evaluative solutive*.

Penelitian ini juga dapat dikatakan sebagai penelitian kebijakan, karena hasil dari penelitian ini tidak hanya mengungkap realita terhadap peluang dan tantangan penggunaan Teknologi Informasi (TI) bagi guru PAI khususnya di sekolah menengah pertama (SMP), tetapi juga diharapkan dapat memberikan rekomendasi yang dihadapi kepada pihak-pihak



terkait dalam upaya meningkatkan pemahaman dan keterampilan guru PAI dalam memanfaatkan TI dalam pembelajaran PAI dapat dilakukan secara optimal yang pada gilirannya pengetahuan dan keterampilan digital guru dapat diupgrade sesuai dengan pengembangan teknologi digital dewasa ini.

### **Temuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah untuk mendapatkan informasi mengenai penggunaan teknologi digital dalam pendidikan PAI di sekolah (peluang dan tantangan dalam pemanfaatan teknologi informasi dalam proses pembelajaran PAI), sebagaimana dinyatakan oleh para responden lewat teknik wawancara, hasil observasi maupun dari data yang berasal dari dokumen yang berhasil dikumpulkan dan dapat diolah.

Sesuai dengan fokus penelitian pada bagian metode penelitian dan sesuai data yang berhasil dikumpulkan tentang peluang dan tantangan pemanfaatan teknologi informasi dalam pembelajaran PAI. Fokus penelitian pertama adalah aplikasi pembelajaran apa saja yang sering digunakan guru PAI dalam pembelajaran PAI di sekolah.

Berdasarkan data yang diperoleh untuk menjawab focus pertama bahwa aplikasi pembelajaran digunakan dalam pembelajaran PAI antara lain: *Google Classroom*, *Google Meets*, *Zoom Meeting*, *Kanfa*, dan *WhatsApp Mesangers*. Menurut sebagian guru PAI aplikasi pembelajaran yang banyak digunakan adalah *Google Classroom* dan *Zoom Meeting* karena kedua aplikasi ini disediakan dan difasilitasi oleh sekolah. Kemudian *google meets* hanya dilakukan oleh sebagian guru PAI secara mandiri, Aplikasi *Kanfa* ditemukan digunakan oleh guru PAI yang junior yang memiliki literasi digitalnya lebih baik dibandingkan dengan yang lainnya. Sementara aplikasi *WhatsApp Messangers* semua guru PAI menggunakan selain sebagai sarana pembelajaran, aplikasi ini juga sarana komunikasi dan pemberitahuan kepada siswa yang belum mengumpul tugas. Sebagai besar guru PAI dalam pemberian dan pengumpulan tugas menggunakan aplikasi *Google Classroom* dan *WhatsApp* sangat sedikit guru yang menggunakan e-mail dalam pengumpulan tugas. Ada beberapa aplikasi pembelajaran yang terasa asing bagi sebagian guru PAI seperti yang telah diuraikan pada bagian landasan teori di atas.

Terkaitan dengan focus penelitian yang kedua tentang peluang (dampak positif) yang dirasakan guru PAI dalam pembelajaran PAI diperoleh keterangan data bahwa manfaat dirasakan guru PAI adalah: memudahkan dalam mencari informasi terkait dengan materi pelajaran PAI, memudahkan dalam menyampaikan informasi kepada peserta didik termasuk informasi tugas dan mereka yang belum mengumpul tugas, juga dapat sarana komunikasi dengan orangtua peserta didik. Teknologi informasi juga dirasakan guru PAI dapat meringankan tugas-tugas administrasi keguruan (*sharing file*/dokumen penting) baik sesama guru maupun dengan atasan (pimpinan sekolah).

Sementara temuan yang berhubungan dengan focus penelitian terakhir tentang tantangan (dampak negative) penggunaan media teknologi informasi dalam pembelajaran yang dirasakan guru PAI. Berdasarkan pengakuan guru PAI bahwa pada saat pembelajaran online terkadang dan sering sebagian peserta didik meng-off-kan camera laptop atau *Hand Phone*-nya, sehingga guru tidak dapat memastikan peserta didik apakah masih memperhatikan penjelasan gurunya atau tidak terutama yang menggunakan media *Google Meets/Zoom Meeting*. Sedangkan pada pembelajaran melalui *Google Classroom* masalah yang dihadapi guru adalah peserta didik terkadang tidak membuka materi yang dikirim guru di Aplikasi, dan terkadang tugas yang diberikan guru sering terlambat dikumpul atau



diupload. Ditemukan pula ada sebagian peserta didik ada yang membuat tugas dengan copy paste dari internet dan ada pula beberapa orang jawaban essaynya sama dengan kata lain ada yang nyontek yang dishare lewat teknologi informasi (via media sosial). Selain itu, ada juga ditemukan perkelahian antar peserta didik dikarenakan upload atau potingan yang bernada provokatif termasuk postingan foto moment yang tidak ijin dari pemilik foto. Secara teori ini bagian dari dampak negatif dari teknologi informasi (Fitnah dan juga pencemaran nama baik secara luas dan *cyber bullying*).

Adapun usaha yang dilakukan pihak sekolah, yaitu adanya kebijakan sekolah yang melarang para siswa untuk membawa HP atau Gadget ke sekolah, sehingga selama di sekolah mereka tidak dapat secara bebas menggunakan alat komunikasi informasi selain yang sudah disediakan sekolah, seperti: laboratorium computer di sekolah. Selain itu, Pihak sekolah juga melakukan kerjasama dengan orangtua dan pihak sekolah untuk mengawasi penggunaan HP/Gadget selama siswa berada di rumah. Dengan demikian, diharapkan akan mengurangi dampak negative terhadap penyalahgunaan alat komunikasi informasi terhadap kemerosotan moral generasi muda.

### **Kesimpulan**

Berdasarkan pembahasan dan hasil temuan yang telah diuraikan pada paparan terdahulu, maka dapat ditarik beberapa simpulan:

- 1) Aplikasi pembelajaran digunakan dalam pembelajaran PAI antara lain: *Google Classroom, Google Meets, Zoom Meeting, Kanfa, dan WhatsAp Mesangers*. Urutan yang banyak digunakan guru PAI urutannya: (1) Google class room (2) zoom meeting, (3) Google meets dan kanfa. Namun yang hamper semua guru PAI menggunakan Aplikasi WhatAp tidak hanya dalam pembelajara PAI, tetapi juga sebagai sarana komunikasi dengan peserta didik dan orangtua siswa.
- 2) Peluang (dampak positif) yang dirasakan guru PAI dalam pembelajaran PAI adalah: memudahkan dalam mencari informasi terkait dengan materi pelajaran PAI, memudahkan dalam menyampaikan informasi kepada peserta didik termasuk informasi tugas dan mengingatkan bagi yang belum mengumpulkan tugas, juga sebagai sarana komunikasi dengan orangtua peserta didik, dan meringankan tugas-tugas administrasi keguruan (*sharing file/dokumen penting*).
- 3) Tantangan (dampak negatif) penggunaan media teknologi informasi yang dirasakan guru PAI antara lain: pada saat pembelajaran online ada saja sebagian peserta didik yang tidak menghidupkan camera (*off camera*) laptop atau HP-nya, tugas yang dikumpul peserta terkadang copy paste dari internet, dan ada juga beberapa siswa sangat identic jawaban mereke (nyontek) berjemaah. Selain itu, terjadi di lakangan mem-posting tulisan propokatif bahkan ada saja terjadi *cyber bullying*.
- 4) Upaya yang dapat dilakukan pihak Sekolah dan Guru adalah dengan melarang siswa membawa HP/Gadget ke sekolah, juga melakukan kerjasama dengan orangtua atau wali murid untuk mengawasi anak-anak menggunakan gawai/gadget di rumah.

### **Referensi:**

- Almah, U., Thohari, M. I., & Lismanda, Y. F. (2020). *Pemanfaatan teknologi pembelajaran pendidikan agama islam di tengah masa pandemi COVID-19 berbasis social distancing di smkn 5 Malang*. Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam, 5(10), 134-142

- Darmayanti, et al. (2007). *E-Learning pada Pendidikan Jarak Jauh: Konsep Yang Mengubah Metode Pembelajaran Di Perguruan Tinggi Di Indonesia*, h. 14
- Haag, S., P. Keen. (1996). *Information Technology Tommorrow's Advantage Today*. McGraw-Hill.
- Hamdan. (2014) *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam (PAI) Teori dan Praktek*, Banjarmasin: IAIN Press,
- Hartono. (2012). *PAIKEM Pembelajaran Aktif, Inovatif, Kreatif, Efektif, dan Menyenangkan*, Pekanbaru: Zanaf. Hart h.
- <https://blog.kocoschools.com/12-aplikasi-mengajar-untuk-guru-yang-bisa-diakses-gratis/> diakses 28 April 2023
- <https://ujione.id/aplikasi-pembelajaran-online-belajar-dari-rumah/> diakses 28 April 2023
- <https://www.kompasiana.com/hasniar0825/60f04376152510425b168432/teknologi-informasi-dan-komunikasi> diakses 29 April 2023
- Irfandi. (2014). *Pembelajaran Berbasis Web (e-learning) dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*,
- Martin, E. Wainright. et.al. (1999). *Managing Information Technology What Managers Need to Know*. Pearson Educational International. New Jersey.
- Mukharafik & Mispani, 2022, *The Covid-19 Pandemic and Its Implications in Islamic Religious Education Learning at Junior High School (SMP) of Ma'arif 9 Seputih Banyak Central Lampung*. h...
- Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016)
- Niko Sudibjo, at al. 2019 *Characteristics of Learning in the Era of Industry 4.0 and Society 5.0*, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 372, Atlanta Pres
- Rahayu & Haq. 2021, *Sarana dan Prasarana Dalam Mendukung Pembelajaran Daring Pada Masa Pandemi Covid-19*, *Jurnal Inspirasi Manajemen Pendidikan* Volume 09 Nomor 01 Tahun 2021, p. 186-199
- Rahayu, dkk., 2022, *Efektivitas Pembelajaran Dengan Metode Blended Learning Terhadap Hasil Belajar Mahasiswa*, *Jurnal Kewarganegaraan* Vol. 6 No. 1 Juni 2022
- Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Banjarماسin: Antasari Press, 2011).
- Raja, R., & Nagasubramani, P. (2018). *Impact of Modern Technology in Education. Journal of Applied and Advanced Research*, 3, p. S33-S35.
- Salsabilla, U. H., Agustin, A., Safira, F., Sari, I., & Sundawa, A. (2021). *Manfaat Teknologi Bagi Mata Pelajaran PAI di Masa Pandemi COVID-19*. *Edunesia: Jurnal Ilmiah Pendidikan*, 2(1), 125-132.
- Undang-Undang No.20 Tahun 2003 tentang Pendidikan Nasional.
- Wang et al., 2021 P. Wang, M.S. Nair, L. Liu, S. Iketani, Y. Luo, Y. Guo, M. Wang, J. Yu, B. Zhang, P.D. Kwong, et al. *Antibody resistance of SARS-CoV-2 variants B.1.351 and B.1.1.7*
- Yuliana, Y. (2020). *Analisis Keefektivitasan Pemanfaatan E-Learning Sebagai Media Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Pada Masa Pandemi Corona (COVID-19)*. *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-i*, 7(10), 875-894.
- Zulfikar Alimuddin, *Cara Mengajar Lebih Efektif Dengan Menggunakan PCK: Bagi Guru Matematika dan Sains*, Kal-sel: HAF ECS, 2019

**RELIGIOUS ACTIVITIES OF THE SHAFI'I SCHOOL  
IN THE BANJAR ISLAMIC SOCIETY (PHENOMENOLOGICAL  
STUDY OF ISLAMIC SOCIETY IN DALAM PAGAR ULU VILLAGE EAST  
MARTAPURA DISTRICT, BANJAR REGENCY, SOUTH  
KALIMANTAN PROVINCE, INDONESIA)**

*Hamidi Ilhami<sup>1</sup>  
Imadduddin<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Arabic Language Education Study Program, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training  
Email: hamidiilhami@uin-antasari.ac.id.

<sup>2</sup> Psychology Study Program, Faculty of Ushuluddin and Humanities.  
Email: imadduddin@uin-antasari.ac.id.

**Abstract**

The Islamic community in Dalam Pagar Ulu Village, East Martapura District, Banjar Regency, South Kalimantan Province, is very religious. Their worship activities are based on the Shafi'i School. This is certainly very interesting to study to answer the question; why is their religious activity based on the Shafi'i School, and what are the forms of their religious activity? Thus this study aims to reveal the background of their religious activities, which are based on the Shafi'i School, and to find out the form of their religious activities, which are based on the Shafi'i School. The research method used is qualitative phenomenology to explore the religious activities of the Shafi'i School. This study used 5 subjects with the criteria coming from religious leaders, community leaders, and the community located in Dalam Pagar Ulu Village, carrying out religious activities of the Syafi'i School and willing to become subjects. They collect data using in-depth interviews and non-participatory observation, collected by content analysis. The results showed that the background of their religious activities based on the Shafi'i School because they studied and practiced the book *Sabilal Muhtadin* by Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari, the book *Kifayatul Awam* by Sheikh Al-Fudhala, and the Hadith book *Sahih Imam al-Bukhari* so that their religious activities are by the teachings contained in these books such as fardhu prayers 5 times, tahlilan, maulidan, zakat, tarawih prayers, Friday prayers.

**Keywords:** *The Shafi'i School; Dalam Pagar Ulu Village; Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari.*

**Abstrak**

Masyarakat Islam di Desa Dalam Pagar Ulu Kecamatan Martapura Timur Kabupaten Banjar Provinsi Kalimantan Selatan sangat religius. Aktivitas peribatan mereka didasarkan pada Mazhab Shafi'i. Hal ini tentu sangat menarik untuk diteliti dalam rangka menjawab pertanyaan; mengapa aktivitas keagamaan mereka didasarkan pada Mazhab Shafi'i, dan apa saja bentuk aktivitas keagamaan mereka tersebut? Dengan demikian penelitian ini bertujuan untuk mengungkap latar belakang aktivitas keagamaan mereka yang didasarkan pada Mazhab Shafi'i, dan untuk mengetahui bentuk aktivitas keagamaan mereka yang didasarkan pada Mazhab Syafi'i. Metode penelitian yang dilakukan adalah kualitatif fenomenologi untuk menggali aktivitas keagamaan Mahzab Shafi'i. Penelitian ini menggunakan 5 subjek dengan kriteria berasal dari tokoh agama, tokoh masyarakat, dan masyarakat yang berlokasi di Desa Dalam Pagar Ulu, melaksanakan aktivitas keagamaan

Mahzab Shafi'i dan bersedia menjadi subjek. Pengambilan data menggunakan wawancara mendalam dan observasi non partipatoris. Data yang di kumpulkan secara analisis konten. Hasil penelitian menunjukkan bahwa latar belakang aktivitas keagamaan mereka yang didasarkan pada Mazhab Shafi'i adalah karena mereka mempelajari dan mengamalkan kitab *Sabilal Muhtadin* karya Syekh Muhammad Arsyad Albanjary, kitab *Kifayatul Awam* karya Syekh Al-Fudhala, dan kitab Hadis *Sahih Imam al-Bukhari*. Sehingga aktivitas keagamaan mereka sesuai dengan ajaran yang ada dalam kitab-kitab tersebut seperti shalat fardu 5 waktu, tahlilan, maulidan, zakat, shalat tarawih, shalat jumat.

**Kata Kunci:** *Mahzab Shafi'i; Desa Dalam Pagar Ulu; Syekh Muhammad Arsyad Albanjary.*

## Introduction

Ramayulis put forward the problem of religious behavior in humans: religious behavior in humans is all human activities based on the religious values they believe in. This religious activity manifests religious feelings and souls based on religious experience oneself. Religion, for humans, has a close relationship with their inner life. Therefore, a person's religious awareness and experience describe many inner aspects of life that relate to something sacred and the unseen world (Ramayulis, 2002).

In addition, to achieve closeness to absolute reality or the highest reality that the human senses cannot reach, humans carry out various religious rituals to get closer and have a good relationship with God by performing various worship. So religious rituals can be understood as human empirical activities expressing transcendent beliefs (Agus Bustadin, 2006).

Religious life is very important because religion gives spiritual satisfaction to basic questions about the riddle of the universe and the role of humans in it (I Made Titib, 1994). Religion is revealed to humans to guide them to achieve the perfection of life in the form of inner purity, correct behavior, and noble character.

The concrete form of human belief in God is ritual practices (worship practices) and social practices (muamalat practices). And it can be seen that with his natural inner power, humans can believe in the existence of God Almighty. This is to the beliefs of each religion (K. Sukardji, 2012). Various forms and religious activities embody or practice religious teachings to improve humanity's welfare and spiritual quality. One of the efforts that should be increased in quantity and quality is regular prayers or routinely performed ceremonies.

Religion cannot be separated from the responsibility to realize respect for humans as individuals, social justice, and participation in realizing prosperity. Religion is an attitude of life that enables people to overcome difficulties as human beings by giving spiritual satisfaction to fundamental questions about the riddles of the universe and the role of humans in it and by providing practical teachings for living in nature (K. Sukardji, 2012).

Humans make various patterns to get closer to what they consider the Almighty; various services are made to expect an abundance of His grace, help, and protection. It is evidence of the character and innate desire to have religion in human life, namely the desire to serve and worship something considered Almighty (Agus Hakim, 1996). then we can see that there are many places of worship in all corners and continents of the world. In Islam, hundreds of thousands of places of worship exist as a place to surrender or worship Allah SWT.

Every human being who believes in and believes in the existence of forces beyond his control or religious people must pray. However, the ways they do it are different, but they still have the same goal, namely supplication, worship, and expression of gratitude as a form of drawing closer to God Almighty. This is because prayer or religious ceremony is a concrete practice or a religious ritual. Likewise, the Islamic religion also prays to Allah SWT as a form of faith of Muslims in their God.

Expressions of religious experience in Islam will be seen in behavior (whether in the form of prayers or religious ceremonies) and expressions of the academic field or expressions of religious experience. Joachim Wach divides the expression of religious experience into three, namely, the form of religious experience in the form of thought or intellectual (theoretical), the form of religious experience in the form of action or practice, and the form of religious experience in the form of associations or religious groups (Joachim Wach, 1992).

As one of the elements of Indonesian society living in South Kalimantan, the Banjar ethnicity is certainly an important part of the dynamics of national and state life. The Banjar ethnicity is the indigenous people of Kalimantan. Ethnic Banjar is Muslim and resident of most of the province of South Kalimantan. The Banjar ethnic group consists of two sub-ethnic groups, namely the Banjar Kuala ethnic group and the Banjar Pahuluan ethnic group. Banjar ethnicity is synonymous with Islam. For a long time, Islam has been a feature of the Banjar people. The role of Islam is so strong in Banjar society that this is reflected in daily life activities. It can be said that all Banjar people embrace Islam, and they are among those who are relatively obedient in practicing their religion (Alfani Daud, 1997).

Islam entered South Kalimantan under the Kingdom of Demak and converted Prince Samudra from the Kingdom of Daha in 1526. Prince Samudra was appointed as the first sultan in the Sultanate of Banjar and was given the title Sultan Suriansyah. Since then, Islam has become the empire's official religion and has grown rapidly throughout Kalimantan. With the entry of Islam, in a relatively short time, Islam became the identity of the Banjar people and was their main characteristic. However, the adherence to Islamic teachings at first could have been more balanced.

The religious intensity of the Banjar people increased sharply after Sheikh Muhammad Arsyad Al-Banjari returned from reciting the Koran in Arab lands and opened a recitation in Dalam Pagar, which was not far from the Banjar palace at that time. His students then opened the study in their respective places. In addition to increasing the daily practice of Islamic teachings, Sheikh Muhammad Arsyad Al-Banjari also succeeded in establishing religious courts spread across the regions. Based on this, Desa Dalam Pagar Ulu deserves to be called the locus or center of the Islamic religion in the past and even now.

From this background, the researcher is interested in further studying how religious activities in Dalam Pagar Ulu Village, Kab. Banjar. The village of Dalam Pagar Ulu is one of the leading religious centers in South Kalimantan and the birthplace of many great Islamic scholars in South Kalimantan. The village of Dalam Pagar Ulu is known as the da'wah center of the famous Indonesian scholar Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari. The researcher formulated the problem, namely how to describe or describe the religious activities of Muslims in Dalam Pagar Ulu Village, Banjar Regency.



This research is expected to add to and enrich knowledge related to the Banjar community and the spiritual development of the Banjar community, especially that carried out by the cleric Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjary.

## **Method**

The type of research used is qualitative phenomenology. The subjects of this study were 5 subjects with the criteria coming from religious leaders, community leaders, and people who live in Dalam Pagar Ulu Village, carry out religious activities at the Shafi'i School, and are willing to become subjects. At the same time, the object of this research is to reveal religious activities based on the Shafi'i School and to find out the form of their religious activity based on the Shafi'i School. We are collecting data using observation techniques, interviews, and documentation. All collected data is processed through editing, reduction, and interpretation.

The data type consists of two things, namely primary and secondary data. Primary data is data about research problems obtained directly from the source, namely subjects who carry out religious activities in Dalam Pagar Ulu Village. At the same time, secondary data is supporting data or primary data obtained from studying documents such as books and other materials related to this research.

## **Results and Discussion**

### **1. History and Description of Desa Dalam Pagar Ulu**

One of the manifestations of the development of Islamic teachings in South Kalimantan, which has influenced the community, is the ulama. In South Kalimantan, many ulemas have been active in developing Islamic teachings from the XVIII century to the XX century. The strong push for Islamization was even more launched by one of the most well-known clerics in Kalimantan, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjary. He came to Martapura (the capital of the Sultanate of Banjar) in Ramadan 1186 H/December 1772 M (Hidayatullah, 2020).

After his arrival, he set up Islamic educational institutions to educate Muslims to increase people's understanding of Islamic teachings and practices. Sultan Tahmidullah presented a plot of land without borders approximately five kilometers from Martapura (In the Fence), where the palace was located at that time, which Sheikh Muhammad Arsyad Al-Banjary later built as a residential area for him and his family, and as a study of Islamic sciences.

Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjary built an Islamic education center, similar to a surau in West Sumatra or a pesantren in Java. Like most surau or Islamic boarding schools, Sheikh Muhammad Arsyad Al-Banjary's knowledge center comprises lecture rooms, students' hostels, teachers' houses, and a library. The center has established itself as the most important locus for training students who later become clerics among the people of South Kalimantan.

Sheikh Muhammad Arsyad Al-Banjary focuses on his position as a scholar and, at the same time, as a teacher. With his position as a scholar and teacher, his burden and responsibility to guide and educate the people become heavy. Thus building educational and recitation institutions is an important matter; what's more, the Banjar Islamic empire at that time, its people were still very ignorant. Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjary is a scholar who had a charismatic attitude to the world of Islamic education, especially in the village of Dalam Pagar in 1772-1812 AD, and he was also very influential in Islamic



education activities, which he carried out starting from pioneering recitations to developing into pesantren and carrying out implementation practices religious activity (Munadi, 2010).

From this institution's development, the village is now called Kampung Dalam Pagar. The term "In the Fence" is due to the boundary of the fence made by Sheikh Arsyad to keep students from going in and out at will and everyone who wants to visit Sheikh Muhammad Arsyad's place or come from Within the Fence. Now the village of Dalam Pagar has been divided into two villages, namely Dalam Pagar Hulu, which was originally the place for the educational institution of Sheikh Arsyad, where now there are educational institutions of Sullamul Ulum and Islamic Boarding School of Sheikh Muhammad Arsyad Al Banjari.

When viewed from the implementation, the recitation material he used was taken from the book he composed and the Arabic language book (Kitab Kuning), both the works of the Shafi'i school of law in fiqh and the Ahlussunnah school of monotheism and tasawuf. Public recitation attended by young and old people is held at home every Friday; he leads the da'wah method. He uses the bil hal method, the bil oral method, and the bil kitabah method; the media is still traditional, only using lein and verbal in the form of advice.

While the special recitation is attended by santri every Friday at his house, and he is also the one who leads the recitation; judging from the implementation, the material he uses is taken from the book he composed and the Arabic language book (yellow book), both works by the Shafi' school. In the field of fiqh and the Ahlu Sunnah school of monotheism and tasawuf, the method he uses is the slogan and bandongan methods; the media is in the form of lein (a writing instrument such as a stone and a small blackboard), and a small portion already uses paper and pencil, the evaluation system is still subjective it is not in written form. The increased system is measured by going up one book; there is no certificate, only using word of mouth from him.

The recitation developed into a formal educational institution called pesantren in 1931, which was replaced by the descendants of Sheikh Muhammad Arsyad Al-Banjary. The recitation and education system changed regarding materials, methods, media, and evaluation.

## **2. Religious Activities in the Village of Dalam Pagar Ulu**

The results of religious activities in Dalam Pagar Ulu Village are grouped into 6 main activities, namely, 5 daily fardhu prayers, tahlilan, maulidan, zakat, tarawih prayers, and Friday prayers. In more detail, the main religious activities can be seen in the description below:

### **a. Fardhu prayer 5 times**

Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari believes that congregational prayers are held in special places such as langars or mosques. This is done in the framework of Islamic symbols so that travelers can know that the area is a Muslim community area. According to him, the law of praying in congregation is fardhu kifayah for a small hamlet with a population of around 30 male Muslimmukallaf (Sahriansyah, 2015).

In the village of Dalam Pagar Ulu, the 5 daily fardhu prayers are held in congregation at the langar or the mosque at dawn, midday, afternoon, evening, and evening. One of the hallmarks of the Shafi'I school of thought is that during the Fajr prayer reading, the Qunut prayer is in the 2nd rak'ah after I'tidal. In addition to reading, Q.S. Al-

Fatihah and other Surahs begin with Bismillah. And also, after praying, read the special word together.

#### **b. Tahlilan**

Sheikh Muhammad Arsyad Al-Banjar, in the Book of Sabilal Muhtadin, has an opinion regarding kenduri or marwah/hauln namely (Rahayu, 2022; Sahriansyah, 2015):

1. The law is Sunnah for the whole village and their families to read food for families who have died
2. Makruh again heresy for the dead to provide food for the people to eat both before and after the body is buried
3. Makruh again heresy for those who attend the banquet provided for the feast by the family of the deceased
4. It is forbidden to provide food for the deceased's family, who cries loudly, because it is considered to have helped those concerned to commit immorality.

In the village of Dalam Pagar Ulu itself, the religious activity related to death is the ceremony of descending the ground, carried out on the first night after the body is buried and usually filled with Italian and dhikr together (100x), likewise, on the second night. The only difference is, if the first night, they eat rice, then on the second night, they only eat pancakes. 2). Three days, the ceremony on the third night of the death. Followed by seven days (7th day), many laws days (25th day), *maampatpuluh* days (40th day), and continued with multiples of ten to many hundreds of days (100th day). Today's ceremony is usually held on a large scale, especially if the person who died is classified as wealthy and left a lot of inheritance. 3). Bahaul, namely the first-anniversary ceremony of death. The *bahaul* or *mahaul* ceremony is carried out after one year and will be carried out continuously yearly.

#### **c. Maulidan**

Maulidan is an activity of houses of worship (mosques, langar), schools, household activities, and certain associations. Langgar or mosques hold at night, while other langars and mosques are held on other days. The event consisted of reciting *maulud* poetry and lectures about the events of the prophet's birth and additional programs in the form of reciting verses from the Koran, speeches, and prayers. The main event for Maulidan at home is reading the maulud poem, reciting verses from the Koran and Burdah, and reading the plural haul prayers, for associations are *yasinan* associations in their special circles. Maulidan events always end with a joint meal.

#### **d. Zakat**

According to Sheikh Muhammad Arsayad Al-Banjari, zakat must be given to people who are mustahak (people who are entitled) and have work skills, so that zakat can be used as productive business capital, not for consumptive purposes, with the intention that the recipient of zakat will receive it until the age of the most (age over 60 years), no longer includes people experiencing poverty who receive zakat (Sahriansyah, 2015).

On Eid al-Fitr, the people of Dalam Pagar village, it has become a tradition as students to pay zakat fitrah to teachers. But in its development, now the mosque and the mosque in Dalam Pagar village also receive zakat from the people who live in Dalam Pagar

village and those who have settled outside the village. Obedience to paying zakat in Dalam Pagar Village is quite large. Most of the residents of Dalam Pagar Ulu Village fulfill it.

The payment of zakat fitrah in Dalam Pagar Ulu Village occurs a few days before the end of the month of Ramadan, and by the eve of Eid al-Fitr, families have prepared enough rice for zakat fitrah for all their families. They intended to give zakat fitrah for the whole family, part of the family, or specifically for themselves. The pronouncement of the intention of zakat fitrah generally follows what is stated in the Parukunan Book. In Dalam Pagar Village, special zakat for children is handed over to village midwives who provide many services during pregnancy and childbirth. Suppose the child or adult is studying the Koran. In that case, the zakat is handed over to the teacher who teaches the Koran until the child or adult finishes reciting the Koran, and even until the teacher has passed away, the zakat is still given. In addition, zakat can also be given to schools or mosques if needed.

If the supply of rice is insufficient, the zakat can be given in the form of money, which is then converted into rice, and the intention is read as the intention to give zakat with rice.

#### **e. Taraweeh prayer**

After there is certainty about the fasting time, the Dalam Pagar Ulu Village residents will flock to the langgar or mosque to perform the evening prayer together, which will immediately be followed by the Taraweeh prayer, which begins that night. On the following nights, the event starts with the evening prayer. Some residents break their fast in the mosque or mosque. The Iftar event is open to anyone who wants and is not solely limited to residents. The Maghrib prayer together at the mosque or mosque has been delayed somewhat. This allows people who break their fast at their homes to pray together.

In the tradition of the Shafi'i school, the Taraweeh prayer is 20 cycles, consisting of parts of two cycles. After each section, one of the participants gave a call in Arabic, which the rest of the audience answered. The call consists of blessings, greetings for the fourth caliph in a row, and a sentence declaring the advantages of the month of Ramadan. After the two parts, a special prayer is usually read. And the prayer after completing 20 cycles of long prayer. Next, read the wirid and prayer before disbanding.

#### **f. Friday prayer**

For men, the obligation to pray at noon on Friday is replaced by a joint prayer at the mosque. Obedience in carrying out Friday prayers at the mosque is also high. Indeed, some men don't do it. Several youths in Dalam Pagar Village sometimes do not pray at the mosque on Fridays and are said to replace it with midday prayers. But doing Friday prayers in a row is only possible for sick people.

As usual, Friday prayers are preceded by the call to prayer. In the Shafi'i school of thought, the call to prayer is held 2 times. The noon time had come, the beduk was immediately sounded, and Bilal called the first call to prayer. After the first call to prayer, the congregation stands up to perform the circumcision prayer. After the circumcision prayer, Bilal recited a special Salawat. Afterward, the khatib climbed the pulpit, greeted him, and sat down. Bilal then echoed the second prayer call, which read out the standard ma'asyiral text. After reading the text of the ma'asyiral khatib, he immediately started the first sermon in Indonesian, which began with Arabic specifically for the pillars of the sermon. After finishing the first khutbah, the khatib sat down, and Bilal recited a special Salawat. The khatib then stood up and read the second khutbah, entirely in Arabic. After

the khutbah, Bilal announced the iqamat, a notification that the prayer would begin soon. After the prayer, the priest continues to lead the reading "Fatiha Seven" and pray. After finishing the prayer, all those present read Al'Itiraf Abu Nawas' poetry together, and they all dispersed. Another feature of the Shafi'i school of thought in Friday services is that it includes the word sayyidina in reading blessings.

## Conclusion

Identification of the religious activities of the community in Dalam Pagar Village is that the people of Dalam Pagar Village are Role Models in the implementation of the Shafi'I school of religion in South Kalimantan, which includes the religious prayers of Fardhu 5 Times, Friday Prayers, Maulidan, Tarawih Prayers, Friday prayers, paying zakat, and tahlilan

## Reference

- Agus Bustadin. (2006). *Agama dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama*. Raja Grafindo Persada.
- Agus Hakim. (1996). *Perbandingan Agama*. Diponegoro.
- Alfani Daud. (1997). *Islam & Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. PT.RajaGrafindo Persada.
- Hidayatullah, D. (2020). Legenda Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dan Pengaruhnya Pada Masyarakat Banjar. *UNDAS: Jurnal Hasil Penelitian Bahasa dan Sastra*, 16(2), 169–182.
- I Made Titib. (1994). *Ketuhanan dalam Weda*. Penebar Swadaya.
- Joachim Wach. (1992). *Ilmu Perbandingan Agama "inti dan bentuk pengalaman keagamaan*. Rajawali.
- K. Sukardji. (2012). *Agama-agama Yang Berkembang di Dunia dan Pemeluknya*. Angkasa.
- Munadi, F. (2010). Mushaf Qiraat Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dalam Sejarah Qiraat Nusantara. *Al-Banjari Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 9(1), 59–75.
- Rahayu, S. U. (2022). Kitab Sabilal Muhtadin Karya Syaikh Muhammad Arsyad Albanjari. *Shahih (Jurnal Ilmu Kewahyuan)*, 5(2), 62–70.
- Ramayulis. (2002). *Psikologi Agama*. Kalam Mulia.
- Sahriansyah. (2015). *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar*. IAIN Antasari Press.

## PERANAN ULAMA DI DALAM MEMPERKEMBANGKAN HARTA SEPENCARIAN DI MALAYSIA

*Jamal Mohd Lokman Sulaiman<sup>1</sup>*

*Mohd Al Adib Samuri<sup>2</sup>*

*Mohd Nasran Mohamad<sup>3</sup>*

*Noor Lizza Mohamed Said<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia

Email: gudegi777@gmail.com

<sup>2</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

Email: al\_adib@ukm.edu.my

<sup>3</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

Email: nasran@ukm.edu.my

<sup>4</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

Email: lizza@ukm.edu.my

### Abstrak

Harta sepencarian yang diamalkan secara meluas di Malaysia pada asalnya merupakan amalan adat setempat yang telah dijadikan pengamalannya mengikut hukum syarak berpandukan kepada prinsip al adah al-*muḥakkamah*. Ulama atau ilmuan Islam juga telah memainkan peranan yang penting berhubung berkenaan dengan pelaksanaannya di Mahkamah Syariah seluruh Malaysia. Amalan harta sepencarian asalnya hanya disebabkan oleh perceraian namun telah berkembang sehingga tuntutan disebabkan kematian sama ada melibatkan harta alih atau harta tak alih. Peranan juga dimainkan dalam penentuan wang caruman KSWP yang tidak boleh dikategorikan sebagai harta sepencarian. Kajian ini berpandukan analisa dokumen dan juga kajian kes dan objektif kajian adalah untuk melihat kepada kebaikan yang dimainkan oleh ulama di dalam memperkembangkan tuntutan harta sepencarian di Malaysia.

**Kata kunci:** *Ulama, Harta Sepencarian, Mahkamah Syariah, Undang-undang Keluarga Islam, Kumpulan Wang Simpanan Pekerja.*

### Pendahuluan

Konsep harta sepencarian yang diamalkan di nusantara termasuk Tanah Melayu tidak pernah dibincangkan di dalam mana-mana kitab muktabar. Amalan ini mempunyai kedudukan yang istimewa kerana ia hanya diamalkan di alam Melayu sahaja. Perkara ini juga tidak dibincangkan oleh ulama-ulama terkenal dari Timur Tengah seperti perbincangan mereka mengenai harta pewarisan, hibah dan sebagainya.

Harta sepencarian ini juga tergolong di dalam harta perkahwinan tetapi pembahagian hak tersebut berlaku setelah perceraian, poligami dan kematian. Tujuan asalnya adalah untuk menjaga hak isteri setelah diceraikan kerana pada hakikatnya isteri adalah sebagai suri rumah sepenuh masa menjaga keluarga dan anak-anak manakala tugas hakiki mencari rezeki dan harta menjadi tanggung jawab suami. Apabila berlaku perceraian, nasib bekas isteri tersebut terabai dan harta yang terhasil semasa perkahwinan itu disewajarnya juga dimiliki oleh bekas isteri bagi meneruskan kelangsungan hidup. Harta sepencarian ini dikira sebagai isu baharu yang berkaitan dengan fiqh keluarga atau

*al-ahwal al-Syahsiyah* kerana sifatnya yang berbeza dengan hak-hak harta lain yang berhak dimiliki oleh wanita (Yazid, Husni, & Noor Lizza, 2014).

### **Harta sepencarian di Malaysia**

Harta sepencarian ini diamalkan di Tanah Melayu mengikut adat setempat seperti adat Temenggung atau adat Perpatih. Panggilan setempat sebagai *carian laki bini*, *harta seuarang* (Othman, 1992) atau sebagainya. Walaupun konsep harta sepencarian ini diamalkan oleh kedua-dua adat tersebut. Namun permulaan amalan tersebut menjadi polemik disebabkan tidak ada catatan bertulis berkenaan dengannya terutama sekali berkenaan dengan sumber asal hukum adat tersebut (Norhusairi & Zaidi 2020).

Kedua-dua adat ini memberikan maksud harta itu sebagai apa-apa harta yang diperolehi semasa perkahwinan hendaklah dibahagikan antara mereka setelah berlakunya perceraian sama ada harta tersebut berbentuk rumah, ladang, binatang ternakan atau sebagainya. Akan tetapi harta yang diperolehi sebelum perkahwinan bukan dimaksudkan sebagai harta sepencarian (Norazlina, 2019). Amalan ini juga berjalan seiring dengan masa serta kerap berlaku kerana melalui fasa sebelum kedatangan Islam dan selepas kedatangan Islam.

Sebelum harta sepencarian dijadikan selaras dengan hukum syarak, ia telah diamalkan mengikut adat setempat dan setelah kedatangan Inggeris, perkara ini telah diputuskan oleh mahkamah sivil sebagai harta amalan adat dalam masyarakat Melayu berdasarkan harta carian laki bini. Hakim mahkamah sivil dengan jelas menyatakan bahawa pembahagian dibuat mengikut adat setempat dan bukannya menurut hukum syarak. Hakim-hakim Inggeris terutamanya telah memutuskan bahawa harta sepencarian adalah harta yang diperolehi oleh pihak-pihak atau oleh salah satu pihak selama perkahwinan (E.N Taylor 1937). Hakim Briggs pula di dalam kes *Hajjah Lijah bt Jamal v Fatimah bt Mat Diah* [1950] MLJ 63 memutuskan bahawa harta sepencarian adalah “harta yang diperolehi dalam tempoh perkahwinan dengan masing-masing suami isteri sama-sama menyumbang tenaga atau wang ringgit untuk mendapatkan harta”.

Hakim-hakim Mahkamah sivil yang beragama Islam juga semasa mengendalikan kes-kes seumpama ini telah membuat keputusan berpandukan kepada hukum adat dan bukannya hukum syarak. Hakim Raja Azlan Shah yang mengendalikan tuntutan harta sepencarian diantara *Roberts @ Kamaruzaman lwn Ummi Kalthom* [1981] 2 JH 82 dan [1966] 1 MLJ 163 telah memutuskan: “satu prinsip yang boleh didapati daripada kes-kes tersebut yang telah memutuskan bahawa harta sepencarian ialah adat Melayu dan dipakai hanya dalam kes di mana suami/isteri yang dicerai menuntut dari isteri/suaminya dalam masa hidupnya; kaedah undang-undang itu adalah undang-undang tempatan yang mana Mahkamah hendaklah memberi pengiktirafan kehakiman dan menjadi tugas kepada Mahkamah mengisytiharkannya, lihat *Ramah lwn Laton* (1927) FMSLR 116.

Memandang kepada autoriti yang begitu kuat, saya berpendapat bahawa telah dibuktikan dengan jelas apabila harta diperolehi selepas sesuatu perkahwinan dari sumber mereka bersama atau usaha bersama mereka, suatu anggapan ditimbulkan bahawa harta tersebut adalah harta sepencarian”.

Tun Salleh Abas seorang Hakim Besar Malaya ketika memutuskan kes *Boto' bte Taha lwn Jaafar* [1985] 2 MLJ 98 telah menyatakan: “harta sepencarian tidak begitu bergantung kepada fiqh Islam, bahkan bergantung kepada adat yang diikuti oleh orang Melayu.



Melihat kepada situasi ini, ulama telah memainkan peranan dengan merujuk kepada kitab yang melihat amalan tersebut sama ada bersesuaian dengan hukum syarak atau tidak. Mereka telah melihat bahawa amalan harta sepencarian yang diamalkan ini boleh dikaitkan dengan "*Mata al Bayt*" iaitu perkakasan rumah tangga ataupun disebut juga sebagai "*mal al-zawjayn*" yang membawa maksud harta suami isteri (Ibrahim, 2007).

Ulama juga telah sepakat menyatakan konsep dan amalan harta sepencarian yang diamalkan itu adalah berkonsepkan *uruf* (adat) dan bersesuaian dengan hukum syarak. Malah ia selaras dengan kaedah fiqh antaranya ialah "*adat yang diakui sebagai hukum*" dan juga "*uruf itu diiktibarkan oleh syarak*". Ia juga dikenali sebagai "*Al-Adat Muhakkamah*" membawa maksud "sesuatu yang telah menjadi kebiasaan bagi manusia dan mematuhi dalam urusan kehidupan harian sehingga sehati dengan mereka dan menjadi satu perkara yang lumrah (Al-Jarumi, 2016). Ia juga menjadi sandaran kukuh tentang kewajaran konsep harta sepencarian di amalkan, dengan kata lain, amalan adat yang dijalankan di dalam masyarakat itu boleh diteruskan asalkan selagi tidak bercanggah dengan al Quran, Sunnah, ijmak dan qias (Hafiz, Norhusairi & Anuar 2014). Lebih-lebih lagi jika tuntutan dan pembahagiannya selaras dengan prinsip keadilan Islam (Zuhdi & Raihanah, 1989).

Ulama-ulama juga melihat kewajaran konsep harta sepencarian dengan membuat kajian teliti kupasan-kupasan ulama Timur Tengah yang banyak membincangkan berkaitan dengan harta suami isteri ini dalam pelbagai topik seperti "bab pendakwaan dan keterangan", "bab kesaksian", atau dalam "bab nikah", tetapi biasanya subjek perbincangan ditumpukan kepada hak pemilikan yang perlu dibuktikan melalui keterangan atau kewajaran yang munasabah (Suwaid Tapah, 1998). Perbincangan berkaitan dengan perihal harta suami isteri ini sememangnya ada dibincangkan dalam mazhab-mazhab fiqh sama ada Mazhab Shāfi'ī, Mazhab Hanafi dan sebagainya.

### **Peranan ulama dalam institusi kehakiman syariah malaysia**

Setelah pindaan perlembagaan perkara 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan 1998 berlaku, harta sepencarian telah menjadi hak eksklusif Mahkamah Syariah. Mahkamah Sivil terhalang daripada mendengar dan membicarakan tuntutan harta sepencarian dan tidak boleh campur tangan berkenaan dengannya. Walaupun harta sepencarian adalah bidang kuasa negeri, namun peruntukan berkenaan harta sepencarian telah dinyatakan dengan jelas.

Memang tidak dinafikan, ulama dan Institusi Kehakiman Islam di Malaysia merupakan dua entiti yang berbeza, namun peranan yang dimainkan oleh ulama itu amat besar kerana Institusi Kehakiman Islam adalah badan pemutus hukum yang berkaitan dengan umat Islam. Peranan ulama bersama dengan institusi itu telah sama-sama berjaya mewujudkan satu sistem undang-undang yang telah dijadikan sebagai Enakmen Undang-undang Keluarga Islam, Enakmen Keterangan negeri-negeri ataupun juga peraturan-peraturan yang diguna pakai di Mahkamah Syariah di Malaysia.

Selain daripada itu terdapat dua fungsi utama yang telah dimainkan oleh ulama berkaitan dengan harta sepencarian di Malaysia iaitu:

### 1. Harta sepencarian disebabkan kematian

Jika dilihat kepada akta/enakmen Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia, tuntutan harta sepencarian hanya boleh dituntut disebabkan perceraian. Seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Kelantan 2002 misalnya menyatakan:

(1) Mahkamah adalah mempunyai kuasa apabila membenarkan **lafaz talaq** atau apabila membuat suatu perintah perceraian untuk memerintah supaya apa-apa aset yang diperolehi oleh pihak-pihak itu dalam masa perkahwinan dengan usaha bersama mereka dibahagi antara mereka atau supaya mana-mana aset yang diperolehi oleh pihak-pihak itu dalam masa perkahwinan dengan usaha bersama mereka dibahagi antara mereka atau supaya mana-mana aset itu dijual dan hasil jualan itu dibahagi antara pihak-pihak itu.

Namun demikian, timbul masalah apabila ada pihak yang ingin membuat tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian yang jelas berlawanan dengan kehendak seksyen 122 tersebut dan Mahkamah telah tidak membenarkan tuntutan tersebut. Antara sebab-sebab dan alasan untuk tuntutan dikemukakan antaranya dakwaan salah satu pihak yang membuat sumbangan besar semasa memperolehi harta tersebut dan tidak adil jika sumbangan tersebut dinafikan dan harta peninggalan itu terus dibahagikan secara faraid.

Disini ulama telah memainkan peranan untuk menyelesaikan masalah ini dengan mengadakan berbagai-bagai muzakarah dan akhirnya para ulama telah memberikan pandangan dan mengeluarkan fatwa berkenaan dengan tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian. Perkara ini dapat dilihat dalam Mesyuarat Jemaah Ulama', Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan yang bersidang kali 1/2002 pada 18 Ogos 2002 telah membincangkan isu tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian.

Ulama telah bersandarkan kepada beberapa pandangan yang dibawa oleh ulama-ulama terdahulu dengan menjadikan Kitabul Fatwa al-Fathoni karangan Syeikh Ahmad bin Muhammad Zin bin Mustofa Al-Fathoni dan juga pendapat Sayid Sabiq dalam kitab Fiqh Sunnah yang membincangkan berkenaan dengan harta peninggalan si mati yang ada penolakan kepada salah seorang yang hidup terlebih dahulu dan juga melihat pasangan suami isteri mempunyai tugas masing-masing di dalam rumah tangga dan berpandukan kepada kupasan tersebut Majlis Fatwa telah membenarkan tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian dengan alasan:

1. Tuntutan harta sepencarian oleh pihak yang masih hidup seperti isteri yang menuntut harta sepencarian suaminya adalah diharuskan samada tuntutan itu kerana perceraian hidup atau perceraian mati.
2. Tuntutan harta sepencarian oleh waris si mati seperti anak-anak atau waris si isteri yang meninggal dunia yang menuntut harta sepencarian daripada suami si mati adalah diharuskan samada tuntutan itu kerana perceraian hidup atau perceraian mati.
3. Kadar tuntutan harta sepencarian yang layak dituntut oleh pihak yang masih hidup atau waris si mati adalah bergantung kepada keputusan Mahkamah Syariah.

Kesan dari keputusan Fatwa Kelantan ini telah menyebabkan tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian telah mula didengar dan diputuskan oleh Mahkamah Syariah Negeri Kelantan seperti dalam kes *Bukhari bin Mohd Noor lwn Aisyah Binti Ismail*, (2006) 1 JH 21, dimana Mahkamah Rayuan Syariah Kelantan telah membenarkan

perayu menuntut harta sepencarian arwah ayahnya Mohd Noor bin Kadir yang sekali gus membatalkan keputusan Mahkamah Tinggi Syariah sebelum ini yang menolak tuntutan perayu.

Mahkamah Rayuan Syariah Kelantan juga telah membenarkan waris-waris si mati menuntut harta sepencarian bagi pihak si mati. Ini dapat dilihat di dalam kes *Che Gayah binti Che Omar & Lima Yang lain lwn Che Zawahil binti Che Omar dan Seorang Lain*, (2017) 1 JH 44 di mana perayu-perayu itu adalah merupakan anak-anak kandung kepada si mati yang menuntut harta sepencarian bagi pihak ibu kandungnya dan harta tersebut adalah milikan sepanjang perkahwinan diantara ibu kandung mereka dengan si mati Che Omar bin Awang

Walaupun Mahkamah Syariah Negeri Kelantan telah membenarkan tuntutan seumpama ini, namun keputusan Fatwa Kelantan itu tidak diikuti oleh negeri-negeri lain disebabkan bidang kuasa berbeza. Negeri Selangor misalnya, tuntutan seumpama ini pernah dihalang, halangan itu adalah berpandukan kepada Arahan Amalan 1 Tahun 2001, mesyuarat Hakim dan Pendaftar ke 38 (2/2001) pada 26 haribulan Mei 2001 antara lainnya telah memutuskan: “ tuntutan harta sepencarian akibat cerai mati tidak boleh dibicarakan di Mahkamah Syariah Selangor kerana tiada peruntukan khusus di dalam Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Selangor 4 Tahun 1984.”

Oleh yang demikian ulama melalui Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor telah memainkan peranan dengan mengadakan muzakarah dan pada 18 April 2005 telah menfatwakan bahawa tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian adalah dibolehkan. Fatwa tersebut menyatakan seperti berikut:

- a) Harta sepencarian selepas kematian salah satu pihak dalam perkahwinan di negeri Selangor boleh dibahagikan kepada suami dan isteri sebelum difaraidkan, termasuk selepas dilepaskan tanggungan suami.
- b) Pembahagian harta sepencarian tersebut hendaklah diberikan mengikut takat sumbangan sama ada secara langsung atau tidak langsung daripada kedua-dua pihak.
- c) Persetujuan pembahagian hendaklah dibuat melalui perintah Mahkamah.

Kesan daripada itu, terdapat kes-kes harta sepencarian disebabkan kematian telah diputuskan oleh Mahkamah Syariah Negeri Selangor seperti kes *Wan Fatimah Binti Wan A Rahman lwn. Nurul Ain Binti Mohamad Kamal dan lain-lain* (Saman No: : 10300-017-0550-2014) di Mahkamah Tinggi Syariah Shah Alam, melalui perintah bertarikh 12 haribulan November 2014 jelas menunjukkan kesemua Defendan-defendan iaitu anak kandung Plaintif telah bersetuju dengan segala tuntutan yang telah dikemukakan oleh Plaintif untuk menuntut harta sepencarian arwah suaminya dan juga bapa kandung Defendan-defendan sebelum dibahagikan secara faraid.

Begitu juga dalam kes *Siti Hawa binti Zakaria lwn. Mimi Suhaila binti Norbit dan Defendan-defendan lain* (Saman No: 10100-017-0045 -2016) diantara yang diputuskan pada 16 haribulan Februari 2017 oleh Mahkamah Tinggi Syariah Shah Alam memperlihatkan Defendan pertama iaitu anak perempuan kandung seibu sebapa bersetuju dengan tuntutan Plaintif manakala DefendanDefendan lain yang merupakan anak tiri kepada Plaintif tidak bersetuju dengan tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian.

Disebabkan peranan yang dimainkan oleh ulama dengan mengadakan muzakarah berkaitan dengan tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian, kesemua Mahkamah Syariah di seluruh Malaysia telah membenarkan tuntutan ini didengar dan diputuskan oleh Mahkamah Syariah.

## **2. Harta sepencarian dan kumpulan wang simpanan pekerja (kwsp)**

Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP) ditubuhkan oleh kerajaan Malaysia pada tahun 1951 dan merupakan antara tabung simpanan persaraan tertua dan yang terbesar di dunia bermatlamatkan untuk membantu tenaga kerja Malaysia menabung untuk persaraan mereka selaras dengan Akta Kumpulan Wang Simpanan Pekerja 1991. Objektif simpanan sama ada caruman daripada majikan atau pekerja dari sektor awam ataupun swasta adalah untuk kebajikan pencarum di hari tua. Malah jika kakitangan perkhidmatan awam yang memilih saraan melalui pencen sewaktu persaraan adalah juga hasil caruman yang dimasukkan dalam Kumpulan Wang Amanah Pekerja (Suwaid 2003).

Caruman dibuat oleh kakitangan awam atau swasta itu bermula sebelum perkahwinan ataupun setelah perkahwinan pihak-pihak yang boleh dibuktikan dengan dokumen dikemukakan. Sepanjang tempoh perkahwinan, caruman ini tersimpan sama ada di dalam akaun 1, akaun 2 ataupun akaun 3 mengikut ketetapan yang dinyatakan oleh KWSP. Caruman tersebut adalah berbentuk simpanan yang boleh digunakan dan ditukar menjadi nilai ringgit mengikut tempoh matang pihak-pihak yang berkenaan. Apabila berlaku perceraian, terdapat pihak-pihak yang telah mengemukakan tuntutan simpanan KWSP ini sebagai harta sepencarian dengan alasan simpanan tersebut berlaku semasa tempoh perkahwinan.

Caruman KWSP ini tidak dinyatakan langsung di dalam peruntukan undang-undang berkaitan dengan harta sepencarian namun ia berkait dengan soal simpanan semasa perkahwinan dan juga merupakan harta alih. Kebanyakan masyarakat tidak mengetahui dan sering beranggapan bahawa KWSP boleh dituntut dan dijadikan harta sepencarian.

Untuk menyelesaikan masalah ini, para ulama dan cendekiawan Islam telah mengadakan perbincangan dan muzakarah sehingga mencapai satu keputusan di mana Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia kali ke-67 pada 22 Februari 2005 di Putrajaya telah membincangkan Hukum Menjadikan Caruman Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP) Sebagai Harta Sepencarian.

Muzakarah telah bersetuju dengan keputusan bahawa wang simpanan KWSP bukannya harta sepencarian tetapi merupakan harta pusaka yang wajib dibahagikan mengikut hukum syarak. Status caruman itu adalah berbentuk peribadi kerana tidak wujud sumbangan langsung atau tidak langsung pihak yang bukan mencarum. Perkara ini jelas dinyatakan dalam Seksyen 51 dan 54 Akta KWSP serta peraturan-peraturan yang dipakai merupakan peruntukan penting untuk tujuan caruman dan pengeluaran. Alasan yang bersandarkan kepada sumbangan tidak langsung pihak-pihak untuk mewajarkan tuntutan tersebut adalah tidak berbangkit kerana simpanan itu menjadi milik peribadi pencarum (Suwaid, 2003).

Fatwa yang dikeluarkan ini walaupun bukannya bersifat “*binding precedent*”, namun telah memberikan panduan kepada Mahkamah Syariah untuk menolak setiap tuntutan harta sepencarian keatas wang simpanan KWSP. Perkara ini dapat dilihat dalam kes *Wan Nur Sharlinie bt Wan Mohd Rosli lwn. Siti Fatimah bt Awang dan 4 yang lain* (Saman No: 03200-017-0278-2018) di Mahkamah Tinggi Syariah Kota Bharu, mahkamah telah menolak tuntutan oleh Plaintiff keatas simpanan KWSP kerana ia bukannya harta sepencarian.

Walaupun peranan ulama terutama sekali dalam soal tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian dan juga caruman KWSP telah digunapakai oleh Mahkamah Syariah namun ia masih membuka ruang untuk dipertikaikan kerana tuntutan harta sepencarian disebabkan kematian belum dikanunkan menjadi undang-undang. Ia hanya berbentuk fatwa sahaja dan fatwa tersebut tidak mengikat negeri-negeri lain begitu juga arahan berbentuk Arahan Amalan yang dikeluarkan oleh Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia.

Begitu juga tuntutan harta sepencarian berbentuk caruman KWSP juga masih belum dikanunkan untuk dijadikan undang-undang dan masih dalam bentuk fatwa yang tidak mengikat negeri-negeri yang tidak mewartakanya. Dalam kes *Norhayati binti Yusoff lwn. Ahmad Shah bin Ahmad Tabrani* [2008] 27 JH (1), Plaintiff telah menuntut di Mahkamah Tinggi Syariah beberapa harta termasuk caruman wang KWSP dan Mahkamah Tinggi Syariah Kota Bharu telah memerintahkan bahawa wang caruman KWSP tersebut adalah harta sepencarian. Keputusan ini dikeluarkan oleh Hakim Mahkamah Tinggi Syariah setelah fatwa berkenaan dengan caruman KWSP tersebut dikeluarkan. Namun demikian jika keputusan tersebut dirayu mengikut prosedur yang betul diperingkat Mahkamah Rayuan Syariah, mungkin kita akan dapat melihat pendirian Mahkamah Rayuan Syariah Kelantan berhubung isu wang KSWP ini (Norkhusairi, 2017)

### **Kesimpulan.**

Peranan ulama memang tidak dapat dinafikan berjalan seiring dengan perkembangan harta sepencarian di Malaysia. Peranan yang dimainkan itu juga telah meluaskan lagi konsep harta sepencarian yang sekali gus memberikan hak kepada pihak-pihak yang berhak terutama sekali pihak yang mendakwa mempunyai sumbangan yang lebih di dalam pemilikan harta. Begitu juga caruman KWSP walaupun dicarum semasa tempoh perkahwinan, namun penilaian yang dibuat oleh ulama masih menghalang ia dijadikan harta sepencarian. Namun demikian, selagi mana hasilan yang dilakukan oleh ulama-ulama ini tidak dikanunkan, ia masih boleh menjadi isu diperbahaskan dan Mahkamah Syariah masih terbuka untuk menilai dan memperincikannya demi keadilan pihak-pihak.

### **Rujukan**

- Amin Al-Jarumi ,2016. Kaedah-Kaedah Fiqah Yang Utama. Kulliyyah Syariah dan Undang-Undang, Kolej Universiti INSANIAH. Kedah,  
Mohd Norhusairi Mat Hussain,2016. Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia: Satu Sorotan Literatur , Jurnal Of Syariah Law Research, Department of Shariah and Law, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.  
Mohd Norhusairi Mat Hussin & Mohd Zaidi Daud ,2020. Sejarah dan Perkembangan Amalan Pembahagian Harta Sepencarian Dalam Masyarakat Islam di Malaysia , Journal of Al-Tamaddun, Vol. 15 (2).

- Mohd Norhusairi Mat Hussin, 2017. ULASAN KES: Norhayati binti Yusoff lwn. Ahmad Shah bin Ahmad Tabrani, Journal of Shariah Law Research .vol. 2 (2) University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
- Norazlina Abdul Aziz, Irini Ibrahim, Mohd Norhusairi Mat Hussin ,2019. , Harta Sepencarian/Aset Perkahwinan Bagi Pembubaran Perkahwinan di Bawah seksyen 51 Akta Membaharui Undang-undang (Perkahwinan dan Perceraian) 1976 Serta Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1984, Journal Of Shariah Law Research.
- Othman Ishak .1992. Hubungan Antara Undang-undang Islam Dengan Undang-undang Adat, Kuala Lumpur .DBP
- Suwaid Tapah, 2001. Wanita dan Hak Pembahagian Harta Sepencarian: Satu Perbincangan Wanita dan Perundangan Islam, suntingan Raihanah Abdullah. Petaling Jaya, Ilmiah Publishers Sdn. Bhd.
- Suwaid Tapah, 2003. Harta Sepencarian dan Wang Simpanan KWSP: Suatu Perbincangan Dari Sudut "Sumbangan Secara Tidak Langsung" Jurnal Syariah, Universiti Malaya.
- Suwaid Tapah, 2003. Harta Sepencarian & Simpanan KWSP: Perbincangan Dari Sudut "Sumbangan Tidak Langsung", Jurnal Syariah. Universiti Malaya Kuala Lumpur.
- Yazid Ahmad, Ahmad Muhammad Husni, & Noor Lizza, 2014. Pembahagian Harta Sepencarian dalam Poligami Menurut Undang- undang Keluarga Islam. Isu Syariah & Undang-Undang. Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, UKM.

#### Atas talian

<https://www.muftiselangor.gov.my/awam/fatwa/fatwa-terkini>

<https://efatwa.muftiwp.gov.my/>

<https://www.muftikelantan.gov.my/index.php/perkhidmatan/fatwa-kelantan>

#### Senarai kes

##### Kes yang dilaporkan

- Boto' binti Taha lwn Jaafar Muhammad [1985] 2 JH 61
- Bukhari bin Mohd Noor lwn Aisyah Binti Ismail, (2006) 1 JH 21,
- Che Gayah binti Che Omar & Lima Yang lain lwn Che Zawahil binti Che Omar dan Seorang Lain, (2017) 1 JH 44
- Hajjah Lijah bt Jamal v Fatimah bt Mat Diah [1950] MLJ 63
- Norhayati binti Yusoff lwn. Ahmad Shah bin Ahmad Tabrani [2008] 27 JH (1)
- Roberts @ Kamaruzaman lwn Ummi Kalthom [1981] 2 JH 82 dan [1966] 1 MLJ 163
- Ramah lwn Laton (1927) FMSLR 116.

##### Kes tak dilaporkan

- Siti Hawa binti Zakaria lwn. Mimi Suhaila binti Norbit dan Defendan-defendan lain (Saman No: 10100-017-0045 -2016)
- Wan Nur Sharlinie bt Wan Mohd Rosli lwn. Siti Fatimah bt Awang dan 4 yang lain (Saman No: 03200-017-0278-2018)
- Wan Fatimah Binti Wan A Rahman lwn. Nurul Ain Binti Mohamad Kamal dan lain-lain (Saman No: : 10300-017-0550-2014)



The 4<sup>th</sup> International Conference on Islam Development and Social Harmony in Southeast Asia (ICDIS)  
Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University, Thailand  
July. 25<sup>th</sup> 2023

**Statut statut**

Perlembagaan Persekutuan

Akta KWSP 1991

Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Kelantan 2002

## INVESTIGATING THE EDUCATIONAL VALUES OF ISLAM IN BANJAR MARRIAGE CEREMONIES

*Kesya Fitriah Azizah<sup>1</sup>*  
*Nani Hizriani<sup>2</sup>*  
*Tarwilah<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> English Education Department, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Email: kesyaftriah@gmail.com

<sup>2</sup> English Education Department, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Email: nanihizriani@uin-antasari.ac.id

<sup>3</sup> English Education Department, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Email: tarwilah@uin-antasari.ac.id

### Abstract

Islam has had a significant impact on Indonesian culture and traditions, including in South Kalimantan's Banjar community. The values of Islam are the principles or beliefs that are derived from the Islamic faith and guide the thoughts, actions, and behaviours of Muslims. Muslims make up the majority of the Banjar community, which is mostly situated in South Kalimantan, Indonesia. The Quran, the Hadith, and the regional customs and traditions serve as the foundation for the Islamic rules governing the wedding processions of the Banjar community. This essay examines some Banjar wedding processions and how the Islamic educational principles can be taught through Banjar 's marriage ceremonies. This study used interviews and observations to gather data. An interpretive and descriptive methodology is used in the analyses. It is revealed that the Banjar wedding tradition includes ten processions, including Basasuluh, Batatakunan, Badatang, Bapapayuan, Maatar Patalian and Jujuran, Banikahan, Bapingit, Badudus, Batamat Quran and Bapangantinan. These processions have also revealed some educational Islamic values, such as the importance of obtaining knowledge, effective communication, teamwork, respect, patience, generosity, cleanliness, seeking Allah's blessings, and cooperation.

**Keywords:** *Islamic Educational Values, Banjar, Marriage Ceremonies*

### Abstrak

Islam memberikan pengaruh yang signifikan terhadap budaya dan tradisi Indonesia, termasuk budaya dan tradisi masyarakat Banjar Kalimantan Selatan. Nilai-nilai Islam adalah prinsip atau keyakinan yang berasal dari keyakinan Islam yang memandu cara berpikir, bertindak, dan berperilaku umat Islam. Muslim merupakan mayoritas masyarakat Banjar, yang sebagian besar tinggal di Kalimantan Selatan, Indonesia. Al-Quran, Hadits dan adat istiadat setempat menjadi dasar aturan Islam yang memandu proses pernikahan orang Banjar. penelitian ini mengkaji beberapa prosesi pernikahan Banjar dan bagaimana prinsip-prinsip pendidikan Islam dapat diajarkan melalui upacara pernikahan Banjar. Penelitian ini menggunakan wawancara dan observasi dalam mengumpulkan data. Metodologi interpretatif dan deskriptif digunakan dalam analisis. Dalam tradisi pernikahan Banjar terdapat sepuluh prosesi antara lain Basasuluh, Batatakunan, Badatang, Bapapayuan, Maatar Patalian dan Jujuran, Banikahan, Bapingit, Badudus, Batamat Quran, dan Bapangantinan. Prosesi ini juga mengungkapkan beberapa nilai pendidikan Islam

seperti pentingnya menuntut ilmu, komunikasi yang efektif, kerja sama tim, saling menghormati, kesabaran, kedermawanan, kebersihan, dan mencari ridha Allah

**Kata Kunci:** *Nilai-Nilai Pendidikan Islam, Suku Banjar, Prosesi Pernikahan*

## **Introduction**

With a population of over 270 million people, Indonesia is the world's largest Muslim-majority country. Islam has had a profound impact on Indonesian culture and traditions, influencing many parts of Indonesian life, from religious practices to social norms and customs, including in South Kalimantan's Banjar community. The values of Islam are the principles or beliefs that are derived from the Islamic faith and guide the thoughts, actions, and behaviours of Muslims. Muslims make up the majority of the Banjar community, which is mostly situated in South Kalimantan, Indonesia. The Quran, the Hadith, and the regional customs and traditions serve as the foundation for the Islamic rules governing the wedding processions of the Banjar community.

In Islam, marriage is considered a sacred institution and is highly valued as a means of forming a family unit and fulfilling one's religious and social obligations. It is an essential part of a person's life, therefore it's only natural that the wedding ceremony includes something unique, distinctive, and customary to each ethnic group. In traditional Banjar weddings, there are a number cultural aspects that must be preserved as they have become the identity and self-identity of the Banjar people. The wedding procession is a significant cultural event that represents the Banjar identity and must be preserved to maintain the cultural heritage of the Banjar people. A harmonious manner and customary laws and regulations are followed as an unwritten guide, which is adhered to and passed down through generations, even though it has changed due to evolution (Jasman, 2020).

While the Banjar wedding ceremony is commonly regarded as a cultural event, it is also an important educational experience that teaches people about Islamic values and principles. The Islamic ideals imparted during the Banjar wedding ceremony are thought to impact individuals' attitudes and behaviours, particularly in reference to their roles and obligations as spouses and members of their communities.

Despite the significance of the Banjar wedding ceremony as an educational experience, there has been limited research on the educational values of Islam that are taught during this ceremony. Numerous studies about wedding ceremonies of Banjar' ethnic group have been examined by Martinez, 2019; Jasman, 2020; Nopitalia & Efi, 2020; Syaharuddin, Murliana, & Rahman, 2020; Putri, 2021; Hafidzi, Umar, Hani, & Rusdiyah, 2021. This gap in the literature underlines the need for further research to explore the ways in which the Banjar wedding ceremony contributes to the educational and moral development of individuals.

This research examines some Banjar wedding processions and how the Islamic educational principles can be taught through Banjar 's marriage ceremonies. It is expected that this study could provide valuable insights into the role of Islamic values in shaping the attitudes and behaviors of individuals in the Banjar community, and could inform the development of educational programs and interventions that aim to promote positive social and moral development in Muslim communities more broadly.

Overall, investigating the educational values of Islam in Banjar marriage ceremonies is an important area of research that has the potential to contribute to our understanding of how Islamic values are taught and transmitted in Muslim societies. By

exploring the educational values of Islam in the Banjar wedding ceremony, this research can help to promote greater understanding and respect for the diversity of Muslim cultures and traditions, as well as inform the development of educational interventions aimed at promoting positive social and moral development in Muslim Banjar's communities South Kalimantan.

### **Definition of Marriage**

Marriage is considered an act of worship in Islam and is seen as a way to fulfil half of one's beliefs. It serves to strengthen the family unit while also encouraging societal harmony and developing a system of reciprocal responsibility and accountability.

According to Imam Abu Hanifa, the founder of the Hanafi School of Islamic jurisprudence, defined marriage as "a contract between two consenting adults, entered into with the intention of forming a union that is based on love, respect, and mutual support, and that is guided by the teachings of the Quran and the Hadith." (Retrieved from El Amiouni, 2003). In addition, Oman (2013) marriage is viewed as a social institution that is founded on the values of mutual agreement, respect, and responsibility, and that is meant to give the spouses physical, emotional, and spiritual fulfilment. Furthermore, Islamic scholar Ibn Qayyim Al-Jawziyya asserts that marriage is considered as a means of maintaining one's chastity and guarding against immorality. He maintained that marriage is a lawful and respectable way of satisfying one's natural inclinations, and that it provides individuals and society as a whole with a sense of stability and security. (retrieved from Musa, 2019) The necessity of mutual love, respect, and understanding between spouses is emphasized in the Quranic teachings on marriage. The Prophet Muhammad also emphasized the significance of being nice and compassionate to one's spouse, as well as fulfilling their rights and obligations.

### **Islam and Banjar's Culture**

Islam and Banjar culture are inseparable because the majority of Banjar's are Muslims. Islam's influence on Banjar culture can be found in a variety of facets of daily life, including religious rituals, cultural norms, and traditional ceremonies. Islam has had an enormous impact on the Banjar people's way of life, affecting their values, beliefs, and practices. The teachings of Islam have affected various aspects of Banjar culture including family relationships, marriage customs, and the treatment of others. (Hasan,2016; Pongsibanne,2017; Syakhrani & Nafis,2022; Syahrani & Ramadhani, 2022) Islamic principles are highly respected in Banjar culture, and they play an essential part in creating the community's moral framework. Banjar people live by the Islamic principles of honesty, kindness, and respect for others in their daily lives and dealings with others

One of the most significant aspects of Banjar culture influenced by Islam is their traditional marriage ceremonies. The Islamic ideals of love, respect, and responsibility are prominently highlighted throughout the wedding ceremony, in which the bride and groom enter into a marriage contract with the goal of building a union based on mutual support and guided by Islamic teachings. The influence of Islam on Banjar culture can also be seen in other traditional ceremonies, such as circumcision and birth celebrations. (Hasan, 2016) Islamic teachings and practices are integrated into these events, creating a unique blend of Banjar culture and Islamic tradition.

## **Banjar's Marriage Ceremony**

Banjar traditional marriage has its own unique characteristics. Each procession in the wedding tradition performed by the Banjar tribe from South Kalimantan has a deep meaning and philosophy. Banjar traditional wedding is similar to various other wedding customs, consisting of processes performed before and on the wedding day. However, every detail is certainly different.

According to Sholihin (2021), the term "kawin" and marriage in Banjar tradition refer to when the bride and groom sit side by side after the religious wedding ceremony (*akad nikah*). Relatives and guests will give their blessings and congratulations while enjoying various dishes provided by the couple's family. Before reaching the wedding stage (the actual marriage), both the bride and groom must go through numerous stages in the Banjar traditional wedding ceremony. The most important event in the wedding ceremony is the wedding day (*walimatul ursy*). The success of the wedding ceremony, as marked by the number of guests in attendance, will compensate for the fatigue and tiredness.

The Banjar wedding ceremony is not only a cultural occasion; it is also a significant educational experience that teaches people about Islamic principles and values. The Islamic values provided at the Banjar wedding ceremony are thought to impact individuals' attitudes and behaviour, particularly regarding their roles and responsibilities as spouses and members of their communities.

## **Educational Values**

Islam is a religion that values education and knowledge. It encourages Muslims to pursue knowledge and develop abilities that would enable them to live prosperous lives in this world and into eternity. Islamic education is about establishing moral values and character as well as acquiring knowledge.

According to Anshari(1992), Islamic educational values are based on the Prophet Muhammad's teachings and practices, as well as the Quran, which is the fundamental source of direction for Muslims (retrieved from Choiriyah, Fajeri, &Husna, 2017). These materials give a framework for discriminating between what is right and wrong as well as fostering ethical and moral behaviour. Islamic educational ideals highlight the need of creating a strong sense of personal responsibility and devotion to community service, as well as promoting characteristics such as honesty, compassion, justice, and respect for others.

Islamic education is primarily concerned with assisting individuals in developing a strong relationship with God and fostering ethical and moral behaviour. Through Islamic education, individuals are taught the significance of developing a deep reverence and fear of God, and are encouraged to strive for moral excellence in all parts of their lives. Islamic education also emphasizes the importance of treating others with kindness and compassion, and encourages individuals to engage in community service and charitable activities as a way of fulfilling their religious obligations.

## **Research Method**

This study used an interpretive and descriptive methodology. An interpretive and descriptive methodology is commonly used in social science research to analyse qualitative data. This methodology involves exploring the meanings and interpretations that

individuals give to their experiences and actions, and describing the ways in which these meanings and interpretations are constructed and communicated (Elliott & Timulak, 2021).

In the context of investigating the educational values of Islam in Banjar marriage ceremonies, an interpretive and descriptive methodology involve conducting observations and interviews or focus groups with 20 participants who have participated in these ceremonies. These interviews or focus groups are structured around open-ended questions that allow individuals to share their experiences and perspectives on the educational values that are taught during the ceremony.

## Results and Discussion

This research uncovered a number of processions in the Banjar marriage tradition and how the Islamic educational values can be taught through these ceremonies, which are as follows:

### 1. Basasuluh

This term is derived from the word "*suluh*" or torch, which can be interpreted as the prospective bride's and her family's first step or investigation. It is an activity carried out by the Banjar tribe in which the man seeks certain information about the prospective bride he wishes to pursue. Furthermore, *basasuluh* implies an investigation into all aspects of the woman's life as well as her family. This finding is related to Saputra (2014), Choiriyah, Fajeri, & Husna (2017) and Sholihin. (2021) Typically, the *basasuluh* procession includes a third party who is trusted to be sent as a representative from the groom's side to inquire about the prospective bride's condition. Sometimes the bride herself is unsure of the purpose of his visit, other than to visit and observe closely while providing a general assessment to be relayed to the groom's side. This first impression is critical in determining the next steps.

The Islamic educational value of *basasuluh* emphasizes the need of obtaining knowledge and performing comprehensive investigation before making crucial decisions, especially in the context of marriage. Seeking knowledge is highly valued in Islam, as it is considered that knowledge leads to better decision-making and a closer relationship with Allah. A *basasuluh* allows the man to gather information about the prospective bride and her family, allowing him to make an informed decision about whether or not to pursue the marriage. This exemplifies the Islamic concept of making decisions based on information and understanding rather than following one's desires blindly. Furthermore, using a third party as a representative emphasizes the Islamic value of seeking advice and guidance.

### 2. Batatakunan

This activity is more in-depth. The purpose of "*batakun*," or questioning, is to learn more about the prospective wife. *Batatakunan* is an activity carried out by representatives of the man who come directly to the family of the prospective bride to enquire whether the woman has a prospective partner or not, or to inquire about the prospective bride's preparedness to join the marriage stage or raise a family. The *batatakunan* process is significant to the studies of Jasman, (2020) and Sholihin. (2021)

The practice of *betatakunan* in Banjar marriage tradition shows the importance of communication and respect in Islamic teaching. The guy or his agent shows respect to the woman and her family by personally inquiring for information about her marriage preparation and other essential areas of her life through the procedure of *betatakunan*. This



method emphasizes the significance of clear and open communication in building relationships and making significant decisions. Furthermore, *betatakunan* teaches the value of patience and careful consideration before making a decision, as it entails gathering detailed information about a potential partner before proceeding with marriage. These qualities are consistent with Islamic teachings, which emphasize the significance of communication, respect, and deliberate decision-making in all aspects of life.

### 3. Badatang

*Badatang* is the action of relatives or male representatives coming to officially propose to the woman's family. This practice demonstrates the prospective groom's seriousness for the potential bride. *Badatang*, also known as a marriage proposal, is a way of signaling to both of the woman's parents the intention or desire to make her a future wife. It is a formal marriage proposal, and the man's side sends 2-3 important and persuasive family members as their intermediaries. This process is important in Choiriyah, Fajeri, & Husna (2017) Jasman's (2020) and Sholihin's (2021) investigations.

*Badatang*, or marriage proposal, is an important phase in Islamic marriage in Banjar's tradition since it demonstrates the groom's seriousness towards the bride. The groom's family formally proposes to the bride's family, expressing their desire to make the bride their daughter-in-law. This process teaches the value of respect and dignity for the bride's family, as well as the importance of getting permission and blessings from them before proceeding with the marriage. It also highlights the significance of open and honest communication between families, as well as the importance of discussing sensitive issues such as *mas kawin* or dowry. Marriage is seen as half of the faith and a holy link between two people and their families in Islamic beliefs. The *Badatang* procedure highlights the necessity of beginning a marriage relationship with the blessings and acceptance of both families, which is an important component of Islamic principles.

### 4. Bapapayuan

*Bapapayuan* is a term used to describe the process of negotiating the dowry or bride price, also known as "*bepatut jujuran*." This process usually includes negotiation regarding the dowry and its components, as well as determining the dowry sum agreed upon by both sides. Sometimes a complete set of household items or bedroom furniture is included. If an agreement is reached, the date of the wedding reception will be determined. If an agreement is not achieved, negotiations will resume the following day. This is also a deciding element in whether or not the idea is accepted. This process is critical in the studies of Choiriyah, Fajeri, and Husna (2017), Jasman (2020), and Sholihin. (2021)

The *Bapapayuan* procedure contains various Islamic educational values in traditional Banjar culture. First, the approach emphasizes the significance of effective communication and bargaining in marriage. It teaches people the value of stating their needs and expectations respectfully and bargaining to reach a mutually beneficial agreement. This is consistent with Islamic teachings, which stress the necessity of respectful and equitable communication in all parts of life. Second, this emphasizes the significance of honesty and justice in determining the *jujuran* or *mas kawin* (dowry). In all interactions, including marriage, Islamic teachings emphasize the necessity of honesty and justice. This method facilitates family discussions and agreement on a fair and reasonable payment for the bride. Finally, the *Bapapayuan* process highlights the significance of family involvement in marriage. In Islam, family plays an important role in the marriage

process, and their approval and participation are strongly encouraged. The *Bapapayuan* process involves both the bride's and groom's families in talks and decision-making, emphasizing the significance of family engagement in marriage.

### **5. Maatar Patalian wan Panjujuran**

Maatar patalian is a tradition in which the family of the bride receives engagement gifts from the family of the groom. Mothers from both families, as well as neighbours and friends, attend the event to publicly announce the engagement. Patalian means the binding of the love between two people who are ready to enter into marriage. The binding can be in the form of jewelry, such as a ring or a set of prayer equipment, but nowadays it is generally in the form of a ring. Jujuran, the dowry money, is also typically brought as a gift in a covered basket or container. The dowry and engagement objects serve as a "binding" or evidence of the couple's engagement. Items such as rings, clothing, jewellery, cosmetics, and other requirements for the bride are among the gifts presented during the delivering of the engagement. The neighbours and families of the bride and groom attend this event to send a strong message that the woman is already taken and legally obligated to marry. The result of this study is related to Choiriyah, Fajeri, & Husna (2017), Muzainah, (2019), Jasman (2020), and Sholihin (2021).

The ideals of Batalian and Maatar Jujuran are viewed as significant components of the marital process in Islamic teaching. The term batalian, which refers to the binding of two individuals in love, highlights the importance of love and devotion in marriage. Islam urges people to marry with the true purpose of creating a strong, loving, and long-lasting bond with their partner based on mutual respect, trust, and kindness. Maatar Jujuran, on the other hand, symbolizes the significance of generosity and appreciation in Islam by involving the gifting of presents and money to the bride's family. Giving gifts is seen as a means to express appreciation and respect to the bride's family, as well as to support the newlyweds as they begin their new life together. Furthermore, the act of giving is considered a way of seeking Allah's blessings and rewards for good deeds done.

### **6. Banikahan**

Nikah (marriage) is the process of *ijab qabul* (marriage contract) led by a marriage official (*penghulu*) and witnessed by two witnesses to make the couple's marriage legally and religiously valid. In accordance with the cultural customs of the Banjar community, which has absorbed many values of Islam, the wedding ceremony is usually agreed upon by calculating the Arabic day and month. The wedding ceremony usually takes place in a mosque or at the bride's house before the groom returns to his parents' house to prepare for the next ceremony. In the investigations of Choiriyah, Fajeri, and Husna (2017), Jasman (2020), and Sholihin (2021), this is really crucial process.

Marriage (*nikah*) is highly regarded in Islamic education because it is seen as a sacred institution that is built on the values of love, respect, and commitment as prescribed by Allah and His Messenger. Islam encourages people to be married with the goal of creating a strong, long-lasting relationship based on respect and love, as well as to fulfil their commitments and responsibilities to one another. This places great emphasis on the importance of marriage (*nikah*) as a means of building a strong and harmonious society.

### **7. Bapingit**

This is known as "pingit" or confinement, and it involves the woman being isolated or locked up at home to avoid unforeseen incidents. The couple-to-be makes many preparations during this period, including *bakasai*, *batimung*, and *bapacar*. *Bakasai* and *batimung* are traditional pre-wedding rituals that groom and clean the bride and groom to make them look fresh and presentable. *Bakasai* is the application of traditional herbal medicines to the skin, whereas *batimung* is a steam bath used to eliminate sweat and avoid sweating during the wedding ceremony. *Bapacar* is another pre-wedding ritual in which the nails are decorated with henna paste, leaving a reddish colour on the nails. This mechanism is also seen in the studies of Choiriyah, Fajeri, and Husna (2017), Jasman (2020), and Sholihin. (2021)

*Bapingit*, *bakasai*, *batimung*, and *bapacar* are cultural practices that are commonly observed in various Muslim communities. While they are not strictly religious practices, they are frequently performed in conjunction with Islamic weddings and are thought to have religious and cultural significance. Cleanliness and personal hygiene are greatly emphasized in Islamic education, and these pre-wedding rituals represent the importance of cleanliness in Islam. These practices also encourage self-care and self-love, both of which are highly valued in Islamic beliefs. Furthermore, the use of natural remedies in *bakasai* and *bapacar* reflects the Islamic value of using natural and pure ingredients for personal care. Natural remedies are promoted in Islam to avoid hazardous medicines or substances.

### **8. Badudus/Bapapai**

The ceremony of badudus or bathing for the bride and groom is usually held in the afternoon or evening, three days before the wedding ceremony. This time is chosen to represent the transition from adolescence to adulthood. Before the bath, there is a balarap ceremony where the face is cleaned from fine hairs to make it look clean and radiant. The balarap ceremony is only performed once in a lifetime, which is when someone is getting married for the first time. During this stage, the bride or the bride and groom (if already married) perform the bathing procession in the open air on a platform consisting of three levels, with each corner having a spear and a yellow-colored roof called "lelangit". Choiriyah, Fajeri, and Husna, (2017) Jasman, (2020) and Sholihin. (2021) all found this ceremony.

The rite of badudus is significant in Islamic education because it is considered as a ritual purification that symbolizes the purifying of the soul and body before entering into the sacred bond of marriage. It is a method of purifying oneself of impurities and preparing for the duties and responsibilities that come with marriage. The Prophet Muhammad urged Muslims to maintain themselves clean and pure in all parts of their lives, especially before and after marriage. As a result, the *badudus* ceremony is a representation of this Islamic teaching on cleanliness and purity. Furthermore, the ritual can help to strengthen the couple's bond as they share this intimate and symbolic act of purification together.

### **9. Batamat Quran**

Batamat, or reciting the Quran for married couple, is an important tradition in Banjar marriage ceremony. Reciting the Quran together is a manner of remembering Allah and invoking Allah's blessings, kindness, and approval for the couple's marriage. Furthermore, it is hoped that this ritual will be a good start to their married life and that the

couple will be able to achieve their noble marriage goals with Allah's guidance. The study of Sholihin (2021) also mentions Batamat process.

The Quran is recited aloud as part of the Islamic practice known as batamat, which has several educational benefits. It emphasizes the need of seeking Allah's blessings and approval in all facets of life, including marriage, and emphasizes the centrality of the Quran as the fundamental source of guidance for Muslims. Additionally, the act of reciting the Quran as a couple emphasizes the value of cooperation, communication, and mutual support in marriage. It serves as a reminder that a marriage's success depends on both parties' dedication to respecting Islamic beliefs and values as well as their readiness to cooperate in order to achieve a common objective. As the couple participates in a joint act of worship and devotion, it can also help to strengthen their sense of harmony and unity. As a result, the partners may develop a solid bond based on respect, understanding, and shared ideals.

### **10. Bapangantinan**

In the wedding day, the groom's party performs arakan, a parade that is inspired by the Sinoman Hadrah art performance and involves reciting the Prophet Muhammad SAW's name continually. When the groom visits the bride's home, it is typical for them to be welcomed with shalawat and then sit side by side in the bride's home. They feed one other with padapatan rice while eating in front of one another during the bersanding ceremony, competing to feed each other. The newlyweds participate in this activity by sitting side by side during a celebration or feast which is attended by family, friends, and relatives

Islam views marriage as a sacred union of two people that is founded on adoration, devotion, and respect for one another. It is regarded as a means of carrying out one's obligations to one's marriage, family, and society. The value of marriage as a strategy for gaining inner peace, calm, and spiritual development is emphasized in Islamic education. It instructs people to approach marriage with the goal of winning Allah's favor and to uphold the principles of honesty, trust, and compassion in their interactions with their spouse. Additionally, Islam promotes peaceful conflict resolution, effective communication, and mutual support in relationships.

### **Conclusion**

In conclusion, this study has shown that Banjar marriage tradition includes ten processions, including *Basasuluh*, *Batatakunan*, *Badatang*, *Bapapayuan*, *Maatar Patalian* and *Jujuran*, *Banikahan*, *Bapingit*, *Badudus*, *Batamat Quran* and *Bapangantinan*. These processions have also revealed some educational Islamic values, such as the importance of obtaining knowledge, effective communication, teamwork, respect, patience, generosity, cleanliness, seeking Allah's blessings, and cooperation. These values are consistent with Islamic teachings, which emphasize the significance of these virtues in all aspects of life, including marriage. By understanding and appreciating these values, individuals in the Banjar community can develop positive attitudes and behaviours that align with Islamic principles. This study has the potential to contribute the development of educational programs and interventions that promote positive social and moral advancement in Muslim communities more broadly. Additionally, It can also help us comprehend how Islamic beliefs are taught and transmitted in Muslim societies, and foster greater respect and appreciation for the diversity of Muslim cultures and traditions.

## References

- Choiriyah, N., Fajeri, A. A., & Husna, N. (2017). Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Tradisi Perkawinan Masyarakat Banjar Kota Palangka Raya. *Jurnal Hadratul Madaniyah*, 4(1), 53-57.
- Elliott, R., & Timulak, L. (2021). *Essentials of descriptive-interpretive qualitative research: A generic approach*. American Psychological Association.
- El Amiouni, W. I. (2003). Marriage and Divorce in Islamic Law According to Hanafi and Ja'fari Schools.
- Hafidzi, A., Umar, M., Hani, M. H. M., & Rusdiyah, R. (2021). A Review on Cultural Customs of Marriage Traditions Among Banjar Ethnic Women in Banjarmasin Indonesia. *Potret Pemikiran*, 25(1), 112-118.
- Hasan, H. (2016). Islam Dan Budaya Banjar di Kalimantan Selatan. *Ittihad*, 14(25).
- Jasman, N. A. H. H. (2020). Tradisi Adat Perkawinan Masyarakat Suku Banjar Ditinjau dalam Perspektif Dakwah Islamiyah di Desa Teluk Sialang Kecamatan Tungkal Ilir. *At-Tadabbur: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 10(2), 86-102.
- Martinez, P. (2019). The Marriage System in the Banjar Tribe Has a Close Relationship with the Ancestors. *Tennessee Research International of Social Sciences*, 1(2), 1-5.
- Musa, A. Y. (2019). Love and Marriage in Medieval Muslim Thought. *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 4(2), 1-17.
- Muzainah, G. (2019). Baantar Jujuran Dalam Perkawinan Adat Masyarakat Banjar. *Jurnal Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, 5(2), 10-33.
- Nopitalia, T., & Efi, A. (2020, August). Ba'usung Tradition in Wedding Ceremonies of Banjar Ethnic Group in Indragiri Hilir District. In *International Conference On Social Studies, Globalisation And Technology (ICSSGT 2019)* (pp. 132-138). Atlantis Press.
- Omran, A. R. (Ed.). (2012). *Family planning in the legacy of Islam*. Routledge.
- Pongsibanne, L. K. (2017). *Islam dan budaya lokal: kajian antropologi agama*.
- Putri, P. (2021, April). Social Level Parameters of Banjar Society in the Tradition of Jujuran Islamic Law Perspective. In *International Conference on Engineering, Technology and Social Science (ICONETOS 2020)* (pp. 87-90). Atlantis Press.
- Saputra, L. D. (2014). *Pelaksanaan tradisi basusuluh suku Banjar perspektif konsepsi khitbah Sayyid Sabiq: Stusi di Desa Awang Bangkal Barat Kecamatan Karang Intan Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan* (Doctoral dissertation, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim).
- Saputra, N. (2020). Symbolic Meaning in Traditional Badudus Pangantin Banjar. *LingLit Journal Scientific Journal for Linguistics and Literature*, 1(1), 40-51.
- Sholihin, R. (2021). Tabu Perkawinan Dalam Budaya Banjar. *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 20(2).
- Syahrudin, S., Murliana, M., & Rahman, A. M. (2020). Badudus Ceremony: The Banjar Tradition as a Learning Resource on Social Studies. *The Kalimantan Social Studies Journal*, 1(2), 201-211.
- Syahrani, A. W., & Nafis, M. (2022). Islam sebagai Agama dan Islam sebagai Budaya dalam Masyarakat Banjar. *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis*, 2(3), 270-274.
- Syahrani, A. W., & Ramadhani, M. S. (2022). Interaksi Islam dengan Budaya Banjar. *Cross-border*, 5(2), 981-994.



## AKTIFITAS MEMANAH MASYARAKAT MUSLIM KALIMANTAN SELATAN ; TEKS, HOBI ISLAMI DAN IDENTITAS BARU

*Maimanah*<sup>1</sup>  
*Nor'ainah*<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Pengajar pada Prodi Studi Agama-agama, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora,  
UIN Antasari Banjarmasin. Email: maimanah@uin-antasari.ac.id

<sup>2</sup>Pengajar pada Program Studi Akidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan  
Humaniora, UIN Antasari Banjarmasin. Email: nor'ainah@uin-antasari.ac.id

### Abstrak

Beberapa tahun terakhir olah raga panahan menjadi salah satu olah raga yang populer pada masyarakat muslim Kalimantan Selatan, kepopuleran ini dapat dilihat dari munculnya puluhan klub panahan yang tersebar hampir diseluruh kabupaten dan kota di Kalimantan Selatan. Demikian juga sekolah-sekolah dan pondok pesantren ramai menjadikan panahan sebagai salah satu kegiatan ekstra kurekulernya. Lalu apa yang sebenarnya terjadi dengan semaraknya gairah memanah di kalangan masyarakat muslim Kalimantan Selatan ini? Untuk menjawab pertanyaan ini penulis menggunakan metode fenomenologi. Data digali dengan wawancara dan observasi partisipan. Hasil penelitian ini menemukan bahwa panahan dalam wacana keagamaan dikenal masyarakat muslim Kalimantan Selatan pada tahun 2017. Sebelumnya mereka mengenal memanah sebagai kegiatan olah raga yang tidak memiliki titik singgung dengan agama. Dikenalnya panahan di Kalimantan Selatan tidak terlepas dari peran para penceramah/tokoh agama, terutama ceramah-ceramah yang dilaksanakan di kalangan Muhammadiyah dan Salafi. Narasi memanah sebagai “*sunnah*” adalah motivasi terkuat yang melatarbelakangi populernya panahan di Kalimantan Selatan ini. Sekarang panahan berkembang menjadi hobi Islami yang menjadi identitas kesalehan di ruang publik.

**Kata Kunci:** *Panahan, Sunnah, Masyarakat Muslim.*

### Abstract

In recent years, archery has become one of the most popular sports among Muslim communities in South Kalimantan, this popularity can be seen from the appearance of archery clubs spread across almost all districts and cities in South Kalimantan. As well schools and Islamic boarding schools are making archery as one of their extra-curricular activities. So what happened to this situation? To answer this question, we uses the phenomenological method. Data was collected by interviews and participant observation. The results of this study found that archery in religious discourse was known by the Muslim community of South Kalimantan in 2017. Previously they recognized archery as a sporting activity that had no touch points with religion. The recognition of archery in South Kalimantan cannot be separated from the role of preachers/religious leaders, especially lectures held by Muhammadiyah and Salafi communities. The narrative of archery as "sunnah" is the strongest motivation behind the popularity of archery in South Kalimantan. Now archery has developed into an Islamic hobby which has become a pious identity in the public sphere.

**Keywords:** *Archery, Sunnah, Muslim community.*



## Pendahuluan

Beberapa tahun terakhir, aktivitas memanah mulai populer di masyarakat muslim, terutama di wilayah perkotaan. Popularitas aktivitas memanah bisa dilihat dari berbagai tayangan media sosial yang memberikan informasi tentang meningkatnya jumlah klub atau kelas memanah di beberapa kota besar.<sup>1</sup> Popularitas panahan ini juga merambah ke Kalimantan Selatan, hal ini dapat dilihat dari banyaknya klub panahan yang berdiri. Menurut informasi salah satu pegiat panahan di Kalimantan Selatan, sedikitnya ada 16 klub memanah dan dua klub memanah di atas kuda. Di Banjarmasin ada *South Borneo Archer Club* dan *KOBAR*. Adapun di Banjarbaru ada *Al-Istiqomah Archery*, *SAHB Archery*, *al-Fatih Archery*, *Garuda Archery Club*, *Banjarbaru Archery School*, *DESDM Club*, dan *Horseback Archery*. Untuk wilayah Tanah Bumbu ada *Lillahi Archery* dan *Hijaz Archery Club*. Sedangkan untuk wilayah Hulu Sungai terdapat *Pleihari Archery Club*, *Murakata Archery Club*, *Tabalong Archery Club* dan *Kelua Horseback Archery*.<sup>2</sup> Klub-klub panahan ini tidak hanya beranggotakan orang dewasa laki-laki dan perempuan, tetapi juga anak-anak hingga usia remaja. Antar klub atau kelompok panahan tersebut sering mengadakan *event*, baik perlombaan, *scoring* (semacam persahabatan), atau latihan bersama antar klub panahan. Hampir setiap bulan diadakan kegiatan-kegiatan antar klub tersebut, bahkan di saat angka penyebaran Covid-19 sedang tinggi, mereka melakukan kegiatan tersebut secara virtual.

Maraknya panahan juga merambah ke sekolah-sekolah seperti pesantren dan sekolah yang bersifat *full day*, yang menjadikan panahan sebagai salah satu kegiatan ekstra kurikuler.<sup>3</sup> Menambahkan kegiatan ekstra kulikuler panahan menjadi daya tarik tersendiri bagi sekolah karena mampu menyedot perhatian calon-calon siswanya untuk memilih sekolah tersebut.

Lalu apa yang sebenarnya terjadi dengan semaraknya gairah memanah di kalangan masyarakat muslim Kalimantan Selatan ini? Mengingat sebelumnya panahan bukanlah olah raga yang populer, bahkan juga di kalangan masyarakat Kalimantan Selatan. Tulisan ini adalah hasil penelitian dengan menggunakan metode fenomenologi, metode ini dipilih dalam rangka untuk mengulik dan merekam dinamika aktivitas memanah secara komprehensif, karena fenomenologi menganggap bahwa realitas sebagai sebuah fenomena. Keadaan yang sesungguhnya dari sebuah fenomena adalah apa yang ada di balik fenomena tersebut.<sup>4</sup> Data didapatkan dengan wawancara mendalam kepada berbagai pihak, yaitu : 1) Pelaku utama/pegiat panahan: para pelaku kegiatan memanah baik anggota klub atau pribadi yang rutin melakukan aktivitas memanah. Hal ini dimaksudkan untuk mendapatkan gambaran yang jelas bagaimana aktivitas, perbincangan hingga dinamika keseharian dalam aktivitas memanah. 2) Pendamping: siapa saja yang memiliki keterkaitan, baik langsung

---

<sup>1</sup> NET.NEWSROOM Pelatihan memanah di Banyuwangi, diposting 16 Januari 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=IHxF5fAD3mo>, Kompas TV, Melatih Fokus, Komunitas Panahan Disenangi Anak, diposting Agustus 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Iw3BLz1LoiQ>

<sup>2</sup> MI, Pegiat Panahan, Wawancara Pribadi, January 2022.

<sup>3</sup> Beberapa contoh sekolah yang memberikan kegiatan ekstra kurikuler panahan adalah : SD dan SMP IT Rabbani yang berlokasi di Banjarbaru Kalimantan Selatan, Pondok Pesantren Darul Hijrah Putera dan Puteri yang berlokasi di Desa Cindai Alus Kabupaten Banjar, SMP Muhammadiyah Banjarbaru, Pondok Pesantren Menara Ilmu Banjarbaru, Pondok Pesantren Nurul Fikri Banjarbaru, dan lain-lain.

atau tidak, dengan kegiatan memanah tersebut, baik itu pengurus organisasi, pemilik toko, penjual daring, hingga pihak sekolah yang menjadikan kegiatan memanah sebagai ekstrakurikuler sekolah. Demikian juga observasi, observasi dilakukan dalam bentuk observasi partisipan pada *even-even* lomba atau kegiatan panahan di Kalimantan Selatan.

## A. Pembahasan

### 1. Masuk dan Berkembangnya Panahan di Kalimantan Selatan

#### a. Perjumpaan Awal

Berdasarkan data hasil wawancara dengan para informan, dapat dirincikan lima (5) model perjumpaan awal masyarakat muslim Kalimantan Selatan dengan panahan. **Pertama**, melalui ceramah agama di masjid atau langgar. Secara umum, pengetahuan masyarakat Kalimantan Selatan terkait panahan memang berasal dari teks hadis yang disampaikan di masjid di majlis-majlis. Walaupun demikian, perkembangan dari pengetahuan agama menjadi kegiatan memanah secara rutin tidak selalu terjadi di setiap ceramah yang memperkenalkan panahan sebagai sunnah Nabi.<sup>5</sup> Peredaran panahan di masjid dan majlis, khususnya di kalangan masyarakat muslim modernis, yakni Muhammadiyah dan Salafi. Panahan diperkenalkan oleh penceramah atau ustadz yang memberikan ceramah dari dua aliran tersebut. Selain penceramah, panahan juga diperkenalkan oleh sesama pengurus tempat ibadah.

Perkenalan dengan panahan tidak dilakukan dalam satu atau dua kali pertemuan saja, tetapi beberapa kali pertemuan ceramah, yang kemudian dilanjutkan dengan memperkenalkan secara detail dalam kegiatan praktek memanah. Kegiatan praktek ini dilakukan cukup rutin sehingga menjadi aktivitas tetap yang diikuti oleh beberapa orang pengurus atau jemaah masjid. Model perkenalan seperti ini terutama terjadi di kalangan kelompok Muhammadiyah, beberapa masjid atau musholla yang berada di bawah kepengurusan Muhammadiyah memperkenalkan panahan kepada para jemaah di dalamnya. Sehingga, dalam beberapa tahun terakhir, khususnya di kota Banjarbaru, panahan berkembang pesat di jaringan masjid yang berada dibawah organisasi Muhammadiyah. Para jemaah dan pengurus masjid ini kemudian menjadi aktor terdepan dalam mensosialisasikan dan mengajarkan panahan di jaringan sekolah-sekolah Muhammadiyah dan Islam Terpadu. Dan mereka juga menjadi inisiator pendirian "PANAHMU", organisasi sayap Muhammadiyah yang membawahi kegiatan panahan Cabang Kalimantan Selatan.<sup>6</sup>

Selain Muhammadiyah, panahan di Kalimantan Selatan juga berkembang pesat di kalangan Salafi-Wahabi. Perkenalan secara teoretis dengan panahan juga terjadi di masjid, yang kemudian dilanjutkan dengan praktik memanah yang dilakukan di tempat-tempat khusus yang dikelola sesama jemaah atau pengikut Salafi tersebut. Pengenalan panahan di kalangan Salafi cukup masif melalui ceramah-ceramah di masjid mereka. Bagi masyarakat yang berminat diarahkan untuk mengikuti kegiatan panahan di tanah-tanah lapang yang mereka miliki. Sehingga akhirnya peminat tersebut membentuk klub-klub

---

<sup>5</sup> Karim, Perkembangan panahan di kalangan Muhammadiyah, April 6, 2022; Ahyar, Mengajar panahan di kalangan anak-anak, April 3, 2022; Hasan, Panahan di Pesantren dan kegiatan panahan di mahasiswa, March 3, 2022; Umar, Panahan dan perkembangan olahraga di sekolah dan umum, March 13, 2022.

<sup>6</sup> Karim dan MI, Perkembangan panahan di kalangan Muhammadiyah; Usman, Perkembangan Panahan di wilayah Banjarbaru dan usaha jual beli alat panahan, March 13, 2022.

panahan yang memiliki jadwal rutin untuk memanah.<sup>7</sup>

**Kedua**, jaringan pertemanan atau rekan kerja. Sebagaimana disebutkan di atas bahwa panahan pada masa awal populer di kalangan pendakwah, sesama jemaah, atau pengurus masjid dan musholla. Selanjutnya mereka yang ada dilingkaran masjid tersebut kemudian memperkenalkan dan membawa kegiatan memanah di kantor-kantor tempat mereka bekerja. Khairuddin dan Sabri, misalnya, dua informan yang bekerja di salah satu perusahaan BUMN kota Banjarmasin, membuat lapangan khusus panahan di kantornya dengan memanfaatkan ruang tidak terpakai. Beberapa teman kerja mereka kemudian tertarik saat melihat Sabri memanah di tempat tersebut. Selain mengajak untuk mengikuti panahan di tempat kerja, Sabri juga menyarankan rekan-rekannya untuk ikut bergabung di organisasi dan klub panahan yang diikutinya.<sup>8</sup> Demikian juga di kalangan aparatur sipil negara (ASN). Keterlibatan beberapa orang ASN dalam aktivitas memanah di lingkungan masjid memberikan pengaruh besar dalam perkembangan aktivitas panahan di kalangan ASN. Seperti MI, yang membuat lapangan memanah di belakang kantor yang memiliki lahan luas dan tidak terpakai, yang kemudian teman-teman sesama ASN di kantor tersebut tertarik.<sup>9</sup>

Saputra dan Taufik, keduanya adalah ASN yang terlibat dalam kegiatan panahan, menyatakan bahwa perjumpaan awal mereka dengan panahan adalah ajakan teman untuk ikut dalam kegiatan klub panahan.<sup>10</sup> Panahan dalam jaringan pertemanan dan rekan kerja ini kemudian berkembang dari sekedar ajakan untuk terlibat pada kegiatan panahan yang bersifat pribadi kepada relasi antar orang atau antar komunitas. Beberapa ASN bahkan menggunakan posisi mereka sebagai pejabat dan dekat dengan pimpinan daerah, untuk mengadakan even lomba panahan bertaraf kota/kabupaten hingga provinsi.

Perkembangan lainnya adalah kegiatan keagamaan, dalam bentuk ceramah rutin di instansi atau perusahaan, kegiatan melalui berbagai organisasi induk olahraga, dan berbagai even yang diselenggarakan oleh instansi pemerintah, perusahaan swasta, atau BUMN. Kegiatan keagamaan di tempat-tempat tersebut diisi dengan ceramah agama, yang kemudian ditambahkan perkenalan panahan sebagai salah satu olahraga sunnah. Kegiatan keagamaan di perusahaan-perusahaan swasta dan BUMN sekarang lebih banyak diisi oleh para pendakwah dari kalangan Salafi-Wahabi.<sup>11</sup> Hal demikian tentu lebih memperluas kesempatan berkembangnya panahan di Kalimantan Selatan.

Perjumpaan masyarakat muslim Kalimantan Selatan dengan panahan melalui jaringan pertemanan dan rekan kerja menjadi fakta dan bukti peningkatan Islamisme di kalangan kelas menengah muslim, yang mayoritas adalah ASN atau pekerja di perusahaan swasta dan BUMN.

**Ketiga**, Organisasi panahan. Jauh sebelum panahan yang bertaut dengan wacana keagamaan populer di masyarakat muslim, memanah sudah menjadi bagian dari kegiatan olahraga resmi hingga memiliki jenjang karir atlet sampai ke level internasional. Oleh sebab itu, kehadiran organisasi dan klub panahan di level lokal tentu bagian dari perkembangan tersebut. Seluruh even yang diselenggarakan oleh organisasi panahan ini

<sup>7</sup> Karim, Perkembangan panahan di kalangan Muhammadiyah.

<sup>8</sup> Sabri, Perkembangan Panahan di wilayah Tabalong, March 26, 2022; Yudi, Perkenalan panahan di Perusahaan Swasta, February 28, 2022; Khairuddin, Panahan di sekitar kalangan ASN, February 28, 2022.

<sup>9</sup> MI, Pegiat panahan kota Banjarbaru, March 2022

<sup>10</sup> Saputra, Mengenal panahan di kalangan ASN dan Dinamika Organisasi Induk, March 1, 2022; Hidayat, Perkembangan panahan di kalangan ASN dan dinamika organisasi induk panahan, March 27, 2022.

<sup>11</sup> Yudi, Perkenalan panahan di Perusahaan Swasta.

juga menjadi awal perjumpaan bagi sebagian masyarakat Kalimantan Selatan pada panahan. Even rutin yang diselenggarakan oleh organisasi tersebut diantaranya adalah latihan rutin, lomba panahan, seleksi untuk kejuaraan, hingga latihan bersama.

Dalam even-even tersebut, khususnya latihan rutin, para peminat panahan atau pemanah pemula dapat memulai memanah tanpa bermodal apapun, dengan kata lain mereka dapat mencoba olahraga panahan sembari meyakinkan diri untuk terlibat di dalamnya. Perjumpaan melalui organisasi panahan biasanya diawali dengan ketertarikan terhadap olahraga tersebut. Ketertarikan masyarakat muslim atas panahan disandarkan pada teks, namun beberapa informan menyebutkan bahwa kegandrungan atas panahan juga dipengaruhi faktor selain teks, seperti film, cerita perang, hingga figur fiktif. Andri dan Khadijah menyebutkan bahwa teks hadis atau ceramah terkait panahan tidak menjadi faktor utama untuk terlibat dalam aktivitas panahan. Andri tertarik panahan karena film Robin Hood. Sedangkan, Khadijah malah melihat foto meme yang beredar di media sosial yang menggambarkan perempuan di atas kuda sembari memegang busur panah. Keduanya menceritakan bahwa faktor luar tersebut yang meyakinkan mereka untuk ikut terlibat dalam panahan. Bagi mereka, teks memberikan anjuran untuk terlibat dalam panahan, namun faktor luar tersebut yang lebih menyakinkan mereka untuk terlibat dengan mencari berbagai informasi terkait panahan. Berangkat dari keyakinan tersebut, keingintahuan mereka mulai terbentuk kepada kegiatan panahan dengan mencari informasi. Andri mencari melalui pengajian yang dia ikuti dengan bertanya pada pendakwah yang rutin mengisi di sana. Adapun Khadijah mencari informasi kegiatan panahan di wilayah kota Banjarmasin dan sekitarnya dengan menjelajahi internet.

Organisasi panahan di Kalimantan Selatan memiliki beberapa bentuk, yakni klub panahan, tempat kursus panahan, dan organisasi induk panahan. Klub panahan adalah wadah perkumpulan para pemanah yang memiliki jadwal rutin biasanya diisi dengan latihan, saling berbagi informasi, hingga sekedar silaturahmi. Terdapat beberapa nama klub panahan di sekita Banjarmasin dan Banjarbaru, seperti *Al-Istiqomah Archery*, *SAHB Archery*, *al-Fatih Archery*, *Garuda Archery Club*, *Banjarbaru Archery School*, *DESDM Club*, dan *Horseback Archery*. Untuk wilayah Tanah Bumbu ada *Lillahi Archery* dan *Hijazz Archery Club*. Sedangkan untuk wilayah Hulu Sungai terdapat *Pleihari Archery Club*, *Murakata Archery Club*, *Tabalong Archery Club* dan *Kelua Horseback Archery*. Meskipun klub ini dibuat dengan latihan yang terjadwal, namun masih banyak anggota klub yang sulit mengikuti jadwal rutin pertemuan klub, sehingga keanggotaan mereka masih tidak terdata dengan baik. Setiap ada masyarakat yang datang untuk memulai mengenal panahan, para anggota dan pengurus klub dengan senang hati terlibat di dalamnya. Hal ini disebabkan pilihan untuk menyalurkan antusiasme mereka pada olahraga panah masih sangat terbatas. Sebelum panahan mulai diminati masyarakat luas yang beriringan dengan peningkatan konsumsi Islam yang masif di kalangan kelas menengah muslim, tempat kursus atau wadah jual beli alat panahan hanya melayani tuntutan pasar yang relatif kecil. Namun demikian, sejak minat masyarakat atas aktivitas memanah mulai meningkat, yang dimulai sejak tahun 2017, pertumbuhan tempat kursus dan tuntutan atas jumlah instruktur memanah turut meningkat pesat. Bahkan, Usman menyebutkan bahwa kursus memanah hari ini menjadi sangat diminati di beberapa sekolah swasta, khususnya beberapa sekolah dalam jaringan Muhammadiyah dan Sekolah Islam Terpadu.<sup>12</sup> Sejalan dengan Usman,

---

<sup>12</sup> Usman, Perkembangan Panahan di wilayah Banjarbaru dan usaha jual beli alat panahan.

Karim yang juga berprofesi sama, yakni sebagai instruktur memanah menyebutkan hal yang sama bahwa tuntutan pasar masih sangat besar.<sup>13</sup>

Model organisasi panahan terakhir adalah organisasi induk panahan. Sebagai negara hukum, Indonesia memiliki berbagai aturan perundang-undangan untuk menjamin hak dan kewajiban rakyatnya terpenuhi dan terjamin, diantaranya aturan terkait senjata tajam. Panahan adalah salah satu olahraga yang menggunakan senjata tajam, tentu diperlukan sesuatu yang dapat menjamin setiap orang yang memiliki busur dan anak panah dapat membawanya tanpa harus berurusan dengan aparat hukum. Organisasi induk adalah solusi dari persoalan tersebut. Perkembangan panahan di masyarakat Banjar juga dipengaruhi oleh kehadiran atau kelahiran organisasi induk, yang tidak saja menjadi pelindung bagi masyarakat yang ingin memanah, namun di sisi lain juga memiliki berbagai dinamika dalam panahan itu sendiri. Perjumpaan awal masyarakat Banjar dengan panahan adalah salah satu dinamika dalam organisasi induk ini. Sebab, sebagian organisasi induk ini mengadakan latihan rutin bersama anggota-anggota mereka, biasanya dilaksanakan di akhir pekan, yakni Sabtu dan Minggu. Latihan rutin ini juga menjadi ajang sosialisasi olahraga panahan kepada anggota baru mereka.

**Keempat**, internet. Ranah teknologi informasi dengan media, khususnya internet, menjadi salah satu perkenalan awal masyarakat terhadap panahan selain teks. Namun, pengalaman beberapa informan menjelaskan perjumpaan mereka dengan aktivitas panahan melalui internet adalah belajar panahan secara otodidak.<sup>14</sup> Sosok Diana adalah salah satu yang mengenal panahan melalui mesin pencarian yang tersedia di internet dan media sosial. Ketika ketertarikannya atas panahan mulai membunyah dan ingin beraktivitas memanah dalam kehidupan sehari-hari, Diana cukup aktif mengeksplorasi dan mencari informasi lewat *Google*, *Facebook*, hingga *Instagram*. Keterlibatan Diana dengan panahan semakin intens saat ia mendapatkan pelajaran panahan dan pengawasan langsung dari seorang guru asal Makassar, bernama Saprillah. Pengajaran, pelatihan, hingga pengawasan Saprillah kepada Diana dilakukan sepenuhnya dengan memanfaatkan aplikasi *Zoom*. Kondisi ini sangat lazim di sekitaran tahun 2020 hingga tahun 2021 kemarin, karena status Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM) di Indonesia sewaktu Pandemi kemarin. Bahkan, berbagai kegiatan panahan lewat aplikasi *Zoom* masih dilaksanakan hingga terdapat pelonggaran dari Pemerintah.

Pada dasarnya, kegiatan panahan di internet tidak saja terkait informasi, namun, juga dalam wujud mentorisasi melalui aplikasi *Whatsapp*, tergabung di grup panahan di *Facebook*, hingga belajar melalui video-video di *Youtube*. Bahkan, beberapa *Marketplace* seperti *Shopee*, *Tokopedia*, dan *Blibli* juga menjadi wadah masyarakat Banjar mencari berbagai peralatan untuk memanah, selain yang tersedia di beberapa anggota klub atau tempat kursus yang biasanya juga berjualan alat-alat panahan. Selain itu, *Facebook* dan *Instagram* adalah wadah mereka berkomunikasi dengan beberapa ahli panahan yang memiliki akun di sana. Masyarakat dengan mudah berkomunikasi dengan bertanya di kolom komentar, terlibat dalam diskusi yang dilaksanakan secara langsung via dua media sosial tersebut, hingga menggunakan layanan *Direct Message* (DM) atau mengirimkan pesan langsung. Bahkan, beberapa tahun terakhir, lomba-lomba panahan

---

<sup>13</sup> Karim, Perkembangan panahan di kalangan Muhammadiyah.

<sup>14</sup> Khadijah, Perempuan dan panahan di tengah waktu kuliah, March 9, 2022; Barlian, Panahan dan Perempuan di tengah kegiatan mengajar, March 26, 2022; Diana, Aktivitas panahan perempuan sebagai hobi, March 5, 2022; Muhyi, Panahan dan klub panahan di Banjarbaru, March 27, 2022.



juga semakin sering dilaksanakan via *Zoom*.

**Kelima**, sekolah atau kampus. Dua institusi pendidikan ini memiliki persamaan dan perbedaan sekaligus, sebagai wadah perjumpaan masyarakat muslim urban, khususnya anak muda. Dengan sistem pendidikan yang berbeda dengan kampus, sekolah menjadi wadah perjumpaan atas panahan melalui kegiatan *Ekstrakurikuler* mereka. Jadi, perjumpaan para siswa, yang mayoritas adalah generasi Z, dengan panahan adalah saat sekolah menawarkan atau menyediakan kegiatan tersebut di tempat mereka.<sup>15</sup> Adapun kampus yang memiliki program panahan hanya ada di kampus Islam terbesar di Kalimantan Selatan. Diperkenalkan oleh salah satu mahasiswa yang terlibat aktivitas panahan di luar kampus, kemudian dia menawarkan kegiatan tersebut di lembaga, tempat dia menjadi pengurus di sana. Kegiatan tersebut sempat dilakukan beberapa bulan lalu terhalang karena pandemi, dan baru dilanjutkan setelah pandemi berakhir. Kegiatan panahan terdapat di dua Fakultas sekaligus dengan berbeda organisasi. Di fakultas Hukum Islam, panahan beredar dan dilaksanakan sebagai bagian dari organisasi mahasiswa bidang olahraga. Sedangkan di Fakultas Teologi Islam, panahan masuk melalui Lembaga Dakwah Kampus yang pengurusnya cukup aktif dalam mengurus kegiatannya hingga akhirnya dijadikan bagian dari lembaga minat dan bakat bagian olahraga. Di tahun 2022 ini, beberapa pengurus aktivitas panahan tersebut mulai mengurus izin mendirikan unit kegiatan mahasiswa khusus panahan untuk tingkat Universitas.<sup>16</sup> Meski kemudian tidak mendapatkan izin dari pimpinan universitas.

#### **b. Aktivitas Panahan di Masyarakat Muslim Kalimantan Selatan**

Secara umum, panahan bisa saja dilakukan secara personal, beberapa informan menyebutkan sering melakukan panahan sendirian. Namun bagi seorang pemanah, bergabung di klub tentu menambah sensasi memanah semakin ramai dan kompetitif. Selain itu, klub yang memiliki jadwal rutin menjadi ajang latihan bersama dan uji tanding sesama anggota klub untuk mengasah *skill* memanah. Keterlibatan seseorang dalam klub panahan juga memungkinkannya untuk terlibat dalam lomba-lomba yang dilaksanakan antar klub lokal atau regional Kalimantan Selatan.

Dalam perkembangannya, para pengurus beberapa klub panahan mulai membuat jaringan dengan bergabung dengan organisasi induk yang mewadahi olahraga panahan. Umumnya, jaringan organisasi panahan ini menjadi ajang silaturahmi dan berkumpul sesama pemanah yang diisi dengan lomba panahan, baik resmi atau tidak resmi.

Berdasarkan hasil penelusuran di lapangan, minimal terdapat tiga tafsiran atas olahraga panahan ini. **Pertama**, panahan sebagai bagian dari olahraga berkuda, dalam pemahaman kelompok ini, panahan diterjemahkan sebagai *Horseback Archery*, yakni panahan di atas punggung kuda. Hal ini dikarenakan panahan dalam Islam dalam pandangan kelompok ini adalah bagian dari persiapan prajurit perang. Mereka percaya bahwa panahan yang sedang mereka geluti adalah ajaran Islam untuk persiapan berjihad di akhir zaman.<sup>17</sup> Para penggiat dari kelompok ini kemudian berusaha memasukkan jaringan organisasi panahan mereka, yang diberi nama “Perdana (Persatuan berkuda dan memanah)”, pada organisasi induk olahraga berkuda, yakni Persatuan Olahraga Berkuda

---

<sup>15</sup> Dana, Mengenal panahan di pertemanan kampus, March 6, 2022; Hasan, Panahan di Pesantren dan kegiatan panahan di mahasiswa.

<sup>16</sup> Dana, Mengenal panahan di pertemanan kampus.

<sup>17</sup> Saputra, Mengenal panahan di kalangan ASN dan Dinamika Organisasi Induk.



Seluruh Indonesia (PORDASI). Menurut Fadli, di dalam Pordasi terdapat bagian yang membawahi organisasi panahan berkuda. Walaupun, dalam praktiknya, panahan di kelompok Fadli masih lebih banyak dilakukan tanpa kuda atau berdiri di atas saja. Bagi Fadli dan kelompok panahannya, memanah adalah bagian dari berkuda walaupun tanpa kuda, karena masih belum bisa membeli dan lebih banyak berlatih kuda secara terpisah di beberapa *Stable* (kandang kuda) di kota Banjarmasin.

**Kedua**, panahan sebagai bagian dari olahraga rakyat tradisional. Dalam kelompok ini, panahan adalah bagian dari olahraga tradisional karena bentuk panah yang mereka pakai adalah model panah tradisional yang terbuat dari bahan-bahan yang biasa dan tidak masuk dalam standar resmi alat panah dari komite olahraga baik nasional atau internasional. Hal ini dijadikan dalih kelompok ini memasukkan panahan yang sedang mereka geluti sebagai bagian dari Komite Olahraga Rekreasi Masyarakat Indonesia (KORMI), yang merupakan perkembangan dari organisasi keberhimpunan Induk Olahraga yang diberi nama Federasi Olahraga Masyarakat Indonesia (FOMI). Baik KORMI atau FOMI merupakan hasil dari perkembangan olahraga yang menyebutkan olahraga rekreasi sebagaimana yang tercantum dalam Pasal-pasal Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2005 tentang Sistem Keolahragaan Nasional. Keduanya adalah wadah berhimpun dari organisasi-organisasi olahraga rekreasi yang tumbuh dan berkembang di masyarakat, baik secara nasional maupun di daerah, menjadi mitra strategis pemerintah, pemerintah daerah dan masyarakat dalam kerangka mendorong dan menggerakkan pembinaan dan pengembangan olahraga rekreasi di seluruh Indonesia.

Tergabung dalam KORMI, kelompok ini tidak hanya memiliki organisasi induk, bahkan juga dapat bergabung dengan beberapa kompetensi pada level nasional hingga ke level internasional. Model panahan tradisional yang dipraktikkan di kelompok ini serupa dengan kelompok sebelumnya, namun dalam menafsirkan aktivitas panahan berbeda. Kelompok kedua ini lebih memahami panahan sebagai olahraga tradisional masyarakat, walaupun model panahan yang dipakai tidak berasal dari panahan Nusantara malah lebih banyak berasal dari luar, seperti Turki, Tar-tar, dan Tiongkok. Panahan di masyarakat Nusantara lebih dikenal dengan nama Jamparingan malah tidak populer di kedua kelompok ini. Walaupun, kedua kelompok ini memiliki perbedaan dalam memahami panahan. Namun, perbedaan tersebut sangat cair, meski ada sedikit friksi yang mengakibatkan mereka bergabung dalam organisasi yang berbeda.<sup>18</sup>

**Ketiga**, Panahan Islam masuk sebagai panahan modern. Kelompok ini lebih banyak diisi oleh kalangan Muhammadiyah, karena keberterimaan mereka terhadap model panahan modern. Muhammadiyah memiliki organisasi sayap yang mengurus kegiatan panahan di kalangan anggota, bernama PanahMU. Organisasi ini di Kalimantan Selatan belum berdiri secara resmi, namun sudah mulai mengajukan untuk diresmikan oleh Organisasi Pusat di pelaksanaan Muktamar Muhammadiyah akan datang<sup>19</sup>. Klub-klub panahan modern di kalangan Muhammadiyah ini juga banyak melahirkan atlet-atlet yang dapat berlaga di berbagai kompetisi resmi, mulai tingkat daerah hingga internasional.

Alasan Muhammadiyah lebih menerima model panahan modern, karena faedah yang didapatkan dalam panahan tersebut, dan lebih memandang panahan sebagai olahraga dan hobi ketimbang tafsiran literal lainnya, seperti jihad dan lain-lain. Selain itu, keputusan kelompok Muhammadiyah ini menjadikan mereka juga lebih terlibat dengan organisasi

---

<sup>18</sup> Hidayat, Perkembangan panahan di kalangan ASN dan dinamika organisasi induk panahan.

<sup>19</sup> MI, pegiat panahan Banjarbaru

panahan di Indonesia, yakni Persatuan Panahan Indonesia (PERPANI).<sup>20</sup> Banyak pengurus masjid dan sekolah di jaringan Muhammadiyah yang masuk dalam organisasi tersebut, bahkan mereka juga ada yang terlibat aktif sebagai pelatih, instruktur, hingga wasit. Seluruh jenjang sertifikasi kualifikasi untuk seluruh posisi tersebut juga mereka ikuti dan peroleh. Aktivitas mereka inilah yang membuat panahan dalam wacana agama juga semakin familiar di masyarakat muslim, khususnya di kalangan kelas menengah urban.

Secara eksternal, organisasi panahan dengan berbagai bentuknya adalah jalan tengah dari tarikan berbagai unsur, yakni Negara, ideologi, hingga konsumsi gaya hidup. Ketiganya menjadi harmoni dengan kehadiran organisasi, khususnya organisasi induk. Sebab, negara hadir, baik sebagai regulator, penyelenggara, hingga pimpinan wilayah. Hal ini tentu memaksa organisasi, baik klub dan organisasi induk untuk terus beradaptasi dan bernegosiasi dengan berbagai aturan. Sebenarnya, kehadiran Negara menjelaskan bagaimana resepsi, negosiasi, adaptasi, hingga apropriasi dalam fenomena panahan berwacana agama, khususnya di ranah organisasi.

Salah satu bentuk negosiasi dan adaptasi atas kehadiran negara dalam panahan adalah perjuangan organisasi panahan dalam memberikan legalitas bagi anggota mereka dalam membawa atau memiliki alat-alat panah, yang termasuk dalam kategori senjata tajam. Sebab, membawa atau kepemilikan senjata tajam tanpa izin telah diatur dalam UU Darurat No. 12 Tahun 1951. Pengaturan tersebut dilakukan sebagai upaya preventif untuk mencegah atau mengurangi penggunaan senjata tajam dalam suatu tindak kejahatan. Dalam UU Darurat tersebut, senjata tajam yang dipergunakan untuk pertanian atau pekerjaan rumah tangga dan untuk keperluan mata pencaharian yang tidak bertentangan dengan undang-undang, diperbolehkan untuk digunakan di kehidupan sehari-hari.

Negosiasi berbagai aturan yang dapat menghalangi masyarakat muslim untuk menjual dan memiliki berbagai alat panahan, memang tidak bisa dilepaskan dari peran organisasi. Sebab, organisasi lah yang dapat mengajukan izin agar masyarakat dapat memiliki dan menjual alat panahan. Selain itu, kehadiran berbagai organisasi panahan di atas juga dimaksudkan untuk berinteraksi dengan Negara sebagai penyelenggara kegiatan. Beberapa pengurus dan masyarakat yang terlibat dalam olahraga panahan ini berprofesi sebagai Aparatur Sipil Negara (ASN), adalah aktor paling aktif dalam interaksi ini. Beberapa kali negara, dalam hal ini pemerintah daerah hingga organisasi induk, hadir sebagai penyelenggara olahraga panahan model tradisional.<sup>21</sup> Adapun panahan modern sudah memiliki jenjang dan kompetisi bertingkat yang rutin dilaksanakan. Kehadiran negara sebagai pelaksana kegiatan tersebut semakin mempopulerkan panahan sebagai olahraga, walaupun narasi agama di dalamnya tidak lagi sekuat sebelumnya.

## **2. Menafsirkan Panahan Sebagai Ajaran Agama dan Aktivitas Waktu Luang**

### **a. Panahan dalam Wacana Agama**

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa popularitas panahan tidak terlepas dari teks agama yang dijadikan dasar olahraga ini diminati, yaitu sebagai olahraga sunnah. Dasar *kesunnahan* ini selalu digaungkan oleh penceramah yang membicarakan tentang

---

<sup>20</sup> Karim, Perkembangan panahan di kalangan Muhammadiyah; Usman, Perkembangan Panahan di wilayah Banjarbaru dan usaha jual beli alat panahan.

<sup>21</sup> Saputra, Mengenal panahan di kalangan ASN dan Dinamika Organisasi Induk; Hidayat, Perkembangan panahan di kalangan ASN dan dinamika organisasi induk panahan.

panahan. Selain dalam ceramah-ceramah secara langsung, beberapa ulama juga aktif menyiarkan *sunnahnya* memanah melalui media sosial (facebook, youtube dan tiktok). Salah satu ulama yang sangat konsern dengan syiar panahan ini adalah Qori Afrizan bin Aydrus bin Husain Al-Khered atau yang lebih dikenal dengan Habib Qari<sup>22</sup>, yang banyak mengisi materi panahan dalam youtube dan telah menerbitkan beberapa buku cetak tentang memanah. Apa yang disampaikan oleh Habib Qari dalam youtube sebenarnya tidaklah berbeda dari apa yang disampaikan dalam bukunya yang sudah dicetak dan dijual di pasaran. Habib Qari adalah salah satu rujukan para pemanah Kalimantan Selatan secara teoretis maupun secara praktis<sup>23</sup>. Beberapa buku Habib Qari yang telah terbit dan menjadi pegangan pemanah adalah *Tehnik Memanah dalam Islam Pusaka Ilmu Memanah Dalam Islam*.

Panahan menurut Habib Qari merupakan jalan bagi seorang hamba untuk mendapatkan posisi yang mulia, hal ini menurutnya telah diisyaratkan dalam hadis, “Sentiasa ada dalam umatku, sekelompok kecil orang-orang yang berperang di atas kebenaran, mereka selalu menang atas orang yang memusuhi mereka, hingga yang akhir dari mereka akan memerangi *Al-Masih Ad-Dajjal*” (HR. Abu Dawud). Artinya jika seseorang ingin mendapatkan posisi yang mulia, maka dia harus mulai belajar “*Furusiyah Asy-Syar’iyah Al-Muhammadiyah*”. Istilah yang disebutkan oleh sebagai ilmu teknik berperang, mencakup keahlian dalam memainkan senjata dan menunggang kuda, yang diizinkan oleh syariat, dan dicontohkan oleh Rasulullah.<sup>24</sup>

Habib Qori juga menegaskan bahwa sesuatu yang mendapatkan ganjaran yang besar maka akan sulit didapatkan kecuali dengan resiko yang besar. Dia mengutip hadis Nabi Muhammad Saw., “Ketahuilah sesungguhnya dagangan Allah harganya mahal, ketahuilah sesungguhnya dagangan Allah adalah Surga” (HR. At-Tirmidzi).<sup>25</sup> Habib Qori melihat bahwa ibadah *Furusiyah* memiliki nilai yang begitu tinggi dan dapat mengantarkan ahlinya kepada surga.

Lebih jauh, Habib Qori juga merumuskan bahwa *Furusiyah* memiliki dua model, yakni:

1. *Furusiyah Ilmu*, dengan cara menjelaskan kebenaran agama Allah dengan bukti-bukti ilmiah.
2. *Furusiyah Perang*, yang mencakup seluruh keahlian dalam menggunakan senjata dan berkuda dalam jihad di jalan Allah.

*Furusiyah* sendiri menurut Habib Qari bermakna “Orang yang ahli dalam urusan kuda dan piawai dalam menungganginya. Lebih spesifik ia menjelaskan *Furusiyah* adalah, “Satu olahraga dalam disiplin ilmu menunggang kuda dan penguasaan diri dalam melewati berbagai rintangan sesuai dengan aturan-aturan dan dasar-dasar tertentu.<sup>26</sup> Karena itulah menurutnya, para ulama membagi asas *Furusiyah* perang menjadi empat macam, yakni:

1. Keahlian menunggang kuda,
2. Memanah dengan busur,

---

<sup>22</sup> Habib Qari adalah pegiat Ilmu Panahan Islam, DPC Rabithah Alawiyah dan Pengajar Dauratul Hadist, Musthalah al-hadist, Ushul Fiqh dan Nahwu Sharaf di Ma’had Darul Ulum al-Fatah Temboro, Lihat Qori Afrizan al-Kareed : Qori Afrizan Al-Khered, *Teknik Memanah Dalam Islam* (Sukoharjo: Al-Wafi, 2018), Biorafi Penulis, 217

<sup>23</sup> MI, pegiat panahan Kalimantan Selatan

<sup>24</sup> Qori Afrizan Al-Khered, *Teknik Memanah Dalam Islam*, 15

<sup>25</sup> Qori Afrizan Al-Khered, 16.

<sup>26</sup> Qori Afrizan Al-Khered, 17.

3. Menikam dengan tombak,
4. Menebas dengan pedang.<sup>27</sup>

Jadi, panahan adalah hal yang tak terpisahkan dalam agama Islam, posisinya sebagai bagian dari keahlian atau kemampuan perang yang sebaiknya dimiliki oleh seorang muslim, karena dengan keahlian tersebut menjadikannya sebagai muslim yang terpuji. Dalam ajaran Islam, panahan juga dilihat sebagai perlombaan olahraga, panahan adalah olahraga yang diperbolehkan untuk diperlombakan dan kebolehan tersebut hingga menyediakan hadiah untuk pemenang lomba. Hal ini sebagaimana hadis riwayat Abu Hurairah, “Tidak ada hadiah dalam perlombaan, kecuali perlombaan yang menggunakan *Khuf* (unta), *Hafir* (Kuda), dan *Nashl* (Panah)” (HR. Abu Dawud).<sup>28</sup>

Hadis lainnya menjelaskan bahwa dulu para sahabat Nabi Muhammad SAW cukup sering berlomba panah, saat Nabi Muhammad SAW melewati para sahabatnya yang sedang melakukan lomba panah, Nabi pun bersabda : “bahwa perbuatan memanah adalah bagian dari leluhurnya, yakni anak keturun Nabi Ismail, bahkan, Nabi SAW juga menambahkan bahwa dia bersama orang-orang yang memanah”.<sup>29</sup>

Masih menurut Habib Qari, sedikitnya, ada sepuluh hadis yang mengandung unsur panahan di dalamnya. Di antaranya adalah hadis Ibnu Ishaq dalam kitab *Al-Maghazi* :

“Ashim bin Umar bin Qatadah menceritakan kepadaku, bahwasanya Rasulullah shallallahu alaihi wasallam memanah dengan busur beliau pada hari perang Uhud hingga patah bagian siyahnya. Busur itu pun diambil oleh Qatadah bin Nu'man, dan busur tersebut berada padanya. Ketika perang Uhud, mata Qatadah bin Nu'man terkena anak panah sehingga bola matanya jatuh di atas tulang pipinya. Ashim bin Umar telah menceritakan kepadaku bahwasanya Rasulullah shallallahu alaihi wasallam mengembalikan mata Qatadah dengan tangan beliau yang mulia, sehingga mata Qatadah yang terkena anak panah tersebut menjadi mata yang paling baik dan paling tajam di antara kedua matanya”.

Hadis Nabi ini menyiratkan posisi mulia seorang pemanah di mata Nabi Muhammad. Di saat perang, panahan tidak hanya memiliki makna sebagai bagian dari strategi perang Nabi Muhammad, namun siapa saja menjadi bagian panah juga mendapatkan kemuliaan. Dalam sejarah perang besar, seperti Uhud, Nabi Muhammad juga memakai strategi pemanah di posisi strategis untuk mendapatkan kemenangan, walaupun hasil perang tersebut malah berbalik karena apa yang telah disepakati dalam strategi tidak dijalankan. Bukit tempat para pemanah Nabi Muhammad dalam perang Uhud hingga hari ini menjadi wadiah yang dikunjungi, dan dipercaya sebagai tempat yang *mustajab* untuk berdoa kepada Allah.

Adapun untuk hadis kedua, perkataan Nabi Muhammad yang sangat populer di kalangan masyarakat muslim, baik yang menggeluti atau tidak panahan. Dalam hadis ini Nabi Muhammad menjelaskan ayat Al-Quran.

“Dalam Shahih Muslim, dari Uqbah bin Amir, dia berkata : Aku mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda : “Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi. (Al-Anfal (8):60) Ketahuilah, sesungguhnya kekuatan itu adalah memanah. Ketahuilah, sesungguhnya kekuatan itu adalah memanah. Ketahuilah sesungguhnya kekuatan itu adalah memanah”.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Qari Afrizan al-Khareed, 17

<sup>28</sup> Qari Afrizan al-Khareed, 20-21

<sup>29</sup> Qari Afrizan Al-Khered, 31

<sup>30</sup> Qari Afrizan Al-Khered, 32.

Jadi, keahlian panahan oleh Nabi Muhammad adalah bekal dalam menghadapi serangan yang akan menimpa umat Islam. Diksi serangan ini menjadi dasar bagi sebagian masyarakat muslim mempercayai bahwa akan datang masa yang sulit bagi umat Islam, maka keahlian memanah diharapkan dapat menjadi kemampuan perlindungan bagi mereka.

Adapun hadis ketiga dari panahan ini lebih menyangkut keutamaan atau *fadilah* yang akan didapatkan bagi mereka yang bergelut dengan panahan.

“Imam Ath-Thabarani meriwayatkan dari hadits Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Aisyah, dia berkata : Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda : “Tidaklah salah seorang dari kalian bila terus menerus dirundung kesusahan, maka hendaklah dia menggantungkan busurnya pada pundaknya, niscaya kesusahannya akan hilang sebab busurnya”.

Keutamaan yang akan didapatkan bagi para pemanah dalam hadis ini tidak hanya berupa balasan di Akhirat, yakni Surga. Namun, mereka yang bergelut dengan panahan juga mendapatkan keutamaan yang bersifat fisik atau duniawi. Anggapan bahwa posisi panahan hanya dipandang mulia dalam agama tidak melulu soal balasan Surga, namun Islam juga menjamin balasan di dunia.

Imam Ibnu Qayyim mengatakan, “Seandainya memanah tidak memiliki keutamaan kecuali dapat menghilangkan kesusahan, maka hal itu sudah cukup menjadi keutamaan memanah. Memanah dapat menghilangkan kesusahan, telah dibuktikan oleh para ahli dalam bidang ini” Ungkapan Ibnu Qayyim ini senada dengan sabda Nabi Muhammad, “Wajib atas kalian berjihad *fi sabilillah*, karena sesungguhnya *jihad fi sabilillah* itu merupakan salah satu pintu dari pintu-pintu Surga, Allah akan menghilangkan kesedihan dan kesusahan dengannya”. Artinya, dalam panahan terdapat korelasi antara balasan di dunia dan akhirat secara bersamaan, tidak terpisah.

Firman Allah dalam surat At-Taubah ayat 14-15 disebutkan, “Perangilah mereka, niscaya Allah akan menghancurkan mereka dengan (perentaraan) tangan-tangan kalian dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kalian terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman, dan menghilangkan panas hati orang-orang Mukmin. Dan Allah menerima taubat orang yang dikehendaki-Nya. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” Dalam ayat ini disebutkan bahwa ketika tidak ada kesedihan, termasuk bagi pemanah, maka artinya di dunia dan akhirat.

Adapun untuk hadis keempat lebih bersifat penjelasan hukum terkait panahan. Di mana, hukum bagi muslim yang melanggar sumpah telah diatur dalam ajaran Islam. Namun, dalam kasus yang diungkap dalam hadis keempat dan kelima dijelaskan hukum tersebut dinyatakan “gugur.” Hadis Nabi Muhammad keempat ini dari Bahz bin Hakim dari ayahnya dari kakeknya, dia berkata : Pernah Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersama Abu Bakar dan Umar melewati sekumpulan sahabat yang sedang memanah, maka salah seorang di antara mereka mengatakan, “Aku akan mengenai sasaran, Demi Allah”. Ternyata tembakannya meleset, kemudian Abu Bakar berkata, “Dia telah melanggar sumpahnya ya Rasulullah.” Kemudian beliau bersabda, “Tidak, sumpah para pemanah tidaklah berarti, tidak melanggar dan tidak ada kafarah.”

Dengan cerita yang hampir serupa di hadis kelima, “Dari Ibnu Umar, dia berkata Rasulullah shallallahu alaihi wasallam pernah melewati suatu kaum yang sedang berlomba memanah, mereka pun saling bersumpah, “Aku mengenai sasaran, demi Allah.” Maka Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda, “Memanahlah kalian, tidak ada dosa atas kalian.”



Dalam pembahasan Imam Abu Al-Qasim Ath-Thabrani telah memberi judul bab dalam kitab beliau bab *Gugurnya Kafarah Sumpah Para Pemanah* disebutkan bahwa setiap sumpah para pemanah ketika bertanding tidaklah berarti, tidak memiliki *kafarah* (denda), dan tidak dianggap melanggar sumpah.

Dari hadis keenam hingga kesepuluh, Nabi Muhammad lebih banyak menyebutkan berbagai kemuliaan para pemanah, seperti mendapatkan kebaikan karna berjalan di antara sasaran panahan, “Imam Ath-Thabarani telah meriwayatkan hadits dari Sa’id bin Musayyid dari Abu Szar, dia berkata : Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda : Barangsiapa yang berjalan di antara dua sasaran memanah, maka dalam setiap langkah kakinya terdapat satu kebaikan.”

Jadi, maksud dalam hadis tersebut adalah di dalam kegiatan panahan, pemanah diminta memiliki dua target sasaran. Berjalan di antara jarak dua sasaran tersebut yang akan mendapatkan kemuliaan. “Jadikanlah keduanya berhadapan dengan jarak tertentu, memanahlah dari salah satu targetnya, kemudian menghampiri dan mengambil anak panahnya dari target tersebut. Setelah itu mulai memanah dari tempat tersebut ke target sasaran yang kedua.” Hal ini sudah menjadi kebiasaan bagi para sahabat-sahabat Nabi Muhammad Saw. Sebagaimana disebutkan oleh Imam Al-Auza’I dari Bilal bin Sa’ad, dia berkata , “Aku mendapati satu kaum (sahabat Nabi shallallahu alaihi wasallam) mereka berlari di antara target sasaran memanah, mereka tertawa satu sama lain. Bila datang waktu malam, mereka menjadi seperti pendeta (mereka sibuk dalam ibadah).

Adapun hadis selanjutnya disebutkan “Dari Abu Hurairah, beliau merafa’kan hadist ini kepada Nabi shallallahu alaihi wasallam. “Belajarlah memanah! Sesungguhnya jarak antara dua target sasaran memanah terdapat salah satu taman dari taman-taman Surga.” Bahkan, dalam hadis kesempuluh, Imam Ath-Thabarani menyebutkan dalam kitab *Fadhl Ar-Ramyi*, Mus’ab bin Sa’ad berkata : Sa’ad (bin Abi Waqqas) mengatakan : “Hai anak-anakku, belajarlah memanah! Sesungguhnya memanah adalah sebaik-baik permainan kalian.”

Lebih jauh Imam Ath-Thabarani dalam kitabnya *Fadhl Ar-ramyi*, “Dari Abu Umamah bin Sahl bin Hunaif, dia berkata : Umar bin Khatthab telah mengirim surat kepada Abu Ubaidah bin Jarrah yang berisi “Ajarkanlah anak-anak kalian berenang dan ajarkanlah tentara-tentara kalian memanah.” Akhirnya mereka pun mondar-mandir di antara target sasaran memanah (karena latihan memanah)”. Selain itu, Ali bin Al-Ja’ad berkata : Telah menceritakan kepada kami Syu’bah, dia bertaka : Telah mengabarkan kepadaku Qatabah, dia berkata : Telah datang kepada kami surat dari Umar bin Khatthab, sedangkan kami berada di negeri Azerbaijan.

Adapun isi surat tersebut “ Amma ba’du, pakailah sarung dan berselendanglah, pakailah sandal dan buanglah sepatu dan celana, selalulah memakai pakaian leluhur kalian yaitu Nabi Ismail. Jauhkanlah diri dari sifat suka bersenang-senang dan memakai pakaian khas orang ajam(non Arab). Biasakan diri kalian karena terik matahari,sesungguhnya matahari adalah pemandangan air panasnya orang Arab. Berpegang teguhlah dengan kebiasaan Ma’ad bin Adnan. Lakukanlah hal-hal yang membuat kalian tangguh, serta selalu bersikap siaga, potonglah pijakan untuk menaiki kuda (sanggurdin), dan melompatlah ketika menaikinya. Memanahlah pada target sasaran kalian.”

Imam Ibnu Qayyim memaknai wasiat dari Umar bin Khatthab terdapat pendidikan *furusiyah* dan upaya melatih badan supaya tidak manja serta tidak suka bersenang-senang. Secara umum, ulasan Imam Ibnu Qayyim tersebut lebih dekat dengan anjuran untuk terus melatih diri atau bisa ditafsirkan dengan Olahraga.



Adapun makna wasiat beliau :.....artinya tinggalkan suka bersenang-senang dan memakai pakaian khas orang ajam (non-Arab). Di sini menunjukkan bahwa sifat manja dapat mengubah mental seseorang menjadi banci dan sifat manja adalah ciri para wanita dan orang-orang malas. Adapun perintah agar tidak meniru-niru pakaian orang ajam, di sini terdapat hikmah yang dalam, yaitu keserupaan dalam hal zhahir akan mendorong pada kesamaan dalam hal batin. Inilah hikmah mengapa syariat melarang kita menyerupai orang kafir, hewan, dan setan, laki-laki menyerupai wanita atau sebaliknya. Seperti larangan shalat sunnah setelah Ashar dan Shubuh, dua waktu ini adalah waktu orang-orang kafir sujud pada matahari. Demikian juga larangan makan dengan tangan kiri, karena sikap ini menyerupai cara makannya setan.

### **b. Panahan Sebagai Aktifitas Waktu Luang**

Di Kalimantan Selatan, selain balutan narasi agama panahan juga cukup lekat dengan pengisi waktu luang di antara rutinitas kerja. Bahkan, para informan yang memiliki antusiasme yang tinggi dengan panahan ini selalu menyempatkan untuk memanah di sela-sela kegiatan sehari-hari, walaupun dengan ruang yang sempit, mereka tetap melakukan aktifitas memanah. Menurut beberapa informan, jika dalam sehari tidak memanah, mereka mengaku tidak merasa nyaman.<sup>31</sup> Biasanya, mereka selalu melakukan banyak aktivitas terkait panahan, walaupun hanya sekedar membersihkan peralatan panah hingga anak panah. Seorang informan bernama Burhan malah membuat lapangan panahan di kantornya, dengan memanfaatkan ruang yang tak terpakai. Selain mempopulerkan panahan di tempatnya bekerja, ia beralasan untuk memberi dirinya waktu memanah di sela-sela waktu istirahat di antara kerjanya di salah satu BUMN. Adapun Yuda dan Fatih yang bekerja sebagai pegawai negeri sipil biasanya menyempatkan untuk memanah selepas pulang dari kerja di sore atau malam hari. Mereka biasanya menggenjot kegiatan memanah mereka di akhir pekan, bahkan dari pagi hingga siang hari mereka habiskan waktunya untuk memanah.

Karim, informan yang berprofesi sebagai wiraswasta, yang memiliki waktu lebih longgar karena tidak memiliki aturan jam kerja yang ketat, ketimbang informan lain yang memiliki waktu kerja, dapat melakukan panahan rutin setiap hari. Dia biasanya memulai panahan di pagi hari selepas salat Dhuha dan melakukan beberapa amalan rutin. Selain memiliki usaha yang berkaitan dengan teknologi, Karim juga mengisi tokonya dengan berjualan alat yang berkaitan dengan panahan.<sup>32</sup> Dia juga biasa diminta untuk mengajarkan panahan kepada para siswa di beberapa sekolah. Panahan, bagi Karim, tidak saja pengisi waktu luang juga sebagai olahraga yang rutin dilakukannya untuk menjaga kesehatan, termasuk kebugaran yang berkaitan dengan hubungan suami-istri.

Irisan antara kegiatan waktu luang dan olahraga dalam panahan sebenarnya cukup kompleks. Sebab, keberadaan narasi agama dalam panahan cukup mempengaruhi dalam menafsirkan kegiatan tersebut sebagai olahraga atau aktivitas waktu luang. Seluruh informan menyebut panahan sebagai olahraga yang ditandai sebagai bagian anjuran "sunnah" Nabi Muhammad SAW.

Pendapat ini tidaklah berlebihan, melihat dakwah-dakwah tentang panahan sebagai olah raga sunnah sangat mudah kita dapatkan di berbagai platform media sosial. Adapun hadis terkait panahan paling populer di masyarakat menyebutkan tiga hal yang seharusnya

---

<sup>31</sup> MI. pegiat panahan Banjarbaru

<sup>32</sup> Karim, pegiat panahan di kalangan Muhammadiyah.

dilatih oleh seorang muslim, adalah berenang, memanah, dan berkuda. Menariknya, dalil-dalil agama terkait panahan tidak menyebutkan maksud dari latihan tersebut, walaupun ada pendapat yang menyebutkan persiapan untuk menjadi “tentara” Allah di akhir zaman nanti, faktanya aktivitas panahan di masyarakat muslim perkotaan ini lebih banyak berorientasi olahraga atau kegiatan mengisi waktu luang.

Seluruh informan menyebutkan hadis ini sebagai motivasi mereka dalam memulai dan bertahan di kegiatan memanah. Jika dilihat lebih dalam, ajaran agama tidak saja dijadikan sumber motivasi suci atas kegiatan waktu luang mereka, namun, di saat bersamaan, agama juga menjadikan konsumsi atas berbagai barang atau hal-hal terkait panahan, seperti kursus, latihan rutin, hingga perjalanan wisata ke berbagai tempat panahan menjadi suci. Sejalan dengan apa yang disebutkan oleh Fealy dalam konsumsi Islam di kalangan kelas menengah muslim urban<sup>33</sup>, panahan telah menjadi perilaku konsumtif mencolok di masyarakat muslim, sekaligus menumbuhkan suburkan industri yang menyambut perilaku konsumtif tersebut. Penjelasan dalam pergeseran panahan dari kegiatan mengisi waktu luang menjadi perilaku konsumtif sebenarnya dapat ditarik jejaknya. Panahan, di kalangan kelas menengah muslim urban, lebih banyak ditempatkan sebagai hobi, yang lebih dari sekedar mengisi waktu luang. Dirujuk dari Oxford English Dictionary, hobi adalah kegiatan yang dilakukan untuk kesenangan di waktu Anda, yang menjadikan minat suatu kegiatan atau subjek yang dilakukan atau dipelajari untuk kesenangan di waktu luang.<sup>34</sup> Adapun, aktivitas waktu luang hanya berupa kegiatan yang dinikmati di waktu luang. Bahkan, jika diselaraskan dengan olahraga, panahan tetap saja memiliki irisan dengan perilaku konsumtif, karna olahraga adalah aktivitas yang dilakukan untuk kesenangan, dan membutuhkan usaha fisik atau keterampilan, biasanya dilakukan di area khusus dan sesuai dengan aturan tetap.<sup>35</sup> Jadi, panahan, entah sebagai kegiatan waktu luang, hobi, atau olahraga, memiliki irisan dengan konsumsi dan kapitalisme di saat yang bersamaan.

Di era modern, kegiatan dalam mengisi waktu luang, baik hobi atau olahraga, tidak bisa dilepaskan dari kapitalisme. Telah dijelaskan di atas, bahwa waktu luang menjadi elemen penting di masyarakat industrialis hari ini, sebab ia adalah lingkungan yang terpisah dari dan terlepas dari dunia kerja. Keras dan rumitnya pekerjaan membebani secara fisik dan psikologis, maka keperluan untuk melepaskan beban tersebut disebut dengan waktu luang, merujuk masa atau peluang bagi orang yang lelah karena bekerja. Akan tetapi, hari ini waktu luang tidak bisa dilepaskan dari pasar untuk industri yang berorientasi pada keuntungan. Di masyarakat muslim urban, waktu luang juga turut menjadi bagian dalam produk halal yang lekat dengan pasar atau kapitalisme.

Lebih dari itu, hobi atau olahraga yang dilakukan untuk mengisi waktu luang sudah dilihat sebagai bagian dari sebuah pasar, sehingga ia bukanlah sebuah ranah yang terpisah dan tergantung, bukan sebuah tempat berlindung dari kapitalisme. Malah, waktu luang sudah menjadi bagian dari struktur kapitalisme, sebagaimana halnya pekerjaan yang dihindari setelah lelah bekerja juga dibentuk di dalam struktur yang sama.<sup>36</sup> Pergeseran tersebut sebenarnya paling mudah dideteksi dalam aktivitas waktu luang, yakni kala

---

<sup>33</sup> Greg Fealy, “Mengonsumsi Islam,” in *Ustadz Seleb: Bisnis Moral Dan Fatwa Online* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), 15–37.

<sup>34</sup> Oxford University Press, *Oxford Dictionary of English* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

<sup>35</sup> Oxford University Press.

<sup>36</sup> Richard Butsch, “The Commodification of Liesure: The Case of the Model Airplane Hobby and Industry,” *Qualitative Sociology* 7, no. 3 (1984).

produksi kapitalis masuk dan menciptakan komodifikasi alat produksi objek-objek yang berhubungan dengan hobi atau olahraga yang digunakan untuk waktu luang.<sup>37</sup>

Komodifikasi suatu bidang aktivitas membuat perlu untuk membeli barang-barang untuk digunakan dalam aktivitas daripada mengandalkan barang-barang yang sudah ada atau buatan rumah. Perubahan ini mewakili konversi produksi untuk penggunaan langsung ke produksi untuk pertukaran, dan pemisahan produksi dari konsumsi. Dengan kata lain, produk-produk yang dipakai dalam kegiatan, baik hobi atau olahraga, telah tidak dapat lagi bergantung dengan barang yang ada di sekitar kehidupan masyarakat. Panahan di kalangan kelas menengah muslim urban, khususnya di Indonesia, ini tidak dapat terlepas dari keadaan ini. Ada dua hal yang didapatkan dari informasi para informan, yakni ketiadaan tradisi panah di masyarakat, khususnya Banjar, dan kesibukan mereka dalam aktivitas kerja setiap hari. Oleh sebab itu, setiap mengisi waktu luang, mereka tidak bisa melepaskan diri mengonsumsi produk-produk yang berkaitan dengan panahan. Namun demikian, konsumsi di sini terlalu sempit dan cenderung disederhanakan jika dilihat pada komodifikasi belaka, karena mengabaikan motivasi agama dan menyematkan motif keuangan untuk tindakan mereka. Apapun makna konsumsi dalam panahan dan dalam mengisi waktu luang, sebagaimana dijelaskan Veblen dalam menikmati waktu luang sebenarnya sejalan dengan apa yang dilakukan oleh kebanyakan kelas menengah muslim urban, di mana terlibat dalam konsumsi yang mencolok sebagai cara untuk meningkatkan status mereka dengan memamerkan hal-hal yang disamakan orang dengan kesuksesan atau ditafsirkan sebagai tanda pencapaian dan nilai,<sup>38</sup> panahan tidak bisa dilepaskan dari apa yang disebut Veblen ini. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana kelas menengah muslim dalam memaknai panahan, walaupun dari sisi yang sedikit berbeda dengan apa yang disebut oleh Veblen. Namun, apa yang disebut oleh Jaelani dan kawan-kawan, bahwa berbagai postingan panahan masih jelas mengaitkan antara simbol-simbol Islam yang menampilkan kesalehan dan status kelas sosial mereka.<sup>39</sup> Memang, konsumsi adalah hal yang mencolok dan paling mudah digunakan sebagai strategi untuk memperoleh pengakuan sosial di era modern ini, di mana kehidupan dinamis dan serba instan dan orang-orang sangat sibuk. Oleh karena itu simbol-simbol adalah cara membuat penilaian cepat, di mana penilaian didasarkan atas tanda-tanda yang terlihat.<sup>40</sup>

### **3. Panahan dalam Aktivitas Muslim Kalimantan Selatan : Antara Kesalehan di Ruang Publik, Islamisme, dan Media Sosial**

Ketika panahan menjadi bagian di kalangan kelas menengah muslim urban, dalam hal ini masyarakat muslim Kalimantan Selatan, maka ia memiliki irisan dengan tiga hal penting, yakni kesalehan di ruang publik, islamisme, dan media sosial. Irisan ketiga hal tersebut adalah faktor yang membentuk ekspresi keislaman kelas menengah. Kesalehan di ruang publik yang dalam beberapa dekade ini digerakkan oleh pendidikan agama, khotbah-khotbah, media cetak dan audio-visual, dan organisasi-organisasi Islam, yang semuanya

---

<sup>37</sup> Butsch.

<sup>38</sup> Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 20.

<sup>39</sup> Elan Jaelani et al., "Islamic Expression on Instagram Social Media: Marketing Communication Strategies Equestrian And Archery Tourism in Indonesia," *Library Philosophy and Practice* 12 (2009).

<sup>40</sup> Butsch, "The Commodification of Leisure: The Case of the Model Airplane Hobby and Industry."

telah dipengaruhi oleh interkoneksi transnasional dan global.<sup>41</sup> Oleh sebab itu, ruang publik ini telah membantu membuat informasi dan gagasan tentang Islam lebih mudah tersedia bagi publik, dalam arti melampaui berbagai batasan wilayah atau daerah. Soares menyebutkan bahwa meskipun ruang publik Islam dalam beberapa dekade ini lebih semarak di daerah perkotaan, namun di saat bersamaan juga mulai membentuk atau menumbuhkan rasa supralokal identitas Muslim bersama. Soares juga memandang bahwa ekspresi di ruang publik telah membantu menciptakan tekanan untuk membakukan praktik-praktik Islam, terutama dalam bentuk-bentuk ritual publik mereka.<sup>42</sup>

Jadi, kesalehan di ruang publik hari ini tidak lagi sekedar ekspresi di ruang-ruang umum, namun di saat bersamaan juga mulai membakukan praktik-praktik tersebut menjadi bagian dari publik Islam. Panahan, entah disadari atau tidak, masuk ke dalam ekspresi keislaman kelas menengah urban, bahkan sudah masuk ke ranah digital secara bersamaan, juga mulai mengarah pada membakukan atau paling tidak menegosiasikan model keislaman mereka di tengah popularitas tradisionalisme Islam. Usaha ini mulai kelihatan hasilnya, sebab panahan di Kalimantan Selatan tidak lagi dipandang sebagai bagian dari fundamentalisme Islam, namun masyarakat mulai menerimanya sebagai bagian dari Islam di tanah Banjar.

Masyarakat Kalimantan Selatan yang sebagian besarnya adalah pengikut Islam tradisional, sebenarnya tidak memiliki preferensi ekspresi keislaman ruang publik, namun ternyata menerima panahan dan terlibat aktif dengan mengajak rekan, kolega, hingga keluarga mereka untuk memanah. Aktivitas ini menjadi bagian dari memasukkan dan negosiasi panahan sebagai bagian keislaman. Hal ini senada dengan beberapa pendapat bahwa agama telah menjadi bagian tak terpisahkan dari fenomena kelas menengah muslim, dan telah membawa babak baru dalam wajah Islam di ruang publik, baik sebagai identitas maupun sebagai budaya pop.<sup>43</sup>

Panahan sekarang sudah berkembang dari sekedar anjuran agama yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW, menjadi bagian pengisi waktu luang yang lekat dengan kehidupan kelas menengah urban yang bekerja di kantor, instansi pemerintahan, atau pedagang, yang memiliki sumber dana dan waktu selepas dari bekerja selama hari kerja. Lebih lanjut, perkembangan itu dari teks hadis menjadi bagian dari kehidupan modern masyarakat muslim kontemporer.

Aktivitas panahan yang telah bernegosiasi dan berkembang jauh dari sekedar anjuran agama tersebut, juga menegaskan bahwa media sosial turut mengubah banyak hal dalam keberagaman masyarakat muslim modern. Aktivitas panahan di ranah media sosial memberikan pengaruh besar pada resepsi di masyarakat muslim tradisional. Sebagaimana kelompok masyarakat muslim yang lain, mereka juga mengalami apa yang disebut dengan

---

<sup>41</sup> Benjamin F. Soares, "Islam and Public Piety in Mali," in *Public Islam and Common Good* (Leiden-Boston: Brill, 2004), 217.

<sup>42</sup> Soares, 218.

<sup>43</sup> Joseph Alagha, "Shi'a Discourses on Performing Arts: Maslaha and Cultural Politics in Lebanon," in *Islam and Popular Culture* (Austin: University of Texas Press, 2016); Ariel Heryanto, *Identitas Dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*, V (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2019); Ihsan Yilmaz, "Muslims, Sacred Texts, and Laws in the Modern World," in *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (New York: Springer, 2021); Yudi Latif, *Genealogi Intelejensi: Pengetahuan Dan Kekuasaan Intelejensi Muslim Indonesia Abad XX* (Jakarta: Kencana, 2013); Yanwar Pribadi and Zaki Ghufron, "Komodifikasi Islam Dalam Ekonomi Pasar: Studi Tentang Muslim Perkotaan Di Banten," *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 15, no. 1 (2019): 82–112.

*cyber-culture* yang salah satu kata kuncinya adalah adalah visualitas. Di ranah media sosial, visualitas adalah bagian dari informasi, makna atau kenikmatan bersumber pada konsumsi teks yang menggunakan teknologi visual seperti telepon pintar. Panahan memiliki pesan visual yang kuat, tidak saja sebagai ajaran agama atau ekspresi keislaman namun juga sebagai gaya hidup sehat dan kelas sosial untuk menghabiskan waktu luang. Pada konteks ini keindahan gambar menjadi unsur utama yang mewakili peristiwa tertentu karena kenikmatan pandangan menjadi kunci pada budaya visual yang sebenarnya dapat tidak berarti apapun alias banal.<sup>44</sup>

Selain kelas menengah muslim, popularitas panahan di ranah media sosial merupakan peran dari kalangan generasi milenial dan generasi Z. Sebab, penggiat panahan paling besar dari dua kelompok ini. Ditambah, aktivitas mereka di media sosial menjadi kunci popularitas panahan di masyarakat muslim. Hal ini merupakan konsekuensi dari berbagai aplikasi media sosial yang mempengaruhi generasi Milenial dan generasi Z, sehingga mereka sangat menyukai kepraktisan dan kecepatan dalam belajar, bekerja, bahkan pada persoalan mengonsumsi gaya hidup. Pertimbangan mereka pada tempat liburan dan hiburan yang unik untuk di foto atau video, yang kemudian diunggah di media sosial, seperti Instagram. Maka, muncul istilah *instagramable* yang merujuk pada *spot* foto atau video yang unik dan melekat di ingatan. Begitu pula dalam diskursus agama Islam, kemudahan melakukan klik berita berlabel Islam, pengajian online, dan beberapa ekspresi keislaman yang unik mendapatkan atensi masyarakat atau viral.

## B. Kesimpulan

Panahan adalah ekspresi keagamaan yang bertaut dengan dunia modern dan globalisasi. Panahan juga adalah ekspresi keagamaan di ruang publik yang merupakan bagian dari identitas kalangan kelas menengah muslim Kalimantan Selatan.

Bertautnya panahan dengan agama sebagai sebuah olah raga sunnah membuat olah raga ini disambut antusias oleh masyarakat muslim Kalimantan Selatan. Tanpa segan mereka menggeluti dunia panahan ini, untuk kemudian menyebarkan dan mengajarkan olah raga ini kepada orang-orang sekelilingnya.

Dalam perspektif fenomenologi, aktifitas memanah masyarakat muslim Kalimantan Selatan adalah cara baru mereka dalam mengonsumsi Islam. Menerapkan Islam tidak cukup hanya ada di ruang-ruang sunyi dalam kesendirian, tetapi menampilkannya di ruang publik dengan bergembira sambil berolah raga adalah sebuah pilihan yang disetujui. Dengan fenomena ini, wacana Islam di Kalimantan Selatan yang lebih dikenal dengan Islam Banjar yang lekat dengan Islam tradisional bisa jadi harus didefinisikan ulang, mengingat bagaimana dinamika keislaman yang bertumbuh di masyarakat sekarang ini.

## Daftar Pustaka

- Afsaruddin, Asma. *The First Muslim: History and Memory*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- Ahyan. Mengajar panahan di kalangan anak-anak, April 3, 2022.
- Alagha, Joseph. "Shi'a Discourses on Performing Arts: Maslaha and Cultural Politics in Lebanon." In *Islam and Popular Culture*. Austin: University of Texas Press, 2016.
- Annisa, Firly. "Hijrah Milenial: Antara Kesalehan Dan Populism." *Maarif* 13, no. 1 (2018).

---

<sup>44</sup> Firly Annisa, "Hijrah Milenial: Antara Kesalehan Dan Populism," *Maarif* 13, no. 1 (2018).38-54



- Barlian. Panahan dan Perempuan di tengah kegiatan mengajar, March 26, 2022.
- Butsch, Richard. "The Commodification of Leisure: The Case of the Model Airplane Hobby and Industry." *Qualitative Sociology* 7, no. 3 (1984).
- Dana. Mengenal panahan di pertemanan kampus, March 6, 2022.
- Diana. Aktivitas panahan perempuan sebagai hobi, March 5, 2022.
- Fealy, Greg. "Mengonsumsi Islam." In *Ustadz Seleb: Bisnis Moral Dan Fatwa Online*, 15–37. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.
- Hasan. Panahan di Pesantren dan kegiatan panahan di mahasiswa, March 3, 2022.
- Heryanto, Ariel. *Identitas Dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*. V. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2019.
- Hidayat. Perkembangan panahan di kalangan ASN dan dinamika organisasi induk panahan, March 27, 2022.
- Jaelani, Elan, Lukiat Komala Erdinaya, Rohanda Rohanda, and Susie Perbawasari. "Islamic Expression on Instagram Social Media: Marketing Communication Strategies Equestrian And Archery Tourism in Indonesia." *Library Philosophy and Practice* 12 (2009).
- Karim. Perkembangan panahan di kalangan Muhammadiyah, April 6, 2022.
- Khadijah. Perempuan dan panahan di tengah waktu kuliah, March 9, 2022.
- Khairuddin. Panahan di sekitar kalangan ASN, February 28, 2022.
- Latif, Yudi. *Genealogi Intelektual: Pengetahuan Dan Kekuasaan Intelektual Muslim Indonesia Abad XX*. Jakarta: Kencana, 2013.
- MI. Pegiat Panahan , Wawancara Pribadi, January 2022.
- Muhyi. Panahan dan klub panahan di Banjarbaru, March 27, 2022.
- Oxford University Press. *Oxford Dictionary of English*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Pribadi, Yanwar, and Zaki Ghufron. "Komodifikasi Islam Dalam Ekonomi Pasar: Studi Tentang Muslim Perkotaan Di Banten." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 15, no. 1 (2019): 82–112.
- Qari Afrizan al-Khareed. *Teknik Memanah Dalam Islam*. Solo: Al-Wafi Publishing, 2018.
- Qori Afrizan Al-Khered. *Teknik Memanah Dalam Islam*. Sukoharjo: Al-Wafi, 2018.
- Sabri. Perkembangan Panahan di wilayah Tabalong, March 26, 2022.
- Saputra. Mengenal panahan di kalangan ASN dan Dinamika Organisasi Induk, March 1, 2022.
- Soares, Benjamin F. "Islam and Public Piety in Mali." In *Public Islam and Common Good*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Thorstein Veblen. *The Theory of the Leisure Class*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Umar. Panahan dan perkembangan olahraga di sekolah dan umum, March 13, 2022.
- Usman. Perkembangan Panahan di wilayah Banjarbaru dan usaha jual beli alat panahan, March 13, 2022.
- Yilmaz, Ihsan. "Muslims, Sacred Texts, and Laws in the Modern World." In *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*. New York: Springer, 2021.
- Yudi. Perkenalan panahan di Perusahaan Swasta, February 28, 2022.



## KURSI PENYELIDIKAN HARON DIN SEBAGAI PENGHARGAAN JASA DAN SUMBANGAN

*Mat Noor Mat Zain<sup>1</sup>*  
*Azlin Alisa Ahmad<sup>2</sup>*  
*Salmy Edawati Yaacob<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Pusat Kajian Syaiah, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia  
Email: mnmz@ukm.edu.my

<sup>2</sup> Pusat Kajian Syaiah, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia  
Email: azlinalisa@ukm.edu.my

<sup>3</sup> Pusat Kajian Syaiah, Faculty of Islamic Studies, National University of Malaysia  
Email: salmy1001@ukm.edu.my

### Abstrak

Tuan Guru Dato' Dr. Haron Din (TGHD) seorang ulama dan tokoh negarawan ulung di Malaysia. Beliau adalah pakar bidang perundangan Islam, pendakwah berpengaruh, ahli politik disegani dan juga pengasas Persatuan Perubatan, Pengubatan & Kebajikan Islam Malaysia (Darussyifaa). Dengan ketokohan beliau selayaknya beliau diberikan penghormatan, penghargaan dan anugerah. Ketokohan beliau dalam akademik membolehkan beliau mendapat pangkat Profesor dan dalam sebagai agamawan beliau mendapat gelaran sebagai Tuan Guru. penglibatan beliau terakhir kepada negara adalah sebagai Ketua Kluster Dakwah, Majlis Perundingan Islam Kebangsaan. Dengan ketokohan yang begitu terserlah, satu kursi perlu diwujudkan bagi memperingati jasa beliau kepada Malaysia dan Nusantara dengan mewujudkan dana khusus bagi kegiatan akademik dan penyelidikan secara berterusan.

Tuan Guru Dato' Dr. Haron Din (TGHD) is a prominent scholar and statesman in Malaysia. He is an expert in the field of Islamic law, an influential preacher, a respected politician and also a founder of the Malaysian Islamic Medicine & Welfare Association (Darussyifaa). His excellence in academics allowed him to get a professorship and as a religious man, he got the title of Tuan Guru. His last involvement for the country was as Head of the Dakwah Cluster, National Islamic Consultative Council. With such a prominent figure, a chair should be established to commemorate his services to Malaysia and the regional by creating a special fund for academic and research activities on an ongoing basis.

**Keyword:** *Kursi, Research, Service Appreciation & Contribution*

### Pendahuluan

Ulama adalah orang yang arif dengan hukum-hukum syarak yang berlegar di sekitar kebaikan agama, sama ada dalam aspek kepercayaan atau amalan. Secara terperinci ulama adalah orang yang memiliki pengetahuan serta pendidikan tinggi dalam ilmu agama iaitu *'ilm manqul* atau ilmu kealaman yang bersumberkan al-Qur'an dan boleh menjelaskan pelbagai masalah yang timbul dengan dalil, berasaskan pengetahuan dan thabit. Ilmu pengetahuan yang dimilikinya itu mestilah bertujuan membesar Allah, mengenali sifat dan

afdlfiya. dan dipergunakan untuk menghantarkannya kepada rasa khashyah (takut dan tunduk) kepada Allah (Shukri Ahmad T.th)

Ulama ialah orang yang luas dan mendalam ilmu pengetahuan ilmu agama. Beliau menjadi pemelihara, penterjemah dan penyampai ajaran meliputi aqidah serta undang-undang Islam dengan menggarap dan mengembangkan ilmu tersebut sehingga menjadi sumber rujukan utama umat secara berterusan. Inilah ciri utama seseorang ulama sebagai pewaris Nabi Rasulullah SAW pernah bersabda yang bermaksud: "Ulama itu ibarat pelita yang menerangi bumi, pengganti (pewaris) nabi dan rasul, ahli warisku dan ahli waris nabi dan rasul." (Hadis Riwayat Ibn Adiy). Ciri terpenting yang dianggap sebagai garis pemisah antara seorang ulama dengan yang bukan ulama ialah ciri keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT. Ini kerana Nabi menyatakan (Riwayat Ibn 'Abd al-Barr): "Jika mereka baik maka baiklah masyarakat Islam. Jika mereka rosak maka rosaklah masyarakat Islam"

Ulama sejati akan merealisasikan ilmu yang dimiliki dengan melakukan amalan kebajikan dan menyampaikan ilmu di samping bertakwa kepada Allah SWT. Firman Allah SWT (Surah al-Baqarah ayat 197) yang bermaksud: "Dan apa jua kebaikan yang kamu kerjakan adalah diketahui oleh Allah dan hendaklah kamu membawa bekal dengan secukupnya kerana sesungguhnya sebaik-baik bekal itu ialah takwa (amal bakti untuk mencapai keredaan Allah Taala). Bertakwalah kepada-Ku wahai orang yang berakal (yang dapat memikir dan memahaminya (ulul albab)."

Pada zaman kerajaan Bani Abasiyah, iaitu pada abad kelapan, sembilan dan 10 tahun Masehi dianggap era keemasan tamadun Islam kerana umat Islam pada masa itu berjaya menjadi kuasa dinamik yang menyumbang ilmu pengetahuan sehingga ke Eropah, Parsi dan India. Tokoh sarjana Muslim meyakini bahawa tamadun Islam memainkan peranan menjadi jambatan peniup semangat pembaharuan (renaissance) di Eropah yang ketika itu dunia mengalami zaman gelap. selepas itu muncullah ramai tokoh ilmuwan dan ulama tersohor yang sehingga kini nama-nama mereka diabadikan bukan sahaja menjadi lipatan sejarah bahkan besar manfaatnya untuk setiap pengkaji dan penyelidik merujuk serta dijadikan asas panduan bagi mengetahui peranan serta sumbangan mereka dalam mempengaruhi perjalanan umat. Secara tidak langsung banyak faedah ditujukan buat generasi akan datang. Antara nama-nama tokoh ilmuwan ulama tersebut ialah Al-Ghazali, Abdullah Ibnu Mubarak, Ibnu Sina, Ibnu Khaldun, Imam al-Qurtubi, Syed Hawa dan Ibnu Al-Jawzi (Muzakkir 2021).

Di rantau Nusantara ini, para ulama telah memainkan peranan yang penting dalam perkembangan ajaran Islam dan transformasi sosial. Sumbangan mereka bukan sahaja terletak pada dakwah secara lisan di dalam masyarakat, bahkan mereka juga menghasilkan karya-karya yang amat bermanfaat yang dapat dijadikan sebagai suatu warisan ilmu yang diperturunkan untuk panduan generasi selepasnya. Mereka telah memberikan sumbangan yang amat penting dan bermakna dalam menyebarkan ilmu pengetahuan sesuai dengan asas utama dalam ajaran Islam yang memberikan penekanan kepada aspek ilmu pengetahuan. Sejarah telah membuktikan bahawa penglibatan dan sumbangan para ulama di Nusantara ini telah membawa kesan yang besar ke arah kecemerlangan ketamadunan masyarakat Islam dan transformasi sosial di Alam Melayu (Siti Maimon et.al 2018).

Ulama besar yang sangat dikenali di Nusantara seperti Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari, Syeikh Daud al-Fathani, Sheikh Abdul Rauf Al-Fansuri, Syeikh Hamzah al-Fansuri, Syeikh Shamsuddin alSumatrani, Syeikh Nuruddin al-Raniri, Syeikh Abdul Rauf Singkel dan ramai lagi. Antara ulama terkenal di Kelantan adalah seperti Tok Pulai

Chondong, Tuan Tabal, Tok Wan Ali Kutan, Tok Kenali, Dato' Haji Muhammad Nor Ibrahim dan ramai lagi. Di Terengganu seperti Sheikh Abdul Malik bin Abdullah (Tok Pulau Manis), Sheikh Abdul Malik bin Isa, Wan Abdul Kadir bin Wan Abdul Rahim (Sheikh Abdul Kadir), Tok Sheikh Duyong, Tok Ku Tuan Besar, Tok Ku Paluh dan lain-lain. Antra ulama Kedah ialah Tuan Haji Mohd Taib bin Haji Mas'ud, Tok Syeikh Jarum, Tuan Hussein Kedah, Muhammad Salleh Haji Hashim, Wan Sulaiman bin Wan Sidek, Wan Ibrahim Wan Abdul Kadir atau Pak Chu Him, Haji Hussein bin Haji Wan Ismail atau Che Dol, Abu Bakar bin Hanafiyah bin Taib bin Ismail bin Ahmad al-Qadhi, Haji Yahya Junid, Zakaria Mohammad Saman, Hashim Abu Bakar, Dato' Haji Tajuddin bin Abdul Rahman, Dato' Sheikh Zakaria Haji Ahmad Wan Besar dan lain-lain (Azman & Shukri 2015).

Ulama semasa juga ramai yang berjasa dan memberi sumbangan ilmu pengetahuan sama ada secara formal di institusi pendidikan atau tidak formal. Antara tokoh ulama yang hebat adalah Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat, Tan Sri *Harussani* bin Haji Zakaria, Dato' Ismail Kamus, Datuk Ishak Baharum, Prof Datuk Dr Mahmood Zuhdi Abdul Majid dan ramai lagi yang masih berkhidmat. Tuan Guru Dato' Dr. Haron Din (TGHD) adalah salah seorang tokoh ulama yang menyumbang ilmu pengetahuan baik secara formal atau tidak formal.

Tuan Guru Dato' Dr. Haron Din dilahirkan pada hari Ahad, 18 Ogos 1940 bersamaan 14 Rajab 1359H di Bohor Mali, Kangar, Perlis. Ayahanda beliau dikenali sebagai sebagai Lebai Din, yang juga seorang perawat yang mengamalkan rawatan pengubatan Islam. TGHD adalah anak yang ketiga daripada 10 orang adik beradik dan beliau mempunyai seorang abang dan kakak dan seorang adik lelaki menakala enam adik perempuan. Dua orang saudara lelaki beliau juga tokoh agama terkenal iaitu abang beliau Ustaz Ishak bin Din dan adik beliau Datuk Seri Abu Hassan bin Din.

TGHD dibesarkan di kalangan keluarga yang kuat mengamalkan ajaran agama Islam. Ibu bapa beliau adalah guru al-Quran yang mengajar bacaan al-Quran kepada masyarakat setempat. Beliau memperolehi Sijil Tertinggi Kolej dengan cermerlang di Kolej Islam Malaya (1962-1965). Seterusnya telah memenangi hadiah Biasiswa Persekutuan untuk melanjutkan pelajaran ke peringkat "Master Degree" di Universiti Al-Azhar, Cairo (1966-1968). Dalam masa tidak sampai dua tahun beliau telah berjaya memperolehi dua degree serentak iaitu M.A (Ijazah Sarjana) Syariah daripada Universiti al-Azhar dan Diploma Pendidikan dari 'Ain Shams, Universiti Cairo (Darussyifa' 2017).

Setelah memperolehi Ijazah Sarjana Syariah, beliau kembali ke tanah air dan berkhidmat sebagai guru agama di Kementerian Pelajaran. Beberapa tahun kemudian beliau kembali semula ke Mesir untuk melanjutkan pelajaran dalam bidang Doktor Falsafah. Beliau memperolehi Ph.D Syariah dengan cermerlang daripada Universiti Darul-Ulum Qahirah (1972-1974). Beliau sememangnya seorang tokoh yang hebat dan berwibawa dalam bidang agama dengan mempunyai ilmu pengetahuan yang sangat tinggi dan pengalaman yang luas dalam bidang tersebut. Selain kehebatan keluarga, beliau sememangnya pintar secara semula jadi.

TGHD merupakan seorang insan yang multidimensi sumbangannya, iaitu tokoh intelektual akademik pengajian Islam yang tersohor, tokoh ulama, tokoh dakwah, ahli politik, tokoh muamalah yang banyak memberi sumbangan kepada ummah khususnya dalam arena perkembangan perubatan Islam di Malaysia. Selain itu, beliau bukan masyhur dengan tokoh pengamal perubatan Islam yang terbilang tetapi telah berjaya melahirkan ramai sumber tenaga manusia sebagai perawat di samping banyak buku perubatan Islam serta pengasas Pusat Rawatan Darussyifa'.

Dengan ini, tidak boleh disangkal jasa beliau bukan sahaja kejayaan beliau mendidik masyarakat dengan pendidikan agama bagi mengamalkan ajaran Islam yang sebenar sebagai pegangan hidup dan membenteng diri daripada fahaman-fahaman yang boleh menjejaskan akidah tetapi juga dalam aspek khidmat kemasyarakatan dan buah fikiran.

Justeru itu, TGHD selayaknnya dihargai dan diingati bukan sahaja terhadap jasa ilmiah dalam usaha membina, menyubur dan menyumbangkan ilmu tetapi jasa dan sumbangan lain yang telah ditaburkan kepada individu, masyarakat, institusi dan negara. Oleh itu ertikel ini cuba meyingkap penghargaan dan anugerah yang telah diberikan oleh masyarakat, institusi dan negara kepada TGHD bagi jasa, sumbangan dan khidmat bakti, terutamanya dalam aspek akademik dengan mencadangkan satu kursi sempena nama yang gah itu, iaitu Kursi Haron Din di Universiti Kebangsaan Malaysia, tempat khidmat ilmiah secara formal beliau terakhir.

### **Penghargaan Jasa dan Sumbangan Ulama**

Semenjak zaman awal Islam sehingga kini terlalu ramai ulama Islam yang telah lahir dalam pelbagai lapangan pengetahuan. Asasnya, ulama adalah kunci pembuka jalan dalam kita memahami al-Quran dan al-Hadith serta ajaran agama. Ulama tidak akan hilang ditelan zaman kerana mereka diperlukan sebagai menjadi rujukan pada setiap masa dalam membentuk generasi bagi membangunkan kehidupan modal insan itu sendiri (Amirul Haikal & Ahmad Zafran 2017).

Kemuliaan dan kelebihan dianugerahi Allah SWT kepada seorang ulama datang bersama tanggungjawab besar dalam membimbing, membangun dan memimpin hala tuju masyarakat serta negaranya ke arah keredaan Allah SWT. Tamadun serta peradaban manusia dalam hidup ini juga berasaskan inisiatif dan kreativiti seseorang ulama seperti yang berlaku pada zaman Abbasiyah sebelumnya.

Oleh itu, ulama menjadi tempat rujukan apabila umat Islam menghadapi sebarang kekeliruan serta kemusykilan tentang sesuatu persoalan kehidupan yang mereka hadapi. Ini selaras dengan perintah Allah kepada umat Islam agar bertanyakan orang yang lebih berpengetahuan. Firman Allah SWT yang bermaksud (al-Anbiya, 7): "Maka bertanyalah kamu kepada orang yang mengetahui kitab Allah jika kamu tidak mengetahui."

Ulama sebenarnya memikul tugas dan tanggungjawab peranan yang besar untuk memberi sumbangan ke arah mempertingkatkan kesedaran masyarakat Islam kepada penghayatan Islam dalam seluruh ruang lingkup kehidupan manusia di samping menggerakkan usaha kepada pihak kerajaan agar menggembelng tenaga ke arah mewujudkan keharmonian serta kesejahteraan dalam kalangan rakyat yang bernaung di bawah kerajaan negeri (Engku Ahmad Zaki 2021).

Kehadiran dan kedatangan ulama adalah juga membangkitkan semangat keagamaan kerana dalam diri ulama bukan sahaja terdapat penegasan tentang kehidupan melalui teladan tetapi juga sumber yang boleh menambah dan memperkayakan kehidupan beragama, memberi kekuatan kepada tubuh masyarakat dan memberi pengarahannya dalam suasana krisis. Dengan tegaknya ulama sebagai institusi umum dalam masyarakat, orang ramai semacam bernaung di bawah pokok yang besar dan rendang turut memberi buah dan membekalkannya dengan pelbagai kemudahan lain termasuk ranting kering (Muhammad Abu Bakar 1991).

Para ulama' di Nusantara telah memainkan peranan yang penting dalam perkembangan ajaran Islam di rantau ini. Mereka berjaya mendidik masyarakat dengan pendidikan agama bagi mengamalkan ajaran Islam sebenar dan membenteng diri daripada belenggu noda dan nista. Sebagai contoh, Tok Guru Haji Abas (Haji Abas Muhammad) memainkan peranan besar dalam pendidikan Islam di Terengganu dengan menyebarkan ajaran Ahli Sunnah Wal Jemaah di masjid dan pondok-pondok selain membahaskan persoalan cabang yang cuba ditimbulkan oleh masyarakat. Tok Ku Paloh mendirikan pondok di Kampung Paloh yang menarik ramai pelajar dari kawasan sekitar, Pahang dan Kelantan.

Sumbangan ulama bukan sahaja terletak pada dakwah secara lisan di dalam masyarakat, bahkan mereka juga menghasilkan karya-karya yang amat bermanfaat yang dapat dijadikan sebagai suatu warisan ilmu yang diperturunkan untuk panduan generasi selepasnya. Mereka telah memberikan sumbangan yang amat penting dan bermakna dalam menyebarkan ilmu pengetahuan dan membawa transformasi kepada masyarakat sesuai dengan asas utama dalam ajaran Islam yang memberikan penekanan kepada aspek ilmu pengetahuan. Sejarah telah membuktikan bahawa penglibatan dan sumbangan para ulama' di Nusantara ini telah membawa kesan yang besar ke arah transformasi dan kecemerlangan ketamadunan masyarakat Islam dan perubahan sosial di Alam Melayu (Suhaila & Mohd Sukki 2011).

Selain daripada ilmu pengetahuan, sumbangan ulama kepada negara juga boleh di lihat dalam membantu negara dalam membebaskan negara daripada penjajah sebagaimana dilakukan oleh ulama awalan di Malaysia. Sejarah membuktikan betapa tokoh ulama tanah air turut tersenarai sebagai individu penting dalam meniup semangat jihad dan penentangan sehingga masyarakat bangkit menentang penjajahan dan kezaliman. Di Kelantan, Tok Janggut, seorang ulama memperjuangkan hak dan ketuanan Melayu susulan campur tangan British di Kelantan. Begitu juga dengan Tok Kenali. Di Terengganu pula, Tuan Guru Haji Abdul Rahman Limbong adalah ulama tersohor menentang penjajahan British apabila mereka mengenakan pelbagai cukai menindas rakyat. Tok Ku Paloh atau Sayid Abdul Rahman Muhammad al-Idrus juga tidak asing dalam sejarah penentangan British di Tanah Melayu. Pembabit Tok Ku Paloh dalam meniup semangat jihad dan perjuangan dapat dilihat dalam Pemberontakan Pahang selain Datuk Bahaman, Tok Gajah dan Mat Kilau (Mohd Ali 2018).

Ramai juga ulama yang memainkan peranan sebagai pentadbir kerajaan. Mufti kepada kerajaan persekutuan dan negeri-negeri juga terdiri daripada alim ulama. Harussani yang mula menyandang jawatan sebagai Mufti Perak sejak 1985. Menurut Dr. Zulkifli al-Bakri, beliau seorang ulama yang disegani dan dihormati oleh segenap lapisan masyarakat (Fareez Azman 2021). Paling ramai ulama mengajar di sekolah agama sama ada dengan membuka sekolah atau pondok sama ada sebagai tenaga pengajar atau pengasas. Ramai juga yang menjawat jawatan Pengetua atau Guru Besar. Seterusnya ada yang dilantik sebagai Yang Di Pertua Jabatan Ugama/ Majlis Hal Ehwal Negeri seperti Dato' Syeikh Abdul Halim, alumni al-Azhar (e-SMAF, Jakim).

Begitu juga yang berlaku dan dilakukan oleh TGHD. Sepanjang hayatnya dia bermastautin di Bangi. Beliau merupakan tokoh ulama tersohor dan sentiasa berusaha menggerakkan perpaduan melalui syarahan agama serta tazkirah di masjid sekitar Selangor (Buletin Online 2016). Beliau juga turut aktif menjadi ahli majlis penasihat syariah dalam sektor kewangan dan perbankan. Bank Negara, RHB, Public Bank, CIMB, dan Suruhanjaya Sekuriti merupakan antara institusi yang mendapatkan kepakaran beliau



(Nizam Bakeri. 2016). Khidmat masyarakat yang paling menonjol dan dikenali ramai oleh masyarakat adalah dalam bidang perubatan Islam. Dato' adalah pengasas kepada pengasas dan penasihat Darussyifa', pusat rawatan Islam terkenal.

Sebagai seorang alim dalam pelbagai bidang keagamaan dan pengobatan Islam serta berpengalaman dalam berpolitik, sudah tentu banyak perkara dan aktiviti yang boleh dikaitkan dengan TGHD. Terlalu banyak sumbangan beliau dan jasa pada negara khususnya buat umat Islam di seluruh Malaysia. Sumbangan beliau sangat banyak, tidak terhitung jumlah kebajikan yang telah beliau lakukan terutama dalam menyelesaikan masalah ummah. Menteri Di Jabatan Perdana Menteri Mejar Jeneral, Datuk Seri Jamil Khir Baharom (B). "Sesungguhnya jasa dan komitmen yang tinggi oleh Almarhum dalam menegakkan syiar Islam dan memartabatkan Syariah di negara ini tidak dapat sekali-kali dinafikan,"

Sirah perjuangan hidup TGHD boleh dibuat rujukan para pendakwah dan juga petunjuk teladan buat penegak perjuangan Islam. Oleh itu, beliau banyak menerima penghormatan dan sanjungan daripada pelbagai pihak termasuk kerajaan. Namun, bukan setakat itu sahaja malah perlu diberi penghargaan dan penghormatan yang sewajarnya dan berterusan kepada beliau. Oleh itu, perlu diperbincangkan bentuk penghormatan dan penghargaan kepada beliau dan ulama yang terbilang.

Penghargaan dan penghormatan ini wajar berasaskan sumbangan dan peranan ulama. Ini kerana kedudukan ulama juga tinggi di sisi Allah SWT kerana diberikan kemuliaan dan keistimewaan dengan memperoleh kedudukan atau makam yang tertinggi di sisi Allah SWT. Firman Allah Taala yang bermaksud (al-Mujadalah, 11): "Allah akan meninggikan darjat orang yang beriman di antara kamu dan orang yang diberi ilmu pengetahuan agama (dalam kalangan kamu) beberapa darjat."

Justeru jasa ilmuwan ulama perlu disanjung dan beri penghormatan berasaskan sumbangannya yang tidak ternilai. Mereka perlu dikenang dan dihargai jasa dan bakti walaupun setelah tiada. Jangan langsung tidak menghargai mereka baik semasa hidup atau selepas matinya kerana kita terutang budi kepada mereka kerana usaha mereka yang gigih di bidang masing-masing.

### **Bentuk-bentuk Penghargaan Terhadap TGHD**

Ulama yang hebat dan agung biasanya bukan sahaja dilihat dari segi peranan, jasa dan sumbangan dari aspek ilmu dan dakwah dalam lingkungan dan kelompok tertentu sahaja tetapi daie kepada dakwah Islamiyyah secara tekal dalam pelbagai aspek kehidupan dan sasarannya bukan sahaja kepada masyarakat setempat, tetapi global merangkumi pelbagai institusi dan semua entiti. Ketokohan dan kewibawaan seorang pemimpin itu biasanya dilihat melalui penghargaan dan pengiktirafan individu atau institusi kepadanya.

Ketokohan dan kewibawaan seorang pemimpin itu biasanya dilihat melalui penghargaan dan pengiktirafan individu atau institusi kepadanya. TGHD telah mendapat pengiktirafan dan penghargaan dalam pelbagai bentuk. Antaranya:

1. Anugerah kebesaran atau gelaran kehormat seperti Datuk, Dato', Tan Sri dan seumpamnya adalah anugerah kebesaran dikurniakan darjah kebesaran tertentu sebagai penghargaan terhadap jasa, bakti atau khidmatnya kepada negara atau negeri. Ia juga dianugerahkan kepada para ulama sama ada ulama tempatan atau luar negara. Dato' Syeikh Abdul Halim dianugerahi Bintang Cemerlang Kedah (B.C.K.) dan Dato' Paduka Mahkota Kedah (D.P.M.K.) sebagai memperingati dan menghargai segala jasa dan sumbangan.



Tuan Guru Dr. Haron Din juga telah dianugerah dengan gelaran Dato'. Pada 2016, beliau telah dianugerahkan dengan Darjah Kebesaran Datuk Paduka Mahkota Selangor (D.P.M.S.) yang membawa gelaran Datuk. Ia adalah sebagai pengiktirafan terhadap usaha beliau memartabatkan Islam dan menyebarkan ilmu agama tanpa batasan di negara ini (Buletin Online 2016).

2. Anugerah tokoh juga satu penghormatan yang biasa diberikan kepada para ulama seperti tokoh pendidik dan tokoh Maal Hijrah Peringkat Negeri, Kebangsaan atau Antarabangsa. Kerajaan Malaysia telah memberikan anugerah kepada Pengerusi Kesatuan Ulama Sedunia, Prof Dr Yusuf Abdullah Al-Qaradawi. Begitu juga Allahyarham Syeikh Muhammad Idris Al-Marbawi dan Dr. Wahbah Az-Zuhaili dan ramai lagi (Nurul Ain Mohd Hussain 2009) dan lain-lain. Tan Sri Dr Harussani Zakaria, mantan Mufti Perak telah dinobatkan sebagai Tokoh Ulama Sepanjang Zaman oleh kerajaan pada 2017 (Hayati Ibrahim 2017).

Tuan Guru Dr. Haron Din juga telah dianugerahkan Anugerah Khas Maal Hijrah oleh Kerajaan Malaysia atas sumbangan besar beliau dalam memartabatkan Islam di peringkat nasional dan global. Sebelum itu, beliau dianugerahkan Tokoh Maal Hijrah Negeri Selangor 1432H atas sunbangan yang telah diberikan beliau dalam perbagai lapangan Dakwah (Darussyifa' Batu Gajah 2010). Selain itu juga beliau mendapat gelaran Tuan Guru oleh anak murid dan penyokong beliau sesajar dengan pelbagai ilmu Islam yang dimiliki.

3. Nama kepada persidangan. Sebagai contoh, Allahyarham Tan Sri Prof. Dr. Ahmad Ibrahim, seorang tokoh perundangan yang disegani di Malaysia khususnya dan rantau Asia Tenggara serta dunia telah dijadikan tajuk dan tema persidangan dengan nama "Ahmad Ibrahim : Pemikiran dan Sumbangan Ilmiah" pada 21 Ogos 2007 oleh IKIM dengan disokong oleh Jabatan Perdana Menteri Malaysia, Jabatan Peguam Negara Malaysia, Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia, Kulliyah Undang-undang Ahmad Ibrahim, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dan Fakulti Undang-undang Universiti Malaya (Bulletin 2007).

Tuan Guru Dato' Dr. Haron Din juga telah diabadikan sebagai asas perbincangan dalam Persidangan Antarabangsa Islam dan Tokoh (PAIT) 2017: Sumbangan dan Pemikiran al-Marhum Dato' Dr Haron Din. dengan mengambil Dato' Dr. Haron Din sebagai tokohnya. Persidangan hari ini adalah anjuran Jabatan Syariah, FPI, UKM dengan kerjasama Masjid Al-Hasanah, Dar al-Shifa` dan Pusat Islam UKM. (Darussyifa' 2017)

Selain itu, Perikatan Gabungan Badan-badan Islam Bukan Kerajaan (ACCIN) juga mengadakan Seminar Pemikiran Tokoh- Haron Din sempena mesyuarat agung tahunan ACCIN. Beliau dipilih kerana beliau merupakan seorang tokoh ulama tersohor dan terkenal dengan pemikirannya yang memiliki pengikut yang ramai (Nur Hasmira 2017).

4. Nama jalan, bangunan, dewan, bilik dan seumpamanya juga dijadikan sebagai penghormatan kepada para alim ulama. Di Fakulti Pengajian Islam, UKM nama Sheikh Othman Sarawak diabadikan pada salah satu dewan kuliah dengan nama Dewan Sheikh

Othman Sarawak. Dato' Dr. Haron Din juga diabadikan namanya pada bilik mesyuarat di FPI, UKM dengan nama Bilik Mesyuarat Dato' Dr. Haron Din.

5. Lantikan Jawatan. Ramai ulama yang dilantik bagi menjawat jawatan dalam kerajaan. Bukan berasaskan pilihah tepi sebagai lantikan penghargaan seperti lantikan Kadi Besar, Mufti dan seumpamanya. Dato Dr. Haron Din juga dilantik sebagai Ahli Jawatankuasa Persatuan Ulama Malaysia, sebagai penasihat beberapa bank, Pesuruhjaya PAS, Ketua Kluster Dakwah, Majlis Perundingan Islam Kebangsaan dan seumpamanya. Beliau juga Ahli Jawatankuasa Fatwa, Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam, Panel Penasihat Pusat Pendidikan Islam, Penasihat Kebajikan Kakitangan Pekerja-Pekerja Islam PORIM Malaysia dan banyak lagi.

Ustaz Misbahul Munir Masduki (Harakahdaily 2017): "Ilmu, khidmat, buah fikirannya diperlukan oleh seluruh lapisan masyarakat pelbagai institusi seperti syarikat kewangan, badan korporat, Non-Government Organization (NGO) dan sebagainya. Malah kuliahnya sentiasa hidup, segar, mendapat sambutan sejak dari dulu, kini dan dengan izin Allah buat selama-lamanya." Oleh itu selayaknya TGHD mendapat pengiktirafan dan penghargaan yang pelbagai agar bukan sekadar ingatan tetapi juga meneladani ilmu dan khidmat yang diwarisinya agar ia kekal sepanjang zaman.

### **Kursi Penyelidikan sebagai Penghargaan Tuan Giri Dato' Dr. Haron Din**

Aktiviti penyelidikan adalah salah satu tonggak terpenting dalam usaha mengukuhkan institusi pengajian tinggi di Malaysia. Penyelidikan bermaksud suatu pelaksanaan kegiatan yang dilakukan secara sistematik untuk mengumpul, mengolah dan menyimpan data dengan menggunakan kaedah tertentu dalam membuat perangkaan dan perincian bagi mencari jawapan terhadap permasalahan yang dihadapi (Yahaya (2006). Penyelidikan adalah satu proses mencari atau melakukan sesuatu yang baharu dan pentaksiran penemuan dan seterusnya menghebahkan penemuan melalui penulisan yang diterbitkan serta perbentangan di persidangan akademik.

Universiti adalah antara tempat melakukan penyelidikan dan ia sentiasa perlu dipertingkatkan dari semasa ke semasa. Penglibatan pensyarah dalam bidang penyelidikan adalah sangat penting dan menjadi tugas wajib seorang pensyarah. Penyelidikan mempunyai rasional yang tertentu ke arah menyumbang kepada pembinaan pengetahuan baru. penyelidikan dapat membantu menyelesaikan masalah yang dihadapi dalam kehidupan. Menurut Jeni (2011), kepentingan melaksanakan penyelidikan dapat menghasilkan barangan kreatif dan inovatif. Tambahan lagi, memperbanyakkan kegiatan penyelidikan di IPT ke arah peningkatan hasil harta intelek dan produk penyelidikan yang mampu dikomersialkan dan seterusnya menyumbang kepada pembentukan serta penemuan ilmu baru. Selain itu, menurut Marimuthu (2010), penyelidikan juga dapat menghasilkan penemuan ilmu-ilmu baru. Penemuan ilmu baru membolehkan kita untuk meneroka bidang-bidang baru.

Salah satu cara untuk mengerakkan penyelidikan di Universiti adalah melalui perwujudan Kursi Penyelidikan Universiti. Dengannya juga penyelidikan boleh dijalankan menggunakan pembiayaan dari tersebut. Setiap Kursi Penyelidikan mempunyai Ketua Kursi Penyelidikan masing-masing yang dilantik oleh Naib Canselor. Di bawah geran Kursi Penyelidikan, terdapat dua (2) jawatankuasa: a) Jawatankuasa Pemegang Amanah

Kursi Penyelidikan yang bertanggungjawab untuk mengawal selia semua kumpulan penyelidikan. Keduanya dan Jawatankuasa Kerja Teknikal Kursi yang bertanggungjawab sepenuhnya terhadap pengurusan dan pelaksanaan projek penyelidikan di bawah Kursi Penyelidikan. Semua pemegang geran penyelidikan Kursi adalah bertanggungjawab kepada Jawatankuasa Pemegang Amanah Kursi Penyelidikan masing-masing yang ahlinya adalah terdiri daripada wakil-wakil dari semua pihak yang berkepentingan dari Universiti dan pembiaya dana Kursi Penyelidikan tersebut (UNIMAS Innovation 2018).

Dalam bidang pengajian Islam, kursi Penyelidikan sempena ulama sememangnya telah ditubuhkan sebelum ini. Antaranya, Kursi Sheikh Othman Sarawak di Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) sempena nama seorang tokoh ulama ulung dari Sarawak tersebut. Jasa dan sumbangan beliau dalam memastikan kelestarian masyarakat Islam terkemudian sewajarnya perlu diberi penghormatan. Penubuhan kursi ini oleh Kerajaan Sarawak dan Majlis Islam Sarawak sebagai menyokong usaha serta prakarsa ke arah penguasaan ilmu pengetahuan (Utusan Borneo 2021).

Budaya penyelidikan yang akan digiatkan melalui Kursi ini diharap mampu memberikan idea dan buah fikiran sekali gus membantu Kerajaan Negeri Sarawak dalam memperkasakan potensi umat Islam dalam setiap bidang khususnya dalam aspek pembangunan sosioekonomi,

### **Objektif Penubuhan Kursi Dato' Dr. Haron Din**

Penyelidikan di universiti dilakukan melalui perolehan geran daripada KPT, Universiti dan industri. Namun demikian, untuk mendapatkan geran tersebut sangat kompetatif kerana terpaksa bersaing dengan ramai pensyarah, termasuklah para profesor daripada pelbagai bidang. Bidang sains sosial, terutamanya perundangan Islam agak tipis untuk mendapatkannya walaupun subjek kajian sangat diperlukan. Oleh itu, bagi mengelak daripada keciciran, dana wakaf penyelidikan adalah salah satu cara terbaik kerana manfaat wakaf tunai akan diperolehi setiap tahun untuk menampung penyelidikan tersebut. Justeru perlu untuk mewujudkan model wakaf yang lebih menjurus kepada penyelidikan. Salah satu cara untuk mengiatkan wakaf penyelidikan tersebut adalah dengan penubuhan kursi tertentu. Kursi di Universiti ditubuhkan untuk aktiviti penyelidikan kerana dananya diperolehi dari pihak luar dan jika ia berbentuk wakaf maka dana pokoknya tidak berkurangan tetapi hasil pelaburannya yang digunakan bertujuan untuk membiayai penyelidikan dan pelbagai aktiviti akademik.

Objektif penubuhan kursi ini ialah :

- a) Mewujudkan satu dana wakaf tunai yang boleh digunakan manfaatnya dari masa ke semasa bagi kegiatan ilmiah.
- b) Menjalankan penyelidikan berkaitan bidang tujahan kursi dalam perundangan Islam.
- c) Mewacanakan isu-isu semasa berkaitan hukum hakam dalam bidang tujahan melalui bengkel, seminar dan persidangan sama ada di peringkat kebangsaan atau antarabangsa.
- d) Mengadakan kolaborasi dalam kalangan penyelidik, pensyarah, pelajar, pentadbir, pengamal perubatan dan pemain industri.
- e) Menyediakan dana pengajian dan aktiviti ilmiah kepada pelajar.
- f) Mengukuhkan jaringan akademik di antara institusi-institusi pengajian Islam di peringkat serantau dan global.

## **Asas Pertimbangan**

Memperingati jasa dan ketokohan ilmuan ulung Dato' Dr. Haron Din di UKM sebagai seorang tokoh akademik, agamawan, ahli politik, pendakwah dan pengamal penguabatan alternatif Islam selain hebat dalam aktiviti kemasyarakatan.

### **1. Ilmuan Pengajian Islam Ulung**

Dato' Dr. Haron Din seorang tokoh yang hebat dalam pengajian agama seawal 60an dengan mendapat ijazah sarjana Syariah dari Universiti Al-Azhar dan juga Diploma Pendidikan Universiti A'in Shams di Kaherah. Beliau memperolehi ijazah Ph.D Syariah dengan cemerlang daripada Universiti Darul-Ulum Kaherah (1972-1974). Dengan ini, tidak dinafikan beliau seorang ilmuan yang unggul.

### **2. Tokoh Akademik Terbilang**

Kehebatan beliau juga terserlah setelah menjawat jawatan pensyarah di Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, UKM. Kemuncak keserjanya jelas menonjol dengan penganugerahan pangkat 'Profesor' terawal dalam bidang pengajian Islam pada tahun 1986. Tidak cukup dengan gelaran tersebut, beliau juga digelar sebagai Tuan Guru. Selain aktif dalam bidang akademik di Universiti Kebangsaan Malaysia, Allahyarham juga giat menulis dan telah menerbitkan lebih 50 buah buku dalam bidang agama, politik, dan perubatan Islam.

### **3. Tokoh Kemasyarakatan Hebat**

Khidmat bakti Dato' Haron Din kepada masyarakat bukan bermula setelah bergelar ustaz atau ulama, tetapi semenjak di kolej lagi. Khidmat bakti beliau dicurahkan melalui pelbagai aspek kegiatan sosial terutama dalam penguabatan Islam dan kegiatan ilmiah melalui majlis ilmu. Banyak jasa dan bakti beliau kepada masyarakat melalui penglibatan beliau dalam aktiviti kebajikan masyarakat dan sumbangan dalam pembinaan beberapa masjid.

### **4. Ahli Politik Disegani**

Dalam bidang politik, beliau adalah ahli politik Parti Islam Se-Malaysia (PAS). Beliau mula terlibat secara aktif pada tahun 1975 apabila beliau menjadi Ahli Jawatankuasa Kerja PAS Pusat. Kemuncak dalam kerier politik, beliau dilantik sebagai Mursyidul Am merangkap Pengerusi Majlis Syura Ulamak PAS dari Februari 2015 sehingga kematian beliau pada September 2016.

### **5. Pengasas Pusat Rawatan Islam Darussyifa' di Malaysia**

Dato' Haron Din juga dikenali ramai dalam bidang penguabatan Islam. Beliau adalah orang yang bertanggungjawab memperkenalkan cara rawatan Islam kepada masyarakat umum di Malaysia dengan mengasas pusat rawatan Islam Darussyifa' pada 17 April 1988. Pada tahun 2016, beliau telah melancarkan Yayasan Darussyifa' dengan tujuan kebajikan Islam yang boleh menguntungkan masyarakat, dari segi kesihatan, pendidikan dan penyelidikan.

### **6. Penasihat Institusi Kewangan dan Industri**

Dato' Dr. Haron Din juga merupakan salah seorang yang terawal yang menyandang jawatan sebagai penasihat syariah dalam Majlis Penasihat Syariah (MPS) Bank Negara

Malaysia, iaitu seawal penubuhan MPS di BNM pada Mei 1997. Selain daripada Bank Negara, antara institusi yang mendapatkan kepakaran beliau adalah RHB, Public Bank, CIMB, dan Suruhanjaya Sekuriti. Selain perbankan, beliau juga menjadi ahli Majlis Penasihat Syariah, Muamalah Financial Consulting.

#### 7. Pendakwah yang Dihormati

Dato' Harun Din adalah seorang pendakwah tersohor melalui pelbagai media seperti TV dan radio kepada masyarakat. Kegiatan dakwah beliau bermula sebelum bergelar ustaz atau ulama, tetapi semenjak di kolej lagi. Bidang dakwah adalah asas kepada kegiatan beliau sehingga beliau menghembuskan nafas terakhir. Kemuncak penglibatan beliau adalah sebagai Ketua Kluster Dakwah, Majlis Perundingan Islam Kebangsaan.

### Kesimpulan

Ulama pewaris Nabi dari segala aspek meskipun tak akan setara dan sehebat Baginda SAW. Namun sumbangan dan jasa ulama terutamanya dalam bidang dakwah dan penyebaran ilmu. Namun, Dato Dr. Haron Din dari segi jasa dan sumbangannya lebih daripada itu kerana mencakupi pelbagai aspek daripada ilmu keagamaan, pendakwah, perkhidmatan formal, pengobatan, khidmat masyarakat, politik dan kenegaraan. Oleh itu, selain daripada pujian dan ikutan oleh individu dan masyarakat, pihak institusi dan kerajaan perlu memberikan penghormatan, sanjungan dan penganugerahan yang sewajarnya kepada ulama, termasuklah sesuatu yang bentuk berkekalan dan memanfaatkan umat, antaranya mangabadikan namanya pada kursi penyelidikan di Universiti.

Kursi ini amat signifikan kepada Universiti Kebangsaan Malaysia kerana al-Marhum Dato' merupakan tokoh agamawan dan akademik yang pernah bertugas sebagai profesor di Jabatan Syariah dan Timbalan Dekan Fakulti Pengajian Islam, UKM. Beliau adalah pakar bidang perundangan Islam, pendakwah berpengaruh, ahli politik disegani dan juga pengasas Persatuan Perubatan, Pengubatan & Kebajikan Islam Malaysia (Darussyifaa). Dengan ketokohan yang begitu terserlah, satu kursi perlu diwujudkan bagi memperingati jasa beliau kepada Malaysia dan Nusantara dengan mewujudkan dana khusus bagi kegiatan akademik dan penyelidikan. Kewujudan Kursi Dato' Dr. Haron Din ini akan dapat memberi impak yang besar kepada Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama) dan Fakulti Pengajian Islam dan Universiti Kebangsaan Malaysia serta menjadi amal jariah pihak penyedia dana di samping menghargai jasa al-Marhum Dato'.

### Rujukan

- Amirul Haikal bin Rahim & Ahmad Zafran bin Shahrul Azhar. 2017. Peranan Dan Cabaran Ulama Dalam Institusi Islam Nusantara Pendidikan: Persatuan Perubatan, Pengubatan Dan Kebajikan Islam Malaysia (Darus Syifa'). <http://conference.kuis.edu.my/pantumn2017/images/prosiding/Amirul.pdf>
- Azman Md Zain & Shukri Ahmad. 2015. Kelangsungan Fahaman Ahl al-Sunnah Wa al-Jamaah (ASWJ) di Malaysia dan Hubungannya dengan Peranan yang Ditonjolkan oleh Institusi Ulama. Kertas kerja dibentangkan dalam Seminar Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2015 (PANTUMN 2015), Anjuran Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) pada 28 April 2015 di KUIS.
- Bernama. 2016. Anugerah Khas Maal Hijrah pada Allahyarham Haron Din. <https://www.malaysiakini.com/news/357635>



- Buletin Online. 2016. Almarhum Ustaz Haron Din Dapat 'Datuk' Kerana Usaha Martabatkan Islam. 15/12/2016. <https://buletinonlines.net/v7/index.php/almarhum-ustaz-haron-din-dapat-datuk-kerana-usaha-martabatkan-islam/>
- Bulletin. 2007. Ketua Hakim Negara Merasmikan Seminar "Ahmad Ibrahim : Pemikiran Dan Sumbangan Ilmiah". <https://www.ikim.gov.my/new-wp/index.php/2007/08/10/ketua-hakim-negara-merasmikan-seminar-ahmad-ibrahim-pemikiran-dan-sumbangan-ilmiah/>
- Darussyifa' Batu Gajah. 2010. Tuan Guru Dato' Dr. Haron Din Dianugerahkan Tokoh Maal Hijrah Negeri Selangor 1432H. Rabu, 8 Disember 2010. <http://darussyifaperak.blogspot.com/2010/12/tuan-guru-dato-dr-haron-din.html>
- Darussyifa' 2017. PAIT'17: Sumbangan & Pemikiran Dato' Dr Haron Din. 15/11/2017. <https://www.darussyifa.org/?p=1873>
- Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. 2021. Peranan Besar Ulama Dalam Masyarakat. <https://www.hmetro.com.my/addin/2021/12/786476/peranan-besar-ulama-dalam-masyarakat>
- Engku Ahmad Zaki Engku Alwi. 2021. Peranan Besar Ulama Dalam Masyarakat. <https://www.hmetro.com.my/addin/2021/12/786476/peranan-besar-ulama-dalam-masyarakat>
- Fareez Azman. 2021. Jasa, Sumbangan Allahyarham Harussani Sangat Besar – Zulkifli. Dlm Astro Awani. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/jasa-sumbangan-allahyarham-harussani-sangat-besar-zulkifli-300643>
- Harakahdaily. 2017. Jasa TG Harun Din bertebaran ke Nusantara. November 21, 2017. <https://harakahdaily.net/index.php/2017/11/21/jasa-tg-harun-din-bertebaran-ke-nusantara/>
- Hayati Ibrahim. 2017. Iktiraf Jasa Agamawan. Dlm. Harian Metro. <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2017/08/250335/iktiraf-jasa-agamawan>
- Jakim. T.th. *Dato' Syeikh Abdul Halim*. Dlm e-SMAF. [http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/fatwa/latar\\_belakang/mantan/2](http://e-smaf.islam.gov.my/e-smaf/fatwa/latar_belakang/mantan/2)
- Jeni, A. C. (2011). Penyelidikan dan Pembangunan (R&D): Kepentingan & Cabaran (online). Dicapai pada Jun 17, 2014 daripada: <http://pengajianamkertas2cikgusue.blogspot.com/2011/03/penyelidikan-dan-pembangunan-r.html>
- Marimuthu, M. 2010. *Langkah-Langkah yang boleh diambil untuk Meningkatkan Kualiti Penyelidikan dan Inovasi di Institusi Pendidikan*. Politeknik Merlimau Melaka.
- Mohd Ali Muhamad Don. 2018. Kenang Jasa Ulama Dalam Perjuangan Kemerdekaan. Dlm. Berita Harian. <https://www.bharian.com.my/kolumnis/2018/08/461337/kenang-jasa-ulama-dalam-perjuangan-kemerdekaan>
- Muhammad Abu Bakar. 1991. Sejarah Dan Kebangkitan Ulama Terengganu. Dlm. *Ulama Terengganu : Suatu Sorotan*.
- Muzakkir Ibadurrahman. 2021. Ilmuwan Ulama Jadi Contoh. <https://www.utusan.com.my/rencana/forum/2021/12/ilmuwan-ulama-jadi-contoh/>
- Nizam Bakeri. 2016. Siapa Dr Haron Din yang kita kenali. Dlm. Astro Awani. September 16, 2016. <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/siapa-dr-haron-din-yang-kita-kenali-116904>
- Nur Hasmira Mohamad. 2017. Seminar pemikiran Haron Din 25 Februari. 16 Februari 2017. <http://koleksiberitapartipas.blogspot.com/2015/03/tg-dato-dr-haron-din.html>



- Nurul Ain Mohd Hussain. 2009. Yusuf Al-Qaradawi, Yusof Noor Tokoh Maal Hijrah. Dlm. Mstar. Jumaat, 18 Disember 2009. <https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2009/12/18/yusuf--alqaradawi-yusof-noor-tokoh-maal-hijrah>).
- Shukri Ahmad. Aplikasi Konsep 'Ulama Dan Intelektual: Satu Penilaian Kritis. Dlm. *Jurnal Usuluddin*. Hlm. 13-32. file:///C:/Users/Makmal%20FPI/Downloads/9677.pdf.
- Utusan Borneo. 2021. Kursi Sheikh Othman Sarawak perkasa penglibatan masyarakat Islam dalam ekonomi <https://www.utusanborneo.com.my/2021/11/08/kursi-sheikh-othman-sarawak-perkasa-penglibatan-masyarakat-islam-dal>

## PEMBENTUKAN PERILAKU RELIGIUS SISWA MELALUI “MORNING TAQWA” DI MTSN 8 HULU SUNGAI TENGAH

### [FORMATION OF STUDENT RELIGIOUS BEHAVIOR THROUGH “MORNING TAQWA” AT MTSN 8 HULU SUNGAI TENGAH]

*Muhammad Syukri*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Postgraduate Program of Antasari State Islamic University Banjarmasin, Indonesian  
Email: syukrimisyukri98@gmail.com

#### **Abstrak**

Perkembangan teknologi yang semakin pesat memberikan dampak yang sangat besar dalam kehidupan. Dengan hadirnya teknologi memberikan manfaat yang signifikan dalam kehidupan. Namun, disamping itu juga memiliki dampak negatif, terutama terhadap perilaku religius siswa, misalnya seperti malas dalam beribadah. Tentu hal ini tidak bisa dibiarkan, maka perlu adanya suatu upaya yang serius untuk membentuk perilaku religius siswa, yaitu melalui morning taqwa. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana kegiatan “Morning Taqwa” di MTsN 8 Hulu Sungai Tengah dalam membentuk perilaku religius siswa. Metode penelitian ini menggunakan penelitian lapangan dengan pendekatan kualitatif deskriptif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa “Moring Taqwa” ialah kegiatan keagamaan yang rutin dilaksanakan setiap pagi sebelum kegiatan belajar mengajar dimulai. Kegiatan ini meliputi membaca Asmaul Husna, membawa Wirid, Membaca Tahlil, Membaca Surah-Surah Pilihan (Surah Yasin, al-Waqiah, al-Mulk, dan as-Sajdah), membaca shalawat syifa, shalat dhuha, dan praktik shalat jenazah. Perilaku religius yang dibentuk melalui kegiatan-kegiatan tersebut ialah disiplin dan Istiqamah dalam beribadah, terbiasa berzikir, terbiasa bershalawat, terbiasa membaca al-Qur’an, peduli dan tolong menolong terhadap sesama.

**Kata Kunci:** *Morning Taqwa, Perilaku Religius, Siswa.*

#### **Abstract**

The rapid development of technology has a very big impact on life. The presence of technology provides significant benefits in life. However, besides that, it also has a negative impact, especially on students' religious behavior, for example, such as being lazy in worship. Of course, this cannot be allowed, so there needs to be a serious effort to shape students' religious behavior, namely through morning piety. This study aims to describe how the "Morning Taqwa" activity at MTsN 8 Hulu Sungai Tengah shapes students' religious behavior. This research method uses field research with a descriptive qualitative approach. The results of this study indicate that "Moring Taqwa" is a religious activity that is routinely carried out every morning before teaching and learning activities begin. These activities include reading Asmaul Husna, reading Wirid, reading Tahlil, reading selected Surahs (Surah Yasin, al-Waqiah, al-Mulk, and as-Sajdah), reading blessings on syifa, dhuha prayers, and practicing funeral prayers. Religious behavior that is formed through these activities is discipline and istiqamah in worship, accustomed to remembrance, accustomed to praying, accustomed to reading the Qur'an, and caring for and helping others.

**Keywords:** *Morning Taqwa, Religious Behavior, Students.*

## Introduction

Proses pendidikan di zaman sekarang ini sejatinya dapat dilakukan kapan saja dan tidak dibatasi oleh waktu maupun tempat (Salsabila dkk., 2022). Artinya proses pendidikan pada zaman sekarang sudah tidak dibatasi oleh hal tersebut. Dengan memanfaatkan teknologi, guru dan siswa tidak perlu lagi pergi ke sekolah untuk melakukan proses kegiatan belajar mengajar, cukup di rumah masing-masing proses tersebut sudah dapat dilakukan.

Hadirnya covid-19 ternyata memberikan dampak yang positif terhadap perkembangan kegiatan belajar mengajar di sekolah. Proses pembelajaran yang awalnya dilaksanakan harus dengan tatap muka, maka pada saat pandemi covid-19 proses pembelajaran tersebut dilakukan secara online. Dampak positif dari pembelajaran online dalam sistem pendidikan pasca covid-19 ialah penerapan Information and Technology pada setiap jenjang pendidikan dari sekolah dasar sampai perguruan tinggi (Pujilestari, 2020). Selain itu, Adi et al. juga menerangkan terkait dampak positif dari pembelajaran online, yaitu pembelajaran lebih praktis santai, penyampaian informasi lebih cepat, siswa lebih tertarik mengerjakan tugas, guru dan siswa mendapatkan pengalaman baru tentang pembelajaran online (Adi dkk., 2021).

Namun, disamping dampak positif tersebut ternyata juga memiliki dampak negatif, yaitu jaringan internet kurang memadai, siswa kurang paham dengan materi pembelajaran, siswa kurang semangat mengikuti pembelajaran dan kouta internet mahal (Adi dkk., 2021). Selain itu, selama pembelajaran online perilaku religius siswa berkurang, seperti kurang membaca al- Qur'an, shalat tidak tepat pada waktunya dan meninggalkan shalat (Roziqin dkk., 2021), serta menunda-nunda shalat (Mukminiati dkk., 2020)

Berbagai dampak negatif yang ditimbulkan dari pembelajaran online tersebut tidak hanya terjadi di sekolah-sekolah yang berada di kota-kota besar, namun juga terjadi pada sekolah-sekolah yang berada di daerah-daerah, khususnya di Madrasah Tsanawiyah Negeri 8 Hulu Sungai Tengah. Hal ini kemudian menjadi sebuah tantangan bagi guru untuk melakukan suatu upaya untuk mengurangi dampak negatif tersebut. Oleh karena itu, MTsN 8 Hulu Sungai Tengah membuat suatu program, yaitu "Morning Taqwa" untuk menanamkan sekaligus membentuk perilaku religius siswa. Di beberapa sekolah, Morning Taqwa disebut juga dengan aktivitas keagamaan. Beberapa hasil penelitian menunjukkan bahwa dengan adanya aktivitas keagamaan di sekolah akan terbiasa melakukan ibadah, seperti shalat, berzikir, membaca Al-Qur'an, bersedekah, serta memiliki perilaku disiplin, tanggungjawab, saling bekerjasama, dan peduli (Hariyani & Rafik, 2021). Selain itu, penelitian lain juga menunjukkan bahwa perilaku yang terbentuk dari aktivitas keagamaan diantaranya adalah ketakwaan, kejujuran, keikhlasan, tolong-menolong, dan kesopanan (Nurbaiti dkk., 2020).

Meskipun setiap sekolah mempunyai program atau kegiatan aktivitas keagamaan, tentu kegiatan-kegiatan yang ada mempunyai perbedaan. Hal ini terjadi karena kondisi lingkungan dan tujuan dari adanya aktivitas keagamaan tersebut. Berdasarkan observasi dan wawancara dengan guru di MTsN 8 Hulu Sungai Tengah, "Morning Taqwa" atau aktivitas keagamaan yang dilaksanakan meliputi membaca Asmaul Husna, membawa Wirid, Membaca Tahlil, Membaca Surah-Surah Pilihan (Surah Yasin, al-Waqiah, al-Mulk, dan as-Sajdah), membaca shalawat syifa, shalat dhuha, dan praktik shalat jenazah.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa setiap pagi sebelum masuk ke kelas seluruh siswa secara bersama-sama rutin mengikuti kegiatan tersebut. Hal ini

kemudian menimbulkan pertanyaan dan menarik untuk dilakukan suatu penelitian terkait dengan kegiatan tersebut. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana kegiatan “Morning Taqwa” di MTsN 8 Hulu Sungai Tengah dalam membentuk perilaku religius siswa.

Penelitian ini termasuk penelitian lapangan dengan menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Subjek dalam penelitian ini ada guru agama. Adapun objek penelitian ini adalah kegiatan “Morning Taqwa” di MTsN 8 Hulu Sungai Tengah. Teknik pengumpulan data yang digunakan meliputi observasi dan wawancara. Teknik observasi peneliti gunakan untuk mengamati secara langsung kegiatan “Morning Taqwa” di MTsN 8 Hulu Sungai Tengah. Kemudian teknik wawancara peneliti gunakan untuk menggali data lebih dalam terkait kegiatan “Morning Taqwa” tersebut. Guru yang peneliti wawancarai berjumlah dua orang, yaitu guru bahasa Arab (Wakamad Kesiswaan) dan guru Qur’an Hadits (Wakamad Kurikulum). Dua orang tersebut adalah yang bertanggung atas pelaksanaan kegiatan “Morning Taqwa”.

Adapun teknik analisis data menggunakan model Milles dan Huberman yang terdiri pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan kesimpulan. Data dikumpulkan melalui observasi dan wawancara, kemudian data yang didapatkan direduksi, disajikan dan kemudian ditarik kesimpulan. Semua proses tersebut dilakukan pada saat penelitian berlangsung.

### **Kegiatan “Morning Taqwa” di Madrasah Tsanawiyah Negeri 8 Hulu Sungai Tengah**

Kegiatan “Morning Taqwa” di MTsN 8 Hulu Sungai Tengah meliputi membaca Asmaul Husna, membaca Wirid, Membaca Tahlil, Membaca Surah-Surah Pilihan (Surah Yasin, al-Waqiah, al-Mulk, dan as-Sajdah), membaca shalawat syifa, shalat dhuha, dan praktik shalat jenazah yang dilaksanakan rutin setiap pagi pada hari senin-sabtu sebelum kegiatan belajar mengajar (KBM) dilakukan.

Tabel Jadwal Kegiatan “Morning Taqwa” di MTsN 8 Hulu Sungai Tengah

Senin	Selasa	Rabu	Kamis	Jum’at	Sabtu
Membaca Asmaul Husna	Membaca Wirid	Membaca Tahlil	Membaca Surah-Surah Pilihan (Surah al-Waqiah, al-Mulk, dan as-Sajdah)	Shalat Dhuha dan Membaca Surah Yasin	Membaca Shalawat Syifa dan Praktik Shalat Jenazah

Pelaksanaan kegiatan tersebut dipimpin oleh siswa di halaman sekolah dan dibawah bimbingan guru. Adapun siswa yang menjadi pemimpin siswa yang sudah dipilih sebagai perwakilan setiap kelas secara bergantian. Sebagaimana yang disampaikan oleh guru ketika wawancara “kegiatan itu dipimpin oleh siswa yang sudah kami pilih sebagai perwakilan kelasnya masing-masing”, lebih lanjut beliau menjelaskan “siswa tersebut tidak kami lepas sepenuhnya, tapi kami berikan bimbingan terlebih dahulu.”

### **1.Membaca Asmaul Husna**

Kegiatan yang pertama ialah membaca asmaul husna. Kegiatan ini dilaksanakan pada hari Senin setelah pelaksanaan upacara bendera. Artinya setelah pelaksanaan upacara bendera selesai, para siswa tidak langsung masuk ke kelas, mereka tetap berada di lapangan upacara untuk membaca asmaul husna yang dipimpin oleh salah satu siswa. Siswa yang memimpin tersebut merupakan perwakilan dari kelas yang sudah dipilih oleh guru dan setiap kelas mendapat giliran untuk memimpin kegiatan tersebut.

Asmaul Husna secara bahasa terdiri dari dua kata, yaitu al-Asma yang diartikan sebagai “nama” dan al-Husna diartikan sebagai “yang terbaik”. Maka arti dari asmaul husna ialah nama-nama yang terbaik, yakni nama-nama Allah yang terbaik yang sebanyak 99 nama (Shihab, t.t.) Tujuan dari kegiatan ini ialah agar siswa lebih mengenal Allah swt dan dapat membentuk akidah yang kuat dalam diri setiap siswa. Dalam sebuah penelitian disebutkan bahwa dengan membiasakan siswa membaca asmaul husna dapat menanamkan pengetahuan agama pada diri siswa (Firdaus, 2019), meningkatkan karakter religius (Lailiyah & Hasanah, 2020), menjaga potensi akidah siswa (S. Rohman, 2020), dan dapat membentuk kontrol diri siswa (Syaefudin & Bhakti, 2020). Selain itu, pembiasaan membaca asmaul husna juga berpengaruh terhadap kecerdasan spiritual dan emosional siswa (A. Rohman, 2022).

### **2.Membaca Wirid**

Kegiatan yang kedua ialah membaca wirid. Kegiatan ini dilaksanakan pada hari Selasa pagi sebelum siswa masuk ke kelas mereka masing-masing. Kegiatan ini dibimbing oleh guru dan dipimpin oleh salah satu siswa. Adapun wirid yang dibaca ialah wirid yang umumnya dibaca setelah shalat. Melalui kegiatan ini, diharapkan para siswa dapat lancar membaca, hafal, dan dapat senantiasa mengamalkannya. Sehingga akan berguna bagi diri siswa sendiri ketika terjun langsung ke masyarakat.

Wirid adalah amalan yang berisi bacaan zikir, doa-doa, amalan-amalan lain yang biasa dibaca secara rutin setiap hari dalam waktu tertentu, misalnya setelah shalat (Abdullah, 2021). Wirid yang selalu diamalkan dengan Istiqamah akan memberikan efek kepada yang membacanya, karena wirid itu pasti baik dan punya Fadhilah tersendiri (Nikmah dkk., 2021).

### **3.Membaca Tahlil**

Kegiatan yang ketiga ialah membaca tahlil. Kegiatan ini dilaksanakan pada hari Rabu pagi sebelum siswa masuk ke kelas mereka masing-masing. Kegiatan ini dibimbing oleh guru dan dipimpin oleh salah satu siswa. Adapun wirid yang dibaca ialah wirid yang umumnya dibaca oleh masyarakat setempat. Tahlil merupakan amalan shalih yang sesuai dengan tuntunan agama dipandang dari sudut penambahan ilmu. Secara bahasa, tahlil diartikan sebagai ekspresi kesenangan, mengucapkan kalimat thayyibah. Adapun secara istilah, tahlil ialah bersama-sama mengucapkan kalimat thayyibah dan berdoa bagi orang yang sudah meninggal dunia. Tahlil ini bisa dilaksanakan di rumah-rumah, masjid, mushola, ataupun majelis-majelis dengan semoga amal ibadah orang yang meninggal dunia diterima dan segala dosanya diampuni oleh Allah swt (Warisno, 2017).

Kemudian, istilah tahlilan ini di lingkungan masyarakat banjar lebih dipahami sebagai bagian dari ritual keagamaan dan menjadi tradisi keagamaan dalam masyarakat. Mengenai tradisi tahlilan, dalam sebuah penelitian menyebutkan bahwa dalam tradisi tahlilan di masyarakat terdapat nilai-nilai pendidikan Islam. Adapun nilai-nilai tersebut

ialah nilai sedekah, tolong menolong, solidaritas, kerukunan, silaturahmi, mengingat kematian, mengingat kepada Allah swt, unsur dakwah, dan kesehatan (Wiguna & Fuadi, 2022).

Oleh karena itu, sekolah memprogramkan untuk membiasakan siswa membaca tahlil, yakni melalui kegiatan rutin setiap pagi hari Rabu sebelum siswa masuk ke kelasnya masing-masing. Kegiatan ini dibawah bimbingan guru dan dipimpin oleh salah satu siswa. Melalui kegiatan ini diharapkan siswa dapat dengan lancar membaca dan hafal tahlil, sehingga akan berguna bagi dirinya sendiri maupun di lingkungan masyarakat ia tinggal.

#### **4.Membaca Surah-Surah Pilihan (Surah Yasin, al-Waqiah, al-Mulk, dan as-Sajdah)**

Kegiatan yang keempat ialah membaca surah-surah pilihan seperti surah Yasin, al-Waqiah, al-Mulk dan as-Sajdah. Surah Yasin dibaca pada pagi hari Jum'at, sedangkan surah al-Waqiah, al-Mulk dan as-Sajdah dibaca pada pagi hari Kamis secara bergantian. Kegiatan membaca surah pilihan ini juga dilaksanakan pada sebelum jam pelajaran pertama dimulai.

Pertama, surah Yasin merupakan surah ke-36 dalam al-Qur'an yang terdiri sebanyak 83 ayat dan termasuk surah Makkiyyah. Pokok-pokok surah Yasin meliputi akidah umat sebelum Nabi Muhammad saw, perjuangan Nabi Muhammad saw dalam menyampaikan risalah kenabian, keagungan Allah swt, dan keanekaragaman perilaku manusia. Kemudian salah satu keutamaan surah Yasin ialah apabila membaca surah Yasin pada malam Jum'at, maka Allah swt akan memberikan keimanan yang kuat dan kokoh (Watiniyah, 2007).

Kedua, surah al-Waqi'ah merupakan surah ke-56 dalam al-Qur'an yang terdiri dari 96 ayat dan termasuk surah Makkiyyah. Salah satu keutamaan surah al-Waqi'ah ialah apabila dibaca setiap malam, maka yang membaca akan mendapatkan perlindungan dari Allah swt dari kemiskinan (Watiniyah, 2007).

Ketiga, surah al-Mulk merupakan surah ke 67 dalam al-Qur'an yang terdiri dari 30 ayat dan termasuk surah Makkiyyah. Ada beberapa keutamaan bagi yang membaca surah al-Mulk, diantaranya ialah diberikan keselamatan azab kubur, diberikan syafaat sampai diampuni dosa- dosanya, dan dikeluarkan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga (Watiniyah, 2007).

Keempat, surah as-Sajdah merupakan surah ke-32 dalam al-Qur'an yang terdiri dari 30 ayat dan termasuk surah Makkiyyah. Adapun keutamaan membaca surah ini ialah mendapatkan keimanan yang kuat dan 'Ilmu Yaqin, mendapatkan pahala seperti pahala orang yang beribadah pada malam lailatur qadr, dan apabila setelah membaca surah ini dilanjutkan dengan membaca surah al-Mulk, maka Allah swt mencatatkan tujuh puluh kebaikan, mencabutkan tujuh puluh keburukan, dan mengangkatkan tujuh puluh derajat (Watiniyah, 2007).

#### **5.Shalat Dhuha**

Kegiatan yang kelima ialah shalat dhuha, yaitu pada pagi hari Jum'at di mushola sekolah. Setelah melaksanakan shalat dhuha, akan dilanjutkan membaca surah Yasin. Shalat dhuha ialah shalat sunnah yang sangat dianjurkan oleh Allah swt dan Rasul-Nya kepada umat Islam untuk melaksanakannya. Shalat dhuha dilaksanakan pada waktu khusus, yakni pada waktu pagi hari ketika matahari naik kira-kira sepenggalah dan batas akhir pelaksanaan shalat ini ialah sebelum masuk waktu zuhur (Mustafa, 2017).



Pada saat ini di lembaga pendidikan Islam, shalat dhuha masuk dalam kegiatan wajib bagi siswa. Apabila siswa tidak mengikuti pelaksanaan shalat dhuha yang diprogramkan oleh sekolah, maka siswa yang melanggar tersebut akan mendapatkan hukuman. Hal tersebut diterapkan untuk membentuk siswa agar memiliki perilaku yang baik. Berdasarkan penelitian, pembiasaan shalat dhuha itu memiliki hubungan dengan akhlak siswa (Indah Suci Sapitri, 2020). Dalam penelitian lain juga menyebutkan bahwa pembiasaan shalat dhuha dapat membentuk karakter dan akhlak siswa (Yudabangsa, 2020).

#### **6. Membaca Shalawat Syifa dan Praktik Shalat Jenazah**

Kegiatan yang keenam ialah membaca shalawat syifa dan praktik shalat jenazah, yaitu pada pagi hari sabtu sebelum jam pelajaran pertama dimulai. Pembacaan shalawat syifa dipimpin oleh salah satu siswa dan untuk praktik shalat jenazah itu dibimbing oleh guru. Guru memberikan bimbingan mulai dari niat shalat gerakan sampai pada doa shalat jenazah. Adanya kegiatan ini agar siswa dapat berkontribusi dan bermanfaat bagi masyarakat dan memberikan dampak yang positif terhadap sekolah.

Shalawat adalah doa yang ditujukan kepada Rasulullah saw sebagai bukti rasa cinta dan hormat kepada Rasulullah saw. Shalawat juga merupakan doa dari para malaikat, bahkan Allah swt memerintahkan malaikat untuk bershalawat dan mendoakan orang-orang yang bershalawat (Assegaf & Dani, 2009). Adapun shalat jenazah merupakan shalat yang dilaksanakan atas orang yang meninggal dunia. Shalat ini adalah ibadah yang masyru' dan dilakukan oleh Rasulullah saw beserta para sahabat. Rasulullah saw menshalati jenazah raja Habbasyah yakni an-Najasyi. Mengenai hukum, jumhur ulama berpendapat bahwa hukum shalat jenazah adalah fardhu kifayah, yaitu bila ada satu orang yang mengerjakannya, maka gugurlah kewajiban orang lain (Sarwat, 2018).

#### **Kegiatan Shalat Dhuha Berjamaah dalam Membentuk Perilaku Religius Siswa**

Kegiatan shalat dhuha berjamaah adalah kegiatan yang pelaksanaannya diprogramkan rutin pada hari Jum'at pagi sekitar jam 08.10 WITA sebelum kegiatan belajar mengajar dimulai. Berdasarkan observasi dan wawancara, dapat diketahui bahwa perilaku religius yang dibentuk melalui kegiatan ini adalah siswa menjadi disiplin dan istiqamah dalam beribadah dan terbiasa shalat dhuha baik berjamaah maupun sendirian. Dengan disiplin dan istiqamah dalam beribadah artinya melaksanakan ibadah tepat pada waktunya, sehingga akan tercegah dari perbuatan keji dan munkar (Fatmawati, 2020).

#### **Kegiatan Membaca Asmaul Husna, Wirid, Tahlil, Surah-Surah Pilihan (Surah Yasin, al-Waqiah, al-Mulk, dan as-Sajdah), dan Shalawat Syifa dalam Membentuk Perilaku Religius Siswa**

Kegiatan membaca asmaul husna, wirid, tahlil, surah-surah pilihan (surah yasin, al-waqiah, al-mulk, dan as-sajdah), dan shalawat syifa adalah kegiatan yang diprogramkan rutin setiap pagi dari hari senin sampai sabtu sebelum kegiatan belajar mengajar dimulai. Berdasarkan observasi dan wawancara, dapat diketahui bahwa perilaku religius yang dibentuk melalui kegiatan ini adalah siswa terbiasa berzikir kepada Allah, terbiasa bershalawat, dan terbiasa membaca al-Qur'an.

#### **Kegiatan Praktik Shalat Jenazah dalam Membentuk Perilaku Religius Siswa**

Kegiatan praktik shalat jenazah adalah kegiatan yang diprogramkan rutin setiap hari sabtu sebelum kegiatan belajar mengajar dimulai. Berdasarkan observasi dan wawancara, dapat diketahui perilaku religius, dapat diketahui bahwa perilaku religius siswa memiliki

perilaku peduli dan tolong menolong terhadap sesama. Dengan memiliki perilaku tersebut diharapkan siswa dapat memberikan manfaat baik bagi dirinya sendiri, sekolah ataupun masyarakat di tempat tinggalnya.

## Conclusion

Morning Taqwa ialah kegiatan-kegiatan yang bersifat keagamaan dan dilaksanakan pada waktu pagi sebelum siswa masuk ke kelas untuk belajar. Kegiatan ini dilaksanakan secara rutin dan terjadwal. Tujuan kegiatan ini adalah untuk membentuk siswa agar memiliki perilaku religius yang berguna baik bagi untuk dirinya sendiri ataupun masyarakat. Kegiatan-kegiatan tersebut meliputi hari Senin membaca asmaul husna, Selasa membaca wirid, Rabu membaca Tahlil, Kamis membaca surah pilihan (al-Waqi'ah, al-Mulk, dan as-Sajdah), Jum'at shalat dhuha dan membaca surah Yasin, dan Sabtu membaca shalawat syifa dan praktik shalat jenazah. Kegiatan tersebut dilaksanakan pada dua tempat, yaitu di lapangan sekolah dan di mushola sekolah. Perilaku religius yang dibentuk melalui kegiatan-kegiatan tersebut ialah disiplin dan Istiqamah dalam beribadah, terbiasa berzikir, terbiasa bershalawat, terbiasa membaca al-Qur'an, peduli dan tolong menolong terhadap sesama.

## References

- Abdullah, M. (2021). Fungsi Wirid dan Hizib dalam Sastra Lisan Pesantren (Studi Kasus Wirid Asma'ul Husna dan Hizib Lathif di Brangsong Kendal). *METASASTRA*, 4(1), 38–44.
- Adi, N. N. S., Oka, D. N., & Wati, N. M. S. (2021). Dampak Positif dan Negatif Pembelajaran Jarak Jauh di Masa Pandemi COVID-19. *Jurnal Ilmiah Pendidikan Dan Pembelajaran*, 5(1), Article 1. <https://doi.org/10.23887/jipp.v5i1.32803>
- Assegaf, A., & Dani, I. R. (2009). *Mukjizat Shalawat*. QultumMedia.
- Fatmawati, F. (2020). Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Shalat (Analisis Terhadap Ayat-Ayat Tentang Shalat di dalam Al- Qur'an). *Al-Amin Journal: Educational and Social Studies*, 5(1), Article 1.
- Firdaus, A. (2019). Pembiasaan Membaca Asmaul Husna Dalam Menanamkan Pengetahuan Keagamaan Pada Anak. *Al-Amin Journal: Educational and Social Studies*, 4(2), Article 2.
- Hariyani, D., & Rafik, A. (2021). Pembiasaan Kegiatan Keagamaan dalam Membentuk Karakter Religius di Madrasah. *AL-ADABIYAH: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 2(1), Article 1. <https://doi.org/10.35719/adabiyah.v2i1.72>
- Indah Suci Sapitri. (2020). Hubungan Pembiasaan Shalat Dhuha dengan Akhlak Siswa Sekolah Menengah Atas. *Jurnal Pendidikan Islam Indonesia*, 5(1), 31–48. <https://doi.org/10.35316/jpii.v5i1.246>
- Lailiyah, N., & Hasanah, R. (2020). Peningkatan Karakter Religius Peserta Didik Melalui Pembiasaan Membaca Asma'ul Husna Di SMPN 1 Ngoro Jombang. *Urwatul Wutsqo: Jurnal Studi Kependidikan Dan Keislaman*, 9(2), Article 2. <https://doi.org/10.54437/urwatulwutsqo.v9i2.180>
- Mukminiati, U., Ibrahim, D., Bukhori, K. A., & Sandi, A. (2020). Analilis Penggunaan Gadget: Studi Kasus Terhadap Perilaku Keagamaan Remaja. *AL-WIJDÁN: Journal of Islamic Education Studies*, 5(2), 180–197.
- Mustafa, I. (2017). *Shalat Dhuha Dulu, Yuk!* DIVA Press.

- Nikmah, S., Hasanah, U., & Hidayat, R. (2021). Tradisi Pembacaan Surah Al-Insyirah Sebagai Wirid Dalam Shalat (Kajian Living Qur'an di Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an Putri Al-Lathifiyyah Palembang). *Al-Misykah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.19109/almisykah.v2i2.10853>
- Nurbaiti, R., Alwy, S., & Taulabi, I. (2020). Pembentukan Karakter Religius Siswa Melalui Pembiasaan Aktivitas Keagamaan. *EL Bidayah: Journal of Islamic Elementary Education*, 2(1), Article 1. <https://doi.org/10.33367/jiee.v2i1.995>
- Pujilestari, Y. (2020). Dampak Positif Pembelajaran Online Dalam Sistem Pendidikan Indonesia Pasca Pandemi Covid-19. *'Adalah: Buletin Hukum dan Keadilan*, 4(1), 49–56. <https://doi.org/10.15408/adalah.v4i1.15394>
- Rohman, A. (2022). Pengaruh Intensitas Membaca Asmaul Husna Terhadap Kecerdasan Spiritual Dan Kecerdasan Emosional Santri Yayasan At Taqwa Meteseh Tembalang Semarang. *Jurnal PROGRESS: Wahana Kreativitas dan Intelektualitas*, 10(1), 318–338. <https://doi.org/10.31942/pgrs.v10i1.6625>
- Rohman, S. (2020). Pembiasaan Membaca Asmaul Husna Untuk Menjaga Potensi Aqidah Pada Anak. *DIMAR: Jurnal Pendidikan Islam*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.58577/dimar.v1i2.36>
- Roziqin, K., Martati, B., & Putra, D. A. (2021). Analisis Karakter Religius Siswa Dalam Belajar Dari Rumah Pada Masa Pandemi Covid-19. *Jurnal Review Pendidikan Dasar: Jurnal Kajian Pendidikan Dan Hasil Penelitian*, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.26740/jrpd.v7n1.p1-6>
- Salsabila, S. S., Rohmadani, A. I., & Mahmudah, S. R. (2022). Tantangan Pendidikan Multikultural di Indonesia di Zaman Serba Digital. *ANWARUL: Jurnal Pendidikan Dan Dakwah*, 2(1), 99–110.
- Sarwat, A. (2018). *Fiqih Shalat Jenazah*. Rumah Fiqih Publishing. <http://eprints.radenfatah.ac.id/2436/>
- Shihab, M. Q. (t.t.). *"Menyingkap" Tabir Ilahi: Al-Asma' Al-Husna dalam perspektif Al-Qur'aa*. Lentera Hati.
- Syaefudin, M., & Bhakti, W. P. (2020). Pembentukan Kontrol Diri Siswa dengan Pembiasaan Zikir Asmaul Husna dan Shalat Berjamaah. *Jurnal Peurawi: Media Kajian Komunikasi Islam*, 3(1), 79–102. <https://doi.org/10.22373/jp.v3i1.6315>
- Warisno, A. (2017). Tradisi Tahlilan Upaya Menyambung Silaturahmi. *Riyah: Jurnal Sosial Dan Keagamaan*, 2(02), Article 02.
- Watiniyah, I. (2007). *Al-Majmu'us Sariful Kamil*. Jumanatul 'Ali-ART.
- Wiguna, S., & Fuadi, A. (2022). Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Tradisi Tahlilan Di Desa Batu Melenggang Kecamatan Hinai. *Thawalib: Jurnal Kependidikan Islam*, 3(1), Article 1. <https://doi.org/10.54150/thawalib.v3i1.27>
- Yudabangsa, A. (2020). Pengembangan Kesadaran Keberagamaan dan Pembentukan Karakter Siswa Melalui Pembiasaan Shalat Dhuha'. *Attractive: Innovative Education Journal*, 2(1), 117–125. <https://doi.org/10.51278/aj.v2i1.30>

## PEMBELAJARAN BERASASKAN MASALAH DALAM PENGAJARAN AKHLAK

### PROBLEM-BASED LEARNING IN ETHICAL TEACHING

*Muhammad Umudee<sup>1</sup>*

*Komarudin Toha<sup>2</sup>*

*Ibnu Arabi<sup>3</sup>*

*Abdullah Azam Bin Muhamad<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University.  
Email: Muhammad.u@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University.  
Email: 6491204011@pnu.ac.th

<sup>3</sup> Program Studi Akidah Filsafat, Faculty of Ushuluddin and Humanities, State Islamic University Antasari  
Banjarmasin, Indonesia. Email: mzabidin@uin-antasari.ac.id

<sup>4</sup> Abdullah Azam Bin Muhamad. Email: abduallahazammuhd@gmail.com

#### Abstrak

Kajian ini bertujuan mengenal pasti akhlak Islamiah dan mewujudkan pembelajaran yang berasaskan masalah dalam pengajaran dan pembelajaran akhlak. Keputusan menunjuk akhlak Islamiah adalah sesuatu yang bersifat hidup dan berakar umbi dalam diri seseorang, pengajaran dan pembelajaran akhlak perlu menekankan kepada semangat suci, pemikiran kreatif, penyelesaian masalah dan keyakinan diri sebagai seorang Muslim. Akhlak melibatkan hubungan manusia dengan Allah s.w.t. dan melibatkan hubungan manusia dengan dirinya. Pembelajaran yang berasaskan masalah merupakan satu teknik pengajaran dan pembelajaran seperti penggunaan aktiviti menyoal, mengumpul maklumat, membincangkan, menjelaskan, membuat andaian meneliti, menganalisis, membuat keputusan, meneroka, penghasilan senario, mengembangkan dan menilai. Masalah yang dibangkitkan adalah mengenai tingkah-laku yang merendahkan martabat sosial dan akhlak yang buruk. Dengan mewujudkan pembelajaran yang berasaskan masalah dapat melatih pelajar tentang kemahiran berkomunikasi yang baik, membina hubungan perseorangan yang lebih yakin, membina jati diri yang teguh bagi menyelesaikan masalah dalam kehidupan sebenar

**Kata Kunci:** *Pembelajaran, Berasaskan masalah, Akhlak*

#### Abstract

This study aims to identify Islamic ethics and create problem-based learning in the teaching and learning of ethics. The decision to teach Islamic ethics is something that is alive and rooted in a person, the teaching and learning of ethics needs to emphasize the holy spirit, creative thinking, problem solving and self-confidence as a Muslim. Morality involves the human relationship with Allah swt. and involves human relationships with himself. Problem-based learning is a teaching and learning technique such as the use of question and answer activities, gathering information, discussing, explaining, making assumptions, researching, analyzing, making decisions, exploring, creating scenarios,

developing and evaluating. The problem raised is about behavior that downgrade social dignity and bad morals. By creating problem-based learning can train students on good communication skills, build self confident, build a strong identity to solve problems in real life

**Keywords:** *Learning, Problem-based, Ethics*

## **Pendahuluan**

Dalam pembangunan diri manusia, pendidikan akhlak merupakan bahagian yang sangat penting terutama dalam pembentukan sikap manusia. Justeru itu, pembangunan insan yang berakhlak mulia telah dijadikan matlamat utama dalam sistem Islam. Matlamat ini secara jelas tertulis dalam Falsafah Pendidikan dan Kurikulum Pendidikan Islam 2008 di Thailand. Matlamat yang mulia ini semestinya tidak bertentangan dengan pendidikan dalam Islam yang mengutamakan kepada pembentukan dan kesempurnaan akhlak setiap seorang Muslim. Malah, hadis Rasulullah s.a.w. juga memberi fokus kepada aspek akhlak yang bermaksud:

*“Sesungguhnya aku telah diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.”*  
(Akhrajahu Ahmad dan Bukhari)

Walau bagaimanapun, masalah pembentukan akhlak pemuda pemudi di sekolah telah membimbangkan para pendidik, terutamanya guru-guru Pendidikan Islam. Kadangkala tugas untuk membentuk akhlak para pemuda pemudi masa kini boleh menimbulkan perbalahan dalam masyarakat dan juga sekolah. Muncul pelbagai persoalan, antaranya apakah peranan guru di sekolah? Bagaimanakah sepatutnya ibu bapa melakukan tugas di rumah? Apakah fungsi masyarakat dalam Pendidikan pemuda pemudi? Apa pun pandangan tentang isu peranan tersebut, pendidik terutamanya guru-guru Pendidikan Islam perlu berani menerima dan bertanggungjawab untuk mendidik akhlak pelajar melalui proses pengajaran dan pembelajaran yang berkesan. Oleh itu, maklah ini akan membincangkan pembinaan akhlak manusia dan pentingnya pendidikan, keperluan inovasi dalam pendidikan akhlak, batasan inovasi dalam strategi mendidik akhlak, pelaksanaan pembelajaran berasaskan masalah dan penghasilan pendidik. Penyelesaian yang sesuai perlu diperkenalkan bagi mempertingkatkan kualiti dan kesan pengajaran akhlak.

## **Pembinaan Akhlak Manusia**

Secara umumnya, masih belum ada kajian yang boleh membuktikan bila akhlak seseorang manusia akan terbina. Bagaimanapun, ulama telah menyatakan bahawa akhlak (unsur-unsur agama) seseorang manusia terbentuk bersama dengan pembentukan anak di dalam perut ibunya (Muhammad Taqy 1983). Meskipun pembinaan akhlak seawal itu, namun jika ia dibiarkan tanpa pendidikan dan persekitaran yang baik, akhlak yang terbentuk itu sama ada baik ataupun buruk boleh berubah. Justeru, pendidikan dan persekitaran yang sempurna perlu disediakan. Dalam hal tersebut, Mohd Nasir (1995: 22) menghurai kata- kata seorang pakar akhlak, iaitu Ibn Miskawayh (1966):

“Seseorang mampu untuk merubah akhlak mereka sendiri. Jika akhlak seseorang tidak dapat dibentuk dan diperbaiki, maka syariah, kenabian, latihan, pendidikan, disiplin,



nasihat, undang-undang kerajaan dan sebagainya sudah tentu akan menjadi tidak berguna lagi.”

Dengan itu, pembinaan akhlak manusia yang sempurna memerlukan kepada pendidikan yang baik, berkesan dan bersesuaian serta mengikut syariat Allah s.w.t. Oleh itu, kita perlu menyediakan suatu sistem pendidikan yang sempurna bagi membentuk seorang yang berakhlak mulia.

### **Keperluan Inovasi dalam Pendidikan Akhlak**

Masalah keruntuhan akhlak dan gejala sosial dalam kalangan anak muda termasuk pelajar sekolah adalah menjadi isu yang sering dibincangkan oleh para pendidik, pemimpin dan masyarakat umum (Ab. Halim & Khadijah 2003). Boleh dikatakan hampir setiap hari, media massa melaporkan isu keruntuhan akhlak pemuda pemudi Thailand seperti masalah buli, keganasan, rogol, dadah dan pil khayal, salah laku, bunuh, pergaulan bebas dan sebagainya. Masyarakat umum saling tunjuk menunjuk bagi menentukan pihak yang bersalah. Namun, bagi pendidik akhlak, mereka melihat masalah keruntuhan akhlak yang berlaku berpunca daripada masalah kerohanian. Jiwa yang kosong dan roh yang terbiar ini adalah punca sebenar yang menyebabkan kepada masalah keruntuhan akhlak manusia (Ibrahim 1997). Saedah (2005) memberikan pendapat bahawa para pelajar tidak mampu mengisi roh mereka dengan rasa nikmat beribadah kepada Allah s.w.t. Menurutnya ibadah yang dilakukan tidak mampu menjadi makanan yang dapat mengenyangkan roh mereka. Ini bermakna bahawa para pelajar sekolah perlu diberikan rawatan kerohanian yang berkesan bagi merawat dan mengenyangkan roh yang sedang sakit dan lapar. Proses tersebut memerlukan kepada inovasi dalam ilmu pendidikan akhlak, latihan perguruan Pendidikan Islam, strategi pengajaran dan pembelajaran pendidikan akhlak serta teknik penilaian yang mengutamakan kepada perubahan minda. Seiring dengan kekosongan jiwa pelajar, mereka terdedah pula dengan kepelbagaian maklumat, terutamanya melalui dunia teknologi maklumat. Pendedahan tersebut menarik para pelajar untuk terpengaruh dengan kepelbagaian inovasi dalam teknologi dan seumpamanya. Oleh itu, guru dan pendidikan akhlak juga perlu hebat setanding dengan teknologi yang diterima dalam pelajar masa kini.

Berasaskan persekitaran bahawa pelajar pemuda pemudi kini mudah terdedah kepada kepelbagaian ilmu, kemahiran dan teknologi yang canggih, maka strategi pengajaran dan pembelajaran di dalam bilik darjah juga perlu berubah. Ini bererti bahawa perubahan dalam pengajaran dan pembelajaran akhlak adalah sangat diperlukan. Mungkin terdapat para pelajar yang tidak dapat menerima cara yang biasa digunakan oleh guru-guru pendidikan Islam seperti teknik bercakap salin dan jawab, ceramah, nasihat berterusan serta baca dan ingat. Pelajar memerlukan kreativiti, kemahiran, pengetahuan dan cabaran sepanjang pembelajaran mereka di bilik darjah. Justeru, sudah tiba masanya perubahan sangat perlu dalam pendidikan akhlak mengikut keperluan pelajar sebagai target dakwah dalam ilmu perguruan ini.

### **Batasan Inovasi dalam Pengajaran Akhlak**

Disebabkan akhlak berpunca daripada sifat dalaman seorang, maka pengajaran akhlak perlu menekankan pembersihan jiwa dan pemikiran kreatif, penyelesaian masalah dan keyakinan diri sebagai Muslim. Ini diharapkan dapat mewujudkan pemuda pemudi Islam yang memiliki akhlak mulia, bangga dengan keislaman dan keimanannya, berkeyakinan tinggi, bertanggungjawab serta mampu menjadi pemimpin masa depan. Bagi



mencapai cita-cita tersebut, inovasi dalam pendidikan akhlak perlu melibatkan beberapa skop tertentu yang saling berkait antara satu sama lain. Batasa inovasi tersebut adalah seperti yang berikut:

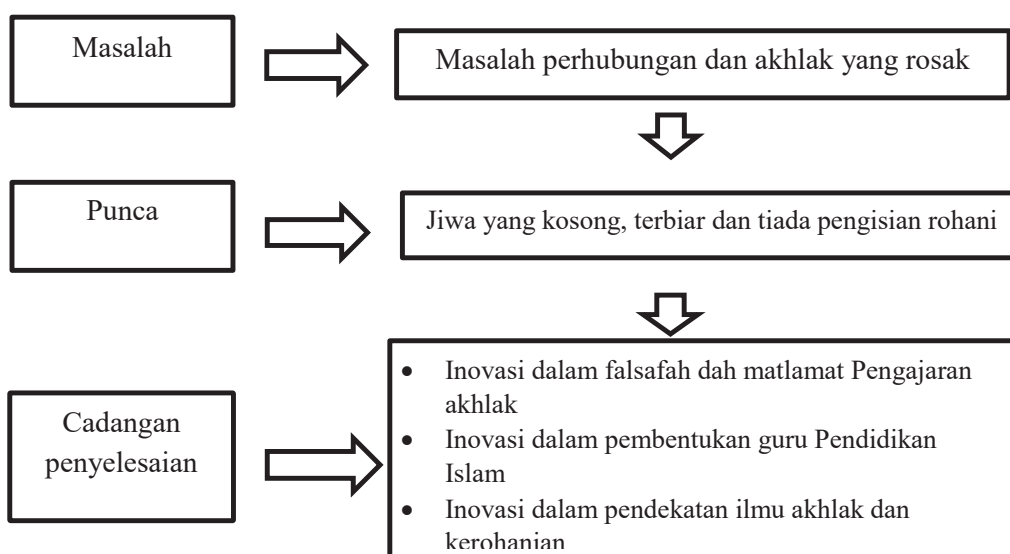
1. Inovasi dalam falsafah dan matlamat pengajaran akhlak.
2. Inovasi dalam pembentukan guru Pendidikan Akhlak.
3. Inovasi dalam pendekatan ilmu akhlak dan kerohanian.
4. Inovasi dalam kaedah dan strategi mendidik
5. Inovasi dalam pendekatan penilaian.

Walau bagaimanapun, dalam kajian ini fokus akan diberikan kepada inovasi dalam kaedah mendidik akhlak melalui pelaksanaan pengajaran dan pembelajaran. Inovasi kaedah dan strategi pengajaran adalah sesuatu yang perlu dicepakan bagi mengatasi kelemahan dalam pendidikan akhlak.

### **Inovasi dalam Strategi Pendidikan Akhlak**

Ulasan dalam kajian ini adalah ke arah kaedah dan strategi mendidik akhlak menerusi pengajaran dan pembelajaran di dalam bilik darjah. Beberapa teknik pengajaran dan pembelajaran terkini yang telah dicadangkan oleh para pendidik dan guru adalah penggunaan teknik pembelajaran berasaskan masalah pembelajaran berasaskan matlamat, kajian kes, dan pembelajaran kerjasama. Dalam ruang ini, tumpuan diberikan kepada teknik Pembelajaran Berasaskan Masalah sebagai satu inovasi dalam pendidikan akhlak di sekolah. Huraian teknik Pembelajaran Berasaskan Masalah ini dinasikan sebagai sebahagian daripada inovasi dalam pengajaran dan pembelajaran bidang Adab dan Akhlak Islamiah adalah kerana:

1. Bidang akhlak ini adalah sesuatu yang bersifat hidup dan berkait secara langsung dengan diri manusia.



2. Akhlak bukan sahaja melibatkan hubungan manusia dengan Allah s.w.t. (hablun min Allah), tetapi juga adalah melibatkan hubungan manusia dengan dirinya (hablun min nafsih) dan hubungan manusia sesama manusia (hablun min al-nas) (al-Musawi 1992). Oleh itu, persoalan akhlak adalah sesuatu yang unik dan memerlukan penyelesaian yang baik dan berstrategi mengikut dengan syariat Allah s.w.t.

3. Pendedahan aktiviti pengajaran dan pembelajaran menggunakan PBM diharapkan dapat melatih pelajar tentang kemahiran menyelesaikan masalah dalam kehidupan sebenar mereka.

4. Penggunaan Pembelajaran Berasaskan Masalah dapat meningkatkan keupayaan pelajar untuk berfikir secara kritis dan kreatif. Ini kerana penggunaan aktiviti seperti menyoal, membincangkan, menjelaskan, meneliti menganalisis, mengembangkan dan menilai sesuatu akan sentiasa dilaksanakan dalam kumpulan kecil (Nik Azis 2002).

5. Penggunaan Pembelajaran Berasaskan Masalah boleh membantu pelajar membina kemahiran berkomunikasi yang baik, membina hubungan perseorangan yang lebih yakin, membina jati diri yang teguh, melatih kemahiran pengucapan awam dan pelbagai kemahiran lain.

6. Membantu pelajar menguasai dan menghayati isi pengajaran dan pembelajaran dengan sebaik mungkin. Pembelajaran Berasaskan Masalah merupakan satu teknik pengajaran dan pembelajaran yang melibatkan penggunaan sesuatu himpunan masalah yang dibentuk oleh guru untuk diselesaikan oleh sekumpulan kecil pelajar. Menurut Nik Azis (2002), PBM adalah disusun berasaskan motto "masalah dahulu, kemudian kandungan yang bermaksud bahawa masalah digunakan sebagai dorongan kepada isi pembelajaran baru dan bukan sebagai isi bagi penggunaan bahan yang telah dipelajari. Bagi pelaksanaan Pembelajaran Berasaskan Masalah, beberapa langkah yang perlu disediakan oleh guru kepada para pelajar. Pertama sekali guru perlu menjelaskan apakah matlamat pembelajaran akhlak yang sepatutnya dikuasai oleh pelajar bagi sesuatu kes yang didedahkan kepada mereka. Seterusnya, guru menjelaskan situasi masalah (bahagian pertama) yang memerlukan penglibatan semua pelajar. Beberapa soalan arahan disertakan untuk perbincangan pelajar. Di samping itu, guru mengedarkan pula situasi masalah (bahagian kedua) berserta soalan-soalan yang perlu dibincangkan dalam kumpulan pelajar. Guru juga perlu mengaitkan beberapa isu dalam pendidikan akhlak yang perlu diambil kira dan dibincangkan oleh pelajar sepanjang melaksanakan tugas yang diberi kepada mereka. Bagi guru Pendidikan Islam yang bercadang untuk mewujudkan Pembelajaran Berasaskan Masalah dalam pengajaran dan pembelajaran akhlak, mereka perlulah terlebih dahulu menyediakan arahan tertentu kepada guru sebagai pemudah cara. Para guru juga perlu dibekalkan satu set senarai semak tentang cara penilaian berterusan yang boleh digunakan sepanjang menilai dan melaksanakan proses Pembelajaran Berasaskan Masalah. Namun begitu, perkara yang paling utama dalam pelaksanaan Pembelajaran Berasaskan Masalah adalah menghasilkan situasi masalah yang baik.

### **Prinsip Penghasilan Senario Pembelajaran Berasaskan Masalah**

Dalam melaksanakan Pembelajaran Berasaskan Masalah, masalah adalah satu perkara utama kepada teknik pembelajaran berasaskan masalah. Justeru, masalah yang dihasilkan

oleh guru adalah menjadi tujuan asas untuk membantu pelajar membina pengetahuan dan menguasai kemahiran tertentu (Nik Azis 2002). Dalam pendidikan akhlak, guru boleh membawa beberapa masalah atau situasi sebenar yang berlaku dalam kehidupan kini. Pemilihan masalah sewajarnya adalah sesuatu yang menimbulkan pelbagai hipotesis yang memerlukan pengetahuan dan kemahiran yang sesuai untuk menyelesaikannya. Contohnya, guru boleh membawa satu masalah yang sebenar berkaitan dengan keruntuhan akhlak masa kini. Masalah tersebut diberikan kepada pelajar dengan situasi orang yang bermasalah itu datang kepada pelajar untuk mendapatkan pandangan atau rawatan kerohanian. Biasanya, penulisan masalah yang didedahkan menerusi Pembelajaran Berasaskan Masalah adalah yang bercorak cerita, kes, kisah atau pernyataan naratif yang berkaitan dengan kehidupan dunia sebenar dan melibatkan tajuk pendidikan akhlak yang dipelajari oleh pelajar. Terdapat 10 prinsip untuk pembinaan pernyataan yang baik Pembelajaran Berasaskan Masalah, khususnya dalam bidang adab dan akhlak Islamiah, iaitu;

1. Daya tarikan: masalah yang dibina perlu melibatkan peristiwa yang menarik dan berkait dengan isu akhlak masa kini. Ini penting untuk membantu pelajar agar mengaitkan peristiwa tersebut dengan diri mereka. Fenomena tersebut penting untuk mengaitkan ilmu yang mereka pelajari dengan amalan yang dilaksanakan dalam kehidupan sebagai Muslim.

2. Keterbukaan: masalah tersebut perlulah bersifat terbuka dan agak mencabar pelajar bagi membuat dan menentukan huraian, andaian dan anggaran tertentu. Ini bertujuan supaya pelajar dapat memikirkan kepelbagaian cara dalam perbincangan mereka.

3. Konflik: masalah akhlak yang ditunjukkan seharusnya bersifat konflik dan kontroversi. Ini dapat menggalakkan pelajar agar berbincang dan membuat keputusan secara bersama. Fenomena penting untuk menggalakkan pelajar bekerja dalam satu kumpulan dan tidak bersifat seorang dalam menganalisis masalah.

4. Kepeyahan: masalah yang didedahkan melibatkan isu yang susah. Ini bertujuan untuk memberi ruang kepada setiap pelajar dalam kumpulan menyedari bahawa mereka perlu bekerjasama untuk menjalankan beberapa tugas seperti meneroka, mengumpul maklumat, membuat keputusan, menganalisis, menyoal, membuat andaian dan refleksi bagi menghasilkan penyelesaian yang memuaskan. Situasi ini memberi kesedaran kepada pelajar bahawa bekerja secara seorang kadangkala bukanlah satu strategi yang berkesan untuk menyelesaikan sesuatu masalah.

5. Kontemporari: masalah akhlak yang didedahkan kepada pelajar sewajarnya adalah peristiwa semasa yang logik dengan bidang akhlak yang terdapat dalam sukatan pelajaran. Dengan itu, pelajar akan melihat bahawa masalah yang diberikan adalah masalah sebenar, logik dan mencabar untuk diselesaikan.

6. Ketulenan: masalah akhlak perlulah melibatkan kandungan masalah yang berkait dengan latihan ilmu akhlak dalam kehidupan seharian. Ini bererti masalah yang dihasilkan perlu memiliki beberapa ciri yang akan dihadapi pelajar dalam kehidupan mereka pada masa kini dan pada masa akan datang.

7. Keaslian: Kebanyakan masalah dalam Pembelajaran Berasaskan Masalah mempunyai lebih daripada satu peringkat atau bahagian. Justeru, ia mempunyai peristiwa yang kabur, tidak mempunyai struktur yang jelas dan berperingkat-peringkat. Pada sesuatu

masa, pelajar menyelesaikan satu bahagian atau peringkat masalah sahaja. Sesuatu bahagian masalah akan membekalkan maklumat tambahan kepada bahagian masalah sebelumnya. Sesetengah situasi memerlukan pelajar mencapai tahap penyelesaian yang memuaskan sebelum berusaha menyelesaikan masalah yang seterusnya. Kefahaman mendalam terhadap bahagian pertama masalah akan terhasil setelah pelajar cuba untuk menangani masalah pada bahagian seterusnya.

8. Matlamat: pengajaran dan pembelajaran menggunakan Pembelajaran Berasaskan Masalah mempunyai matlamat yang lebih banyak daripada matlamat kandungan bagi penggunaan cara tradisional. Matlamat pembelajaran dalam Pembelajaran Berasaskan Masalah adalah lebih kompleks dan menyeluruh dengan melibatkan kesepakatan pengetahuan, kemahiran dan penghayatan. Pembelajaran yang menggunakan Pembelajaran Berasaskan Masalah adalah dipelajari untuk diamalkan dalam kehidupan seharian, bukanlah bersifat ilmu dan teori sahaja. Oleh itu, matlamat masalah yang dibina perlu selaras dengan matlamat sukatan pelajaran pendidikan akhlak, tahun/tahap pengajian, peringkat perkembangan kognitif dan keperluan sosial dan juga emosi pelajar.

9. Pemikiran: masalah tersebut adalah melibatkan peristiwa yang memerlukan penggunaan pemikiran analitis, pemikiran kritis dan pemikiran aras tinggi dalam Taksonomi Bloom, iaitu analisis, sintesis dan penilaian bagi menghasilkan penyelesaian yang memuaskan. Ini bererti masalah dalam pendidikan akhlak yang dibentuk oleh guru telah menjadikan pelajar untuk berfikir secara kritis dan kreatif.

10. Keseruluan: masalah yang dihasilkan oleh guru sebaik-baiknya adalah bersifat holistik, merentasi sempadan ilmu dan bercorak luar dan dalam dalam pendidikan akhlak. Masalah dalam Pembelajaran Berasaskan Masalah menggalakkan pelajar melihat dunia dalam ruang kehidupan yang sebenar sebagai Muslim sebenar. Masalah dalam Pembelajaran Berasaskan Masalah tidak sewajarnya tertumpu kepada ruang yang sempit kerana ini mengehadkan kemampuan pembelajaran pelajar. Masalah akhlak tersebut perlu membabitkan juga aspek seperti akidah, fikah, ibadah, sosial, politik, perdagangan, ekonomi, kesihatan dan lain-lain lagi. Berdasarkan kepada ciri-ciri penulisan situasi masalah yang telah dibincangkan, para pendidik akhlak boleh merangka beberapa masalah dalam satu tahun pengajaran dan pembelajaran mereka di dalam bilik darjah.

## **Kesimpulan**

Inovasi dalam pengajaran akhlak yang telah dibincangkan adalah cadangan ke arah melahirkan pemimpin masa depan yang mampu melahirkan akhlak mulia dan cemerlang. Inovasi perlu berlaku terlebih dahulu dalam minda pendidik akhlak sebelum diterjemahkan ke dalam falsafah, kurikulum, strategi mendidik dan penilaian mereka. Oleh itu, para pendidik akhlak perlu peka dan bersedia membentuk inovasi dalam diri mereka agar pelaksanaan pengajaran akhlak yang berlaku di dalam bilik darjah benar-benar berkesan.

## Rujukan

- Ali al-Muttaqi.(1989). Kanzul 'ummal fi sunnan al-aqwal wa al-af'al., 16 jilid. Beirut: Muassasah ar-Risalah
- Ab Halim Tamuri & Khadijah Razak. (2003). Pengajaran akhlak di sekolah menengah: persepsi pelajar-pelajar. Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri3): Antara Tradisi dan Inovasi. Bangi: Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Ibn Miskawayh & Abu Ali Ahmad Ibnu Miskawayh. (1966). Dim. Tahdzib al- akhlak. Zurayk C.K. (peny.) Beirut: American University of Beirut.
- Ibrahim Amini.(1997). Self building: An Islamic Guide for Spiritual Migration. Qum: Ansariyan Publication
- Mohd. Nasir Omar. (2005). Akhlak dan Kaunseling Islam Kuala Lumpur: Utasan Publication & Distributors Sdn. Bhd.
- Al-Musawi, Khalil. (1992). Kaifa tata'amul ma'a al-nas. Beirut: Dar al-Bayan al-Arabi.
- Nik Azis Nik Pa. (2002). Persediaan Awal bagi Pembelajaran Berasaskan Masalah dalam Modul Pembelajaran Berasaskan Masalah. Kuala Lumpur. Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya (tidak diterbitkan)
- Saedah Siraj. (2005). Keperluan Pendidikan Akhlak dalam Latihan Perguruan. Temu bual penulis pada 10 Oktober 2005 di Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya.
- Imam Bukhari.(2000). Al-Adabul mufrad. Darul Shoddik. Al-Mamlakah Al-Arabiah Saudiah.273
- Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hambal. 2007. Musnad al-imam ahmad bin hambal.Darul hadis. 8952
- Muhammad Mukhtar Al-jumat.(2023).Alkhlaquna.Wazirul Aauqaf.Alhaiatul Misriah Al-ammah lilkitab.
- Buya Hamka. (2022).Akhlaqul Karimah.Gema insani.

## THE EMERGING OF ULAMA AS RELIGIOUS LEADER IN MUSLIM TRADITIONAL COMMUNITY: STUDY ON SOME FACTORS CAUSING THE EMERGING OF THE CHARISMATIC ULAMA AT BANJAR COMMUNITY IN SOUTH KALIMANTAN

*Muhammad Zainal Abidin<sup>1</sup>*  
*Rahmadi<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Department of Islamic Psychology, Faculty of Ushuluddin and Humanities, State Islamic  
University Antasari Banjarmasin, Indonesia. Email: mzabidin@uin-antasari.ac.id

<sup>2</sup> Department of Religious Studies, Faculty of Ushuluddin and Humanities, State Islamic University  
Antasari Banjarmasin, Indonesia

### Abstract

This paper departs from the anxiety that Islamic Religious Colleges in Indonesia as higher education institutions are expected to produce "ulama" but the results have not been satisfactory. The majority of Islamic scholars who exist today, especially in the traditional Banjar community in South Kalimantan, do not have a higher educational background with a certain number of academic degrees or scientific backgrounds. The implication is that the topics of religious studies are mostly concerned with issues of adab and specific religious practices, and do not touch on aspects of development in the scientific realm. Departing from this anxiety, this study seeks to trace back what are the factors that led to the birth of charismatic clerics in traditional Banjar society and their implications for religious life in this region. This research is a combination of field research and literature research. The anthropological approach is used as a perspective in looking at the factors underlying the culture of traditional societies in producing their religious leaders. The clerics studied were clerics who were active in South Kalimantan and had regular assemblies with thousands of congregations. An important finding of this research is that the scientific background of religion is not the most determining factor in the formation of traditional clerics, there are a number of other factors that play a more important role, namely consistency in preaching and the ability to build congregational networks as well as genealogical factors. On this basis, Islamic Religious Higher Education, which incidentally only focuses on strengthening the scientific aspects of religion alone, as capital for becoming a cleric will find it difficult to take a role in traditional society, there needs to be changes at the level of Religious Higher Education, and at the same time educating the society with scientific authority must be combined with religious authority.

**Keywords:** *The Emerging; Cleric; traditional; Charismatic; Banjar Community*

### Abstrak

Paper ini berangkat dari kegelisahan bahwa Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia sebagai lembaga pendidikan tinggi yang diharapkan dapat memproduksi "ulama" ternyata hasilnya belum memuaskan. Mayoritas ulama yang eksis saat ini, khususnya pada masyarakat Banjar tradisional di Kalimantan Selatan tidak memiliki latarbelakang pendidikan tinggi dengan sejumlah gelar akademik atau latarbelakang keilmuan tertentu. Implikasinya, topik-topik kajian keagamaan banyak berkutat pada masalah adab dan amaliah-amaliah keagamaan spesifik, dan kurang menyentuh aspek pengembangan pada ranah keilmuan. Berangkat dari kegelisahan ini, maka penelitian ini berupaya menelusuri



kembali apa saja faktor yang menyebabkan lahirnya ulama karismatik pada masyarakat Banjar tradisional serta implikasinya dalam kehidupan beragama di kawasan ini. Penelitian ini merupakan kombinasi antara riset lapangan dengan penelitian literatur. Pendekatan antropologi dipergunakan sebagai cara pandang dalam melihat faktor-faktor yang melatari kebudayaan masyarakat tradisional dalam memproduksi pemimpin agamanya. Ulama yang diteliti, yakni ulama yang berkiprah di Kalimantan Selatan, dan memiliki majelis rutin dengan jumlah jamaah ribuan orang. Temuan penting penelitian ini, bahwa latar belakang keilmuan agama bukanlah faktor yang paling menentukan dalam pembentukan ulama tradisional, ada sejumlah faktor lain yang lebih berperan, yakni konsistensi dalam berdakwah dan kemampuan dalam membangun jejaring jamaah serta faktor genealogi. Atas dasar ini, maka Perguruan Tinggi Keagamaan Islam yang notabene hanya berkuat pada penguatan aspek keilmuan agama semata, sebagai modal untuk menjadi ulama akan sulit mengambil peran dalam masyarakat tradisional, perlu ada perubahan di level Perguruan Tinggi Keagamaan, dan pada saat yang sama melakukan edukasi kepada masyarakat bahwa otoritas keilmuan harus dikombinasikan dengan otoritas keagamaan.

**Keywords:** *Occurrence; Cleric; Traditional; Charisma; Banjar people*

## 1. Introduction

Culturally, the Banjar people are usually synonymous with Islam, because in general all Banjar people embrace Islam. In fact, Islam has long been a special characteristic that cannot be separated with Banjar culture. In many cases, as Mary Hawkins mentioned, when there is an example of a Meratus Dayak person who converts to Islam, he is said to be a Banjar person (Hawkins, 2000) . Meanwhile, if a Banjar person converts to another religion, then he merges with his new religion and culture, leaving his Banjar identity behind.

Historians generally view that the process of Islamization in the land of Banjar took place peacefully and has succeeded in producing a new Banjar identity which is the result of the transformation of various ethnic, belief and cultural backgrounds, a mixture of Kaharingan-Balian and Hindu-Buddhist to Islamic religion and culture. They have Banjar Malay as Lingua-Franca, as well as a unifying language (Noor, 2016). They also have a nation state called the Sultanate of Banjar (Zamzam, 2018, p. 3). Islam as a relatively new religion in this area has succeeded in accommodating the old Banjar cultural structure and people's beliefs about their environment, so that later it becomes Banjar Islam with its unique characteristics as if it had become an inseparable part of the long history of the population on the southern island of Borneo (Daud, 1997, pp. 8–9) .

The history obtained in Hikajat Bandjar states that the first Sultan of Banjar who converted to Islam was Prince Samudera, who was later called Sultan Suriansyah (d. 1550). At that time, the prince wanted to take back power from his uncle, Tumenggung (Ras, 1968). Because he felt it was impossible to beat his uncle's troops, he then asked for help from the Kingdom of Demak in Java. Demak said he was ready to help on condition that the prince would embrace Islam. Prince Samudera was willing to embrace Islam. So troops were sent from Demak with a prince named Khatib Dayyan, who would teach Islam. Long story short, the prince finally succeeded in gaining power. The title of Sultan Suriansyah for the prince, is said to have been given by a scholar of Arab descent, whose name is not mentioned (Bondan, 1953, pp. 14–15) .

The growth and development of Islam in the South Kalimantan region was very dynamic after the founding of the Banjar kingdom in the 16th century AD (Basuni, 1986, pp. 6–11). There are several areas in the archipelago and in the Islamic world which are considered to have made an important contribution in coloring the pattern and model of Banjar Islamic religion. In the category of regions in the Archipelago, the position of Java, which in terms of being represented by Demak and Giri (Muis, 1982, pp. 52–53) together with Aceh, is seen as having a strong influence in building the initial foundations of Islam in Banjar lands (Hamka, 1982, pp. 70–71) .

Javanese influence has given the Islamic character of the Banjar people in the early 16th century. In this case, namely the pattern of basic religious understanding of the Banjar community, in the form of the basic principles of the Ahlussunnah wal Jamaah in aqidah, Syafi'i in fiqh and akhlaqi in tasawuf. In subsequent developments, this Javanese influence was then shifted and replaced by Acehnese influence which at that time was being hit by a polemic regarding the teachings of wujûdiyyah (falsafi tasawuf) which was controversial between followers of Hamza Fansuri and al-Raniri (Rahmadi, 2016, p. 3).

Furthermore, the influence of Aceh in the 17th century AD, which can be seen in several important clues, namely in the form of copies of several books called the Barencong book, mentions several names of Acehnese scholars who lived in the 16th and 17th centuries and those who presented works their works. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari in his book *Sabil al-Muhtadin*, stated that the copies of al-Raniri's *Shirath al-Mustaqim* manuscript had experienced distortion. In the book *Tuhfah al-Raghibin*, he divides the *Wujudiyah* into two groups, namely *Wujudiyah Muwahhid* and *Wujudiyah Mulhid* . The division of the ideology of *Wujudiyah* like this is similar to that of al-Raniri. Some of this evidence shows that al-Raniri's thoughts and works had spread among the Banjar people in the 18th century. (Rusydi, 2014)

In subsequent developments, the influence of the Islamic world in general, as a result of the Banjarese diaspora to centers of intellectuality and references to the Islamic world such as Haramain (Mecca and Medina) and Egypt (al Azhar), has implications for the religious pattern of the Banjar people in general (Rahmadi, 2010 ). Likewise, recently the strengthening of the influence of habaib and the choice of "prospective ulama" to study in Hadhramaut (Yemen) also colored the diversity of contemporary Banjar society.

The religious pattern of the Banjar people is also influenced by their propagators, who are commonly known as ulama. The position and role of the ulema in Banjar society has experienced quite dynamic developments from time to time. This is mainly due to the social, political and cultural changes that have occurred throughout the history of the Banjar people. (Mujiburrahman et al., 2012) These changes do not only concern the position and social role of a scholar, but also concern the public's perception of the various criteria that must be possessed by someone who is considered a scholar (Abidin, 2018) .

The dynamics of the existence of Banjar clerics can be seen from the use of the terms ascribed to them. The word 'ulamâ' is taken from Arabic, as the plural form of the word 'âlim, which means a knowledgeable person. Because the knowledge that was originally developed in Islam was the science of religion, the 'ulama' were usually people who mastered the Islamic religious sciences. Whereas in Indonesian, the word 'ulama' is used as a singular, not plural. In terms of usage, the word 'ulama' is usually used as a general identity designation, which is applied to an Islamic religious leader. Due to its general nature, it is rare to hear people call someone 'ulama man' or 'ulama woman'. To call

someone specifically, other names are usually used according to local culture. For example, the Javanese call scholars *kiyai*. Whereas in Banjar culture, there are titles such as *Tuan Guru*, Sheikh, Datu, Qadhi, Mufti, Mu'allim and Ustadz or Ustadzah.

Various designations for scholars such as *Guru (teacher)*, Mu'allim and Ustadz clearly and directly indicate that a scholar is an educator. Therefore, talking about Islamic scholars cannot be separated from education, both the education he has undergone, or the education he pioneered for his people. The social, cultural and political developments that have taken place from time to time have certainly influenced what type of education a scholar takes on the one hand, and what kind of educational model they develop for the community on the other hand. These two sides are interconnected in forming and maintaining the religious authority of the clergy in society. (Abidin, 2018)

Given the strong influence of the figure and position of a cleric in giving color to the religious pattern of the Banjar community, the question is what are the factors that led to the birth of charismatic clerics in the Banjar community in South Kalimantan. This question is also relevant to represent a picture of how a religious (Islamic) leader appears in a traditional Muslim society.

The initial assumption that this paper wants to build on is that the characteristics of traditional Muslims are closer to myth (sense/intuition) than logos (science), so the profile of the ulema is not those who have great qualifications or background and religious scientific authority, but more to the touch of taste, emotional closeness and familiarity as the fruit of long interactions and consistency in building religious networks.

There are three charismatic cleric figures in South Kalimantan whose profession is discussed in this paper. One cleric has passed away, namely KH Muhammad Zaini bin Abdul Ghani (Guru Sekumpul/Guru Ijai), whose birthday every month of Rajab is celebrated very lively in this province. (Hidayah, 2020) The other two figures, who are still alive and active at the time of writing this article, are KH Asmuni (Guru Danau) and KH Muhammad Bachiet (Guru Bachiet), who have thousands of recitation congregations spread across many places in South Kalimantan.

In general, the study of Banjar Ulama is related to history, progress and role in society. A collection of biography of UIN, for example, was published by LP2M UIN Anatsari entitled Banjar Ulama from Time to Time, totaling 2 volumes containing brief profiles of Banjar Ulama ranging from Syekh Muhammad Arsyad al Banjari to the present day. Rahmadi (2010) for example writes about the Intellectual Network of Scholars of the Descendants of Sheikh Arsyad al Banjari; Mujiburrahman et al (2012) wrote about Charismatic Ulama in South Kalimantan; Abdurrahman (1988) Recognizing the Writings of Banjar Ulama; Dahlan (2009) Banjar Ulama and Their Works; Makmur (2012) The Role of Ulama in Fostering Banjar Communities in South Kalimantan; Suriadi (2009) Position and Role at the End of the XVIII century; Suriadi (2007) Banjar Ulama and the Banjar Kingdom's Power System in the XIX Century; Sukarni (2015) The Book of Jurisprudence of Banjar Ulama; Iderus (2016) The Role of 20th Century Banjar Ulama in the Tradition of Arba'in Hadith Writing in Banjar and Malaysia; Julaiha (2016) The Role of Ulama of Banjar Descendants in Preaching in Samarinda City; Saifuddin and Sakdiyah (2008) Banjar Women Ulama in Writing the Yellow Book; Y Rahman (2017) Banjar Ulama Network in Hadith Studies: Their Contribution to the Banjar Community; Rahmadi (2022) Banjar Ulama Intellectual Network of the XIX and XX Century; Zulfa (2019) The Book of Parukunan: Religious Writings by Banjar Women Ulama.

The position of this research is important because it tries to look at the emergence of Banjar clerics from a sociological and philosophical point of view, not just from historical presentation, profile and role in Banjar society. Banjar traditional clerics were born not in an empty realm, but there is a dialectic that accompanies it, and this will provide a theoretical explanation, for example why few ulama or intellectuals from Islamic religious college campuses get positions and titles as clerics.

The discussion in this paper will begin with an explanation of the role of the ulema in the history of Banjar. Next, profile portraits of charismatic Banjar scholars are presented, namely KH Zaini bin Abdul Ghani (Guru Sekumpul), KH Asmuni (Guru Danau, and KH Muhammad Bachiet (Guru Bachiet). Departing from the explanation of the profile of the Banjar cleric, the factors behind the birth of the traditional cleric in Banjar society will be presented.

This paper is a reflection on the results of field research combined with a literature review. The research location is in South Kalimantan, which is closely related to traditional Islamic culture, which is an important aspect highlighted in this paper. The profiles of the scholars who were used as sources in this study were the Guru Sekumpul, Guru Danau, and Guru Bachiet. The first subject (Guru Sekumpul) has passed away in 2005, but his influence is still getting stronger in society. The second subject (Guru Danau) and third (Guru Bachiet) are still alive and have congregations numbering in the thousands in their respective regions.

## 2. The Role of Ulama in the History of Banjar

Although Islam is stated to have entered the Banjar region since the 16th century, intensive Islamization only started in the 18th century with its central figure Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 AD). He is the earliest Banjar scholar, whose life history has become an example for later scholars. At the age of 30, Arsyad was sent by Sultan Tamjidillah (1734-1759 AD) to the holy land for pilgrimage as well as studying Islam. According to the story, Arsyad studied at the Grand Mosque in Mecca for about 30 years. Then he moved to Medina, and studied in this city of the Prophet for 5 years. During that period, he not only studied, but also taught the knowledge he had acquired to others (Mujiburrahman et al., 2016, p. 27).

Arsyad al-Banjari returned to his homeland in 1772 AD. After arriving in the Banjar sultanate, he was given by Sultan Tahmidullah II (1781-1801 AD) a large enough area of land. There, housing was built as well as a breach as a place of worship and study. This land became known as 'Dalam Pagar (In the Fence)', supposedly because this place used to be surrounded by a fence. We do not know exactly how the learning model implemented by al-Banjari at that time. But presumably it would not be wrong if we say that the recitation he gave followed the halaqah system as he had experienced in Haramain. This halaqah system, in which students sit around in front of the teacher, is known in Banjar culture as *mangaji baduduk* (learning by sitting) (Abidin et al., 2018, pp. 50–51).

Apart from teaching, Arsyad al-Banjari also writes religious books, which he may use as learning materials. Almost all of Arsyad al-Banjari's works that have come down to us were written in Arabic Malay, and only a few were written in Arabic (Mahlan, Abbas, et al., 2019, pp. 23–29). By using the Malay language, it is clear that he wants to help people understand Islamic teachings more easily. It should be noted that at that time, Malay had become a lingua franca, namely the common language used by various tribes in the

archipelago to communicate with one another. This is also the reason why Arsyad al-Banjari's works are not only known in the Banjar community, but also in the Archipelago (Abdurrahman, 1988).

The people who become students of Arsyad al-Banjari consist of his family, his children and grandchildren, besides people who are not from his own family. Arsyad al-Banjari was blessed with long life (102 years) and had many wives, and therefore his descendants were quite numerous. Some of these descendants later became scholars and continued preaching Islam to various areas in Kalimantan, even to Sumatra and Malaysia. Likewise, Arsyad al-Banjari's students who were not from his own family also taught religion in society. (Rahmadi, 2010)

If we pay attention to the scholars who played a role in Banjar society in the late 19th to mid-20th centuries, most of them followed Arsyad al-Banjari's pattern. They went to Haramain for pilgrimage and at the same time studied religion, then returned to their hometowns to preach, and some of them built educational institutions and wrote religious books. The scholars who went to Haramain at the end of the 19th century generally first studied in Dalam Pagar with Arsyad al-Banjari, and then went there. Whereas those who went to Haramain in the 20th century, most of them had studied religion in various educational institutions that were spread across South Kalimantan such as in Nagara, Amuntai, Barabai and Martapura (Abidin et al., 2018, p. 51).

One of the centers of Islamic education outside Dalam Pagar, which developed rapidly starting at the end of the 19th century, was in Nagara. Nagara's network of scholars can be traced back to Arsyad al-Banjari. One of Arsyad al-Banjari's students was Sa'duddin (Datu Taniran). Apart from studying at Dalam Pagar with al-Banjari, Sa'duddin also studied at Haramain. After returning home, he then taught religion at Taniran. Among his students at Taniran was Muhammad Thahir from Nagara, who also continued his studies at Haramain. Two of Muhammad Thahir's friends who also come from Nagara are Abdurrahman and Azhari. It was these three people who became the leading figures of the Nagara clergy in the late 19th century to the first half of the 20th century. At that time, what was called a langgar barangkap (a two-storey prayer room) developed in Nagara, a kind of mini pesantren which served as lodging for students as well as places of worship and study. A cleric from Amuntai and founder of the Rasyidiyah Khalidiyah Islamic Boarding School, Abdurrasyid, had studied in Nagara. Likewise, the well-known scholar from Barabai, Muhammad Ramli, the parent of Mahfuz Amin, the founder of the Ibn al-Amin Pemangkih Islamic Boarding School (established 1958), also studied in Nagara. (Rahmadi, 2009, pp. 35–39)

In addition, there was an important change that occurred in the 20th century, namely that Indonesians, including Banjarese, no longer only went to Haramain to study, but also went to Egypt, to be precise at al-Azhar University (Abaza, 1994). This was because the Haramain had been ruled by the Ibn Saud dynasty, which had the Wahhabi wing, which for most of them was not compatible with the religious views that had been developing in this country (Al-Rasheed, 2009). But in Egypt itself, they found an educational model that had been updated by Muhammad Abduh (1845-1905 AD) and his student, Rashid Ridha. (1865-1935 AD) (Shahin, 1993)

Among the scholars who studied at al-Azhar in the first half of the 20th century was Abdurrasyid (1885-1934 AD) from Pekapuran, Amuntai. He left for al-Azhar in 1912 and returned to his homeland in 1922. Upon his arrival in Amuntai, he began preaching by



opening a recitation at his in-laws' house. Then in 1924, he built the Nagara model trespass mentioned above. Then he pioneered modern Islamic education based on the classical system under the name Arabische School in 1928. It was this institution that later became Normaal Islam or Rasyidiyah Khalidiyah Islamic Boarding School, Amuntai. After Abdurrasyid died in 1934, he was replaced by Juhri Sulaiman (1907-1972 AD), a scholar who was also an alumni of al-Azhar. (Rahmadi, 2009, pp. 185–188)

Meanwhile, in Martapura there was also a quite important development in the field of Islamic education. In 1914, a scholar named H. Jamaluddin, took the initiative to establish a madrasa named *al -' Imâd fi Ta'lim al-Awlâd* with a classical system. Not much information is known about the figure of H. Jamaluddin. What is clear is that he is an activist in the Sarekat Islam movement. In the following period, this madrasa was managed by the Nahdlatul Ulama (NU) Martapura Branch (Mujiburrahman, 2017). This madrasa later became known as the Darussalam Islamic Boarding School, Martapura, which until now has become one of the educational centers for influential clerical candidates, especially in South Kalimantan. (Noor & Sayyidati, 2018)

In the second half of the 20th century, the educational path of the clergy continued to follow the old path, namely to the Haramain or to Egypt. But there are some new developments that were not there before. First, not all Banjar people who study at Haramain just attend halaqah at the Grand Mosque. Some of the outstanding Islamic boarding school students have won scholarships from the Saudi Arabian government to study at Umm al-Qura' University, Mecca or at the University of Medina. Of course the ideology developed at the two universities is Salafi-Wahhabism. Even after returning home, they do not automatically become broadcasters of Salafi-Wahhabi teachings (Abidin & Hafizah, 2019). Second, some Banjar clerics no longer go abroad, but only study at Islamic boarding schools in South Kalimantan or in Java. Most of them studied at Darussalam or Ibn al-Amin, then continued on to the Datu Kelampayan Islamic Boarding School, Bangil. There are also those who study at Pondok Modern Gontor (Ponorogo), or at al-Syafi'iyah (Jakarta), and others. Their number is quite a lot, and some after graduation become scholars in the community. Third, some Banjar people who go abroad to study religion, they no longer only go to Haramain or to Egypt, but also go to Pakistan, Malaysia and Hadramaut. This shows the increasing number of educational paths that can be passed by a prospective scholar.

### **3. Banjar Ulama and Traditional Community Culture**

In South Kalimantan, the most prominent charismatic cleric at the end of the 20th century was KH Muhammad Zaini bin Abdul Ghani, commonly known as Guru Sekumpul or Guru Ijai, who lives in Martapura. The existence of this figure has made Martapura, known as Veranda of Mecca, increasingly central in efforts to study religion, either through formal educational institutions such as Islamic boarding schools or through public recitations. Many scholars who have recently emerged identify themselves with Guru Sekumpul, especially in identifying their status as students or people entrusted with continuing their work in the field of religion. (Abidin et al., 2018)

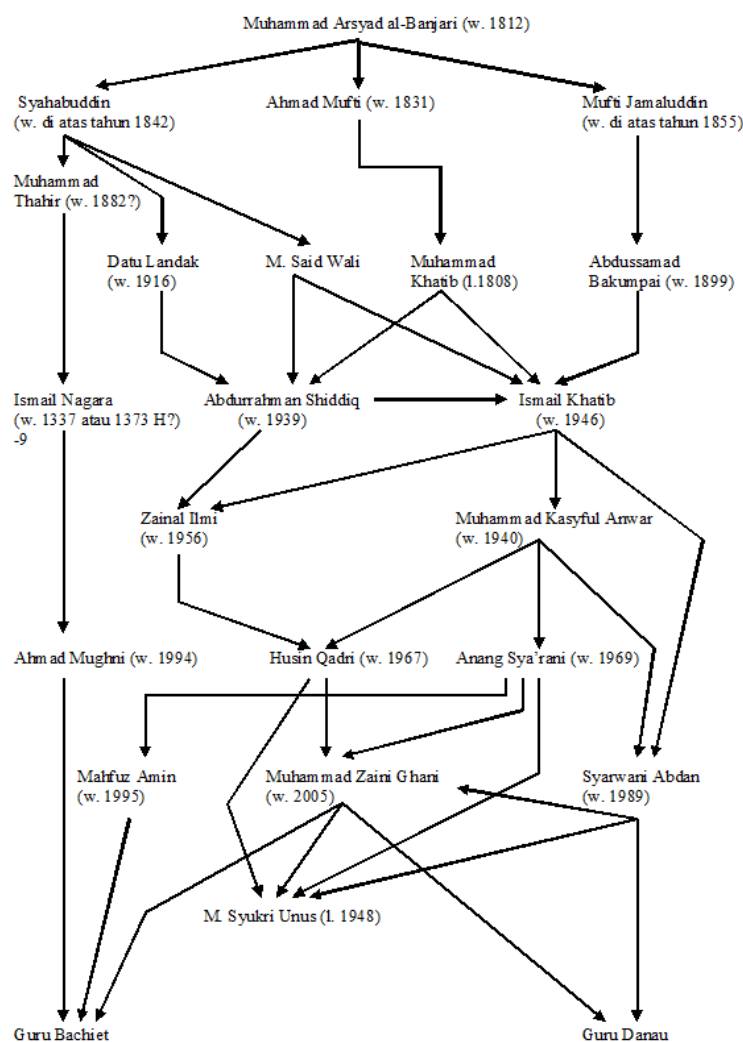
After the death of Guru Sekumpul, who died in August 2005, there was a significant change in the clerical map in South Kalimantan. Martapura in this case is no longer the main area in the recitations attended by tens of thousands of people, but spreads to other areas that are fairly evenly distributed such as in Banjarmasin, Hulu Sungai Tengah, Hulu



Sungai Utara, and Balangan and Tanjung. There are a number of charismatic cleric figures today who are quite prominent after the death of Guru Sekumpul, and can be seen as continuing or replacing the figure of guru sekumpul, namely KH Asmuni who is commonly called Guru Danau and KH Muhammad Bachiet who is known as Guru Bachiet. Guru Danau has opened permanent teaching sessions in Danau Panggang, Bitin (both in Hulu Sungai Utara District), and Mabuun (Tabalong District). Meanwhile, Guru Bachiet opened regular lectures in Barabai (HST District) and Paringin (Balangan District) which are part of the Hulu Sungai Tengah and Balangan districts. (Mujiburrahman et al., 2012)

Here are some influential Banjar scholars among the Banjar people from the 18th century to the early 21st century. From the description of their brief profiles, it can be seen that there is a link that links them together to form an intellectual network that starts from Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari to Guru Bachiet and Guru Danau, as can be seen in the scheme of the intellectual network of charismatic Banjar scholars in below.

**Scheme of Charismatic Banjar Ulama Intellectual Network  
 From the 18th Century to the Early 21st Century**



### **1. KH Muhammad Zaini bin Abdul Ghani (Guru Ijai)**

For the Banjar people who live in South Kalimantan, they must have known that the most popular and influential Banjar Ulama until the 2000s was Muhammad Zaini bin Abdul Ghani (Guru Ijai). He was born on 11 February 1942 AD in the village of Tunggul Irang, Opposite Martapura and died on Wednesday 5 Rajab 1426 H or to coincide with 10 August 2005. (Mirhan, 2016)

Guru Ijai started his education at the Kampung Keraton madrasah for two years. Then he continued his studies at PP Darussalam Martapura until he finished in 1961. Subsequently, he served as a teaching staff at his almamater. After several years of teaching, in 1965, Guru Ijai left for Bangil to study with Syarwani Abdan (Guru Bangil). Here he studied for six months. After that he returned to Martapura. His meeting with Guru Bangil created a deep kinship and friendship. He always consulted Guru Bangil for various important problems he faced. Because of that, Guru Ijai often visited Bangil.

Among his teachers at the Darussalam Islamic Boarding School were Husin Dahlan, Salim Ma'ruf, Sya'rani Arief, Seman Mulya, Husin Qadri, and Salman Jalil. The names of the last four teachers are masters who have a lineage with al-Banjari. Special teachers in the field of Sufism and mysticism are Syarwani Abdan, Kyai Falak Bogor, and Syekh Sayyid Muhammad Amin Kutbi. While the scientific Sanads obtained by Guru Ijai came from Sayyid Amin Kutbi, Sheikh Sayyid Abdul Qadir al-Bar, Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliki, Sheikh Hasan Masysyath, Sheikh Muhammad Yasin al-Fadani, Kyai Falak Bogor, and Sheikh Ismail Yamani. (Daudi 2006: 4-5)

Apart from direct learning, Guru Ijai is also believed to learn spiritually, through dreams or through spiritual visions. In this way, Guru Ijai learned from Ali Junaidi Berau. That is asking Guru Ijai to study with Tuan Guru Muhammad Gadung bin Salman al-Farisi who was previously mentioned to learn about Nur Muhammad. In this way, Guru Ijai also received direct guidance from the Prophet through several intermediaries, namely from Syarwani Abdan, then handed it over to Kyai Falak, then handed it over to Sayyid Amin al-Kutbi, then handed it over again to Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, then al-Banjari handed it over to Rasulullah to get direct guidance from Him. (Daudi 2006: 5-6)

Guru Ijai did not stay long teaching at the Darussalam Islamic Boarding School. He decided to stop teaching and chose to open a Taklim Assembly at his home in Kampung Keraton in the 1970s. At first, only four or five students studied with him. But he remains consistent with this path. His concentration in the taklim assembly made him no longer active in carrying out the traveling preaching that he used to do with a duet with Abdul Hamid Husin or with his uncle Seman Mulya.

In the 1980s the Ijai teacher recitation at the Keraton became large and well-known so that many students of knowledge (santri) and people who wanted to study religion, numbered thousands of people. This condition lasted until 1990. To accommodate the large congregation, Guru Ijai then moved his study to an area called Kampung Sekumpul, which was formerly called Kampung Kacang. Here Guru Ijai built his family housing and a mushalla. This new settlement then in a short time developed into a very famous complex, namely the Arraudhah Complex. In this place the number of recitation congregations who come reaches tens of thousands of people so that it is recognized as the first largest recitation in the history of Islam in South Kalimantan. This area then gave Guru Ijai a new title as the Guru Sekumpul.

Pilgrims who come to this place to take part in Guru Ijai's recitation are not only from the laity and students but also from among the ulemas (master teachers) and habaib including regional officials. Many scholars, both from al-Banjari's zuriat circles and other scholars who came to attend teacher Ijai's recitation, including Khatim Salman, Salman Jalil, Guru Sofyan (substitute teacher for Ijai teaching at the Keraton), Asmuni (Guru Danau), Muhammad Aini (Guru Ayan Rantau), Ahmad Bakeri, Bahran Jamil, and many more. Many of his students became well-known scholars and even became charismatic scholars, such as Asmuni (Guru Danau), Muhammad Aini (Guru Ayan),

#### **PEMBENTUKAN PERILAKU RELIGIUS** Unus, and others.

Guru Ijai has many writings in the form of treatises, namely the Treatise on Mubarakah, Manaqib al-Syekh al-Sayyid Muhammad bin Abd al-Karim al-Qadiri al-Hasani al-Samman al-Madani, al-Risalat al-Nuraniyah fi Syarh al-Tawassulat al - Sammaniyyah, Nubzat min Manaqib Imam al-Masyhur bi al-Ustadz al-A'zham Muhammad bin Ali Ba'lawy and al-Imdad. (Wardani, 2018, p. 446) These works were widely circulated among his students and to this day, his last work, al-Imdad, is widely sought after by his admirers. Apart from going through these works, to commemorate him, his followers and admirers document Guru Ijai's thoughts and lectures through recordings both on CD and cassette. His lectures are scattered everywhere and are sold in traditional markets. Likewise, his photos are selling so well that they adorn many homes and shops in various regions. Even the photos displayed in shops and stalls are believed to be able to ward off fires and at the same time legitimize the halalness of the products or food being sold.

When Guru Ijai was still alive, he was trusted by his followers and was known by the wider community as the wali of Allah. Sacred stories about him spread everywhere. Some manakib written about him both when he was still alive and after he died show that since he was a teenager he has experienced extraordinary events. There are even stories about manakib showing that some habaib have known about his guardianship since he was a child. KHM Anshary El Kariem wrote at least three works related to the Guru Sekumpul lecture, *100 Karamah and the Glory of Abah Guru Sekumpul (Volume 01)* (Kariem, 2015a), *The Charismatic Figure of Abah Guru Sekumpul* (Kariem, 2015b), and *100 Karamah and Glory of Abah Guru Sekumpul*. (Kariem, 2021)

Apart from his guardianship, Guru Ijai's charm is also supported by his physical appearance and voice. His tall body and handsome face and melodious voice add to his charm. His ability to recite the holy verses of the Koran or his ability to sing poetry and qashidahs of birthdays so amazed his listeners. Every time he recited the qashidah with a new rhythm, in a short time the rhythm spread widely and became the 'obligatory tone' in the recitation of birthdays everywhere. Because of this ability, he succeeded in making the tradition of reading al-Habsyi's birthday a 'boom' among the Banjar community in the 1990s. Likewise, when he recited al-Habsyi's birthday using the tarbang (tambourine), in a short time, his followers everywhere immediately followed in his footsteps.

His position as a scholar did not make Guru Ijai forget to do business. His business ventures made him a wealthy scholar. With his wealth, he was able to build madrassas, build several domes of the descendants of al-Banjari, help renovate several Darussalam Islamic Boarding School classes into permanent buildings, provide assistance to the widows of his teachers who had died, and so on. On this side, not many of his students

became scholars who were able to follow him except for a few people. (Wardani, 2018, pp. 444–445)

There is no doubt that Guru Ijai was the greatest and most influential charismatic scholar of the late 20th century. He is the first Banjar scholar who has followers of recitation congregations that reach tens of thousands of worshipers who come from various regions in South Kalimantan and outside South Kalimantan. He is also known as a figure who popularized the Sammaniyah congregation in this province. (Mubarak, 2017) Therefore, wherever the Banjar people are, their names are always known and even worshiped. It is not surprising that after he died, his grave was visited by many Banjar people, as was the grave of his ancestor, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, in Kalampayan and his haul was celebrated every month of Rajab with great fanfare. (Wardani, 2018, p. 446)

## **2. KH Muhammad Bachiet (Guru Bachiet)**

Guru Bachiet comes from a family background who is engaged in religious studies. In lineage, he is descended from the most prominent cleric in South Kalimantan, namely Syekh Arsyad Al Banjari through the Syihabuddin route to Muhammad Thahir and to Ahmad Mugini, who was his father. (d. 1994) All the names mentioned in his genealogy up to Sheikh Arsyad Al Banjari are religious leaders in South Kalimantan. Guru Bachiet's father, H. Ahmad Mughni, was a prominent scholar in the Upper Central River (HST) who was popularly known as “H. Amat Nagara”, considering his origin from Nagara, one of the sub-districts in the Upper South River (HSS) (Wardani, 2018, pp. 586–587)

Even though he has a good lineage of family lineage, namely the descendants of Syekh Arsyad (Bani Arsyadi), which in Banjar culture can be a guarantee for making a respected religious figure, Guru Bachiet usually refuses to talk about lineage, let alone highlight it. However, among his students, this lineage has become common knowledge. The Master's reluctance to mention his lineage only further enhanced his charisma because this was seen as proof of his humble attitude. (tawādhu') (Mujiburrahman et al., 2016, p. 73)

Apart from that, in contrast to present-day Banjar clerics who have much to do with previous charismatic clerics, namely Guru Sekumpul, the nickname of the late KH Zaini Ghani, a prominent cleric from Martapura, Guru Bachiet does not identify too much with this one figure. He highlighted the father's figure more. According to one of his close friends, Guru Bachiet was asked by the Sekumpul Guru to come to Martapura to meet him many times. It wasn't until the seventh summons that Guru Bachiet agreed to meet the Sekumpul Guru. This was because Guru Bachiet first asked for the blessing of his father, H. Amat Nagara, and only on the seventh summons did he receive the blessing. It was also told that the meeting between Guru Sekumpul and Guru Bachiet took place very intimately, all night long until dawn. According to another person close to Guru Bachiet, even though Guru Bachiet's father has now passed away, communication between son and father is still ongoing. Within a week, at least twice there is communication between the two. So in determining what book to teach after completing one book of lessons, Guru Bachiet also asked his father for guidance. Obviously this communication is understood as spiritual communication, among people who have high spiritual qualities. (Mujiburrahman et al., 2016, p. 74)

Muhammad Bachiet's childhood was filled with the influence of religious overtones, both in the family environment and the Islamic boarding school environment, where he lived. His formal education only reached grade IV in 1976. For the rest, he underwent non-formal education, which started with family education, especially from his father, who was a well-respected cleric in Barabai. In 1977, young Bachiet attended the Ibnul Amin Islamic Boarding School, Pemangkih, HST for about three years. In 1980, he studied again at the Darussalam Islamic Boarding School, Martapura, for about six months, and moved to Darussalamah, for about 1.5 years. After that he returned to Barabai, studied with his own parents, and with the scholars who were there such as H. Abdul Wahab in the field of Jurisprudence, H. Hasan in the field of nahwu science and with H. Saleh also in the field of nahwu science. (Mujiburrahman et al., 2012)

In 1993, Muhammad Bachiet was asked by his parents to go to Bangil, East Java, to study and study the knowledge of the Alawiyah order with Habib Zein Al Abidin Ahmad Alaydrus, from Surabaya. After receiving lessons for one year, the teacher instructed him to introduce the teachings of the Alawiyah order with the condition that the congregation should not be less than 40 people. (Hakim, 2017) After returning to his hometown in Barabai, Muhammad Bachiet gathered a congregation of his own family members, students and community leaders. After 40 congregations were fulfilled, he began to introduce the teachings of the Alawiyah order. Initially, the recitation of this tarekat took place at the Hidayaturrahman Barabai Islamic Boarding School. In this place, the recitation only lasts for 40 weeks or 40 meetings. However, considering that the number of congregations was always increasing, and the existing places were not very adequate, the recitation was moved to the location of the Rahmatul Ummah Islamic boarding school, which was in the same complex as the old place. The next development, the name was later changed to Nurul Muhibbin (in language means 'light of lovers'). Given the increasing number of congregations, Muhammad Bachiet then invited the community to build a taklim assembly. At this new recitation location, it can accommodate more than tens of thousands of congregations, whose area includes Islamic boarding schools, prayer rooms, and a fairly large field as well as a parking lot close to the recitation. (Asmaran, 2015, p. 185)

Today, his popularity as the leader of the Alawiyah Order is no longer limited to the Upper Middle River, but has spread to other areas in Kalimantan. This is because his lectures are always transcribed by his students and recorded on VCD so that the reach of the audience is no longer limited to those present. Every day, local television stations in Banjarmasin broadcast the recordings. In addition to the tarekat recitations which are routine every Tuesday night in Barabai and Wednesday nights in Paringin, the number of congregations also reaches thousands or even tens of thousands as well as a number of recitations in various other locations in South Kalimantan.

### **3. KH Asmuni (Guru Danau)**

Guru Danau is a nickname or a popular name for Tuan Guru Asmuni. The name "Danau" attached to him is a shortened name from his birthplace and place of residence, Danau Panggang. This place is one of the sub-districts in the North Hulu Sungai Regency area which is located about 24 km from the city of Amuntai. Currently (2011) Guru Danau was born in 1955 in Danau Panggang. His father's name was Haji Masuni and his mother's name was Hajjah Masjubah. He is the third child of eight siblings. His father is from the Danau Panggang area, while his mother is of Bakumpai Dayak ethnic origin from the



Marabahan area who moved to Danau Panggang. From his mother's line Guru Danau became part of the zuriat of Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari. As a child, Guru Danau named Zarkasyi. By a habib named Habib Salim Mangkatip, his name was changed to Asmuni. According to him, Asmuni means valuable. (Mujiburrahman et al., 2016, p. 82)

Guru Danau lives in a simple and religious family environment. His parents used to work as ship laborers with mediocre income. This mediocre income did not hinder his parents' enthusiasm to pay for his education at many of Islamic boarding schools, both in South Kalimantan and on the island of Java. Guru Danau is lucky, because not many people in his area are able and have the opportunity to go to Java to study even in a short time.

Guru Danau studied at the elementary level at the Mu'alimin Danau Panggang Islamic Boarding School Ibtidaiah (graduated 1971) and Mu'alimin Danau Panggang Islamic Boarding School Madrasah Tsanawiyah (graduated 1974). After that he continued his studies at the top level (alimah/ulya) at the Darussalam Martapura Islamic Boarding School (graduated in 1977). While studying in Martapura, besides studying at the Darussalam Islamic Boarding School, Guru Danau also studied with a number of ulama who were scattered around Martapura. One of the scholars of Martapura where he studied was Muhammad Zaini bin Abdul Ghani or Guru Ijai (d. 2005), a charismatic scholar who was also called Guru Sekumpul.

After graduating from the Darussalam boarding school, Guru Danau returned to his hometown. Not long after, in 1978, at the suggestion of Guru Ijai he returned to study at the Datuk Kalampaian Bangil Islamic Boarding School in East Java. Here, he studied with the Charismatic cleric descended from Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari, namely Kyai Haji Muhammad Syarwani Abdan (d. 1989). Before going to Bangil, Guru Danau first went to Wonosobo to meet the habaibs who were there and took the Naqsyabandiyah order from one of the habaibs along with Habib Lutfi Pekalongan. After finishing studying in Bangil, Guru Danau did not go home immediately, he continued to deepen his religious knowledge by visiting and studying briefly with a number of scholars. One of the scholars where he studied was Kyai Haji Abdul Hamid Pasuruan. This short learning activity with a number of scholars in Java was carried out by Guru Danau to gain the blessing of knowledge by meeting and learning from them. It's just that Guru Danau's studies on Java Island, especially in Bangil, didn't last long, only a few months. He returned to his hometown to open a recitation. (Mujiburrahman et al., 2016, pp. 83–84)

In 1980 Guru Danau married Hj. Jamilah is from Bitin. This is the only wife belongs to Guru Danau. He did not want to practice polygamy like some other Banjar clerics did. For him, there is no reason for him to have more than one wife. Moreover, from this marriage, he had thirteen children (six sons and seven daughters). With this many children, Guru Danau doesn't feel the need to add another wife. After getting married and having children, his missionary activities were not disturbed. On the contrary, its activity is increasing. He is increasingly active in filling recitations and teaching at Islamic boarding schools. Along with that, his name is increasingly known and his lecture schedule is also getting tighter. Despite his busy schedule, Guru Danau does not forget to keep studying. He regularly attended Guru Ijai's lectures in Martapura both when he was still at Keraton and after moving to Sekumpul. Guru Danau continued to attend Guru Ijai's recitation until the teacher passed away in 2005. (Mujiburrahman et al., 2012)

When he wanted to open a recitation, Guru Danau first asked permission from Guru Ijai. The teacher allowed it on the condition that he must not ask for funds from the



community, must use a *halat* (wall) that separates men and women, and must be sincere. In order for a teacher to sincerely teach, he must have economic independence. With this independence, a teacher can concentrate on teaching and preaching without expecting monetary rewards.

Guru Danau opened a religious study in Bitin Village in 1978 (before his marriage) and taught at the Salatia Islamic Boarding School. In 1980, he again opened a study in his hometown, Danau Panggang. In the early years, there were not many participants in the Guru Danau recitation in Bitin and Danau Panggang. In fact, at the beginning of his preaching and teaching activities, there were certain people who were not happy with him. He was slandered as a loud and grumbling preacher. This slander is intended so that people do not want to learn from him and do not want to listen to his lectures. To ward off this slander, Guru Danau used the orari radio which was widely used at that time to present his image. After two months of people listening to his lectures, they discovered the true style of Guru Danau's lectures. It turned out that he wasn't as ugly as they had imagined. On the contrary, they are actually interested in following his lectures and lectures. After the slander stopped, the preaching through Orari radio was stopped along with the increasing number of congregations who attended his recitation, so that over time it reached thousands of people. (Wardani, 2018, pp. 492–494)

Recitation in Bitin is held on Saturday night (Sunday night) while in Danau Panggang it is held on Monday night. In Bitin, the recitation center is located at Guru Danau's house near the Bitin Market. This house is made of simple wood. The room in the house used for recitation is not wide. Not many worshipers can be accommodated in this house. Only those who are the teacher's close disciples or special guests can be here. Because there is no large field, thousands of worshipers occupy the terraces and yards of local residents' houses. Many of them sat in rows on the side of the road for several kilometers. The same thing happened to the recitation at Danau Panggang. The study center is located in the Darul Aman Mosque, which is right next to Guru Danau's house. The Darul Aman Mushalla is a small prayer room that can only accommodate dozens of worshippers. Thousands of congregations whose number is larger than the recitation in Bitin have to occupy the terraces and yards of the houses of the local residents as well as the existing roads. Likewise with the mosques around the place of recitation. (Mujiburrahman et al., 2016, p. 86)

In the 1990s (1998), Guru Danau re-opened a study in Mabuun Tanjung (Tabalong Regency). At first, Mabuun was a den of prostitution and gambling. Guru Danau is trying to eradicate this social disease by contacting the authorities to shut it down. But this attempt was not successful. Finally, he opened the recitation at that place. With this recitation attended by thousands of congregations, the practice of prostitution and gambling stopped by itself. This recitation at Mabuun later became the largest recitation of Guru Danau because it was attended by tens of thousands of congregations. The number of worshipers present at this place is far greater than the recitation at Danau Panggang and Bitin. Recitation at Mabuun is held on a Wednesday night every half month. The interval once a half month (not once a week) is intended to provide an opportunity for recitation congregations to collect money for transportation needs to come to the recitation place. Pilgrims who live in the Amuntai, Paringin areas, or those in the Central Kalimantan area (such as Murung Raya) have more extensive preparations to attend the recitation in Mabuun. The Guru Danau recitation complex in Mabuun is wider and in better condition

than the recitations in Bitin and Danau Pannggang because it has a larger area that allows tens of thousands of worshippers to be accommodated. (Wardani, 2018, p. 494)

With such a large number of recitation congregations, it is not surprising that Guru Danau's students are scattered everywhere in Banua Anam. Guru Danau's disciples especially his early disciples were extremely obedient and loyal to him. In fact, some of them served him faithfully. If Guru Danau travels to a place for recitation, lectures, pilgrimages or other purposes, his close students always follow him. Therefore, it is not surprising that the convoy of Guru Danau's convoy reached tens or even a hundred cars. If this group passes, it immediately becomes the public's attention because of the length of the procession. Once, Guru Danau chartered two planes to transport himself and his entourage to Jakarta.

While traveling to several areas, especially in the Central Kalimantan region, Guru Danau often changed cars on the way. The car when leaving and when coming home is different. According to Guru Danau, he did this for security reasons. He said, however, that there were people who were not happy with him. For example, he claims to have succeeded in converting 1,400 Dayak Christians to Islam in his preaching area. This of course made the Christian priests angry and displeased with him. Because of that, when Guru Danau traveled to the Central Kalimantan region or passed through Dayak villages he was always careful. People who don't like him can do things that are not desirable, such as causing harm by using machetes. (typical Dayak witchcraft)

The recitation material delivered by Guru Danau in several of his lectures includes material on monotheism, fiqh, tasawuf, hadith, interpretation, stories and others. Some of the books taught by Guru Danau in his recitation, including *Irsyad al-'Ibad* (Zainuddin al-Malibari), *Nasha'ih al-'Ibad* (Nawawi al-Bantani), *Muraqi al-'Ubudiyyah* (Nawawi al-Bantani), *Risale al-Mu'awanah* (Abdullah al-Haddad), *Nasha'ih al-Diniyyah* (Abdullah al-Haddad), *Tuhfah al-Raghibin* (Muhammad Arsyad al-Banjari), *Syarah Sittin* (Ahmad Ramli), *Tanqih al-Qawl* (Nawawi al-Bantani). Judging from the list of books used, Guru Danau uses mostly Arabic books rather than Arabic-Malay books. Even so, the recitation is still easy for the congregation to follow because the contents of the books are translated and given 'light' explanations by Guru Danau.

The way Guru Danau delivers his lectures and lectures is unique. Guru Danau is a very humorous scholar. In each of his lectures or recitations he always tells funny stories, jokes, rhymes, and spoofed abbreviations that provoke laughter. Master Lake didn't hesitate to joke around with his students who were in the front row. This style of lecture was more or less inherited by Guru Danau from his teacher, Guru Ijai. Ijai's teacher also often inserts humor in the delivery of his lectures, including joking with students at the forefront of his lectures. In fact, Guru Danau once said that Guru Ijai was funnier (humorous) than he was. For him, it is important to include humor in recitation lectures so that ordinary people and parents can continue to attend recitations without feeling bored and heavy. (Mujiburrahman et al., 2016, p. 89)

In presenting the contents of the recitation book, Guru Danau only read a few lines. But the explanations are quite broad and sometimes they are not always focused and relevant to the substance of the book or text being read because many are interspersed with stories, humor, illustrations, jokes and so on. This technique seems to be well-liked by his congregation. In addition to getting guidance, they also get a fun 'entertainment'. This technique is one of the attractions for people to attend Guru Danau's recitation. The

delivery method of Guru Danau is also supported by the dominant language he uses, namely Banjar. This language is the language used by the majority of its congregation. The use of the local language is then spiced up with examples and illustrations that fit the local socio-cultural conditions and the daily life of the surrounding community so that the contents of the lectures are very popular. In this way, the material he delivered was easily understood by his congregation, which came from various social strata. Guru Danau's attractiveness lies not only in his ability to preach but also in the general perception and even the belief of his congregation that people who take part in Guru Danau's recitations can become rich or at least bring blessings in the form of increased fortune. Some of his close disciples are living proof. An example is a student as well as his personal driver who already has a wealth of up to four billion rupiahs. His early disciples even called him the guardian of God. Several sacred stories about Guru Danau, which came from his students, led to an increase in the fortune of those who took part in his recitation. Those who recite the Koran with him will have a successful business and be able to go on pilgrimage. Increasing the welfare of the congregation following his recitation is often associated with the blessings of Guru Danau. This perception is coupled with the content of Guru Danau's own lectures which guide and motivate his congregation to work hard and live independently. Guru Danau encourages his congregation to follow the prophets. There is not a single prophet who does not work in his life. They work and live independently.

This perception and belief is further developed by looking at the figure of Guru Danau himself as a cleric who has great wealth and income from his several business ventures. Of Guru Danau's several businesses, the most important is the gold and swallow's nest business in the Tanjung area. This business turned out to be profitable. From his gold business ventures, Guru Danau managed to own up to 30 kilograms of gold. From Guru Danau's swallow nest business, he also made billions of rupiah in profits. He learned about the swallow business from a habib in Java. Another business is buying land as an investment. The land can be sold one day. Of these several businesses, Guru Danau admits that he prefers the swallow's nest business to the gold business because it is easier and generates a lot of profit.

With the huge income from his business, it was only natural for Master Lake to become a rich man. According to him, those who take care of the afterlife should not be inferior to those who take care of the world's problems. Ulama who have their own business and wealth will be more sincere in preaching and teaching because they have no interest in getting paid from their congregation.

With his independence and wealth, Guru Danau is able to finance all the construction of the recitation complex and the Islamic boarding school he founded without the help of other parties. He did not want to ask for financial assistance from the community (bapintan) because he was worried that someone would not be sincere. Likewise, he does not want to receive funds from the government and political parties. According to him, if one time they receive government assistance, the ulema can no longer advise the authorities. In fact, it tends to be used by those who have certain interests. It is this independence that makes him unable to be intervened and dictated by the rulers and political parties. He also refused funds or assistance and gifts whose sources and halal status were unclear. He also did not accept gifts given by officials in the form of cars or other things.

Every day his house is visited by many guests from various regions. Those who visited came from various walks of life, ranging from officials, clerics, politicians, academics, businessmen to ordinary people. They come with various interests. Officials who come at least for hospitality, ask for prayers, support, or give gifts (even if they are refused). Politicians usually ask for support and invite him to join the party. Offers like these were always rejected by the Lake Master. He doesn't want to be involved in politics and doesn't want to be used for the political interests of certain parties. While ordinary people usually come to consult on various issues, both religious issues, business problems and other daily problems. There were also a number of people who came carrying bottles of mineral water (aqua) and offered them certain prayers to read.

#### 4. Trigger Factors for the Birth of Charismatic Ulama

The three scholars whose brief profiles are raised in this paper are representatives of traditional scholars in South Kalimantan, who are usually called Guru before their *laqab*, who can call them directly as Guru Ijai or Guru Bachiet, or directly indicate a location or area such as Guru Danau or as well as Guru Sekumpul. The more senior clerics usually add Abah in front of them, becoming Abah Guru, whose name is sometimes lost, such as Abah Guru Sekumpul.

Some of the factors that can unite the charismatic cleric figures described in the three figures in this paper are as follows: *First*, Genealogical factors. In traditional societal culture, genealogy or lineage or genealogy is very important to strengthen one's clerical position (Shahab, 2014) . In the context of South Kalimantan, the genealogical factor referred to is the descent from Datu of Absence or zuriat Syekh Arsyad al Banjari, either from the male or female line or the Prophet's zuriat who is usually called habib. The three figures shown above are still descended from Sheikh Arsyad al Banjari, who for the Sekumpul Guru belongs to the eighth zuriat, while Guru Bachiet enters the fifth zuriat, while Guru Danau, is also a descendant of Sheikh Asyad from the female line.

*Second*, the Istiqamah factor in preaching. Becoming a charismatic cleric in a traditional society is not built instantly, but through a long winding process with all the challenges that exist. The da'wah carried out by Guru Ijai, Guru Bachiet and Guru Asmuni was built from a young age. Guru Sekumpul had already preached by opening ta'lim assemblies in the early 1970s, Guru Danau in the late 1970s, and Guru Bachiet in the early 1990s. So almost throughout their lives, always preach. This consistency is seen as an important factor in building clerical authority in traditional societies. There is a well-known expression in the treasures of tasauwuf, that the attitude of istiqamah is better than a thousand karamah ( *al istiqamatu khairun min alfi karamah* ). Istiqamah is also part of the sign of the guardianship of a servant, and this attitude can be seen from the three figures of scholars raised in this paper.

*Third*, the intellectual network factor. Even if, for example, you don't have direct blood, for today's context, the title of scholar in a scientific sanad is usually connected or related to Sheikh Arsyad's zuriat, especially Guru Sekumpul (Guru Ijai). Another alternative is, if you are not a habib, then you have studied or attended a halaqah or cycle in the country of the habibs, namely Tarim, Hadramaut (Yemen). The three scholars in this paper have genealogy and at the same time intellectual networks with Sheikh Arsyad al Banjari. After Guru Sekumpul died, later scholars also associated their scientific sanad with Guru Sekumpul as the biggest figure of contemporary Banjar scholars. Regarding the

position of the Prophet's *zuriat* which is highly respected in Islam, there are some people who are trying to convince the public and this is believed by many people that Sheikh Arsyad is also part of the *habaib* group, although there are also those who oppose this statement. Indeed, the contestation between the network of clergy of *habaib*, *tarim*, *hadramaut via-avis* and other regional clerical networks such as Egypt, Mecca and Medina as well as local product scholars such as the Darussalam Martapura Islamic Boarding School and the Pamangkih Barabai Islamic Boarding School is a sensitive issue which can sometimes be felt but usually no one wants to discuss it openly, because it involves *adab* towards the Prophet's *zuriat*.

*Fourth*, Student and Lover Support Factors. The teacher-student relationship in traditional clerics is not only rational, but more emotional. So that the term *muhibbin* or lovers is known in this context. This emotional relationship will in turn lead to fanaticism between teachers and students. It is the students who then popularize the teacher's *da'wah*, including protecting the teacher from criticism from external groups. In the case of Guru Sekumpul, for example, whose birthday is celebrated with great fanfare every month of Rajab, he often receives negative comments from the Salafi-Wahhabi group, and this is met with strong opposition from his congregation or students.

*Fifth*, the factor of *da'wah* material that touches the taste. *Da'wah* in traditional societies generally touches the taste with simple *da'wah* language, easily understood by the general public. The motivation to take part in the recitation is also not directed at scientific development, more towards seeking blessings, seeking rewards, and even in certain cases as a means of facilitating the path of sustenance. In the case of traditional *da'wah*, the theme of *da'wah* is adapted to the needs of the community, or sometimes it is based on certain books, which generally refer to standard books in the *Ahlu Sunnah wal Jamaah* school of thought. The material conveyed is usually only a little sourced from the book, just a few lines, then explained in other discussions. It is different between Guru Danau and Guru Bachiet, for Guru Danau which is similar to the pattern in the preaching of Guru Sekumpul, generally interspersed with jokes typical of Banjar, stories that entertain and graze towards sexuality, while for Guru Bachiet the preaching is more serious and based on books and strictly avoid jokes that smell of sexuality.

*Sixth*, the orientation factor of Sufism and Order. The *da'wah* messages conveyed by Guru Sekumpul, Guru Bachiet, and Guru Danau are very mystical and touching, because indeed the three figures can be called Sufis or practitioners of Sufism as is typical for the Banjar people who are dominated by Sufism in their religion. Guru Sekumpul is known as a practitioner of the *Sammaniyah* order, whose *wirids* have greatly influenced the model of *dhikr* in the Banjar community in Martapura and its surroundings, while Guru Bachiet is known as a practitioner of the *Alawiyah* order, a type of congregation that usually develops in the tradition of the *ahlul bait* or the Prophet's *zuriat*.

*Seventh*, Social Media Factors. The presence of social media such as YouTube, Instagram, Facebook, Tiktok and others has further broadened the area of *da'wah* for each of the *ulema* figures above. The teacher lovers are rolling back the preaching of the teachers they follow. Sekumpul teachers' *da'wah* in the form of voices is very easy to find on social media. Likewise, teacher Danau, who was initially more concerned with the direct *da'wah* model, has also started to find a lot of his *da'wah* on social media. Meanwhile, Guru Bachiet, who is the youngest in terms of age, has a special team that expands his *da'wah*



material, so that his series of lectures can be found in full and intact compared to other figures.

*Eighth*, Traditional Community Factors. In contrast to the modernist group, the culture of traditional society emphasizes the aspect of taste rather than ratio. Prefers intuition or love over knowledge. So that in turn this also has an impact on the characteristics of the scholars he idolizes. The definition of 'ulama in traditional society is not based on scientific authority, but on consistency in preaching and the ability to touch the feelings of students or lovers. In traditional societies, blessings are prioritized over knowledge itself. Science must be charity oriented. Adab must precede knowledge. As part of adab, what is the advice or message from the teacher must be received with sam'an wa thaatan. There are very few discussion forums in the lecture or recitation model in traditional societies. The model is only one way, from the teacher with all his authority to his students.

*Ninth*, scientific factors. As a scholar, the capital of knowledge is an important aspect. The background of traditional scholars generally comes from traditional Islamic boarding schools, which are sometimes seasoned with a Sufi-style learning model, which transcends space and time. However, scientific authority is not the most decisive factor in traditional societies. Compared to intellectuals on campuses, perhaps the scientific capacity as measured by academic degrees and publications or works, is far superior to Muslim academics on campus compared to them, it's just that recognition as religious authority (ulama) from society is more to those directly involved in society.

## 5. Conclusion

As closing, this paper can be concluded as follows: First, in traditional society, figures who are seen as scholars are those who personally have charm or charisma built from hereditary factors (genealogy), consistency in preaching for a long time, and have networks sophisticated intellectual. Second, their emergence is also facilitated and supported by followers, students, and lovers who are loyal and fanatical towards them, passionate about spreading the teacher's da'wah and using social media as a means to expand the da'wa network and followers. Third, the culture of traditional society that prioritizes feeling rather than ratio, adab rather than knowledge, blessings and rewards rather than instructions, experience rather than knowledge, which is wrapped in the tradition of Sufism which respects teachers very much, accepts what is given from teachers sincerely, does not criticize or give negative views. towards teachers, making the definition of ulema not on the basis of scientific authority with a number of original works, but religious authority that is specific to the pattern of the murshid-student relationship in tasawuf orders. *Fourth*, although the scientific factor is not the most decisive, standard knowledge must still be owned, and the sources of knowledge they obtain are not always achieved in a kasbi (effort), but mostly in a kasyaf (disclosure) way. Sacredness is also often addressed to them, although sometimes it cannot be specifically verified.

## References

Abaza, M. (1994). *Indonesian students in Cairo: Islamic education; perceptions and exchanges*. Archipel.



- Abdurrahman, S. H. (1988). Mengenal Karya Tulis Ulama Banjar: Menelusuri Kaya-Karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari?. *Makalah Diskusi Kelompok Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) Di Banjarmasin Juli*.
- Abidin, M. Z. (2018). Ulama in Indonesian Urban Society: A View of Their Role and Position in the Change of Age. *Jurnal THEOLOGIA*, 28(2), 235–254. <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.2.1863>
- Abidin, M. Z., Basrian, & Hafizah, Y. (2018). *Gerakan Pemurnian Islam Salafi-Wahabi di Kalimantan Selatan: Konflik dan Integrasi*. Kurnia Kalam Semesta.
- Abidin, M. Z., & Hafizah, Y. (2019). Conflict and Integration in The Salafi-Wahabi Purification Movement in South Kalimantan. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 4(2), Article 2. <https://doi.org/10.15575/jw.v4i2.6194>
- Al-Rasheed, M. (2009). *The local and the global in Saudi Salafi discourse* (Vol. 14). Hurst and Company. <http://eprints.lse.ac.uk/57810/>
- Asmaran. (2015). Tarekat-Tarekat di Kalimantan Selatan (Alawiyyah, Sammiyyah dan Tijjiyyah). *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 12(2). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v12i2.445>
- Basuni, A. (1986). *Nur Islam di Kalimantan Selatan: Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan*. Bina Ilmu.
- Bondan, A. H., Kiai. (1953). *Suluh sedjarah Kalimantan*. Fadjar.
- Daud, A. (1997). *Islam dan masyarakat Banjar*. RajaGrafindo Persada.
- Hakim, A. (2017). Tarekat Alawiyyah di Kalimantan Selatan: Sebuah Telaah Unsur Neo-Sufisme dalam Tarekat. *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 10(1). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v10i1.928>
- Hamka. (1982). Meninjau Sejarah Masuknya Islam ke Kalimantan. In *Meninjau Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan*. Panitia Pembangunan Sekolah Menengah Puteri Muhammadiyah Banjarmasin.
- Hawkins, M. (2000). Becoming Banjar: Identity and Ethnicity in South Kalimantan, Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 1(1), 24–36.
- Hidayah, A. (2020). KH.Zaini Bin Abdul Ghani Haul's Tradition and Its Implication on Promoting Alms in Banjar, South Kalimantan. *Islah: Journal of Islamic Literature and History*, 1(1), Article 1. <https://doi.org/10.18326/islah.v1i1.75-94>
- Kariem, KH. M. A. el. (2015a). *100 Karamah dan Kemuliaan Abah Guru Sekumpul (Jilid 01)*. Pondok Pesantren Darul Muhibbien.
- Kariem, KH. M. A. el. (2015b). *Figur Kharismatik Abah Guru Sekumpul*. Pondok Pesantren Darul Muhibbien.
- Kariem, KH. M. A. el. (2021). *100 Karamah dan Kemuliaan Abah Guru Sekumpul*. Pondok Pesantren Darul Muhibbien.
- Mahlan, Abbas, H., & Jahya, Z. (2019). *Pemikiran-Pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al Banjary*. Antasari Press.
- Mirhan, M. (2016). Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani dan Peran Sosialnya (1942-2005). *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 12(1), Article 1. <https://doi.org/10.18592/jiu.v12i1.135>
- Mubarak, A. Z. (2017). Penyebaran Tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan oleh K.H. Muhammad Zaini Ghani. *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 10(1). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v10i1.933>

- Muis, Gt. A. (1982). Masuk dan Tersebaranya Islam di Kalimantan. In *Meninjau Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan*. Panitia Pembangunan Sekolah Menengah Puteri Muhammadiyah Banjarmasin.
- Mujiburrahman, Abidin, M. Z., & Rahmadi. (2016). *Ulama Kharismatik di Tanah Banjar: Potret Guru Danau, Guru Bachiet, dan Guru Zuhdi*. Kurnia Kalam Semesta.
- Mujiburrahman, M. (2017). Dari IAIN ke UIN Pangeran Antasari: Tantangan dan Peluang di Tengah Arus Perubahan Sosial dan Budaya. *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, 12(1).
- Mujiburrahman, M., Abidin, M. Z., & Rahmadi, R. (2012). Ulama Banjar Kharismatik Masa Kini Di Kalimantan Selatan: Studi Terhadap Figur Guru Bachiet, Guru Danau, dan Guru Zuhdi. *Al Banjari*, 11(2), 107–137.
- Noor, Y. (2016). Islamisasi Banjarmasin (Abad XV-XIX). *Jurnal Socius*, 2(1). <http://ppjp.unlam.ac.id/journal/index.php/JS/article/view/2199>
- Noor, Y., & Sayyidati, R. (2018). Peranan Tuan Guru Haji Muhammad Kasyful Anwar dan Tuan Haji Setta dalam Mendirikan Pesantren Darussalam Martapura, Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan, 1924. *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.30829/j.v2i2.3037>
- Rahmadi. (2009). *Jaringan Intelektual Ulama Banjar Abad XIX dan XX*. Antasari Press.
- Rahmadi. (2010). JARINGAN INTELEKTUAL ULAMA KETURUNAN SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI. *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 9(2). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v9i2.927>
- Rahmadi, R. (2016). Dinamika Intelektual Islam di Kalimantan Selatan: Studi Genealogi, Referensi, dan Produk Pemikiran. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 11(1), 1–19.
- Ras, J. J. (1968). *Hikajat Bandjar A study in Malay historiography*. Martinus Nijhoff.
- Rusydi, M. (2014). Ideologi dan Epistemologi Kitab Tuḥfat al-Râghibîn Karya Muhammad Arshad al-Banjari. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 8(2), 475–502. <https://doi.org/10.15642/islamica.2014.8.2.475-502>
- Shahab, Y. Z. (2014). Sistim Kekerabatan sebagai Katalisator Peran Ulama Keturunan Arab di Jakarta. *Antropologi Indonesia*. <https://doi.org/10.7454/ai.v29i2.3532>
- Shahin, E. E. (1993). *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*.
- Wardani (Ed.). (2018). *Ulama Banjar dari Masa ke Masa*. Antasari Press.
- Zamzam, Z. (2018). *Syekh Muhammad Arsyad Al Banjary sebagai Ulama Juru Da'wah dalam Sejarah Penyiaran Islam di Kalimantan Aad 13 H/ 18 M dan Pengaruhnya di Asia Tenggara*. Antasari Press.

**KEHIDUPAN MINORITI MUSLIM DALAM NEGARA BUKAN ISLAM  
MENURUT SHEIKH YUSUF AL-QARADAWI**

**THE LIFE OF MUSLIMS MINORITY IN NON-MUSLIM COUNTRIES  
ACCORDING TO SHEIKH YUSUF AL-QARADAWI**

*Rosma Aisyah Bt Abd Malek<sup>1</sup>*

*Hamdi Bin Ishak<sup>2</sup>*

*Mohd Nazri Bin Ahmad<sup>3</sup>*

*Farid Bin Mat Zain<sup>4</sup>*

*Muhammad Razak Bin Idris<sup>5</sup>*

<sup>1</sup> Pusat Kajian Al-Qur'an & Al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: p114974@siswa.ukm.edu.my

<sup>2</sup> Pusat Kajian Al-Qur'an & Al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: hamdi@ukm.edu.my

<sup>3</sup> Pusat Kajian Al-Qur'an & Al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: m\_nazri@ukm.edu.my

<sup>4</sup> Pusat Kajian Bahasa Arab & Tamadun, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: farid@ukm.edu.my

<sup>5</sup> Pusat Kajian Usuluddin & Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: razak@ukm.edu.my

**Abstrak**

Minoriti muslim merupakan masyarakat Islam yang hidup secara minoriti dalam negara bukan Islam. Kedudukan minoriti muslim dalam negara bukan Islam mempunyai pelbagai mehnah dan tribulasi dalam mendepani isu dan cabaran dalam usaha memperkukuhkan hubungan antara agama. Yusuf al-Qaradawi adalah salah seorang tokoh yang mempelopori penulisan berkaitan fiqh minoriti. Kedudukan minoriti muslim dalam kalangan bukan Islam merupakan aspek yang perlu diketahui dan difahami. Oleh itu, objektif kajian ini bertujuan menjelaskan konsep minoriti muslim, kehidupan minoriti muslim menurut Yusuf al-Qaradawi dalam negara bukan Islam dan seterusnya menjelaskan kehidupan minoriti muslim di asia tenggara. Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan reka bentuk analisis kandungan. Kesimpulan, kajian berkaitan minoriti muslim ini membantu dalam memahami dan menyedarkan masyarakat akan isu minoriti. Manakala, sumbangan kajian ini boleh dijadikan rujukan kepada pihak yang berkenaan.

**Kata Kunci:** *Minoriti Muslim, Yusuf Al-Qaradawi, Bukan Islam, Fiqh Minoriti, Asia Tenggara*

## Abstract

The position of minority Muslims in non-Muslim countries presents various challenges and tribulations in addressing issues and challenges to strengthen interfaith relations. Yusuf al-Qaradawi is one of the prominent figures who pioneered the writing on minority fiqh. Understanding the position of minority Muslims among non-Muslims is an important aspect that needs to be known and understood. Therefore, the objective of this study is to explain the concept of minority Muslims, the life of minority Muslims according to Yusuf al-Qaradawi in non-Muslim countries, and further explore the life of minority Muslims in Southeast Asia. This study adopts a qualitative research design with content analysis. In conclusion, this study on minority Muslims contributes to understanding and raising awareness among the public about minority issues. Additionally, the findings of this study can serve as a reference for relevant parties.

**Keywords:** *Muslim Minority, Yusuf al-Qaradawi, Non-Muslim, Minority Fiqh, Southeast Asia*

## 1. Pengenalan

Isu minoriti muslim ditindas dan dianiayai bukanlah satu isu yang baharu bahkan telah pun berlaku ketika awal kedatangan Islam oleh Nabi Muhammad SAW yang ditentang oleh Musyrikin Mekah. Faktor utama penindasan ini disebabkan mereka ini merupakan satu golongan kecil atau pun minoriti. Isu penindasan ini seringkali berlaku dan boleh dilihat di dalam laporan media secara bercetak dan elektronik. Negara asia tenggara juga tidak terkecuali iaitu Kemboja, Laos, Myanmar, Thailand, Vietnam, Filipina, Singapura dan Timor Leste yang mempunyai kepercayaan dan sosial yang berbeza. Selain itu, isu agama juga merupakan faktor kepada golongan minoriti muslim ini ditindas.

Sehubungan dengan itu, minoriti muslim ini akan sentiasa mempertahankan hak dan pendirian mereka agar mereka turut mendapat tempat dalam negara yang diduduki. Ini kerana, melalui ketegasan dan kebersamaan dalam masyarakat majoriti akan memudahkan mereka menjalani urusan kehidupan harian.

Dalam konteks Islam, umat Islam diseru untuk saling menghubungkan hubungan silaturahim sesama manusia sama ada orang Islam atau pun bukan Islam. Pada masa yang sama, terdapat perintah dan larangan agama yang perlu dilaksanakan dan ditinggalkan. Sehubungan dengan itu, tatacara kehidupan Islam bersama bukan Islam adalah satu manifestasi bagi mengajak mereka mengenal dan mempelajari Islam.

Berdasarkan perbincangan ringkas di atas, jelaslah bahawa kehidupan minoriti muslim bersama bukan Islam adalah suatu kehidupan yang perlu dihadapi dan dilalui dengan berlapang dada dan harmoni. Agama Islam mahupun bukan Islam, mempunyai nilai-nilai kebaikan yang ingin dipamerkan kepada masyarakat agar kehidupan harian dalam keadaan aman dan harmoni.

## 2. Konsep Minoriti Muslim

Istilah minoriti muslim memberikan gambaran keberadaan umat Islam secara minoriti dalam sebuah negara atau wilayah yang majoriti penduduknya adalah bukan Islam. Minoriti muslim juga membawa maksud sebahagian dari penduduk yang mempunyai ciri dan perlakuan yang berbeza kerana masyarakat minoriti muslim itu mengakui Nabi Muhammad SAW adalah anakanda Abdullah yang menjadi utusan Allah dalam menyampaikan kebenaran (M. Ali Kettani: 2005).

Menurut Sulaiman Tubuliyak (2008), terdapat tiga pengertian minoriti. Pertama, minoriti adalah sekelompok dari penduduk sesuatu negara atau daerah yang berlainan dari kelompok majoriti (Abdul Wahhab: 1972). Kedua, ratusan rakyat sebuah negara yang mempunyai hubungan etnik, bahasa dan agama yang berbeza dengan majoriti rakyat yang lain (Ahmad 'Atiyyah: 1968). Ketiga, sekumpulan penduduk dari sesuatu bangsa yang jumlahnya kurang dari penduduknya yang lain (Ahmad Suwailim: 1985). Justeru, jelas di sini bahawa golongan minoriti membawa maksud sekelompok yang berbeza dari sesebuah negara atau daerah dalam kelompok yang lebih besar darinya iaitu dari sudut pegangan agama (Ali Al-Kattani: 1988). Manakala Samsu Adabi (2000) menjelaskan maksud minoriti adalah berbeza berdasarkan kepada unsur kepelbagaian sesebuah wilayah dengan wilayah.

Sejarah awal Islam itu bermula sebagai agama minoriti melalui Nabi Muhammad SAW dan berkembang dengan adanya masyarakat Islam di Mekah. Namun disebabkan umat Islam tidak diterima di Mekah, Allah SAW mengarahkan supaya mereka berhijrah ke Madinah dan mereka digelar sebagai *muhajir*. Manakala golongan *ansar* yang berada di Madinah komited membantu *muhajir* dalam membina kehidupan baharu mereka (M. Ali Kettani: 2005).

Islam muncul di kawasan Arab Saudi dan kemudiannya tersebar dengan cepat ke negara-negara sekitarnya seperti Mesir, Syria, Iraq dan termasuklah negara yang majoriti penduduknya bukan Islam serta Islam mula tersebar ke wilayah-wilayah Asia Selatan, Asia Tenggara dan China. Tambahan, kemunculan kelompok minoriti muslim juga disebabkan oleh peningkatan para pedagang muslim yang menetap di pelabuhan-pelabuhan asing untuk berdagang seperti India, Sri Lanka, China, Afrika Timur, kepulauan Indonesia, Filipina dan pulau-pulau di Samudera Hindia dan telah mengahwini wanita setempat sehingga melahirkan generasi dalam komuniti tersebut. Namun disebabkan penaklukan oleh bukan Islam, Islam akhirnya berada di bawah kekuasaan bukan Islam dan menjadikan Islam itu sebagai minoriti (M. Ali Kettani: 2005).

Keadaan minoriti muslim ini adalah berbeza di setiap tempat dan negara berdasarkan kepada faktor-faktor sejarah, politik dan budaya. Wujudnya penindasan (*repression*), diskriminasi (*discrimination*) dan penganiayaan (*oppression*) terhadap mereka (M. Ali Kettani: 2005). Manakala Dr Tariq Ramadan (2013) menjelaskan kehidupan minoriti muslim ditentukan oleh tiga perkara iaitu: 1) Keselesaan untuk hidup dan mengamalkannya; 2) Mempunyai ilmu untuk membuat tafsiran agama Islam agar dapat menyesuaikan diri dengan perubahan arus masyarakat; 3) Berperanan, berkemahiran dan menyumbang kepada masyarakat agar kehadirannya diiktiraf dan dihargai.

### **3. Kehidupan Minoriti Muslim Dalam Negara Bukan Islam Menurut Yusuf Al-Qaradawi**

Statistik satu pertiga dari umat Islam seluruh dunia membentuk kelompok minoriti di pelbagai penjuru dunia (Yusuf Al-Qaradawi: 1992). Kehidupan mereka sering berhadapan dengan diskriminasi, penganiayaan, penindasan dan juga kekerasan (Muhammad Haniff: 2008). Ini disebabkan oleh kurangnya kefahaman dan toleransi antara agama. Minoriti muslim dalam kajian ini bermaksud minoriti muslim yang berada di tengah-tengah masyarakat bukan Islam yang mempunyai perbezaan terhadap kepercayaan dan agama mereka (Yusuf Al-Qaradawi: 2015).

Terdapat berbagai persoalan terhadap segala aspek kehidupan minoriti muslim. Antaranya minoriti dianggap sebagai kumpulan yang lemah, dianiaya dan dizalimi



manakala majoriti dianggap sebagai kumpulan yang kuat dan menguasai. Pembahagian minoriti muslim yang hidup di luar 'Dar al Islam' terbahagi kepada dua golongan iaitu golongan pertama adalah penduduk negara asal yang telah memeluk agama Islam sejak dahulu dan dianggap golongan minoriti dan golongan kedua adalah mereka yang berhijrah yang datang dari negara Islam menuju negara bukan Islam atas faktor kerja, belajar, hijrah atau sebab yang lain (Yusuf Al-Qaradawi: 2015).

Hubungan antara minoriti muslim dan bukan muslim ini mempunyai fasa yang berbeza-beza. Fasa awal bermula dengan lafaz kalimah syahadah sahaja dan sebahagian pengamalan keagamaan masyarakat tidak begitu kuat (Yusuf Al-Qaradawi: 2015). Umat Islam yang berada di negara bukan Islam akan hidup dan berlandung di negara tersebut di bawah undang-undangnya dengan tidak menzalimi dan tidak berlebihan (Yusuf Al-Qaradawi: 2015). Perlindungan sama rata dengan penduduk majoriti adalah penting dalam jaminan praktis agama dan pencegahan diskriminasi. Manakala bagi kebebasan beragama, minoriti muslim di negara tersebut boleh melaksanakan praktis agama tanpa adanya sebarang sekatan dan halangan. Minoriti muslim juga dibenarkan untuk mendirikan masjid, memakai pakaian menurut agama Islam, mengikut undang-undang Islam tanpa sekatan, diskriminasi dan gangguan mana-mana pihak.

Saling bertoleransi dan saling hormat menghormati dengan keberadaan minoriti muslim dalam negara tersebut dengan memperlakukan secara adil dan menyantuni hak-hak mereka. Kepentingan aspek ini bagi mewujudkan kedamaian dan kefahaman antara masyarakat yang berbeza agama dan dalam masa yang sama, setiap agama dapat mempromosikan keharmonian sosial dari agama mereka sendiri. Keterlibatan dalam kehidupan sosial secara langsung dalam kehidupan sosial dan politik negara tanpa diskriminasi. Justeru, adalah penting bagi majoriti penduduk dan minoriti muslim saling menjaga hubungan, berkerjasama, bantu membantu, mengadakan sesi dialog bagi mengelakkan kekeliruan dan saling mempromosikan toleransi dan perdamaian antara agama.

Menurut Yusuf Al-Qaradawi, fiqh minoriti ini terbahagi kepada dua pola iaitu: 1) *tarjihi intiqa'i* iaitu memilih pendapat yang telah dikemukakan oleh para ahli fiqh terdahulu dan kemudian tentukan pendapat mana yang paling kuat dan ideal untuk menghadapi masalah minoriti; 2) *ibda'i insya'i* iaitu ijtihad yang benar-benar berdasarkan kepada hukum yang baharu atas permasalahan yang baharu yang belum pernah terjadi di masa ahli fiqh terdahulu (Mawardi: 2010).

#### **4. Minoriti Muslim Di Asia Tenggara**

Kedatangan Islam di asia tenggara bermula dengan kehadiran pedagang-pedagang Islam daripada tanah Arab, China atau Indochina dan India sama ada jalan laut dan jalan darat (A.Hasjmy: 1981 & Hamka: 1977) pada abad ke-7 Masihi. Menurut catatan, hubungan perdagangan yang wujud menjadikan tersebarnya agama Islam di Campa, Perlak, Pasai, Melaka, Aceh, Johor-Riau, Patani, Brunei dan Jawa.

Minoriti muslim di negara-negara asia tenggara iaitu Filipina, Kemboja, Laos, Myanmar, Singapura, Thailand, Timur-Leste dan Vietnam berhadapan dengan majoriti bukan Islam. Kehidupan mereka adakalanya aman dari sebarang pengkhianatan namun wujud juga keganasan dan penindasan. Keganasan dan penindasan ini berlaku disebabkan oleh perbezaan agama yang menyebabkan diskriminasi kepada minoriti muslim. Seterusnya adalah politik yang tidak stabil dan adil juga penyebab kepada ketidakadilan undang-undang. Bagi majoriti bukan Islam, mereka adakalanya akan merasa ketakutan kepada golongan minoriti Islam disebabkan takut dengan ancaman



budaya dan agama itu sendiri. Hal ini menyebabkan minoriti muslim bangun menentang mempertahankan identiti dan keyakinan mereka (Helmiati: 2014).

Kelompok ekstremis agama, mereka menganggap bahawa Islam itu adalah ancaman kepada agama dan kepercayaan mereka yang menyebabkan mereka mula memusuhi Islam. Manakala faktor terakhir adalah kesenggangan ekonomi yang membuatkan penindasan dan diskriminasi kepada golongan minoriti.

### 1. Minoriti Filipina

Berlakunya pelarian minoriti Islam ke Sabah disebabkan penindasan dan pembunuhan orang Islam terutamanya di selatan Filipina (Mohd Nur & Iknor Azli: 2017). Masyarakat Islam mula membawa diri ke Sabah bagi menyelamatkan diri setelah Presiden Filipina mengisytiharkan perintah darurat. Direkodkan seramai 90,000 pelarian telah memasuki Sabah pada tahun 1970-an (Azizah Kassim & Ubong Imang: 2005). Jumlah penduduk Islam 4% ini tertumpu terutamanya dibahagian selatan Filipina iaitu di Moro (Hasaruddin: 2019). Pembunuhan beramai-ramai telah berlaku ketika penjajahan Amerika Syarikat dan selepasnya. Ketika itu juga, penindasan terhadap golongan tuan tanah terutamanya petani turut berlaku sehingga menimbulkan suasana yang tegang. Selain itu, ketidakadilan dalam bidang politik, ekonomi, budaya dan agama juga dihina sehingga masyarakat Moro bangkit menentang (Rammani a/p Karupiah: t.th).

### 2. Minoriti di Indochina (Kemboja, Laos & Vietnam)

Ketiga-tiga negara Indochina ini pernah dijajah oleh komunis. Justeru, sehingga kini negara tersebut masih diduduki oleh komunis dan menyebabkan pergerakan minoriti muslim tersekat, terbatas dan tidak bebas. Mereka tidak dibenarkan menjalankan aktiviti dakwah secara terang-terangan dan mempengaruhi perkembangan Islam (Fikry Surya: 2022).

### 3. Minoriti Myanmar & Timur-Leste

Muslim di Burma telah menderita kerana diskriminasi etnik dan agama oleh golongan majoriti Buddha. Minoriti muslim Rohingya dihalau, ditindas dan diugut dengan segala kezaliman. Masjid dirosakkan dan dirobohkan sehingga terpaksa ditutup. Selain itu, pihak kerajaan telah menyekat pengeluaran passport orang Islam untuk menunaikan haji.

### 4. Minoriti Thailand

Minoriti muslim di Thailand terutamanya menjadi mangsa penindasan terutamanya dalam konflik etnik dan hubungan minoriti dan majoriti. Tambahan, ketidakadilan pembangunan, politik dan ekonomi di wilayah muslim adalah ketara. Muslim di Selatan Thailand terutamanya diberi layanan yang tidak selayaknya.

## 5. Kesimpulan

Perbincangan berkaitan minoriti muslim telah pun membincangkan secara terperinci berkaitan konsep minoriti muslim dalam negara bukan Islam menurut Yusuf Al-Qaradawi di asia tenggara. Implikasi kepada kajian ini menunjukkan bahawa

perbincangan Yusuf Al-Qaradawi tentang minoriti muslim adalah sangat relevan untuk dipelajari, difahami dan dipraktikkan dalam kehidupan bersama bukan Islam. Kajian ini mencadangkan agar konsep minoriti muslim ini digali dengan lebih mendalam dan dijadikan sebagai modul dan rujukan yang boleh digunakan oleh mana-mana pihak yang berkenaan.

## Rujukan

- Abdul Wahab Al-Kayali. 1972. *Mausu'ah As-Siyasah Al-Muassasah Al-Arabiyah Li Ad-Dirasat Wa An-Nasyr*. Beirut
- Ahmad 'Atiyyah Allah. 1968. *Al-Qamus As-Siyasi*. Dar An-Nahdhah Al-Arabiyah. Kaherah
- Ahmad Suwailim Al-'Umari. 1985. *Mu'jam Al-Ulum As-Siyasiyah Al-Muyassar Al-Hai'ah Al-Misriyah Al-'Ammah li Al-Kitab*. Kaherah
- Ali Al-Kattani. 1988. *Al-Aqalliyat Al-Muslimah Fi Al-'Alam Al-Yaum*. Maktabah Al-Manar. Mekah Al-Mukarramah
- Azizah kassim & Ubong Imang. 2005. Orang Pelarian di Sabah: Status dan Prospek. *Proceeding of Seminar on State Responses to the Presence and Employment of Foreign Workers in Sabah 2005*, hlm 91-114
- Fikry Surya Pratama. 2022. *Minoritas Muslim di Negara Komunis Laos: Perkembangan Dalam Keterbatasan*. Jurnal Penelitian dan Pengabdian
- Hasaruddin. 2019. *Perkembangan Sosial Islam di Filipina*. Al Ma'arif: Jurnal Pendidikan Sosial dan Budaya. Vol 1 No 1 2019
- Helmiati. 2014. Sejarah Islam Asia Tenggara. Riau. LPM UIN Sultan Syarif Kasim
- Mawardi, Ahmad Imam. 2010. *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqaliyat Dan Evolusi Maqashid Al-Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan*. Yogyakarta
- M. Ali Kettani. 2005. *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini*. Terj: M. Ali Kettani. PT RajaGrafindo Persada, Jakarta
- N. Mohd Nur Hidayat Hasbollah Hajimin & Ibnor Azli Ibrahim. 2017. *Hak dan Perlindungan Pelarian Muslim Filipina Menurut Syariah dan Undang-Undang Malaysia: Kajian di Negeri Sabah*. Jurnal Hadhari 9 (2) (2017) 193-206
- Rammani a/p Karupiah. T.th. *Pemberontakan Masyarakat Islam di Mindanao Pengaruhnya Terhadap Hubungan Filipina Malaysia 1965-1986*. Tesis Doktor Falsafah
- Tariq Ramadan. 2013. *To Be A European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. The Islamic Foundation. UK
- Yusuf Al-Qaradawi & Sulaiman Tubuliyak. 2008. *Fiqh Minoriti Muslim: Dari Perspektif Dua Ulama Kontemporari*. Terj: Muhammad Haniff Hassan. Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura & Persatuan Ulama Dan Guru-guru Agama Islam Singapura (PERGAS)
- Yusuf Al-Qaradawi. 1992. *Awlawiyat Al-Harakah Al-Islamiyah Fi Al-Marhalah Al-Qadimah*. Muassasah Ar-Risalah. Beirut
- Yusuf Al-Qaradawi. 2015. *Fikah Minoriti Muslim; Kehidupan Kaum Muslimin Di Tengah Masyarakat Bukan Muslim*. Penerbitan Seribu Dinar Sdn. Bhd. Kuala Lumpur
- Human Rights Watch. *Crackdown on Burmese Muslims July 2002*. Washington DC

## INDONESIAN NOVICE TEACHERS' CHALLENGES IN ENGLISH CLASSROOM MANAGEMENT

*Yenni Sanruri*<sup>1</sup>  
*Nani Hizriani*<sup>2</sup>  
*Saadillah*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> English Education Department, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia. Email: sanruriy@gmail.com

<sup>2</sup> English Education Department, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia. Email: nanihizriani@uin-antasari.ac.id

<sup>3</sup> English Education Department, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia. Email: saadillahelhady302@gmail.com

### Abstract

To guarantee that learning takes place properly, it is crucial to have teachers who can effectively manage their classroom. It can be tough for novice teachers to manage different challenges that come up in learning process, particularly when teaching English. This study aims to determine the difficulties of new teachers in controlling classroom behavior among junior high school students and how they approach such issues when teaching English. At the Islamic Junior High for Girls in Barabai, Indonesia, this study employed qualitative research techniques, including interviews and the observation of six inexperienced teachers in three separate classes. Data reduction, data presentation, and the definitive drawing method were used to analyze the data. These techniques were based on the theory created by Busetto and Kothari. The findings demonstrated that disruptive student behaviors, such as disobeying directions, being sleepy, chatting, or bored, walking out of class, refusing to follow instructions, and making fun of other students' faults, were difficulties that new teachers frequently encountered. To control these behaviors, the teachers employed some techniques, such as creating rules for the class, advising and motivating, orally reminding them of rules, and enhancing classroom engagement. According to the findings, students' delinquency that interferes with the learning process is rooted in students' disinterest in learning English, and some of it is caused by insecurity and the perception that English is a difficult. Novice teachers face a significant obstacle in teaching. By this, the capacity of skilled teacher to produce efficient classroom management is required.

**Keywords:** *Novice Teacher; Classroom Management; Disruptive Behavior; Challenges in Teaching; English Teaching.*

### Abstrak

Untuk menjamin bahwa pembelajaran berlangsung dengan baik, sangat penting untuk memiliki guru yang dapat mengelola kelas mereka secara efektif. Mungkin sulit bagi guru pemula untuk mengelola berbagai tantangan yang muncul dalam proses pembelajaran, terutama saat mengajar bahasa Inggris. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kesulitan guru baru dalam mengontrol perilaku kelas di antara siswa sekolah menengah pertama dan bagaimana pendekatan mereka terhadap masalah tersebut saat mengajar bahasa Inggris. Di SMP Islam Putri Barabai, Indonesia, penelitian ini menggunakan teknik penelitian kualitatif, termasuk wawancara dan observasi terhadap enam guru yang belum berpengalaman di tiga kelas terpisah. Reduksi data, penyajian data, dan metode penggambaran definitif digunakan untuk menganalisis data. Teknik-teknik ini didasarkan pada teori yang diciptakan oleh Busetto dan Kothari. Temuan menunjukkan bahwa perilaku siswa yang mengganggu, seperti

tidak mematuhi arahan, mengantuk, mengobrol, atau bosan, keluar kelas, menolak mengikuti instruksi, dan mengolok-olok kesalahan siswa lain, adalah kesulitan yang sering dihadapi guru baru. Untuk mengontrol perilaku ini, para guru menggunakan beberapa teknik, seperti membuat aturan untuk kelas, mendorong dan menasihati siswa, secara lisan mengingatkan mereka tentang aturan, dan meningkatkan keterlibatan kelas. Menurut temuan, kenakalan siswa yang mengganggu proses pembelajaran berakar pada ketidaktertarikan siswa dalam belajar bahasa Inggris, dan sebagian disebabkan oleh rasa tidak aman dan persepsi bahwa bahasa Inggris itu sulit. Guru pemula menghadapi kendala yang berarti dalam mengajar. Oleh karena itu, diperlukan kemampuan guru yang terampil untuk menghasilkan pengelolaan kelas yang efisien.

**Kata Kunci:** *Guru Pemula; Manajemen Kelas; Perilaku Mengganggu; Tantangan dalam Mengajar; Pengajaran Bahasa Inggris.*

## 1. Introduction

When it comes to teaching and learning English, teachers must be as innovative as possible in order to provide their students with an engaging experience. If they can avoid making their students bored or despising the process of learning English, their students will grasp the knowledge more quickly. The learning process is then defined as a process characterized by the existence of teacher-student engagement activities as well as reciprocal communication that occurs within educational contexts in order to achieve learning objectives. In this study, some novice teachers provided more active learning and teaching scenarios, teachers are also required to be innovative, patient, persistent, and open in their approach to the learning process. Which, to help students understand well the learning material, teachers should provide a nice, cooperative, peaceful setting and adequate resources. (Zuhair, 2013)

The classroom setting is the most important aspect in determining the caliber of a student's English education. (Alhamad, 2017) In order for students to develop physically and spiritually, mature, and fulfil their obligations as students, teachers have a significant role to guide pupils in these areas. However, some of the difficulties that teachers have while instructing students in the classroom cannot be separated from all the responsibilities that teachers have. The issues that constantly come up in the classroom are the students' behavior, whether it be through the teachers or what is typically known as disruptive student behavior. In today's schools, disruptive behavior is a significant issue. (Atmojo, 2020)

Hence, the goal of this study is to fill this gap by addressing what challenges new teachers face when teaching English in the classroom and how they overcome those challenges within the Indonesian Islamic Junior High School's educational framework. For first-year teachers, dealing with pupils' disruptive behavior is difficult. They know nothing about teaching. Teaching and learning are never simple, especially for new teachers. This includes handling classroom needs like good teachers. A successful learning environment depends on a teacher's capacity to maintain order. (Bozkus, 2021)

## 2. The Review of a Novice Teacher

A person who teaches something for the very first time is known as a novice teacher (Ferrel, 2012) in. (Sezer, 2017) If a teacher has less than three years of experience in the classroom, they can be referred to as a novice. (Karatas, 2013) In light of the foregoing, we may argue that Novice teachers are also known as Beginner teachers since they are tasked with facilitating the learning process in new areas of

education. When it comes to imparting knowledge and skills to their charges, novice teachers play a crucial role (Ariff, 2016). In order to do their jobs effectively, they need to keep up with the latest developments in their field. Because of the constraints that come from inexperience as a teacher, the thought of becoming a beginner teacher is difficult to entertain. It is challenging for all teachers to get through their first year of teaching (Bi Hady, 2018). Thus, first-year educators must draw on their own inspiration and experiences to shape their ability for the next future.

As is common knowledge in the field of teacher education, new teachers have an ongoing need to demonstrate resilience and maintain relevance within their field. In order to thrive in more complex educational settings, new teachers need to be educated with ethical, moral, and professional skills. (Ariff, 2016) By this, in order to do their duties effectively, they need to be up-to-date on the latest information and techniques. This indicates that beginning teachers play an essential part in the process of transferring knowledge and abilities to their students.

### **3. The Context of Classroom Management in English Teaching**

The term "classroom management" refers to the "teachers" attempts to predict some activities that will take place in the classroom. These activities can include learning, interaction, and the behavior of the students. Particularly for novice teachers, classroom management appears to be a common source of difficulty (Macías and Sánchez, 2018). Also found that Management of the classroom has been designated as a crucial factor in first teaching (Marzano and Marzano, 2003). When it comes to interacting with students, managing time, managing places, and managing teaching materials, classroom management is something that teachers are required to accomplish in order to facilitate the learning process. Then, Classroom management must always be the first priority for teachers (Garret, 2014). How a teacher manages their classroom affects their students' understanding of their role in the learning process (Sieberer, 2016). It is well known, effective classroom management places an emphasis on student participation as both activity executors and activity actors to facilitate learning and comprehension. Thus, class management affects student learning.

According to Mahvar, et al., (2018), Classroom management is an effort of what teachers do to ensure that they can teach even if some students are misbehaving. Classroom management is a process or set of actions that a teacher does in a planned way to make the classroom a place where students can learn effectively and efficiently. So, the goal of good class management is to make sure that pupils are in an environment conducive to learning. Every teacher, no matter how much experience they have, what gender they are, or how old or young they are, should see classroom management as an important concern (Merç and Subaşı, 2015). Those charge of a classroom should make every effort to ensure that conditions for learning and instruction are conducive to success. We all know that a good education depends on good teachers, thus it's important to focus on what makes a good teacher.

In general, classroom management seeks to improve effectiveness and efficiency in attaining learning objectives. Zein (2020) contended students are able to learn as much as possible when teachers effectively manage their classrooms. By doing so,



effective classroom management hopes to prevent academic and emotional difficulties among students by encouraging them to devote more time to study and less time to activities that are not geared toward learning goals. In addition, based on Lew and Nelson (2016) The goal of effective classroom management is to foster an environment where all students feel comfortable and safe learning, exploring, sharing, and expressing themselves constructively. The foundations of a positive learning atmosphere are built on trust, respect, and concern for one another (McLeod, et al., 2003). Therefore, it is crucial to have a pleasant classroom environment for the sake of a smooth teaching and learning process.

#### **4. Challenges in Managing Classroom**

In the context of ELT, it is well-known that teaching English as a foreign language may be difficult as well as exciting, but at the same time it can be frustrating. Students are getting more different now. This happens all over the world, which makes it hard to teach students from different backgrounds. One of the most famous challenges for teacher is misbehavior or disruptive behavior of students in classroom. Classroom behavior management is a critical ability for teachers. Unfortunately, teachers sometimes lack confidence and are unable to successfully address student behavior (Paramita, et al., 2020). Moreover, the disruptive behavior of students has been a common topic of discussion among teachers. Vongvilay, et al., (2021) stated disruptive student conduct is any action that has a negative impact on the classroom environment and prevents students from learning. According to Pulu, et al. (2019) the term "disruptive behavior" refers to any action that interferes with the capacity of teachers to instruct or students to learn.

Related to the research that found by Fitriani (2017) stated the most dominant type of student disruptive behavior in learning English. Such as:

1) Mad. Mad is also known as the anger emotions of students. Çevik (2017) stated an anger is one of the most fundamental human emotions. Anger often causes schoolchildren to act aggressively and bad behavior. A lack of effective management of students' anger during instruction can lead to disruptive classroom dynamics. Students that are highly aggressive and easily angered do less academically, exhibit more disruptive behavior in class (such as not paying attention or not doing assignments), and are less motivated in class. Thus, teachers must understand individual traits to avoid class conflicts.

2) Discomfort or Anxiety. According to Neman and Nurlita (2018) anxiety is one of the primary elements that can negatively impact students' English-learning performance. Because of this condition, students are unable to maximize their learning process, resulting in ineffective learning. In context of English classroom, anxiety is very disrupting because usually students have negative stimuli towards English is difficult. If a students can't understand the English classes, they will think English is hard and that they will never learn it (Elmiati, et al. 2022).

3) Boredom. According to Jati, et al., (2019) boredom is a condition that happens when students are bored and can't understand what they are learning. This is the common the situations that comes up the most frequently in the classroom. A negative impact on students' behaviors in the classroom can also be attributed to their feelings of laziness. As Vongvilay, et al., (2021) stated that being lazy keeps students



from putting in the effort they need to succeed in studying. Which caused students have a tendency to lack focus, are easily distracted, and find it difficult to follow the guidance of the teacher, all of which contribute to a shallow knowledge of the content.

4) Hopelessness. Hopelessness is when they feel they have no say in their own fate, or are otherwise convinced that they will inevitably fail (Pekrun, et al., 2011). This condition usually comes from student believes that they cannot make any progress in the class notwithstanding the fact that she or he has not yet put up any effort then some of them decide to not being a part in classroom. Especially in English classroom subject, many students.

Instead of types of students' misbehavior stated above, there is also a common challenge most happened in the classroom is *falling asleep*. As Mihara's finding (2018) stated that sleeping in class is a typical occurrence among Japanese university students in English classroom. Based on that finding we know that indisputable this difficulty is present in every single lesson taught in the classroom especially in English class. This is the case for a variety of reasons, including the fact that students dislike English learning, students' inability to comprehend the subject matter being taught, and/or students' exhaustion. Besides that, we know that falling asleep in class has negative impact to the process teaching and learning. Even though it sounds simple, sleepiness can cause serious problems, especially for students, because it can interfere with performance and productivity at school, affect students' emotions (learning mood), interfere with social interaction (with teachers and with classmates).

## 5. Factors of Disruptive Behavior in English Teaching

Behind the various kinds of disruptive behavior carried out by students, of course there are factors that trigger this. According to Zhipping and Paramasivam (2013) in Jati *et al* (2019), "Disruptive behavior happened causes from Negative opinions of English language classes, humiliation, a lack of confidence, and anxiety in speaking English". This indicates that students have a negative image of the English language and always think negatively about it, as well as the belief that English is a difficult language to master. "It was discovered that students were anxious about their teacher asking them questions or instructions for which they had not prepared, as well as anxious about their peers having higher English abilities than they did" (Gatcho and Bonjovi, 2019). It was discovered that when students were made to talk without any good preparation, they began to experience the same symptoms as those who suffer from communication fear. They were also embarrassed to stand out in front of the class when they knew that some of their classmates had excellent English.

In study that quoted by Vongvilay et al (2021), "Disruptive conduct often begins with students being disinterested in learning and instead focusing on finding ways to satisfy their own needs, such as creating noise or doing something nasty that would make the teacher furious". As a result of their difficulties with English, they found it difficult to study and often failed to grasp the material presented in class. For instance, they can have trouble understanding a few English words, or they might be able to read but with a terrible accent.

## 6. Dealing the Disruptive Behavior in English Teaching

In teaching learning process, teachers can prevent student misbehavior by setting rules, not punishing, using body language to communicate, raising their voices, and staying positive (Debreli and Ishanova, 2019). As Olsen and Paul (2008) point out, rules will help students learn how to act in a good, safe, and social way. Setting ground rules for the classroom in an effort to reduce disruptive student behavior. The most important step in earning students' trust is convincing them that the rules of the classroom have been properly established. This can be accomplished by making sure they understand why they should not engage in certain actions in class. Secondly, not punishing. Some teachers believed that punishing students often led to class conflict. They suggested a more constructive response to student misbehavior. Many teachers merely provide an understanding or motivate them to not do unpleasant things again, because one of the most important things that affects how students learn, and it's this internal drive that will push them to reach their goals is motivations. (Leal and Peña, 2020)

Thirdly, using body language to communicate. Eye contact and body language are effective nonverbal communication. (Debreli and Ishanova, 2019) Nonverbal communication interventions include things like making eye contact, smiling, using body language, gesturing, and providing positive feedback. When it come to avoid conflict between teachers and students, non-verbal cues proved to be far more effective than words itself. Next, raising their voices. One of the most common things teachers done to do was stopping or prevent bad behavior from students was to talk up more. A good example like when a student talked to the same friend all the time during the lesson. The teacher then raised her voice to tell them to stop. Lastly, staying positive. For example, teachers can show they care by approaching students in a friendly manner and asking, "What are you doing?" even when the teacher already awared of the answer. English teachers can use a variety of techniques to deal with students' disruptive, including the following: verbally, imposing a penalty, non-verbally, preventing behavior, giving a spiritual guidance, and dealing with conflict. (Hemniati et al., 2021) Verbal warnings are a simple and effective technique to offer the discipline to students, as mentioned by David, et al., (2020) Because students were awakened by hearing their names called and then engaged in conversation (Hemniati et al., 2021). And there some teacher decided to keep in giving a punishment to discipline their students. Then, the non-verbally is also being one of strategy that including interventions like making eye contact, using gestures, getting close to students, and other related things. Besides that, teachers also can prevent some bad actions in class by preventing inappropriate behavior through attention and action. The teacher was monitoring student conduct and classroom learning. To monitor students' progress and ensure they were paying attention, teachers walked about the classroom. Next, giving a spiritual guidance can assist teachers understand why their students did misbehave. This strategy can be employed by confirming with their classroom teacher before sending the cases to the school administration, so the teacher known the students' background and can appropriately handle their misbehavior. Last one is dealing with conflict, to deal all the conflict that arised in classroom teachers need a good atmosphere class situation. Teachers can support learning and minimize negative behaviors by creating a good and engaging classroom atmosphere. (Conroy, et al., 2009)

## 7. Research Method

Additionally, the researchers aided in analysis and response by employing a qualitative descriptive method in order to determine the research's findings. According to Kothari (2004), "Diagnostic research studies examine the frequency with which something happens or its relationship with something else, whereas descriptive research studies are focused with defining the features of a specific individual or group." A thorough overview or factually correct, in-depth account of a phenomenon, a condition, a group of individuals, or any aspect of reality is what qualitative descriptive research seeks to accomplish. In this instance, researchers provided the most accurate and unbiased description of the fact phenomenon. The researchers in this study additionally gather information through observation and interviews.

The researchers employed qualitative data analysis for this investigation. It is the method by which researchers look for and arrange their data in order to better understand it and present the findings to others. In qualitative research, there are three steps: data reduction, data presentation, and conclusion drawing/verification. The researchers divide data analysis into three steps: data reduction, data display, and conclusion drawing based on those statements. The three parts of this analysis are consistent with Miles and Huberman's (1994) theory. Data validation is then performed to ensure that everyone's comprehension of the study's findings is correct and that the problem statement's stated objectives and presumptions have been met. To check the validity of the data in this study, the researchers employed a triangulation technique. According to Wijaya (2018), "there are three ways to use the triangulation technique: source triangulation, technical triangulation, and time triangulation."

## 8. Result and Discussion

In response to the research questions, student behavior makes it difficult for novice teachers to provide a respectful learning environment. One of the key goals of classroom management is to create a helpful and courteous learning environment (Ming-Tak and Wai Shing, 2008). In this study, the researchers employed observation to answer research questions and analyze disruptive student behaviors that challenge beginning English teachers. Some challenges that found in this study:

### 8.1 Disobeying Directions

As a form of respect for the teacher is to pay attention to what is taught by the teacher. In this case, some students always do the opposite. Many of them are always busy talking with their table mates while the teacher is giving explanations of the material or giving learning instructions. With the behavior of some students like this, several things in the smoothness of the learning process are often disrupted and make the class atmosphere uncomfortable. By of this, it very needed to have a good class atmosphere in studying in classroom. Which is accordance with the theory that said the first step is to create a good classroom environment are based on trust, respect, and caring for each other (McLeod, et al., 2003). By looking into that theory, the researcher did not find the same thing about respectful. Many students do it without guilt, thus creating some negative atmosphere in the learning process and disturbing some other students.

### 8.2 Being Sleepy

Based on observation result, found that for those students who are sleeping at the class in the learning situation especially when the teacher give explanation seen that behavior have big negative impact to around all the class. This is seen when the teacher already explained then the students those are sleeping did not get what have the teacher explain while at that moment the teacher need once more time to explain it. This is

related to the theory that stated disruptive student conduct is any action that has a negative impact on the classroom environment and prevents students from learning (Vongvilay, et al., 2021). It is clear that this issue is inescapable in all classroom instruction, but particularly in English. Several factors contribute to this: the students' dislike of learning English, their lack of understanding of the material being taught, and/or their exhaustion. And we all know that sleeping through teacher's explaining is bad for the learning process. It may sound trivial, but sleepiness can have serious consequences, especially particularly for students, include affecting their performance and productivity in the classroom, and their emotions (learning mood), and their ability to interact with others (with teachers and with classmates). This also related into the theory that most dominant type of student disruptive behavior is students bad emotions to learn English (Fitriani, 2017).

### **8.3 Chatting**

As a form of respect for the teacher is to pay attention on what is taught by the teacher. In this case, some students always do the opposite. Many of them are always busy talking with their table mates while the teacher is giving explanations of the material or giving learning instructions. With the behavior of some students like this, several things in the smoothness of the learning process are often disrupted and make the class atmosphere uncomfortable. By of this, it very needed to have a good class atmosphere in studying in classroom. Which is accordance with the theory that said the first step is to create a good classroom environment are based on trust, respect, and caring for each other (McLeod, et al., 2003). By looking into that theory, the researcher did not find the same thing about respectful. Many students do it without guilt, thus creating some negative atmosphere in the learning process and disturbing some other students.

### **8.4 Getting Bored**

The emotions that some students shows are the novice teacher's job in calming them down. Many students express their emotions with various kinds of actions, and one of them found in this study is the emotion of student boredom. Their boredom will be the main trigger for students would not absorb the learning given by the teacher. This has the same statement as the theory that Boredom is a condition that happens when students are bored and can't understand what they are learning (Jati, et al., 2019). When students feel bored and satisfy themselves by doing their own activities, a feeling of laziness to study will appear. This is also connected with theory that stated being lazy keeps students from putting in the effort they need to succeed in studying (Vongvilay, et al., 2021). Because the focus only diverted to other, so when they were asked to absorb the transfer of learning from the teacher they found it very difficult because students to have a tendency to lack focus, were easily distracted, and found it difficult to follow the guidance of the teacher.

### **8.5 Walking Out of Class**

The student's respect and attention well for a teacher has a significant impact on the efficiency of the learning process. If this crucial requirement has not been met, the teacher's role in overcoming it is significant. Which is consistent with theory from Bozkus(2021), which one of the most important qualities a teacher must possess in order to cultivate a productive learning environment is the ability to maintain classroom order. This behavior was also connected with previous findings that one of the most common types of student misbehavior such as moving throughout the classroom (high-powered students): doing things that are not allowed like moving to a different seat in the classroom or gathering in one area of the room (Debreli and Ishanova, 2019). Those students' behaviors disrupt the learning process, not only impacting the

teacher but also affecting other students. So that in the problems that arise in the classroom, novice teachers who do not have experience or extensive knowledge about classroom management are required to be able to handle them properly. As theory said that classroom management be seen as an important for every teacher, no matter how much experience they have, what gender they are, or how old or young they are (Merç and Subaşı, 2015). So, it can be understood that as a teacher, be it an experienced teacher or a novice teacher, there is no reason not to face various kinds of challenges that exist in the classroom.

### **8.6 Refusing to Follow Instructions**

This is related to the desperation of students in learning. In this case, many students feel insecure about their English skills so that when they are asked to do something related to English subject they feel insecure. This is in accordance with the theory that "Hopelessness is when they feel they have no say in their own fate, or are otherwise convinced that they will inevitably fail (Pekrun, et al., 2011). This usually happens when a student thinks he or she can't make any progress in class, even though he or she hasn't tried very hard yet. Some of these students then decide not to take part in class. Especially in English class, a lot of students feel like English is too hard, so they stop studying out of hopelessness. Many students, particularly in English classroom, they have the impression that the language is difficult to learn, and they attempt to avoid studying by focusing on how hopeless the situation is. This accordance into theory that disruptive behavior happened causes from Negative opinions of English language classes, humiliation, a lack of confidence, and anxiety in speaking English (Zhipping and Paramasivam, 2013) in Jati *et al* (2019). The lack of confidence, and anxiety indicates that students have a negative image of the English language and always think negatively about it, as well as the belief that English is a difficult language to master.

### **8.7 Making Fun of Other Students' Faults**

Ridiculing each other and laughing at the mistakes of other students is behavior that does not appreciate the efforts of others when that person has a mistake. This behavior has a very negative impact on the learning process which results in a person's self-doubt and ultimately does not have the enthusiasm to learn. This is in line with the theory which states it was discovered that students were anxious about their teacher asking them questions or instructions for which they had not prepared, as well as anxious about their peers having higher English abilities than they did (Gatcho and Bonjovi, 2019). So that with this situation, the uncomfortable and anxious emotions will appear in these students who become the subject of ridicule which will ultimately have a negative impact. Then, the researcher polled English novice teachers about how they dealt with problems caused by students' disruptive behavior in the classroom, and the results are as follows.

### **8.8 Creating Rules for the Class**

Any classroom will have disruptive students. The researcher interviewed English rookie teachers to learn how they addressed student obstacles. Then, the researcher posed numerous questions regarding how to handle student misbehavior as classroom issues, including "Do you have English classroom rules?" Do students follow the rules? The researcher discovered that setting classroom rules was the first step to overcoming obstacles. According to various English beginner teachers' responses:



*"Rules help me manage my class, so I have some. I generally say, you must sit on your chair during class, when some kids keep walking about. Although some students look bad, if I'm stern they'll obey."* (Interview, January 12 2023).

This shows that students must follow class discipline rules. Without rules, students will act out. Other English novice teachers said:

*"Oh, absolutely. To improve classroom learning, they need regulations. When a student looks drowsy or isn't paying attention, I make classroom rules like no one is permitted to sleep in class, and they must wait for Miss's permission before they can talk, and they obey".* (Interview, January 27 2023).

After various English novice teachers stated their views on student class regulations. Given class guidelines, made students become more disciplined. Even though some of them break it, it decreases classroom disruptions. The English beginner teacher used classroom norms to manage student behavior, the study found. Teacher-imposed class restrictions that forbid talking, sleeping, and other disruptive conduct. Which, rules will help students learn positive, pro-social, and safe behaviors (Olsen and Paul, 2008, 48). Classroom regulations to reduce student disruption. Students will believe the classroom rules are obvious if they understand why they shouldn't do certain things.

### **8.9 Advising and Motivating**

It would be ideal if the teacher paid close attention to the students without getting angry or otherwise emotionally invested in the situation. The researchers asked, "Do you usually give them an understanding or motivation to students when they doing disruptive behaviour?" in the interviews. Then, the replies given by the English novice teachers who are just starting out are more likely to involve the use of nice language to correct their students' behaviour. As they said below:

*"Yes, because if they don't get paid or have a reason to stop being disruptive, they will do it over and over again and it will become a habit for them. As a teacher, I have to set a good example for them by telling them what will happen if they keep being disruptive".* (Interview, January 27, 2023).

*"They usually stop being disruptive once I give them a short motivational speech along the line "if you want to be successful, then you have to study seriously because successful people will study well without playing around".*(Interview, January 31, 2023).

From the two statements above, inexperienced teachers advise and motivate rather than punish. Most students will rebel more if they are punished because they feel judged or unloved. The result, it is not surprising that some of the thoughts expressed by the novice teachers above can be beneficial to students in order to avoid conflicts between teacher and students. Thus, the researcher agrees with novice teachers' positive approach because it's important to give students lots of advice and motivation to help them understand whether their behaviour is good or bad.

### **8.10 Orally Reminding**

This result is based on a survey of teachers in which they were asked about the methods they use to discipline their students, which indicated that 90% of students respond positively to verbal warnings and take them seriously. As some novice teachers claimed that:



*"Yes, they will understand right away if they are reprimanded verbally. For example, some students are too lazy to write or read, so I just enough to reprimindthem as, "Students who don't do their work can't leave during the class break." If a student is falling asleep, I will ask, "Did you have a nice dream (name)? or "Wake up, you sleepyheads! If you don't, Miss will make you do some exercises."(Interview, January 11, 2023).*

Based on what some new teachers said above, the best way to deal with students is to tell them what they did wrong. Then, the answers of other new teachers to the following questions back up this claim:

*"I usually talk to students or directly tell them off when they do something that gets in the way of learning. This works better than using body language to get their attention". (Interview, January 10, 2023).*

Some beginner teachers said they utilized verbal warnings to discipline troublesome children. Verbal reprimands work better, they said. Debreli and Ishanova (2019, p. 11) found that most people use eye contact and body language to communicate nonverbally. But unfortunately, the theory did not appropriate to this finding because according to novice teachers, students did not pay attention well to body language like eye-contact or other body signs. Sonovice teachers here mostly employ verbal warnings. This supports David's (2020, p. 491) theory that stated verbal warnings are an effective technique to reprimand students. Novice teachers employ verbal reminders in many methods, such as calling the student's name or saying "Hi, what are you doing there?". The strategy involved calling students' names, waking them up, and chatting to them (Hemniati, et al., 2021).

#### **8.11 Enhancing Classroom Engagement**

According to the responses of the English novice teachers with little to no experience in the classroom, they adopted many measures to prevent or eliminate disruptive student conduct by maintaining an engaging and relevant English-related classroom environment. Students' disruptive behavior is sometimes triggered by more serious issues, such as boredom, uncertainty, lack of excitement, and so on. For example, the list below includes explanations given by English novice teachers:

*"Usually if I see my students started feeling bored, sleepy, or even busy by themselves and others." I usually do quizzes or activities to get pupils excited about learning. Since I've been teaching, I've seen my students become delighted when requested to play games like link words utilizing English terminology". (Interview, January 31 2023).*

*"I usually start by playing a viral English song and having them guess the words on the whiteboard. which shows English is fun". (Interview, February 2, 2023).*

Based on above, Students who are exhibiting disruptive conduct have the option of redirecting their energy into one of the teacher-provided activities. Especially if, as some inexperienced teachers have suggested above, they have a firm grasp on their students' preferences and interests, this is the case. The teacher can therefore foresee what kind of activities or interventions would help the class's sleepy, sluggish, unenthusiastic, or otherwise unfocused members stay up and pay attention. This might be seen as an effort on the part of the educators to inspire the students and pique their interest in English.

Creating an interesting class atmosphere is another way novice teachers use to prevent and overcome student disruptions. Learning interaction is the core of learning activities and can be structured and planned to help students understand the subject matter. Thus, if disruptive student conduct occurs, the teachers must develop a healthy

classroom climate to overcome and prevent numerous barriers. The most important factor in educational achievement is teacher classroom management (D. Ergin, 2019). Which here, the teacher acts as a pilot to guide the learning process till its completion (Conroy, et al., 2009). By doing some of the enjoyable activities inexperienced teachers do, such guessing games, playing trending English songs, brainstorming, and quizzes. This might remind students that studying English is pleasurable. Students who chat a lot, sleep a lot, or don't want to study will want to come back and pay attention to the teacher.

## 9. Conclusion

Disruptive student conduct is constantly present in schools, especially in classrooms. How the teacher manages the classroom environment determines its success. Since today's kids have many associations, they all need a difficult process. For beginner teachers, classroom management is difficult, especially when teaching English. According to the findings, pupils' delinquency that disrupts learning is rooted in uninterest in English and uncertainty about the language. Disruptive kids make it difficult for new teachers to manage the classroom. Thus, effective classroom management requires a careful and qualified teacher. However, even experienced teachers find this difficult. Hopefully, rookie teachers can learn more about classroom management. Thus, the researcher hopes inexperienced teachers would discover new and exciting ways to handle classes.

## References

- Alhamad, R. (2018). Challenges and Induction Needs of Novice English as a Foreign Language Teachers in Saudi Arabia. *International Journal of Education and Literacy Studies*, 6(1), 50.
- Ariff, N., Mansor, M., & Yusof, H. (2016). Availability of Novice Teacher Professionalism: A Content Analysis. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 6(12), 355. <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v6-i12/2502>
- Atmojo, A. E. P. (2020). Junior high school students' disruptive behaviour and their expectations on EFL class. *International Online Journal of Education and Teaching (IOJET)*, 7(2), 509–521. <http://iojet.org/index.php/IOJET/article/view/809>
- Bi Hady, W. R. A. (2018). A Study of Novice Teachers' Challenges At Their Practical Teaching Phase. *International Journal on Language, Research and Education Studies*, 2(3), 335. <https://doi.org/10.30575/2017/ijlres-2018091203>
- Bozkus, K. (2021). A Systematic Review of Studies on Classroom Management From 1980 to 2019. *International Electronic Journal of Elementary Education*, 13(4), 433.
- Çevik, G. B. (2017). Examining University Students' Anger and Satisfaction with Life. *Journal of Education and Practice*, 8(7), 187–195. <http://ezproxy.lib.uconn.edu/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=eric&AN=EJ1137615&site=ehost-live>
- Conroy, M. A., Sutherland, K. S., & Snyder, A. (2008). Creating a Positive Classroom Atmosphere: Teachers' Use of Effective Praise...: EBSCOhost. *BEYOND BEHAVIOR*, 18. <https://web-s-ebscohostcom.mantis.csuchico.edu/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=53329c3f-7cfb-4782-9352-ed4c03b1dd03%40redis>

- David, T. J. et, al. (2020). Student Discipline. The Construction and Use of Warnings Concerning Past Behaviour. *Health Professions Education*, 6(4), 490–500. <https://doi.org/10.1016/j.hpe.2020.08.001>
- Debreli, E., & Ishanova, I. (2019). Foreign language classroom management: Types of studentmisbehaviour and strategies adapted by the teachers in handling disruptive behaviour. *Cogent Education*, 6(1), 4. <https://doi.org/10.1080/2331186X.2019.1648629>
- Elmiati, Riza, A., Afrianti, R., & Sevrika, H. (2022). Students ' Negative Emotions in LearningEnglish. *Ekasakti Educational Journal*, 2(2), 142–147
- Ergin, D. Y. (2019). Developing the Scale of Classroom Management Skills. *Journal of Education and Training Studies* 7(34), 250. <https://doi.org/10.11114/jets.v7i4.4024>
- Fitriani, I. (2017). *Analysis of EFL Students' Negative Emotions Towards English Learning Procces In SMPN 23 Pontianak*.
- Gatcho, A. R. G., & Bonjovi Hassan Hajan. (2019). What Is So Scarry About Learning English? Investigating Language Anxiety Among Filipino College Students. *Journal of English Education and Applied Linguistics*, 8(2), 137.
- Jati, A. F., Fauziati, E., & Wijayanto, A. (2019). Why Do the Students Do Disruptive Behavior in English Classroom? A Case Study On Senior High School Students in One of the Small Town in Indonesia. *International Journal of Language Teaching and Education*, 3(2), 132. <https://doi.org/10.22437/ijolte.v3i2.7701>
- Karatas, P. (2015). Challenges, Professional Development, and Professional Identity: A Case Study on Novice Language Teachers. In *Teaching and Teacher Education* 12(1). 10-11. <http://dx.doi.org/10.1080/01443410.2015.1044943><http://dx.doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.03.581><https://publications.europa.eu/en/publication-detail/publication/2547ebf4-bd21-46e8-88e9-f53c1b3b927f/languageen><https://europa.eu/><http://www.leg.st>
- Kothari, C. R. (2004). *Research Methodology Methods and Techniques* (Second Rev edi). New Age International Publishers.
- Lew, M. M., & Nelson, R. F. (2016). New Teachers' Challenges: How Culturally Responsive Teaching, Classroom Management, & Assessment Literacy Are Intertwined. *Multicultural Education*, 23, 8.
- Macías, D. F., & Sánchez, J. A. (2015). Classroom Management: A Persistent Challenge for Pre-Service Foreign Language Teachers. *PROFILE Issues in Teachers' Professional Development*, 17(2), 81–99.
- Mahvar, T., Ashghali Farahani, M., & Aryankhesal, A. (2018). Conflict management strategies in coping with students' disruptive behaviors in the classroom: Systematized review. *Journal of Advances in Medical Education & Professionalism*, 6(3), 103. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/30013994><http://www.pubmedcentral.nih.gov/articlerender.fcgi?artid=PMC6039817>
- Marzano, R. J., & Marzano, J. S. (2003). The Key to Classroom Management. *Educational Leadership*, 61(1), 1.
- McLeod, Joyce., et, al. (2003). *The Key Elements of Classroom Management: Managing Time and Space, Student Behavior, and Instructional Strategies*. St. Alexandria, Association for Supervision and Curriculum Development Alexandria (ASDC).
- Mihara, K. (2018). A study on reducing the sleeping in class phenomenon in Japanese universities through student motivation. *International Journal of Higher*

- Education*, 7(3), 79–89. <https://doi.org/10.5430/ijhe.v7n3p79>
- Miles, MB, & Huberman, AM (1994). *Qualitative data analysis: an expanded resource book*. Sage Publications
- Ming-tak, Hue, L. W.-S. (2008). *Classroom Management: Creating a Positive Learning Environment*. Hong Kong University Press.
- Neman, Ivane Esther, M., & Nurlita Lanny, G. (2018). Student Anxiety in Learning English as a Foreign Language (EFL). *TEFLIN International Conference*, 68–72
- Paramita, P. P., Sharma, U., & Anderson, A. (2020). Effective teacher professional learning on classroom behaviour management: A review of literature. *Australian Journal of Teacher Education*, 45(1), 74. <https://doi.org/10.14221/ajte.2020v45n1.5>
- Pekrun, R., et, al. (2011). Measuring emotions in students' learning and performance: The Achievement Emotions Questionnaire (AEQ). *Contemporary Educational Psychology*, 36(1), 36–48. <https://doi.org/10.1016/j.cedpsych.2010.10.002>
- Pilu, R., Cahya, P., & Musfirah, M. (2019). Teachers' Strategies towards the Students' Disruptive Behavior in Learning English. *Jurnal Studi Guru Dan Pembelajaran*, 2(3), 241–245. <https://doi.org/10.30605/jsgp.2.3.2019.47>
- Sezer, S. (2017). Novice Teachers' Opinions on Students' Disruptive Behaviours: A Case Study. *Egitim Arastirmalari - Eurasian Journal of Educational Research*, 2017(69), 200. <https://doi.org/10.14689/ejer.2017.69.11>
- Sieberer-Nagler, K. (2015). Effective Classroom-Management & Positive Teaching. *English Language Teaching*, 9(1), 163. <https://doi.org/10.5539/elt.v9n1p163>
- Vongvilay, P., Fauziati, E., & Ratih, K. (2021). Types and Causes of Students' Disruptive Behaviors in English Class: A Case Study at Dondaeng Secondary School, Laos. *Jurnal Penelitian Humaniora*, 22(2), 72–83. <https://doi.org/10.23917/humaniora.v22i2.13457>
- Wijaya, Hengki. (2018). *Analisis Data Kualitatif Ilmu Pendidikan Teologi*. Sekolah Tinggi Theologia Jaffray
- Zein, S. (2018). Classroom management for teaching English to young learners. In S. Garton & F. Copland (Eds.). *Routledge handbook of teaching English to young learners*. Routledge.
- Zuhair, H. Al-Zu'bi. (2013). Classroom Management Problems Among Teacher Students Training at Hashemite University. *European Journal of Business and Social Sciences*, 2(3), 141.

## PERPINDAHAN IMAM PADA NIAT ZAKAT DALAM RISALAH RASAM PARUKUNAN HAJI ABDURRAHMAN BIN HAJI MUHAMMAD ALI

*Yulia Hafizah<sup>1</sup>*

<sup>1</sup>Mahasiswa Program Doktor Ilmu Syariah UIN Antasari Banjarmasin,  
Email: yuliahafizah@uin-antasari.ac.id

### **Abstract**

This article discusses Rasam Parukunan written by Haji Abdurrahman bin Haji Muhammad Ali from the Sungai Banar Amuntai. It can be said that Rasam Parukunan is a fiqh teaching as well as living fiqh that Shafi'i minded. One example is the matter of the position of intention which is pronounced outwardly and then determined in the heart. Such is the importance of the position of pronouncing this intention, that almost at the beginning of every act of worship; it is written how the form of the pronunciation of the intention should be. The next thing that becomes the main concern in this research is the issue of the transfer of priests in the case of zakat fitrah. The militancy of the Banjar people in the Shafi'i school of thought necessitates the necessity of reciting the recitation of the transfer of imams in the case of zakat fitrah, namely reciting intentions with piety to Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail - moving from the opinion of Imam Syafi'i. Based on the above, this article aims to find out the background of the formation of knowledge construction owned by the Banjar people, why they have to change schools, and why it has to be with Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail. So the method used in this study is the sociology of knowledge approach, which seeks to understand more thoroughly the text and context underlying a thought. The focus of this approach itself is not to see the issue as something that is bid'ah or not, lawful or unlawful, legal or illegal as is usually the case with normative approaches, but rather focuses on the construction of knowledge possessed by the community. The results of this study indicate that the transfer of imams in the implementation of zakat fitrah in the perspective of the sociology of knowledge is part of an effort to overcome the deadlock in sects. The impasse occurred in the obligation to distribute the zakat proceeds to the eight ashnaf. There is a spirit to maintain the corridors of the school of thought, but the reality on the ground does not allow consistency in the schools that are followed, so the choice to follow a more relevant opinion must be made.

### **Abstrak**

Artikel ini membahas Rasam Parukunan yang ditulis oleh Haji Abdurrahman bin Haji Muhammad Ali dari Sungai Banar Amuntai. Dapat dikatakan bahwa Rasam Parukunan merupakan ajaran fiqh sekaligus living fiqh yang Syafi'i minded. Salah satu contohnya adalah hal kedudukan niat yang dilafalkan secara zahir kemudian ditetapkan dalam hati. Begitu pentingnya kedudukan pelafazan niat ini, hingga hampir setiap permulaan amal ibadah dituliskan bagaimana semestinya bentuk dari lafaz niat itu. Berikutnya yang kemudian menjadi perhatian utama dalam penelitian ini adalah persoalan perpindahan imam pada kasus zakat fitrah. Militansi masyarakat Banjar dalam bermazhab Syafi'i meniscayakan keharusan pelafalan perpindahan imam dalam kasus zakat fitrah, yakni melafazkan niat dengan bertaklid kepada Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail— berpindah dari pendapat Imam Syafi'i. Berdasarkan hal di atas, artikel ini bertujuan untuk mengetahui latarbelakang terbentuknya konstruksi pengetahuan yang dimiliki masyarakat Banjar, mengapa harus berpindah mazhab dan mengapa harus dengan Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail. Sehingga metode yang



dipergunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sosiologi pengetahuan, yang berupaya untuk memahami secara lebih seksama teks dan konteks yang melatari sebuah pemikiran. Fokus pendekatan ini sendiri bukanlah untuk melihat persoalan tersebut sebagai sesuatu yang bid'ah atau bukan, halal atau haram, sah atau tidak sah sebagaimana lazimnya pendekatan normatif, tetapi lebih memfokuskan kepada konstruksi pengetahuan yang dimiliki masyarakat. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa perpindahan imam pada pelaksanaan zakat fitrah dalam perspektif sosiologi pengetahuan merupakan bagian dari upaya untuk mengatasi kebuntuan dalam bermazhab. Kebuntuan itu terjadi pada keharusan mendistribusikan hasil zakat tersebut kepada delapan ashnaf. Ada semangat untuk tetap menjaga koridor mazhab, namun realitas di lapangan tidak memungkinkan untuk konsisten pada mazhab yang diikuti, sehingga pilihan mengikuti pendapat yang lebih relevan harus dilakukan.

## 1. Pendahuluan

Dalam ajaran Islam, niat merupakan elemen utama bagi tindakan individu. Dalam Fiqih Islam wa Adillatuhu disebutkan bahwa niat adalah tekad hati yang berhubungan dengan pekerjaan yang sedang ataupun akan dilakukan. Atas dasar ini, maka setiap perbuatan harus dilandasi oleh kesadaran dari orang berakal dan atas inisiatif sendiri. Oleh karenanya, jika sebuah perbuatan tidak disertai dengan niat, maka perbuatan tersebut dapat dianggap sebagai perbuatan orang yang lalai, tidak diakui dan tidak dapat disangkautpautkan dengan hukum syara'<sup>1</sup>

Niat dalam pandangan mayoritas ulama mempunyai dua makna, yakni pertama, sebagai pembeda antara satu ibadah dengan ibadah lainnya, misalnya dalam hal pelaksanaan shalat, niat shalat zuhur dengan ashar. Kedua, sebagai pembeda tujuan dalam melakukan sebuah perbuatan, apakah bertujuan karena mengharap ridha Allah ataukah karena yang lainnya.<sup>2</sup>

Begitu pentingnya kedudukan niat, sarjana Barat seperti Ajzen menyebutkan bahwa "niat" yang dibina oleh agama memiliki peran dalam memprediksi, bahkan memiliki tingkat akurasi yang tinggi terhadap sikap atau perilaku, norma subyektif, dan kontrol perilaku yang dirasakan oleh individu.<sup>3</sup> Begitu pula dalam hal pelaksanaan ibadah zakat, niat merupakan perkara awal dalam menyokong terlaksananya ibadah tersebut dengan baik.<sup>4</sup> Sepakat para ulama menyatakan bahwa tempat meletakkan niat adalah dalam hati dan disunnahkan untuk melafalkannya (kecuali pendapat mazhab Maliki). Adanya pelafalan secara lisan lebih dimaksudkan untuk menuntun dan membantu hati dalam menghadirkan niat.<sup>5</sup>

Berkaitan dengan pelafalan niat, terdapat tradisi yang menarik dan telah dilakukan oleh mayoritas masyarakat Islam Banjar. Sebagaimana dipahami, umumnya karakteristik Islam Banjar—sebagaimana juga khas pada Islam Melayu—dikenal bermazhab teologi (akidah) Asy'ariyyah dengan model pemikirannya Imam Sanusi dengan sifat 20-nya. Tasawufnya, yakni al Ghazali, yang berupaya mengintegrasikan antara tasawuf dan syariah. Sementara pada dimensi fikih, yang dipegangi adalah Mazhab Syafi'i.<sup>6</sup>

<sup>1</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, vol. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), 130.

<sup>2</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, vol. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), 132.

<sup>3</sup>Icek Ajzen, "The Theory of Planned Behavior," *Organizational Behavior and Human Decision Processes* Volume 50, no. 2 (1991): 179–211, [https://doi.org/10.1016/0749-5978\(91\)90020-T](https://doi.org/10.1016/0749-5978(91)90020-T).

<sup>4</sup>Caturida Meiwanto Doktoralina, "Niat Membayar Zakat Pendapatan Dalam Kalangan Ahli Akademik. The 12 Th ISDEV International Graduate Workshop (INGRAW)," n.d.

<sup>5</sup>M. Asywadie Syukur, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Kitab Sabilal Muhtadin*, Jilid 1, (Surabaya: PT Bina Ilmu, n.d.), 117.

<sup>6</sup>Wahyudin, "Merajut Dunia Islam Dunia Melayu," *Al-Fikra* 14, no. 2 (September 14, 2017): 173.



Berkaitan dengan fikih Syafi'i, yang menjadi rujukan pada masyarakat Islam Banjar Kalimantan Selatan bisa dicermati pada karya Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari, yakni kitab *Sabilal Muhtadin* yang fokus membahas tentang thaharah, shalat, puasa, zakat, haji, umrah, binatang buruan, sembelihan dan makanan.<sup>7</sup> Selain *Sabilal Muhtadin* (1779), nuansa Syafi'i juga dapat dilihat pada karya yang datang belakangan seperti *Parukunan Jamaluddin* (1810), yang ditulis oleh Jamaluddin bin Syekh Muhammad Arsyad al Banjari, *Parukunan Melayu Besar* (1850) yang ditulis Haji Abdurrasyid Banjar, *Asrâr al Shalâh* (1915) yang ditulis oleh Abdurrahman Shiddiq bin Muhammad 'Afif Banjar, dan *Risalah Rasam Parukunan* (1938) karya Haji Abdurrahman bin Haji Muhammad Ali dari Sungai Banar Amuntai.<sup>8</sup>

Untuk karya yang disebutkan terakhir, *Rasam Parukunan* dengan 69 halaman ini telah menunjukkan bahwa ulasan pada masing-masing bab buku ini banyak bersesuaian dengan praktek yang dilaksanakan di Kalimantan Selatan. Dengan lain kata bahwa apa yang diungkapkan dalam *Rasam Parukunan* tidak hanya sebagai sebuah ajaran fikih, tapi juga living fiqh yang hidup ditengah masyarakat Islam Banjar, khususnya wilayah pahluan, Benua Anam.

Salah satu contoh yang sangat Syafii minded, seperti dalam hal kedudukan niat yang "harus" atau bisa dikatakan wajib untuk dilafalkan secara zahir kemudian ditetapkan dalam hati. Begitu pentingnya kedudukan pelafazan niat ini, sehingga hampir disetiap permulaan amal perbuatan ibadah yang dilakukan masyarakat Islam Banjar dituliskan bagaimana semestinya bentuk dari lafaz niat itu. Berikutnya yang kemudian menjadi perhatian utama dalam artikel ini yakni ditemukannya persoalan perpindahan imam pada kasus pembayaran zakat fitrah. Militansi masyarakat Islam Banjar dalam bermazhab Syafi'i ini meniscayakan keharusan pelafalan perpindahan imam dalam kasus zakat fitrah, yakni melafazkan niat dengan bertaklid kepada Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail—berpindah atau keluar dari pendapatnya Imam Syafi'i.

Praktik perpindahan imam ini cukup menarik jika dilihat dalam pendekatan sosiologi pengetahuan. Fokus pendekatan ini sendiri bukanlah untuk melihat persoalan tersebut sebagai sesuatu yang bid'ah atau bukan, halal atau haram, sah atau tidak sah sebagaimana lazimnya pendekatan normatif, tetapi lebih memfokuskan kepada konstruksi pengetahuan yang dimiliki masyarakat. Di sini, tradisi niat untuk berpindah imam/panutan dalam mengeluarkan zakat fitrah pada masyarakat Islam Banjar Pahluan, berpindah dari pendapat Imam Syafi'i kepada pendapat Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail menimbulkan pertanyaan tersendiri, mengapa harus berpindah mazhab dan mengapa harus dengan Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail.

Makalah ini berupaya untuk mendeskripsikan aspek lokalitas (local wisdom) terkait dengan fikih zakat pada persoalan niat lafaz mengeluarkan zakat tersebut dengan bertaklid kepada Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail sebagaimana terdapat dalam *Risalah Rasm Parukunan* Abdurrahman bin Muhammad Ali, yang juga pada prakteknya banyak ditemukan pada masyarakat Banjar. Pendekatan yang dipergunakan dalam artikel ini

---

<sup>7</sup> Rujukan utama kitab ini adalah kitab *Minhâj al-Tulâb* karya Zakaria al-Ansari (w. 926 H), kitab *Mughni al-Muhtaj* karya Khatib al-Syarbini (w. 977 H), kemudian *Tuhfah al-Muhtaj* yang berisikan komentar Ibn Hajar al-Haytami (w. 973 H), lalu *Nihayah al-Muhtaj* berisikan komentar Syamsuddin al-Ramli (w. 1004 H), dimana semua kitab tersebut merupakan kitab fikih mazhab Syafi'i. Lihat Mohd Anuwar Ramli and Muhammad Aizat Jamaluddin, "Sumbangan Syekh Muhammad Arshad B. Abdullah Al-Banjari Dalam Fiqh Al-At'Imah (Makanan) Di Dalam Kitab Sabil Al-Muhtadin (Syekh Muhammad Arshad b. Abdullah al-Banjari's Contribution of Fiqh of Foods in Sabil al-Muhtadin)," *Jurnal Al-Tamaddun Bil.* 7 (2) 2012 2 (2012): 66–67.

<sup>8</sup> Sukarni, "Kitab Fikih Ulama Banjar: Kesenambungan Dan Perubahan Kajian Konsep Fikih Lingkungan," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 15, no. 2 (2015): 446, <https://doi.org/10.42042/analisis.v15i2.731>.

adalah pendekatan sosiologi pengetahuan, yang berupaya untuk memahami secara lebih seksama teks dan konteks yang melatari sebuah pemikiran.

## 2. Gambaran Biografi Haji Abdurrahman bin Haji Muhammad Ali dan Risalah Rasam Parukunan

### 2.1 Gambaran Biografi Singkat

Haji Abdurrahman bin Haji Muhammad Ali, lahir di desa Padang Darat Kecamatan Amuntai Selatan Kabupaten Hulu Sungai Utara pada hari Ahad tanggal 30 Oktober 1910 M. (25 Syawal 1328 H.). Selain sebagai tuan guru, beliau juga berprofesi sebagai pedagang kitab di Pasar Amuntai. Beliau juga aktif sebagai anggota dari organisasi Nahdlatul Ulama (NU) Cabang Amuntai. Semasa hidupnya, Abdurrahman banyak berguru kepada ulama-ulama yang ada di Sungai Banar, Nagara, Kutai dan Malaysia. Namun tidak ada keterangan yang diperoleh berkaitan dengan nama guru-guru beliau. Beliau wafat pada tanggal 8 Agustus 1965 M. (10 Rabiul Akhir 1385 H.) dalam usia 55 tahun.<sup>9</sup>

Adapun karya tulis yang dihasilkan Abdurrahman ada dua, yakni Rasm Parukunan dan Kifāyat al-Mubtadi'īn. Kedua karyanya ini bahkan telah menjadi rujukan bagi para santri yang mondok di Kalimantan Selatan. Menurut penuturan warga sekitar, banyak warga yang mentradisikan berziarah ke makam beliau manakala telah mengkhamatkan pengajian kitab karangannya.<sup>10</sup>

### 2.2 Gambaran Umum Risalah Rasm Parukunan

Kitab Risalah Rasm Parukunan selesai ditulis pada 10 Muharram 1357 H bertepatan dengan 12 Maret 1938 M., namun tidak diketahui dengan pasti dimana tepatnya tulisan kitab ini selesai dikerjakan. Terdiri dari 69 halaman, merupakan kitab sederhana dan cukup praktis untuk dibawa kemana-mana dan nampaknya hal ini pula yang menjadi tujuan utama dari pengarang kitab ini, yakni berupaya memberikan kemudahan bagi orang-orang yang baru belajar akan fikih lebih tepatnya fikih ibadah.<sup>11</sup>

Menurut Harisuddin, kitab tersebut merupakan sebuah kitab fikih yang bernuansa tasawuf al-Gazali dengan corak akhlaki, mengingat memang isi dari pada kitab tersebut menyinggung bagaimana kaifiyah shalat yang harus melibatkan dimensi akhlak batin kepada Allah Sang Pencipta.<sup>12</sup> Begitu juga Sairazi, yang menuliskan bahwasanya kitab ini sangatlah tipis, sehingga dapat menjadi rujukan bagi para pemula yang ingin belajar fikih, khususnya fikih mazhab Syafi'i, Syafi'iyah.<sup>13</sup>

Membaca Risalah Rasm Parukunan ini, kesan yang timbul pertama kali bagi pembaca adalah penyajian materi yang disampaikan merupakan amaliyah atau perbuatan harian dari seorang Muslim. Begitu rinci untuk pembelajaran fikih ibadah tahap awal. Misalnya dalam halaman 10 dituliskan bacaan yang mesti digunakan seorang muslim saat menyahut suara azan dan iqamah, begitu juga perbedaan pelafalan niat dalam menyalatkan mayat, seorang, dua orang dan banyak laki-laki, seorang, dua orang, banyak perempuan dan anak laki-laki serta anak perempuan.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> "Majelis Ulama Dan Wali: KH. AAbdurrahman Bin Muhammad Ali," *MAJELIS ULAMA DAN WALI* (blog), April 10, 2017, <http://majelisulamadanwali.blogspot.com/2017/04/kh-abdurrahman-bin-muhammad-ali.html>.

<sup>10</sup> Ahmad Harisuddin, "Fikih Sufistik Dalam Risalah Rasam Parukunan," *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (May 13, 2010): 79, <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v9i1.918>.

<sup>11</sup> Abdurrahman Ibn Muhammad Ali, *Risalah Rasm Parukunan* (Amuntai: Toko Buku Mutiara, tt), 3.

<sup>12</sup> Harisuddin, "Fikih Sufistik Dalam Risalah Rasam Parukunan," 75.

<sup>13</sup> Abdul Hafiz Sairazi, "Fikih Bagi Pemula (Studi Strategi Pembelajaran Kitab Fikih Melayu Rasam Parukunan)," *ResearchGate*, 31, accessed March 2, 2019, <http://dx.doi.org/10.18592/sy.v18i1.2126>.

<sup>14</sup> Ali, *Risalah Rasm Parukunan*, 10, 32-33.

Terdiri atas 58 pembahasan, kitab ini memulai pembahasannya mengenai khutbah kitab, syahadat, taubat, hakikat sembahyang, aturan adab hendak sembahyang, lafaz-lafaz makna bacaan, lafaz niat wudhu, lafaz azan, iqâmat, lafaz-lafaz niat sembahyang fardhu, lafaz doa qunut, lafaz tahiyat, sembahyang sunnah, lafaz niat sembahyang dhuha, lafadz niat sembahyang tahajjud, lafadz niat sembahyang gerhana, lafadz niat sembahyang istisqa', lafadz niat sembahyang istikharah, lafadz niat sembahyang qashr dan jama', lafadz niat sembahyang tasbih, kaifiyah nishfu sya'ban, kaifiyah sembahyang tarawih, lafaz niat mandi sunah, kaifiyah sembahyang hari raya, lafaz takbir hari raya, doa selesai sembahyang farhu, niat taklid mengeluarkan zakat, doa arwah, kaifiyah memandikan mayat, kaifiyah mengafani mayat, kaifiyah sembahyang mayat, kaifiyah sembahyang hadiah, kaifiyah menanam mayat, lafaz talqin mayat, lafaz ma'âsyiral muslimîn, lafaz iqamah sembahyang hari raya, lafaz shalawat antara dua khutbah, lafaz taubat besar, rasm syahadah, rasm arkanul Islam, rasm arkanul iman, rasm qadha hâjjah, rasm istinja', rasm bagi hadats, rasm perkara mandi wajib, rasm haram berhadats kecil dan besar, rasm perkara wudhu, rasm perkara tayamum, rasm perkara sembahyang, rasm perkara puasa, rasm perkara jum'at washfu syarrin, khâtimah, shalawat munjiyyah, doa sembahyang hajat, pasal kelebihan beberapa shalawat, pintu rezeki, doa melepaskan huru hara, doa Ismullâhi al-A'zham, penghulu istighfar, tafakur lepas sembahyang dan ditutup dengan isi kitab.<sup>15</sup>

### 3. Ketentuan Pembagian Zakat dalam Mazhab Syafi'i

Ketentuan pembagian zakat dapat ditemukan dari pesan yang disampaikan dalam surah at-Taubah (9): 60 yang menyebutkan delapan golongan yang berhak menerima zakat. Delapan golongan tersebut adalah fakir, miskin, 'amil, muallaf, riqab, gharim, fisabilillah dan ibnu sabil. Mengenai pembagian ini, umumnya pendapat imam mazhab seperti Hanafiah, Malikiyah, dan Hanabillah menyatakan bahwa boleh mendistribusikan zakat hanya kepada satu atau salah satu dari golongan tersebut. Bahkan Hanafiyah dan Malikiyah memperbolehkan pendistribusiannya kepada satu orang saja dari salah satu golongan tersebut.<sup>16</sup>

Berbeda dengan pandangan jumhur, ketentuan pada mazhab Syafi'i menyatakan bahwasanya sedekah wajib (zakat) baik fitrah maupun mâl wajib didistribusikan kepada delapan golongan tanpa terkecuali, sebagai bagian pelaksanaan surah al-Taubah (9): 60 di atas. Ayat tersebut meng-idhafah-kan semua sedekah kepada delapan ashnaf dengan huruf lam at tamlik, juga menyatukan mereka dengan huruf wawu at tasyrîk. Dengan demikian menurut mazhab ini maka semua sedekah tersebut menjadi hak yang harus dimiliki oleh mereka masing-masing golongan tersebut dengan besaran yang sama rata diantara mereka. Jika yang membagi itu adalah seorang imam, maka dia membaginya menjadi delapan bagian, dan yang paling pertama mendapatkan adalah golongan amil.<sup>17</sup> Kemudian terdapat larangan untuk mendistribusikan harta zakat tersebut kepada kurang dari tiga orang dari tiap-tiap golongan, karena redaksi dalam ayat tersebut menunjukkan kepada jumlah yang banyak atau jamak, dan batas minimal dari banyak adalah lebih dari dua orang.

Namun, disadari dengan sepenuhnya bahwa pada masa sekarang ketersediaan semua golongan tersebut bukanlah perkara yang mudah didapati. Terdapat persoalan dalam hal pendistribusian zakat, yang kemudian di kalangan Syafi'iyah sendiri terdapat perbedaan pendapat dalam pelaksanaannya. Ar Rauyyani misalnya memilih untuk mendistribusikan zakat kepada tiga orang dari dua golongan yang berhak

<sup>15</sup> Ali, 3–69.

<sup>16</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, vol. 3 (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), 281.

<sup>17</sup> Az-Zuhaili, 3: 280–81.

menerima. Pendapat ini dipilih sebagai sebuah fatwa dikarenakan sulitnya untuk menerapkan mazhab Syafi'i.<sup>18</sup>

Pada kasus yang sama ternyata juga berlaku pada pengikut mazhab Syafi'i di Kalimantan Selatan. Sebagaimana dinyatakan pada Risalah Rasam Parukunan bahwa pendistribusian zakat tidak harus kepada seluruh kelompok mustahik (8 golongan), tetapi bisa kepada salah satunya. Pergeseran pendapat ini kemudian ditetapkan dalam bentuk niat mengikuti pendapat Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail al Yamani (w. 690 H) yang membolehkan pendistribusian zakat kepada salah satu orang dari salah satu dari delapan golongan.

#### 4. Niat Berpindah Mengikuti Imam Ibnu 'Ujail pada Pendistribusian Zakat

Sebagaimana pada paparan bagian pendahuluan, bahwa urang Banjar umumnya bermazhab Syafi'i. Jika harus menggunakan mazhab Syafi'i, maka pola pendistribusian zakat fitrah dan māl diharuskan pembagiannya kepada semua golongan dan pada masing-masingnya minimal ada 3 orang. Selain ketentuan tersebut, untuk kasus zakat fitrah, maka dalam mazhab Syafi'i harus dibayarkan dengan bahan makanan pokok yang belaku pada daerah setempat.

Sebagai salah seorang warga Nahdliyyin bermazhab Syafi'i, yang berprofesi sebagai tuan guru, tampaknya Abdurrahman bin Muhammad Ali berupaya untuk menyajikan pengetahuan yang diperolehnya selalu konsisten berada pada mazhab Syafi'i, salah satunya dibuktikan dengan pentingnya pelafazan niat dalam setiap memulai kegiatan ibadah. Akan tetapi disaat terdapat kebuntuan sarana dalam pembagian zakat, maka pemilihan pendapat yang sesuai kemaslahatan masyarakat lokal (local wisdom) menjadi pilihan, yang dalam hal ini pernyataan secara tegas berupa pelafalan niat berpindah pada imam yang membolehkan zakat diberikan kepada satu orang pada satu golongan, dan pendapat yang paling dekat nampaknya tertuju pada Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail.

Pendapat inipun dapat ditemukan pada tulisan al-Habib Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar al-Mashur dalam *Bughyatul Mustarsyidin*, bahwasanya Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail atau Ibnu 'Ujail yang berfatwa membolehkan untuk memberikan zakat hanya kepada satu golongan, bahkan satu orang saja dari delapan kategori ashnaf.<sup>19</sup> Demikian pula dituliskan dalam kitab *Bidâyatul Mujtahid wa Nihâyatul Muqtasid*, terdapat pernyataan serupa dengan pendapat tersebut.<sup>20</sup> Diketahui bahwa Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail adalah seorang ulama besar bermazhab Syafi'i yang berasal dari negeri Yaman Hadhramaut.<sup>21</sup> Pendapat inilah yang kemudian diambil sementara pengikut mazhab Syafi'i dalam hal niat mengeluarkan zakat harta dan fitrah yang dipraktekkan di daerah Banjar terutama wilayah Pahuluan.

Praktik bertaklid dengan berpindah imam pada akhirnya menjadi pilihan agar tetap dapat melaksanakan rukun Islam yang keempat ini. Sebuah tradisi yang selalu dilakukan utamanya oleh masyarakat Pahuluan. "Pamali, kada sampai pahalanya bila kada baniat kaya nang dilaajari oleh tuan guru kita" (pen: berdosa apabila tidak

<sup>18</sup> Az-Zuhaili, 5:281.

<sup>19</sup> Al Habib Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar al Masyhur, *Bughyatul Musytarsyidin* (Beirut: Darul Fikr, t.th), 173.

<sup>20</sup> Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rasyid al Qurthubi, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid, Juz 2* (Kairo: Dar al-Hadis, 2004), 36.

<sup>21</sup> Lihat ceramah Tuan Guru KH. Ahmad Zuhdiannor tentang lafaz niat zakat fitrah dalam kanal Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=UfTQSBaYXQk>

melakukan pelafazan niat sebagaimana yang dicontohkan oleh para guru), itulah perkataan yang terucap dari mereka.<sup>22</sup>

Di daerah Banjar utamanya daerah Hulu Sungai, praktek mengeluarkan zakat fitrah dengan bertaklid kepada Imam Ahmad bin Musa bin ‘Ujail menjadi sebuah ketentuan yang mesti dilakukan. Demikian yang diutarakan oleh salah satu warga di Hulu Sungai. Bahwa menyatakan niat dengan lafaz bertaklid kepada Imam Ahmad harus dilakukan.<sup>23</sup> Hal ini karena dalam mazhab Syafi’i yang mengharuskan pembagian harta zakat tersebut kepada delapan golongan, sementara mustahil saat ini menemukan semua ashnaf tersebut untuk daerah mereka. Sehingga langkah yang paling mungkin dilakukan adalah berpindah mazhab mengikuti pendapat Imam Ahmad bin Musa bin ‘Ujail yang membolehkan memberikan zakat terhadap salah satu saja dari delapan golongan mustahik zakat. Adapun niatnya, sebagaimana yang ditulis dalam Risâlah Râsm Parukûnan:

این لفظ نية تقلید مغلوارکن زکاة هرت اتو فطرة : سهجا کو برتقلید ماسق مگیکوت امام أحمد بن موسی بن عجیل یغ  
مغھارسکن مہار زکاة هرت (فطرة) کفد سئورغ یغ مستحق یغ کورغ درفد اورغ دلافن<sup>24</sup>

“Ini lafaz niat taklid mengeluarkan zakat harta atau fitrah: Sehajaku bertaklid masuk mengikuti Imam Ahmad bin Musa bin ‘Ujail yang mengharuskan memberi zakat harta (fitrah) kepada seorang yang mustahik yang kurang daripada delapan”

## 5. Niat Perpindahan Imam dalam Tinjauan Sosiologi Pengetahuan

Kenyataan perpindahan mazhab ini dalam pendekatan sosiologi pengetahuan merupakan indikasi adanya pergeseran paradigma dalam bermazhab. Dipilihnya perspektif ini dalam membaca permasalahan tersebut dikarenakan dalam sosiologi pengetahuan dipelajari hubungan timbal balik antara pengetahuan dan masyarakat. Sosiologi pengetahuan pada dasarnya berupaya untuk meletakkan ilmu pengetahuan sebagai sesuatu yang interdependen, artinya ilmu pengetahuan itu senantiasa dipengaruhi oleh kondisi sosial dimana ia berada. Sebagaimana pandangan Ibnu Khaldun, bahwa ilmu pengetahuan hanya akan berkembang dimana peradaban berkembang. Ilmu pengetahuan rasional hanya akan dijumpai di antara masyarakat yang berperadaban. Jadi terdapat hubungan antara perkembangan ilmu pengetahuan dan perkembangan peradaban dalam masyarakat yang menetap.<sup>25</sup>

Sebagai salah satu tokoh dalam sosiologi pengetahuan ini, Mannheim pun menyatakan bahwa sosiologi pengetahuan merupakan disiplin ilmu yang berupaya untuk menemukan sebab-sebab sosial dari sebuah kepercayaan dalam masyarakat yang kemudian dihadapkan dengan pikiran-pikiran masyarakat tentang sebab sosial itu. Bagi Mannheim, pengetahuan manusia tidak dapat dilepaskan dari subjektifitas dan kondisi psikologis individu yang bersangkutan. Baginya pengetahuan dan kepercayaan merupakan produk dari proses sosial politik. Untuk itu sebuah teori dicetuskan oleh

<sup>22</sup> Wawancara pribadi dengan Abdurrahman salah seorang tokoh masyarakat di desa Bakapas Hulu Sungai Tengah pada 15 April 2023 pukul 16.00 WITA

<sup>23</sup> Wawancara pribadi dengan Abdurrahman, salah seorang warga Bakapas Hulu Sungai Tengah, Rabu, 13 April 2023 pukul 13.00 WITA

<sup>24</sup> Ali, *Risalah Rasm Parukunan*, 26.

<sup>25</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 32.



Mannheim yakni teori relasionalisme, karena tidak ada pengetahuan muncul tanpa keterkaitan dengan struktur sosial yang melingkupinya.<sup>26</sup>

Adanya pemahaman masyarakat terhadap ‘taklid’ kepada seorang imam atau ulama yang lebih mengetahui sebuah perkara itu lebih aman dan hal itu merupakan tindakan yang dipandang paling benar, mengakibatkan praktek perpindahan mazhab mesti dilakukan. Khusus mengenai praktek niat berzakat ini, ada dilema yang dialami masyarakat penganut mazhab Syafi’i. Sebagaimana yang disampaikan sebelumnya, bahwa dalam mazhab ini tidak diperkenankan adanya pembagian harta zakat itu hanya kepada satu orang atau golongan saja dari delapan ashnaf tersebut. Sedangkan mazhab lain memperbolehkannya meski hanya pada satu orang asal ia terkategori pada delapan ashnaf.

Tidak adanya ruang dalam melaksanakan syariat ini, menjadikan mereka berupaya untuk mendapatkan pendapat yang membolehkan. Dan nampaknya yang dilakukan adalah terlebih dahulu mengambil pendapat dari mazhab yang sama—yakni mazhab penganut Syafi’i. Namun jika tidak ditemukan barulah kemudian mencari pendapat dari mazhab lain yang membolehkan pada praktek tersebut. Di sini terlihat ada upaya “penegasan” lafaz niat zakat bahwa mereka masih tetap berada pada pendapat ulama pengikut Syafi’i, tidak mengikuti pendapat dari mazhab lain.

Perilaku militansi bermazhab (Syafi’i) ini, khususnya pada tahun-tahun ditulisnya risalah tersebut, yakni selesai pada 1938, bahwa tidak lazim melakukan perpindahan antar mazhab, sehingga dicarikan kompromi, yakni imam dalam mazhab yang sama (Syafi’i), yang memberikan pandangan yang sesuai dengan kultur lokal pada masyarakat Banjar, pada figur Imam Ibnu ‘Ujail inilah yang dijadikan pilihan.

Penting juga untuk diketahui bahwasanya Imam Ahmad bin Musa bin ‘Ujail selain dikenal sebagai seorang ahli fiqh mazhab Syafi’i yang berasal dari Yaman, juga dikenal sebagai seorang figur sufi, yang banyak memberikan amalan-amalan atau wirid tertentu seperti membaca surat Yunus: 59 sebagai terapi penyembuhan orang dengan gangguan jin. Selain itu, beliau juga dikenal sebagai orang yang memiliki khidmah kuat dalam pengembangan ilmu, ini misalnya bisa ditemukan dalam catatan sejarah bahwa beliau telah membaca kitab ar Risalah-nya Imam Syafi’i sebanyak 500 kali.<sup>27</sup>

Karakteristik Imam Ibnu ‘Ujail ini yang merupakan perpaduan antara imam fikih dan seorang sufi, yang secara kebetulan juga berasal dari wilayah Yaman, yang notabene tempat lahirnya para habaib, menjadikan pilihan pada figur ini dirasakan sangat tepat untuk mengatasi kebuntuan dalam praktek bermazhab Syafi’i di Kalimantan Selatan.

Dengan melihat pada teori pergeseran paradigmanya Kuhn dapat diuraikan bahwa mazhab fikih Syafi’i dianggap sebagai sebuah paradigma. Umat Islam Banjar mempraktekkan keberagaman mereka menurut mazhab ini. Para Imam dan tuan guru dapat dianggap sebagai ilmuwan (scientist) yang bekerja dalam lingkup mazhab Syafi’i. Dikarenakan kebuntuan mereka dalam menjalankan ketentuan yang ada dalam mazhab Syafi’i dalam membagikan harta zakat, maka terjadilah pergeseran paradigma dalam bermazhab. Dengan kata lain, mazhab Syafi’i dapat dipandang sebagai sebuah paradigma (normal science), yang diikuti oleh pengikutnya. Namun dalam hal tertentu (pembagian sama rata harta zakat dalam mazhab Syafi’i), ada aspek yang tidak diperoleh dalam paradigma lama, mazhab yang mereka ikuti. Dan akhirnya mereka

<sup>26</sup> Muhammad Zainal Abidin, “Tradisi Bahilah Pada Masyarakat Banjar Pahuluan,” *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 11, no. 1 (2015): 44.

<sup>27</sup> “Damaikan Hati Sejukkan Jiwa:....:Suara Nabawiy,” [www.forsansalaf.com](http://www.forsansalaf.com), accessed April 8, 2019, <http://www.suaranabawiy.com/artikel-36--%F0%9F%94%B9-membaca-doa-syekh-abdul-qodir-jaelani-di-malam-pertama-bulan-rojab>.



berpindah ke mazhab lain yang memungkinkan untuk dilakukan modifikasi sesuai dengan tradisi lokal yang berkembang. Peristiwa ini oleh Kuhn disebut dengan revolusi ilmu.<sup>28</sup>

## 6. Penutup

Sebagai bagian penutup dari makalah ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, Risalah Rasam Parukunan yang ditulis oleh Haji Abdurrahman bin Haji Muhammad Ali merupakan karya fiqh dalam mazhab Syafi'i di Kalimantan Selatan, yang selesai ditulis pada tahun 1938, dan isinya banyak bersesuaian dengan praktek fiqh yang diterapkan pada masyarakat Banjar.

Kedua, Risalah Rasam Parukunan memberikan pemahaman kepada kita bahwa ada militansi dalam bermazhab, yang ini dibuktikan dengan pelafalan niat berpindah imam pada kasus pendistribusian zakat, yakni niat mengikuti Imam Ahmad bin Musa bin 'Ujail yang membolehkan seorang muslim membayar zakat fitrah untuk kemudian diserahkan pada 'salah satu' dari delapan ashnaf. Sementara kalau mengikuti mazhab Syafi'i, maka zakat fitrah tersebut wajib diserahkan sama rata kepada delapan mustahiq zakat. Jadi dalam tradisi ini seorang muslim diharuskan untuk 'keluar' atau berpindah terlebih dahulu dari pendapat Imam Syafi'i yang dianutnya.

Ketiga, perpindahan imam pada kasus pendistribusian zakat fitrah dalam perspektif sosiologi pengetahuan merupakan bagian dari upaya untuk mengatasi kebuntuan dalam bermazhab. Ada semangat untuk tetap menjaga koridor mazhab, namun realitas di lapangan tidak memungkinkan untuk konsisten pada mazhab yang diikuti, sehingga pilihan mengikuti pendapat yang lebih relevan harus dilakukan. Wallahu'alam...

## DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Muhammad Zainal. "Tradisi Bahilah Pada Masyarakat Banjar Pahuluan." *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 11, no. 1 (2015).
- Ajzen, Icek. "The Theory of Planned Behavior." *Organizational Behavior and Human Decision Processes* Volume 50, no. 2 (1991): 179–211. [https://doi.org/10.1016/0749-5978\(91\)90020-T](https://doi.org/10.1016/0749-5978(91)90020-T).
- Ali, Abdurrahman Ibn Muhammad. *Risalah Rasm Parukunan*. Amuntai: Toko Buku Mutiara, tt.
- Anuwar Ramli, Mohd, and Muhammad Aizat Jamaluddin. "Sumbangan Syeikh Muhammad Arshad B. Abdullah Al-Banjari Dalam Fiqh Al-At'Imah (Makanan) Di Dalam Kitab Sabil Al-Muhtadin (Syeikh Muhammad Arshad b. Abdullah al-Banjari's Contribution of Fiqh of Foods in Sabil al-Muhtadin)." *Jurnal Al-Tamaddun Bil.* 7 (2) 2012 2 (2012).
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*. Vol. 1. Jakarta: Gema Insani Press, 2011.
- Doktoralina, Caturida Meiwanto. "Niat Membayar Zakat Pendapatan Dalam Kalangan Ahli Akademik. The 12 Th ISDEV International Graduate Workshop (INGRAW)," n.d.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Harisuddin, Ahmad. "Fikih Sufistik Dalam Risalah Rasam Parukunan." *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (May 13, 2010). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v9i1.918>.

---

<sup>28</sup> Abidin, "Tradisi Bahilah Pada Masyarakat Banjar Pahuluan," 41.

- Majelis Ulama Dan Wali. "Majelis Ulama Dan Wali: KH. AAbdurrahman Bin Muhammad Ali," April 10, 2017. <http://majelisulamadanwali.blogspot.com/2017/04/kh-abdurrahman-bin-muhammad-ali.html>.
- Masyhur, Al Habib Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar al. Bughyatul Musytarsyidin. Beirut: Darul Fikr, t.th.
- Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rasyid al. Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid. Kairo: Dar al-Hadis, 2004.
- Sairazi, Abdul Hafiz. "Fikih Bagi Pemula (Studi Strategi Pembelajaran Kitab Fikih Melayu Rasam Parukunan)." ResearchGate. Accessed March 2, 2019. <http://dx.doi.org/10.18592/sy.v18i1.2126>.
- Sukarni, Sukarni. "Kitab Fikih Ulama Banjar: Kesenambungan Dan Perubahan Kajian Konsep Fikih Lingkungan." Analisis : Jurnal Studi Keislaman 15, no. 2 (2015): 433–72. <https://doi.org/10.42042/analisis.v15i2.731>.
- Syukur, M. Asywadie. Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Kitab Sabilal Muhtadin. Surabaya: PT Bina Ilmu, n.d.
- Wahyudin. "Merajut Dunia Islam Dunia Melayu." Al-Fikra 14, no. 2 (September 14, 2017): 170–85.

## KAFA'AH DALAM PERKAHWINAN ISLAM

*Zuliza Mohd Kusrin<sup>1</sup>*  
*Muhammad Nazir Alias<sup>2</sup>*  
*Latifah Abdul Majid<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: zuli@ukm.edu.my

<sup>2</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: nazir@ukm.edu.my

<sup>3</sup> Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia  
Email: umilm@ukm.edu.my

### Abstrak

Kriteria asas kafa'ah dalam pemilihan calon suami atau isteri menurut Islam ialah harta, keturunan, kecantikan dan agama. Dewasa ini kriteria tersebut berkembang, meliputi kriteria usia, pekerjaan, pendidikan, bahkan organisasi keagamaan, menyebabkan keperluan kajian menyemak semula kriteria tersebut. Tambahan lagi ketiadaan peruntukan undang-undang keluarga Islam di negeri-negeri di Malaysia berkenaan kriteria kafa'ah, menyebabkan hakim syarie menggunakan budi bicara dalam menentukan kriteria kufu/kafa'ah calon pengantin, semasa menyelesaikan kes berkaitan sekufu, seperti dalam kes tuntutan permohonan perkahwinan tanpa kebenaran wali/ wali enggan, perkahwinan bawah umur, permohonan fasakh dan permohonan perkahwinan janda berhias. Hal tersebut menunjukkan tiada garis panduan khusus untuk para hakim syarie berkaitan isu penentuan kriteria sekufu antara pasangan pengantin lelaki dan perempuan. Artikel ini bertujuan membincangkan konsep dan kriteria kafa'ah menurut Islam, perundangan di Malaysia dan perbincangannya di kajian lalu. Metodologi kajian adalah analisis dokumen. Data terkumpul dianalisis secara diskriptif dan dipersembahkan secara tematik. Hasil kajian mendapati kafa'ah bukanlah syarat wajib kepada akad perkahwinan, tetapi hanya syarat lazim sahaja. Namun kepentingan kafa'ah dalam perkahwinan adalah penting. Kajian lalu mendapati kriteria kafa'ah kini telah berkembang sejajar dengan perubahan zaman dan lokaliti masyarakat setempat. Justeru konsep dan kriteria kafa'ah perlu dikaji kerana terdapat keperluan penentuan kafa'ah dalam perkahwinan untuk dimanfaatkan oleh pihak berkepentingan di mahkamah Syariah.

**Kata kunci :** *Sekufu/Kafa'ah, Perkahwinan, Agama.*

### Abstract

The basic criteria of sekufu/kafa'ah in the selection of a prospective husband or wife according to Islam are property, lineage, beauty and religion. Today, the criteria are expanding, covering the criteria of age, occupation, education, and even religious organizations, causing the need for research to review the criteria. In addition, the lack of provision of Islamic family law in the states in Malaysia regarding the criteria of sekufu/kafa'ah, causes shariah judges to use discretion in determining the criteria of kufu/kafa'ah of the bride and groom, when resolving cases related to sekufu/kafa'ah, such as in the case of marriage application claims without the consent of guardians/refused guardians, underage marriage, fasakh application and application to marry by a divorced women before the marriage had been consummated. This shows that there are no specific guidelines for shariah judges regarding the issue of determining the criteria of sekufu/kafa'ah between the bride and groom. This article

aims to discuss the concept and criteria of sekufu/kafa'ah according to Islam, legislation in Malaysia and the discussion in previous studies. The research methodology is document analysis. Collected data were analyzed descriptively and presented thematically. The results of the study found that sekufu/kafa'ah is not a mandatory condition for a marriage contract, but only a common condition. But the importance of sekufu/kafa'ah in marriage is important. Past studies have found that sekufu/kafa'ah criteria have now evolved in line with the changing times and the locality of the local community. Thus the concept and criteria of sekufu/kafa'ah need to be studied because there is a need to determine sekufu/kafa'ah in marriage to be used by stakeholders in the Shariah court.

**Keywords :** *Sekufu/Kafaah, Marriage, Religion.*

## **PENGENALAN**

Aritikel ini membincangkan tentang sekufu/kafa'ah dalam perkahwinan Islam. Perbincangan meliputi aspek maqasid Syariah dalam perkahwinan yang boleh dicapai antaranya melalui pemilihan pasangan yang sekufu/kafa'ah. Pensyariatan sekufu/kafa'ah juga dibahaskan kerana ulamak berselisih pandangan tentang hukumnya dalam keabsahan akad perkahwinan. Hikmah sekufu/kafaah dibincangkan juga. Analisis juga dilakukan terhadap konsep sekufu/kafaah menurut Al-Qur'an, hadith serta perbahasannya dalam kajian lalu.

## **MAQASID SYARIAH DALAM PERKAHWINAN**

Perkahwinan digalakkan dalam Islam, malahan ia merupakan Sunnah Rasulullah SAW. Oleh itu terdapat hikmah yang besar dan tujuan yang penting di sebalik pensyariatan perkahwinan oleh Islam. Antaranya ialah, memelihara keturunan, menjaga kehormatan diri dan memberi ketenangan serta kedamaian dalam hidup. Menjaga keturunan adalah tujuan utama perkahwinan menurut Islam kerana ia membolehkan ajaran Islam kekal kerana ia diwarisi dari satu generasi ke generasi yang baharu. Setiap anak orang Islam yang lahir akan dididik untuk meneruskan perjuangan untuk menyebarkan dan melaksanakan tuntutan Islam di atas muka bumi ini. Firman Allah SWT, maksudnya:

Dan Dialah Tuhan yang menciptakan manusia dari air, lalu dijadikannya (mempunyai) titisan baka dan pertalian keluarga (persemendaan); dan sememangnya tuhanmu berkuasa (menciptakan apa jua yang dikehendakiNya) (Al-Furqan: 54).

Ayat ini menunjukkan bahawa tujuan perkahwinan adalah supaya manusia berkembang biak dan menjadi khalifah di atas muka bumi ini. Oleh itu juga, Rasulullah SAW sendiri amat menggalakkan supaya umatnya berkahwin serta mempunyai zuriat. Sabda Rasulullah SAW yang bermaksud:

Berkahwinlah dengan wanita yang penyayang dan boleh melahirkan ramai anak. Sesungguhnya aku berbangga dengan ramainya umat (pada hari kiamat) (Abu Dawud 2009, hadis no. 2050).

Menurut al-Shathri (2010), kebanggaan yang dimaksudkan dalam hadis ini bukanlah semata-mata mempunyai jumlah umat yang ramai. Tetapi maksud sebenarnya ialah mempunyai umat yang berada di atas jalan kebenaran selain dari jumlah yang ramai. Keadaan tersebut tidak akan terjadi tanpa keluarga yang harmoni dan tenang melalui perlaksanaan tanggungjawab oleh kedua ibubapa dengan memberikan nafkah yang

mencukupi serta didikan yang sempurna. Islam menitikberatkan penjagaan keturunan dan mengharamkan perzinaan yang mampu menghancurkan rumah tangga serta merosakkan keturunan. Firman Allah SWT, Maksudnya:

Dan janganlah kamu menghampiri zina, sesungguhnya zina itu adalah satu perbuatan yang keji dan satu jalan yang jahat (yang membawa kerosakan) (Al-Isra':32).

Apabila percampuran nasab berlaku, anak yang dilahirkan bakal menanggung risiko untuk tidak mendapat haknya secara sempurna seperti hak mendapat nafkah dan pendidikan disebabkan ketiadaan bapa yang sah untuk melaksanakan tanggungjawab tersebut. Oleh itu, Islam menutup ruang untuk perzinaan dan semua jalan yang membawa ke arahnya.

Keduanya untuk menjaga kehormatan diri. Dalam perkahwinan, seseorang itu mampu untuk sentiasa menjaga maruah dan kehormatan dirinya (Al-Shathri 2010). Akhlak yang baik juga dapat dibentuk melalui perkahwinan kerana seseorang itu akan menjadi lebih bertanggungjawab setelah berkahwin. Rasulullah SAW telah menegaskan hal ini dalam sabdanya yang bermaksud:

Wahai pemuda! Sesiapa yang mempunyai kemampuan (perbelanjaan perkahwinan), hendaklah dia berkahwin kerana ia mampu menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan (maruah). Sesiapa yang tidak berkemampuan, hendaklah dia berpuasa kerana ia akan menjadi benteng (Al-Bukhārī 1997, hadis no 5066).

Seseorang itu boleh menyalurkan kehendak seksual kepada pasangannya melalui perkahwinan. Maruah seseorang itu dapat dipelihara dengan menjauhi perbuatan yang dibenci oleh syarak seperti zina dan pergaulan yang bebas. Selain itu juga, melalui perkahwinan, seseorang itu akan berkongsi kehidupan dengan pasangannya. Oleh itu, dia akan menjadi lebih bertanggungjawab dan tidak mementingkan diri semata-mata. Dia juga akan mengambil berat terhadap hal ehwal keluarganya serta saling tolong menolong dalam mengekalkan keharmonian rumah tangga (Shuja'al-Din 2008).

Perkahwinan adalah dianjurkan kepada golongan yang telah mempunyai persediaan dan kemampuan untuk menggalas tanggungjawab rumah tangga seperti perbelanjaan perkahwinan dan nafkah keluarga. Bagi golongan yang tidak mempunyai kemampuan, dianjurkan supaya mereka berpuasa bagi meredakan keinginan syahwat yang memuncak. Firman Allah SWT, maksudnya:

Dan orang-orang yang tidak mempunyai kemampuan berkahwin, hendaklah mereka menjaga kehormatannya sehingga Allah memberi kekayaan kepada mereka dari limpah kurnia-Nya (Al-Nur: 33).

Golongan yang tidak berkemampuan untuk berkahwin berkewajipan untuk menjauhi zina dan perkara-perkara yang boleh mendorong ke arah syahwat seperti pergaulan bebas dan persentuhan dengan golongan yang bukan mahram.

Antara kesan penting dalam perkahwinan yang dianjurkan oleh Islam adalah untuk mewujudkan ketegangan dan kedamaian dalam jiwa pasangan suami isteri kerana wujud perasaan saling berkasih sayang dan saling mengambil berat di antara satu sama lain. Setiap pasangan suami isteri akan sentiasa hidup saling bantu membantu bagi mengekalkan keharmonian rumah tangga. Keadaan ini menjadikan mereka tenang untuk

melaksanakan ibadah kepada Allah dan melaksanakan tanggungjawab dalam rumah tangga. Firman Allah SWT, maksudnya:

Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa Ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikanNya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir (Al-Rum: 21).

Menurut Ibn Kathir (1999), di antara tanda kesempurnaan rahmat Allah SWT kepada manusia, Dia menjadikan mereka berpasangan dan meletakkan perasaan kasih sayang serta belas kasihan di antara mereka. Perasaan kasih sayang dan belas kasihan inilah yang mewujudkan sakinah iaitu ketenangan dalam diri setiap dari pasangan suami dan isteri.

Hikmah dalam perkahwinan tersebut boleh dicapai antaranya melalui pemilihan pasangan atau jodoh perkahwinan berlandaskan hukum syarak. Islam telah memberi panduan umum berkaitan pemilihan pasangan perkahwinaan melalui konsep kafa'ah.

### **KONSEP KAFA'AH DALAM PERKAHWINAN**

Kafa'ah menurut bahasa Arab bermaksud serupa dan setaraf. Ia juga bermaksud persamaan sesuatu dengan sesuatu yang lain dari segenap aspek (Al-Jawhari 1987). Dikatakan si fulan ini sekufu dengan fulan itu bermaksud dia adalah serupa dengannya. Berasaskan maksud ini, firman Allah SWT, maksudnya:

Dan tidak ada sesiapaupun yang serupa denganNya [Surah Al-Ikhlâs: 4].

Menurut Ibn Munzir (1993), kufu ialah keserupaan dan kesetaraan. Dari perkataan kufu, muncul perkataan kafa'ah dalam perkahwinan iaitu seorang suami mempunyai taraf yang sama kedudukan, agama, keturunan dan lain-lainnya dengan isterinya. Dari sudut istilah ulama, kafa'ah tidak mempunyai perbezaan dari sudut maksudnya dari bahasa Arab kecuali definisi yang dikemukakan oleh ulama mazhab Syafie yang mendefinisikannya sebagai perkara yang boleh membawa malu jika ketiadaannya (Al-Mari, Sitiris & Arif 2019; Masturi 2020). Menurut mazhab Maliki, kafa'ah diambil kira dari sudut agama dan kesihatan (tidak cacat). Menurut jumhur ulama pula, kafa'ah termasuklah aspek agama, keturunan, kemerdekaan (bukan hamba) dan pekerjaan. Ulama mazhab Hanafi dan Hanbali menambah satu lagi ciri iaitu kekayaan (Al-Zuhayli 2012; Masturi 2020).

Tujuan kafa'ah disyariatkan adalah supaya perkahwinan dan kebahagiaan rumah tangga dapat berkekalan dengan cara menerapkan kesamarataan antara pasangan suami isteri supaya pihak isteri tidak mendapat aib atau malu disebabkan keadaan suaminya mengikut pandangan adat masyarakat (Al-Zuhayli 2012; Masturi 2020).

Pejabat Mufti Wilayah Perseutuan Malaysia, melalui Irsyad Fatwa Siri ke -315 menyatakan ciri beragama bagi suami isteri merupakan faktor utama dalam kriteria pemilihan calon suami isteri. Namun kriteria lain berkaitan uruf setempat juga perlu diambil kira dan diberi penekanan dalam isu sekufu. Contohnya kesefahaman dalam politik, isu kenegerian, latar belakang keturunan. Sekiranya tidak ada kesefahaman dalam isu politik antara dua pasangan yang ingin melangsungkan perkahwinan, akan menimbulkan implikasi negatif sepanjang tempoh perkahwinan, seperti perbalahan berterusan yang boleh menyebabkan perceraian.



## **KHILAF ULAMA DALAM MENSYARATKAN KAFA'AH DALAM PERKAHWINAN**

Ulama tidak bersependapat dalam persyaratan kafa'ah dalam perkahwinan kepada dua pandangan. Pandangan pertama menyatakan kafa'ah adalah wajib diambil kira dalam akad perkahwinan. Ia merupakan pandangan daripada mazhab Hanafi, Maliki, Syafie, Hanbali dalam satu pandangan, al-Thawri, al-Sha`bi dan Imam al-Nakhaie (Al-Mari, Sitiris & Arif 2019; Al-Zuhayli 2012; Ghiathan 2015). Antara hujah bagi pandangan ini ialah firman Allah SWT, maksudnya:

Dan janganlah kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan kafir musyrik sebelum mereka beriman (memeluk agama Islam); dan sesungguhnya seorang hamba perempuan yang beriman itu lebih baik daripada perempuan kafir musyrik sekalipun keadaannya menarik hati kamu. Dan janganlah kamu (kahwinkan perempuan-perempuan Islam) dengan lelaki-lelaki kafir musyrik sebelum mereka beriman (memeluk agama Islam) dan sesungguhnya seorang hamba lelaki yang beriman lebih baik daripada seorang lelaki musyrik, sekalipun keadaannya menarik hati kamu. (Yang demikian ialah kerana orang-orang kafir itu mengajak ke neraka sedang Allah mengajak ke Syurga dan memberi keampunan dengan izinNya. Dan Allah menjelaskan ayat-ayatNya (keterangan-keterangan hukumNya) kepada umat manusia, supaya mereka dapat mengambil pelajaran (daripadanya) [Al-Surah al-Baqarah: 221].

Ayat di atas menyatakan bahawa orang bukan Islam tidak sekufu dengan orang Islam. Oleh itu, Islam tidak membenarkan orang Islam untuk berkahwin dengan orang bukan Islam kecuali jika mereka terdiri daripada Ahli Kitab yang diharuskan dalam ayat Quran yang lain (Al-Rushaydi 2018). Ini menunjukkan kewajipan kafa'ah diambil kira dalam perkahwinan terutamanya dari aspek agama.

Selain itu, Islam telah meletakkan garis panduan umum dalam pemilihan pasangan dalam perkahwinan dengan memilih pasangan yang baik-baik (Al-Rushaydi 2018). Firman Allah SWT, maksudnya:

(Lazimnya) perempuan-perempuan yang jahat adalah untuk lelaki-lelaki yang jahat, dan lelaki-lelaki yang jahat untuk perempuan-perempuan yang jahat; dan (sebaliknya) perempuan-perempuan yang baik untuk lelaki-lelaki yang baik, dan lelaki-lelaki yang baik untuk perempuan-perempuan yang baik. Mereka (yang baik) itu adalah bersih dari (tuduhan buruk) yang dikatakan oleh orang-orang (yang jahat); mereka (yang baik) itu akan beroleh pengampunan (dari Allah) dan pengurniaan yang mulia [Surah Al-Nur: 26].

Firman Allah SWT lagi, maksudnya:

Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam Pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu) [Al-Hujurat: 13]

Ayat di atas menunjukkan bahawa orang yang bertaqwa mempunyai kelebihan di sisi Allah SWT berbanding dengan orang lain. Oleh itu, kafa'ah dalam perkahwinan dari aspek agama perlu diambil kira berasaskan kepada ayat ini (Masturi 2020).

Firman Allah SWT lagi, maksudnya:

Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa Ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikanNya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir [Ar-Rum: 21].

Ayat ni menunjukkan bahawa tujuan perkahwinan adalah untuk mendapat ketenangan, kasih sayang dan belas kasihan daripada pasangan. Oleh itu, kafa'ah perlu diambil kira dalam perkahwinan kerana tujuan-tujuan tersebut tidak boleh dicapai tanpanya (Ghiathan 2015).

Selain itu, pandangan ini juga berhujah dengan tindakan Rasulullah SAW yang telah memberikan pilihan kepada hamba yang telah dimerdekakan oleh Saidatina Aishah RA yang bernama Barirah samada ingin kekal di dalam perkahwinannya atau tidak disebabkan suaminya masih berstatus sebagai seorang hamba. Lantas beliau memilih untuk berpisah dengan suaminya (Al - Bukhari 1993; Muslim 2006). Jika kafa'ah tidak disyaratkan dalam akad perkahwinan, nescaya Rasulullah SAW tidak membenarkannya berpisah dengan suaminya yang tidak sekufu dengannya setelah dia dimerdekakan (Ghiathan 2015; Masturi 2020).

Terdapat hadis daripada Rasulullah SAW, baginda bersabda, maksudnya:

Apabila datang pinangan seseorang yang kamu reda agama dan akhlaknya, maka kahwinkan dia kerana jika tidak, akan berlaku fitnah dan kerosakan yang besar di atas muka bumi ini (Al-Tirmidhi 1975).

Hadis ini secara jelas meletakkan kafa'ah dalam beragama sebagai syarat wajib untuk menerima pinangan. Jika kafa'ah tiada, maka pinangan tersebut tidak wajib diterima (Masturi 2020). Sabda Rasulullah SAW lagi maksudnya:

Manusia itu seperti logam perak dan emas. Sebaik-baik mereka ketika jahiliah adalah sebaik-baik mereka ketika Islam jika mereka berilmu (Al-Bukhari 1993; Muslim 2006).

Hadis ini menunjukkan bahawa manusia itu mempunyai perbezaan di antara satu sama lain dan kedudukan mereka adalah tidak sama seperti logam-logam emas dan perak yang mempunyai pelbagai tahap kualiti (Al-Zuhayli 2012).

Pandangan kedua: Kafa'ah tidak perlu diambil kira dalam akad perkahwinan. Ia merupakan pandangan Ahmad dalam riwayat kedua, mazhab Zahiri dan Ibn Hazm, al-Karkhi, al-Hasan al-Basri serta pandangan Sayidina Umar, Umar Abdul Aziz, Ubayid Ibn Umair, Hammad Ibn Abi Sulaiman, Ibn Sirin dan Ibn Aun (Al-Mari, Sitisir & Arif 2019; Al-Zuhayli 2012; Ghiathan 2015).

Pandangan berhujah dengan firman Allah SWT, maksudnya:

Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku

puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam Pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu) [Al-Hujurat: 13]

Ayat ini menunjukkan bahawa manusia itu berasal dari ibu dan bapa yang sama serta tiada beza antara satu sama lain kecuali dalam ketaatan kepada Allah SWT .

## **KRITERIA KAFAAH DALAM PERKAHWINAN ISLAM**

Hanin Adila & Mustafa (2019) membahaskan kriteria kafaah menurut pandangan mazhab Sharie, Hanafi, Hanbali & Maliki menyimpulkan terdapat tujuh kriteria kafa'ah iaitu agama, keturunan, profesyen pekerjaan, merdeka, berharta dan sihat secara fizikal dan mental. Kriteria agama bermaksud seorang yang mempunyai karakter beragama diikuti dengan sifat soleh, baik. Keturunan adalah berkaitan adalah berkaitan perkahwinan dengan calon pasangan daripada keturunan keluarga yang sama. Pandangan ini dipersetujui oleh semua mazhab kecuali Maliki. Profesyen pekerjaan adalah merujuk kepada status sosial antara mereka yang menentukan pekerjaan masing-masing, di mana calon lelaki yang mempunyai level pekerjaan yang rendah tidak layak untuk perkahwinan dengan perempuan yang berada di status sosial yang tinggi yang boleh dilihat dari aspek profesion pekerjaan bapanya. Berharta ini adalah kriteria kafa'ah menurut pandangan mazhab Hanafi & Hanbali. Ia penting bagi memastikan calon lelaki bersedia dengan pembayaran mahar dan juga kelangsungan hidup keluarga. Kriteria kesihatan hanya dipersetujui oleh mazhab Shafie & Maliki. Bakal pengantin perempuan dan lelaki adalah sihat secara mental dan fizikal dan bebas daripada sebarang kecacatan yang boleh menjejaskan rancangan pernikahan.

Syakh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Kitab An-Nikah menyatakan bahawa harta tidak termasuk dalam perkara kafa'ah kerana harta itu hanya semata-mata diamanahkan oleh Allah SWT, yang boleh hilang dan dicari serta dimiliki. Konsep kafa'ah yang ditawarkan kepada masyarakat Banjar pada abad ke-17 adalah berdasarkan kebolehan melaksanakan kewajipan sebagai suami dan tanggungjawab agama. Faktor yang bertanggungjawab dianggap telah mewakili semua bentuk kafa'ah (Anwar Hafidzi & Nurdin Nurdin. 2020). Kajian Hanin Adila & Mustafa (2019) terhadap masyarakat Malaysia juga mendapati kriteria agama dan akhlak jelas dipersetujui sebanyak 9-% oleh responden, dalam pemilihan kafa'ah.

Menurut Miszairi & Mustafa (2018) kriteria kafa'ah ialah agama, keturunan, kekayaan, pekerjaan dan tiada kecacatan. Kriteria kafa'ah lain menurut sebahagian Fuqaha' adalah kesejahteraan fizikal seorang lelaki dari sebarang kecacatan yang membolehkan seorang isteri minta kepada mahkamah untuk memfasakhkan perkahwinannya seperti gila, berpenyakit kusta, sopak, mati pucuk. Fuqaha' terdahulu tidak menjadikan kecacatan fizikal seperti buta, kudung sebelah tangan, tempang serta kecacatan fizikal yang lain yang tidak melayakkan seorang isteri untuk meminta fasakh di mahkamah sebagai sebahagian daripada kriteria kafa'ah. Ramai di kalangan fuqaha' berpendirian bahawa kriteria kafa'ah berkait rapat dengan suasana serta pandangan masyarakat semasa. Pandangan masyarakat sekarang mungkin berbeza dengan pandangan masyarakat dahulu

Sekufu/kafa'ah lahir daripada nilai budaya dalam sesebuah masyarakat, juga mempunyai kriteria yang berbeza bergantung kepada di mana lokaliti masyarakat tersebut dan juga faktor masyarakat sekeliling. Oleh itu dewasa ini, sekufu/kafa'ah

antara bangsa atau masyarakat tertentu adalah berbeza (Abdul Hadi Ismail 2020). Kajian Rafida (2021) mendapati walaupun sekufu pada asalnya hanya meliputi faktor harta, keturunan, kecantikan dan agama, namun apabila peredaran masa semakin moden, konsep ini semakin berkembang meliputi beberapa faktor seperti sekufu dari segi usia, pekerjaan, pendidikan dan kedudukan agama.

Isu kafa'ah yang berkaitan dengan jarak umur antara pasangan pengantin juga berlaku di beberapa daerah Selatan Sumatera (South Sumatera Province) di Indonesia. Kajian Qadariyah Barkah & Adriyani (2020) mendapati jarak umur/usia yang jauh dalam kalangan penduduk di Kampung Karang Endah tidak menjadi penghalang dalam menentukan kafa'ah dalam perkahwinan. Kajian juga mendapati jarak umur yang jauh berbeza antara pasangan pengantin dilaksanakan bagi memelihara agama, kehidupan dan keturunan pasangan tersebut. Tambahan lagi amalan tersebut tidak bertentangan dengan hukum syarak.

Cadangan pembaharuan konsep kafa'ah adalah dengan membahagikannya kepada dua kelayakan, pertama faktor agama sebagai faktor penting dalam penentuan pemilihan calon pasangan dan kedua penentuan kelayakan dikembalikan kepada kedua-dua calon pengantin yang ingin berkahwin, dengan harapan cara ini menimbulkan rasa tanggung jawab terhadap kriteria pasangan yang dipilihnya sehingga mampu membangun keluarga sakinah/damai, mawaddah/penuh cinta/rahmah/kasih sayang (Suud Sarim Karimullah & Arif Sugitanata 2022)

Ahmad Azaim Ibrahimiy, Nawawi & Muh. Nashirudin (2020) mendapati kriteria sekufu/kafa'ah dalam perkahwinan mempunyai tiga dimensi iaitu dimensi etika-agama, status sosial dan kekayaan. Sekufu/kafa'ah berkaitan dimensi etika-agama adalah kriteria yang mutlak, kekal dan universal di mana kesahannya tidak terbatas oleh lokasi mahupun masa. Manakala kajiannya di Pattani Thailand juga mendapati perkahwinan yang tidak berpandukan sekufu/kafa'ah menyebabkan perceraian kerana suami tidak taat kepada agama.

Miszairi & Mustafa (2018) menyatakan kedudukan kafa'ah di dalam akad perkahwinan dapat difahami bahawa ia dilihat sebagai satu mekanisma menyeimbangkan di antara hak seorang wali mujbir yang diberi kuasa menikahkan anak perempuan tanpa persetujuannya, serta hak seorang anak perempuan dara yang ingin berkahwin menggunakan wali Hakim seandainya wali nasab ingkar atau enggan. Perkara ini dilihat di dalam mazhab yang menjadikan wali sebagai syarat sah akad nikah, seperti di dalam mazhab Syafie.

Penentuan kriteria sekufu/kafa'ah sukar dilakukan berikutan dewasa ini, perkembangan teknologi sangat mempengaruhi gaya hidup dan pilihan calon perkahwinan menyebabkan kepelbagaian kefahaman masyarakat tentang kriteria sekufu/kafa'ah dalam memilih calon suami atau isteri. Namun, kebanyakan masyarakat Muslim kurang arif tentang keperluan sekufu/kafa'ah yang sepatutnya perlu diberi perhatian serius semasa pemilihan calon suami /isteri, sebagai garis panduan untuk memilih atau menolak calon suami atau isteri sebelum berkahwin (Rafida Ramelan 2021).

Abdul Hadi Ismail (2020) berpandangan bahawa sekufu/kafa'ah lahir daripada nilai budaya dalam sesebuah masyarakat, juga mempunyai kriteria yang berbeza bergantung kepada di mana lokaliti masyarakat tersebut dan juga faktor masyarakat sekeliling. Kriteria kafa'ah telah diperluaskan melalui dapatan kajian Puteri Amylia dan Suzana (2019) terhadap mahasiswa Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), di mana

ciri-ciri lain seperti mempunyai fizikal yang menarik, kesihatan, baik dan memahami, bijak, mudah berkomunikasi, pandai menguruskan rumah tangga dan berkelulusan universiti turut dipandang mereka dalam penelitian pemilihan pasangan. Kajian ini juga menyenaraikan ranking keutamaan berskala 1 hingga 13 dalam memilih pasangan dimulai dengan agama sebagai ranking, 1.baik, 2. memahami, 3. kewangan yang kukuh, 4. sihat, 5.keturunan yang baik, 6.pintar, 7. keperibadian menarik, 8.senang bergaul, 9. pandai mengurus rumah, 10. berpenampilan menarik, 11.menginginkan anak, 12.lulusan Sarjana, 13. kreatif dan berjiwa seni.

## **PERBINCANGAN KAFAAH DALAM UNDANG-UNDANG ISLAM MALAYSIA**

Dalam akta dan enakmen undang-undang keuarga Islam negeri-negeri di Malaysia tiada peruntukan khusus yang menyatakan tentang sekufu/kafa'ah. Namun dalam Seksyen 13 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 berkaitan kes perwalian, semasa perbicaraan di mahkamah, hakim lazimnya akan merujuk kepada adakah alasan wali enggan memberi kebenaran untuk berkahwin adalah bertepatan dengan hukum syarak ataupun tidak. Dalam memutuskan status kafa'ah tersebut, hakim mempunyai bidangkuasa memutuskan kes, berdasarkan kriteria kafa'ah antara pasangan tersebut. Seksyen 13 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 berkaitan persetujuan yang dikehendaki dalam perkahwinan menyatakan :

### **Seksyen 13. Persetujuan dikehendaki**

Sesuatu perkahwinan adalah tidak diakui dan tidak boleh didaftarkan di bawah Enakmen ini melainkan kedua-dua pihak kepada perkahwinan itu telah bersetuju terhadapnya, dan sama ada—

(a) wali pihak perempuan telah bersetuju terhadap perkahwinan itu mengikut Hukum Syarak; atau

(b) Hakim Syarie yang mempunyai bidang kuasa di tempat di mana pihak perempuan itu bermastautin atau seseorang yang diberi kuasa secara am atau khas bagi maksud itu oleh Hakim Syarie itu telah, selepas penyiasatan wajar di hadapan semua pihak yang berkenaan, memberi persetujuannya terhadap perkahwinan itu diakadnikahkan oleh wali Raja mengikut Hukum Syarak, persetujuan tersebut boleh diberi jika perempuan tiada mempunyai wali dari nasab mengikut Hukum Syarak atau jika wali tidak dapat ditemui atau jika wali enggan memberikan persetujuannya tanpa sebab yang mencukupi.

Frasa akhir berkaitan wali enggan/wali adhal adalah termasuk juga berkaitan permohonan wali yang enggan memberi persetujuan untuk berkahwin, di mana antaranya adalah kerana calon lelaki tidak sekufu dengan anak daranya. Kafa'ah adalah hak wanita yang hendak berkahwin dan juga hak keluarganya. Oleh itu seseorang wanita yang berhasrat untuk berkahwin berhak untuk memilih pasangannya. Namun wali berhak menolak calon pengantin lelaki jika didapati tidak sekufu dengannya (Hanin Adila & Mustafa 2019).

Kes Haji Mohamed Iwn Bahrnunnsran dan Mazliani binti Mohamed (1998) 12 JH hlm. 1. menyatakan perbuatan wali am di dalam kes ini bercangah dengan Hukum Syarak kerana seorang lelaki berpenyakit positif HIV tidak sesuai dipadankan dengan seorang perempuan biasa yang tidak mempunyai penyakit yang sama. Mahkamah Syariah



memutuskan seorang bapa boleh membatalkan perkahwinan anak perempuannya kerana tidak sekufu. Oleh itu syarat sekufu adalah faktor penting dalam memberikan persetujuan untuk berkahwin. Jika pasangan yang ingin dikahwininya tidak sekufu, mana-mana pihak sama ada pengantin perempuan mahupun wali mujbir boleh membatalkan perkahwinan tersebut. Namun persetujuan pengantin perempuan diambil kira apabila wali tersebut enggan memberikan persetujuan atas alasan yang tidak munasabah.

Kes Syed Abdullah Al-Shatiri lwn Shariffa Salmah (1959 1 MLJ 137) seorang perempuan boleh dipaksa oleh bapanya sendiri untk berkahwin dengan lelaki yang tidak disukainya. Dalam kes ini perempuan tersebut telah dipaksa oleh bapanya untuk berkahwin dengan seorang lelaki Arab atas alasan sekufu dengannya sedangkan pemuda yang disukai oleh perempuan tersebut ialah seorang mualaf India. Hal ini menunjukkan persetujuan pengantin perempuan tidak diambil kira apabila wali mujbir mengambil kira syarat sekufu dalam perkahwinan tersebut. Apabila pemuda yg ingin dikahwini oleh perempuan itu tidak sekufu dengannya, maka hilanglah kelayakan pengantin perempuan untuk membatalkan perkahwinan dengan pemuda Arab pilihan bapanya.

Terdapat kes mahkamah yang mempunyai keputusan pelbagai dalam mentafsirkan kriteria sekufu/kafa'ah. Kes Shariffah Noor Fadzillah binti Syed Idros lwn. Syed Abdullah bin Syed Alwee (2011) di Mahkamah Rendah, hakim menerima alasan keturunan Syed-Syarifah sebagai kriteria kafa'ah. Namun apabila rayuan di buat ke Mahkamah Tinggi, hakim memutuskan Syed-Syariah bukan kriteria sekufu yang membolehkan wali membatalkan perkahwinan tersebut.

Di negeri-negeri di Malaysia, peruntukan perundangan berkaitan kafaah agama wujud, contohnya di bawah seksyen 46 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam (Negeri Selangor) 2003 berkaitan pertukaran agama

(1) Jika salah satu pihak kepada sesuatu perkahwinan itu murtad atau memeluk sesuatu kepercayaan lain daripada Islam, maka perbuatan yang demikian tidak boleh dengan sendirinya berkuat kuasa membubarkan perkahwinan itu melainkan dan sehingga disahkan sedemikian oleh Mahkamah.

(2) Jika salah satu pihak kepada sesuatu perkahwinan bukan Islam memeluk agama Islam, maka perbuatan yang demikian tidak boleh dengan sendirinya berkuat kuasa membubarkan perkahwinan itu melainkan dan sehingga disahkan sedemikian oleh Mahkamah.

Walaupun peruntukan seksyen 46 tidak menyatakan secara jelas tentang pemilihan jodoh berasaskan kafa'ah, iaitu secara tidak langsung menjurus kepada perlu pemilihan pasangan daripada yang beragama Islam. Jika antara pasangan tersebut berlainan agama, iaitu antara agama Islam dengan bukan Islam, perkahwinan mereka wajib dibubarkan.

Peruntukan yang lain adalah Seksyen 51 (1) Akta Membaharui Undang-undang (Perkahwinan & Perceraian ) Pindaan menyatakan;

- (1) Jika satu pihak kepada sesuatu perkahwinan telah masuk Islam-
  - (a) Salah satu pihak boleh mempetisyen untuk perceraian di bawah seksyen ini atau seksyen 53; atau



(b) Kedua-dua pihak boleh mempetyisen untuk perceraian di bawah seksyen 52 Peruntukan perundangan tersebut menunjukkan kafaah dari aspek agama menyebabkan sekiranya pasangan tidak sekufu, iaitu satu pihak beragama Islam dan pihak yang lain beragama bukan Islam, menyebabkan wajib perkahwinan perlu dibubarkan.

Seterusnya merujuk kepada Pasal 61 Kompilasi Hukum Islam Indonesia menyatakan bahawa tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkahwinan, kecuali tidak sekufu kerana perbezaan agama.

Peruntukan berkaitan sekufu/kafa'ah tidak dinyatakan secara jelas dalam peruntukan undang-undang keluarga Islam negeri-negeri di Malaysia. Berbeza dengan negara luar seperti Indonesia telah meletakkan berkaitan sekufu/kafa'ah dalam Pasal 61 Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkahwinan, kecuali tidak sekufu kerana perbezaan agama (Rafida Ramelan 2021).

Menurut Miszairi & Mustafa (2018) Undang-Undang Keluarga Islam menyerahkan kepada budi bicara hakim untuk menetapkan kriteria yang diambilkira di dalam kafa'ah. Justeru suatu ketetapan perlu dibuat terhadap perkara ini bagi mengelakkan perselisihan di kalangan masyarakat, sama ada melalui penggubalan Undang-Undang atau pengeluaran Arahan Amalan oleh Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia. Seandainya tidak, ia mungkin akan memberikan suatu persepsi yang tidak baik terhadap institusi kehakiman Syariah di Malaysia secara khusus serta Syariah Islam secara umum.

## **KESIMPULAN**

Pemilihan calon suami dan isteri berasaskan kriteria kafaah yang ditetapkan oleh Islam perlu diberi perhatian sewajarnya oleh masyarakat. Islam telah menetapkan kriteria asas kafa'ah iaitu harta, keturunan, kecantikan dan diutamakan calon yang mempunyai agama. Namun dewasa ini kriteria kafaah telah berkembang luas sejajar dengan perubahan pemikiran, ekonomi serta gaya hidup masyarakat setempat. Ulamak fiqh berbeza pandangan terhadap mensyariatkan kafaah dalam akad perkahwinan. Umumnya peruntukan perundangan keluarga Islam negeri-negeri di Malaysia tidak mensyaratkan keperluan kafa'ah untuk mengesahkan sesuatu akad perkahwinan. Sekiranya terdapat perbezaan agama antara Islam dengan bukan Islam antara pasangan suami isteri, permohonan boleh dibuat di mahkamah sivil mahupun mahkamah Syariah untuk membubarkannya, atas alasan tidak sekufu kerana perbezaan agama. Seterusnya dalam permohonan wali hakim atas alasan wali enggan, perkahwinan bawah umur, tuntutan fasakh, ianya menfokuskan kepada kriteria kafa'ah yang lebih menyeluruh untuk menentukan berjaya atau gagal permohonan kes tersebut. Ketiadaan garis panduan khusus berkenaan kriteria sekufu/kafa'ah dalam perkahwinan Islam menyebabkan penghakiman kes berkenaan penentuan sekufu/kafa'ah di mahkamah Syariah tidak seragam. Tiada juga peruntukan undang-undang keluarga Islam yang menyatakan secara khusus berkenaan sekufu/kafa'ah, menyebabkan kesukaran untuk menentukan kriteria sekufu/kafa'ah semasa dalam perbicaraan kes mahkamah. Justeru terdapat kewajaran untuk menilai semula ciri-ciri sekufu/kafa'ah sebagaimana yang difahami oleh fuqaha' terdahulu, bersesuaian dengan perubahan suasana serta keadaan zaman moden pada masa kini

## PENGHARGAAN

Penghargaan ditujukan kepada Kumpulan Penyelidikan dari Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) bagi tajuk penyelidikan “Garis Panduan Penentuan Kriteria Sekufu (Kafaah) Dalam Perkahwinan Menurut Maqasid Syariah” (Kod Penyelidikan- GUP-2022-032 Geran Universiti Penyelidikan (GUP). Terima kasih Universiti Kebangsaan Malaysia atas biaya geran penyelidikan tersebut.

## RUJUKAN

- Abdul Hadi Ismail. 2020. Kafa'ah in the Muslim community marriage: A study of the social history of Islamic law. *Indonesian Journal of Education, Social Sciences and Research (IJSSR)* Vol. 1, No. 1, 16~23
- Abu Dawud, Sulayman al-Ash'ath Al-Sijistani. 2009. Sunan Abi Dawud. Shuiyab Al-Arnaut & Muhammad
- Ahmad Azaim Ibrahimiy, Nawawi, Muh. Nashirudin. 2020. Kriteria kafa'ah dalam perkahwinan : Antara absolut-universal dan relatif-temporal. *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*. Vol. 5, Nomor 2, 2020: 127-143.
- al-Baqi & Ibrahim Atwah Iwad (pnyt.). Egypt: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Bukhari, Muhammad Ismail. 1993. Sahih Al-Bukhari. Mustafa Dib Al-Bugha (pnyt.). Damascus: Dar al-Yamamah.
- Al-Jawhari, Ismail Hammad Al-Farabi. 1987. Al-Sihah Taj al-Lughah Wa Sihah al-Arabiyyah. Beirut: Dar al-Ilm Li al-Malayin.
- Al-Mari, Ali Mubarak, Sitiris, Miszairi & Arif, Arif Ali. 2019. Athar al-urf fi maayir al-kafa'ah: dirasah maqasidiyyah. *Al-Majallah al-Alamiyyah Li al-Dirasat al-Fiqhiyyah Wa al-Usuliyyah*. 3(1):41–51.
- Al-Rushaydi, Muhammad Ali. 2018. Al-kafaah bayn al-zaujain wa atharuha ala aqd al-nikah. *Majallah Kulliyah al-Shariah Wa al-Qanun*. 20(4):2425–2560.
- Al-Shathri, Abd al-Rahman Sa'ad. 2010. *Hukm Taqin Man' Tazwij al-Fatayat Aqal Min 18 Sanah Wa Tahdid Sinn al-Zawaj*. Edisi ke-2. Fayyum: Dar al-Falah.
- Al-Tirmidhi, Muhammad Isa. 1975. Sunan Al-Tirmidhi. Ahmad Muhammad Shakir, Muhammad Fu'ad Abd
- Al-Zuhayli, Wahbah. 2012. *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*. Edisi ke-3. Damascus: Dar El Fikr.
- Anwar Hafidzi & Nurdin Nurdin. 2020. The concept of kafa'ah as the pre-requirement of Banjar community marriage. Vol. 4, No. 1, 2020 : 37-47
- Diyana Hidayat. 2018. Indikator kualiti perkahwinan daripada pelbagai perspektif . *Proceeding of INSIGHT 2018 1st International Conference on Religion, Social Sciences and Technological Education 25-26 September 2018 – Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, Malaysia*.
- Ghiathan, Huda. 2015. Al-kafa'ah fi al-zawaj fi al-fiqh al-islami wa qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-urduni.
- Hanin Adila Muhammad Aminudin. 2019. The understanding of Malaysian society on kafa'ah concept in marriage. <http://Journal.kuis.edu.my/muwafaqat>. 104-118.
- Husam Duramae. 2018. Perkahwinan sekufu dalam perspektif hukum Islam. *Bilancia*, Vo. 12. No. 1, 2018, 79-108.

- Ibn Kathir, Isma`il Umar al-Qurashi. 1999. Tafsir Al-Qur'an al-Azim. Sami Muhammad Salamah (pnyt.).Edisi ke-2. Riyadh: Dar al-Tayyibah.
- Ibn Manzur, Muhammad Mukram. 1993. Lisan Al-Arab. Edisi ke-3. Beirut: Dar al-Sadir.
- Kamil Balali (pnyt.). Beirut: Dar al-Risalah al-Alamiyyah.
- Majallah Jamiah al-Najah Li Abahath (al-Ulum al-Insaniyyah). 29(7):425–62.
- Mariam Abd. Majid, Mohammad Syafirul Zarif Saleh Hudin. 2017. Trend faktor perceraian rumah tangga di negeri Selangor dari tahun 2011-2015. Persidangan Antarabangsa Pengajian Islamiyyat kali ke -3 (IRSYAD 2017).
- Masturi, Muhammad. 2020. Al-kafa'ah fi al-zawaj wa dawr al-urf fi tawsiah min majalatiha. Majallah al-Huquq Wa al-Ulum al-Insaniyyah. 13(1):308–36.
- Miszairi bin Sitisir & Mustafa bin Mat Jubri @ Shamsuddin. 2018. Pensyaratan kafa'ah di dalam akad nikah dan amalannya di dalam undang-undang keluarga Islam di Malaysia. Prosiding Konvensyen Serantau Pengajian Islam.
- Muslim, Ibn Hajjaj Al-Naysaburi. 2006. Sahih Muslim. Abu Qutaybah Nazar Muhammad Al-Faryabi (pnyt.). Riyadh: Dar Al-Tayyibah.
- Nurhanisah Hadigunawani, Rafeah Saidon, Mastura Razali, Fatin Nabilah Wahidiv. 2021. Kafaah: impak perbezaan sosial terhadap kesejahteraan rumah tangga. Special Edition 2021 | vol. 26| No. 2 ISSN: 2232-1047 eIssn: 0127-8886 www.jfatwa.usim.edu.my. 311-322.
- Puteri Amylia Binti Ulul Azmi dan Suzana Mohd Hoesni. 2019. Gambaran preferensi pemilihan pasangan hidup pada mahasiswa Universiti Kebangsaan Malaysia. An – Nafs: Jurnal Fakultas Psikologi 2019, Vol. 13, No 2 : 96-107
- Qodariah Barkah & Andriyani. 2020. Maqashid Al-Syari'ah Concept Of Kafa'ah In Marriage. NURANI, Vol. 20, No. 1, Juni 2020: 107 - 116
- Rafida Ramelan. 2021. Sekufu dalam konteks hukum keluarga modern. TAHKIM, Jurnal Peradaban dan Hukum Islam. Vol.4 No.1: 117-136.
- Rogayah Estar Mohamad. 2021. Punca perceraian pasangan dewasa Islam: Perspektif badan pelaksana. Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa (Jfatwa). Vol 26 no. 2, 2021: 368-380.
- Shuja' al-Din, Abd al-Mu'min. 2008. Tahdid Sinn Al-Zawaj. Sana'a: Jami'ah Sana'a.
- Siti Marziah Zakaria, Juliana Rosmidah Jaafar, Nurul Shafini Shafurdin, & Nur Suud Sarim Karimullah & Arif Sugitanata. Pembaharuan konsep kafaah dalam perkahwinan. Jurnal Keislaman, Volume 5, No.1, Maret 2022 : 63-74.
- Wabah Zuhaily. 1985. Al-Fiqh al-Islami Wa adillatuhu . Damaskus . Darul Fikr.

ชัยค์ดาวูดอัลฟาฏอนีย์และทัศนะที่ถูกเลือกเฟ้นในการหย่าร้าง กรณีศึกษา  
หนังสืออีฎอห์ อัล-อัลบาบ ลิมูร็ด อัล-นิก้าห์ บิศเศาะวาบ

**SHEIKH DAUD AL-FATANI' S CHOSEN VIEW ON THE ISSUE OF DIVORCE  
FROM EIDAH AL-ALBAAB LIMURID AL-NIKAH BISSAWAB**

*Alee Yosof<sup>1</sup>*

*Muhammad Umudee<sup>2</sup>*

*Ahmad Syahrul Aidhil Bin Muhamad<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: alee941990@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: Muhammad.u@pnu.ac.th

<sup>3</sup> Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia  
Email: aiadhilmuhd0013@gmail.com

**บทคัดย่อ**

บทความเรื่องนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ 1) ศึกษาชีวประวัติของชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์โดยสังเขป 2) ศึกษาทัศนะที่ถูกเลือกเฟ้นของชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์ในประเด็นการหย่าจากหนังสืออีฎอห์ อัล-อัลบาบ ลิมูร็ด อัล-นิก้าห์ บิศเศาะวาบ และทัศนะปราชญ์ท่านอื่นในมัซฮับอัชชาฟีอีย์ วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ การเก็บข้อมูลโดยใช้แบบบันทึกและวิเคราะห์ข้อมูลจากเอกสารเป็นหลัก ผลการศึกษาพบว่า ชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์ เกิดในปี ฮ.ศ. 1133 ตามทัศนะวันมุฮัมมัดเศาะซีร์ให้น้ำหนัก ชัยค์ดาวูดเป็นปราชญ์ ฟาฏอนีย์ท่านหนึ่งที่มีชื่อเสียงและมีความความเชี่ยวชาญทางด้านสาขาวิชาฟิกฮ์ อะกีดะห์ ตะเศาะวูฟ และด้านอื่นๆ สำหรับหนังสืออีฎอห์ อัล-อัลบาบของชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์ ซึ่งเป็นหนังสือฟิกฮ์ภาษา มลายูที่ได้รับการยอมรับและมีการใช้ในการเรียนรู้ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันอย่างแพร่หลายในภูมิภาค เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เป็นงานประพันธ์ที่แปลจากหนังสือฟิกฮ์ในมัซฮับอัชชาฟีอีย์ และเป็นทัศนะของ นักวิชาการฟิกฮ์ในมัซฮับอัชชาฟีอีย์เป็นหลัก และทัศนะที่ชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์ เลือกใช้ในหนังสือ อีฎอห์ อัล-อัลบาบ ส่วนใหญ่เป็นทัศนะที่ถูกยึดถือ และทัศนะที่มีน้ำหนักและถูกต้องกว่าในมัซฮับอัชชาฟี อีย์ และทัศนะที่ชัยค์ดาวูดอัลฟาฏอนีย์เลือกในประเด็นการหย่าที่ได้กล่าวในหนังสืออีฎอห์ อัล-อัลบาบ ส่วนใหญ่จะอ้างอิงทัศนะที่อิหม่ามมะวะวีย์ได้กล่าวในหนังสือมินฮาญญ์ อัลญอูลิบีนและบางประเด็นชัยค์ ดาวูดอ้างอิงทัศนะจากหนังสือ ฟัตหุล วัลยอบของอิหม่ามชากรียา อัล-อันซอรียฺ ตุหฟะตุล มุหตาจญ์ ของอิหม่ามอิบุนฮาญูร์ อัล-ฮัยตะมีย์ และนิฮายะตุล มุหตาจญ์ ของอิหม่ามอัล-รอมลี

**คำสำคัญ :** ชัยค์ดาวูดอัลฟาฏอนีย์, การหย่าร้าง, อีฎอห์ อัล-อัลบาบ ลิมูร็ด อัล-นิก้าห์ บิศเศาะวาบ

## Abstract

The objective of this research are: 1) to study the biography of Sheikh Daud al-Fatani, in short 2) to study Sheikh Daud al-Fatani's Chosen View on the Issue of Divorce from *Eidah al-Albaab Limurid al-Nikah Bissawab*, to study the views of other sages in Mashab al-Shafi'I. The researcher used a qualitative research method mainly focusing on documentary research. This study revealed that Sheikh Daud was born in 1133 AH. With the referred view of Muhammad Saukir had emphasized that Sheikh Daud was another Fatanian expert in Fiqh Aqidah Tasawuf and other aspects, playing a major role in propagating Islam through his books on Fiqh written in Malay language. For the book *Eidah al-Albaab* of Sheikh Daud al-Fatani, was found that it was a piece of writing translated from Fiqh in Mashab al-Shafi'I. It was also mainly presented the views of the Fiqh scholars in Mashab al-Shafi'i. The chosen views by Sheikh Daud al-Fatani mentioned in *Eidah al-Albaab* were mostly held (المعتمد), more accurate (المذهب) and reliable (الأصح) than Mashab al-Shafi's. In addition, the chosen views by Sheikh Daud al-Fatani about divorce mentioned in *Eidah al-Albaab* were mainly referred from Minhaj al-Talibin (منهاج الطالبين) and some issues were referred from Fathul Wahhab (فتح الوهاب) of Imam Zakaria, Tuhfatul Muhtaj (تحفة المحتاج) of Imam Ibn Hajar, and Nihayatul Muhtaj (نهاية المحتاج) of Imam al-Romli.

**Keywords:** *Sheikh Daud Al-Fatani, Divorce Issues, Eidah Al-Albaab Limurid Al-Nikah Bissawab*

## บทนำ

พิกษนิพนธ์ อี้ฎอห์ อัลอัลบาบ ลิมูรีด อัล-นิก้าห์ บิเศาะวาบ (إيضاح الأبواب لمريد النكاح) ของชัยค์ดาอุดอัลฟาฏอนี เป็นหนังสือที่ทรงคุณค่าทางวิชาการด้านบทบัญญัติการแต่งงาน และบทบัญญัติการหย่า และมีบทบาทในการชี้นำสังคมทางด้านการศึกษาเรียนรู้กฎหมายอิสลามเพื่อสามารถนำมาปฏิบัติตามในการดำเนินชีวิต อีกทั้งยังได้มีการนำไปใช้ในการเรียนการสอนมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน หนังสือเล่มนี้มีความสำคัญมากสำหรับผู้ประสงค์และเจตนาในการสมรส และผู้นำศาสนา เช่น โต๊ะอิหม่าม โต๊ะกอฎี หนังสือเล่มนี้มิได้แพร่หลายเฉพาะในสามจังหวัดเท่านั้นแต่ยังได้แพร่หลายในภาคกลางของประเทศไทยโดยเฉพาะกรุงเทพมหานคร นนทบุรี และโลกมลายูอย่างประเทศเพื่อนบ้านบางประเทศ เช่น มาเลเซีย อินโดนีเซีย และบรูไน สำหรับประเด็นปัญหาที่เป็นสาเหตุให้ผู้วิจัยคัดเลือกหนังสือเล่มนี้ คือ ทศนะที่ถูกเลือกเฟ้นของชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนีในประเด็นการหย่าในหนังสือเล่มนี้ อย่างไร และทศนะอุลามาท่านอื่นในมัซฮับชาฟีอีใช้ นอกเหนือจากทศนะที่ถูกเลือกเฟ้นของชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนีเป็นอย่างไร และการนำเสนอทศนะของชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนี มีลักษณะเด่นอย่างไร

จากประเด็นปัญหาข้างต้นทำให้ผู้วิจัยมีความสนใจที่จะศึกษาวิเคราะห์หนังสือเล่มนี้ในด้านทศนะที่ถูกเลือกเฟ้นของชัยค์ดาอุดอัลฟาฏอนีในประเด็นการหย่า และทศนะนักวิชาการท่านอื่นในมัซฮับอัชชาฟีอี

## วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาชีวประวัติของชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์โดยสังเขป
2. เพื่อศึกษาทัศนะที่ถูกเลือกเฟ้นของชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์ในการหย่า และทัศนะปราชญ์ท่านอื่นในมัซฮับอัชชาฟีอี

## วิธีดำเนินการวิจัย

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้เป็นการศึกษาวิจัยเชิงพรรณนา โดยศึกษาจากฟิกฮ์อิญาฮ์ อัลอัลบาบของชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์โดยผู้วิจัยจะเน้นในประเด็นการหย่าที่ผู้วิจัยให้ความสนใจ และศึกษาเอกสารที่เกี่ยวข้องกับทัศนะของปราชญ์ท่านอื่นในประเด็นการหย่าร้าง เช่น การมอบอำนาจการหย่าให้ภรรยาสามีหย่าภรรยาขณะมีนเมา ฯลฯ

## ชีวประวัติของชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์

ชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์ มีชื่อเต็มว่า ดาวูด บิน अबดุลลอฮฺ บิน อิดริส อัลญาเวียอัลฟาฏอนีย์ อัลมลายูวีย์ แต่คนในยุคหนึ่งมักจะรู้จักชื่อของชัยค์ว่า โต๊ะชัยค์ดาวูด ฟาฏอนีย์ (Ismail CheDaud, 2012 : 15) หรือบางครั้งจะเรียกว่า “ชัยค์ดาวูด วะลีเยลลอฮฺ”(Wan Muhammad Saghir, 2000 : 39) แต่ชื่อที่เป็นที่รู้จักมากที่สุดในหมู่ชาวมุสลิมและ อุละมาอ์ทั้งในแหลมมลายูและแผ่นดินฮิญาซตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันคือ “ชัยค์ ดาวูด อัลฟาฏอนีย์” บิดาชื่อว่า ชัยค์วัน अबดุลลอฮฺ บินชัยค์วันอิดริส บิน ชัยค์วันสือนิก อัลกริสกี อัลฟาฏอนีย์ สวมมารดาของท่าน คือ นางวันฟาฎิมะฮฺ บุตรีของนาง วันสะละมะฮฺ เป็นติโตะบันดาร์วันซู เป็น โตะกายอร์กานาดิราญา เป็น แอนดิ หรือพะกีฮฺ อะลีเย (Wan Muhammad Saghir, 2000 : 3)

## การกำเนิด

การกำหนดชัดถึงปีเกิดของชัยค์ดาวูดยังคงเป็นทัศนะที่แตกต่างกันระหว่างนักบันทึกประวัติศาสตร์ของชัยค์ บางทัศนะระบุว่าชัยค์เกิดในปี ฮ.ศ. 1133 (ค.ศ.1720) บางทัศนะระบุว่าเกิดในปี ฮ.ศ. 1153 (ค.ศ.1740)และบางทัศนะระบุว่าเกิดในปี ฮ.ศ. 1183 (ค.ศ.1769) (Wan Muhammad Saghir, 2000 : 23, Fathy, 2013 : 30, Ismail CheDaud, 2012 : 15)

จากทัศนะที่แตกต่างกันระหว่างนักบันทึกประวัติศาสตร์ของชัยค์ดาวูด วันมูหัมมัดเศาะฆีร์ अबดุลลอฮฺ เห็นว่าทัศนะที่ใกล้เคียงกับความถูกต้องที่สุดคือทัศนะที่ว่าท่านเกิดเมื่อปี ฮ.ศ. 1133 (ตรงกับ ค.ศ. 1720) ทั้งนี้อาศัยหลักฐานจากคำพูดของชัยค์ अबดุลลอฮฺเป็น अबดุลกอดีร์ อัลสะนะนาอียีกว่าในหนังสือริสาละฮฺ บะหะษัน นียัต เส็มบะฮฺยั้ง (رسالة بحان نية سمبانه) (Wan Muhammad Shaghir, 1999 : 7)

ส่วนสถานที่เกิดของชัยค์ดาวูดนั้น บางทัศนะเห็นว่าชัยค์เกิดที่บ้านปาเรมะร์ฮูม และบางทัศนะเห็นว่าชัยค์เกิดที่บ้านกรือเซะ (Ahamd Fathy, 2013 :30, Ismail CheDaud, 2012:16, Wan Muhammad Shaghir, 2000 :3) เมื่อพิจารณาในทางภูมิศาสตร์แล้วพบว่า บ้านกรือเซะกับบ้านปาเรมะร์ฮูมเป็นหมู่บ้านที่มีอาณาเขตติดต่อกัน ทำให้ผู้คนทั่วไปเข้าใจว่าทั้งบ้านกรือเซะและบ้านปาเรมะร์ฮูมเป็นอาณาบริเวณหมู่บ้านเดียวกัน หากสังเกตแล้วจะเห็นได้ชัดว่าระหว่างบ้านกรือเซะกับบ้านปาเรมะร์ฮูมห่างกันเพียงไม่กี่ร้อยเมตร อาจเป็นไปได้ว่าในอดีตบ้านเกิดของชัยค์ดาวูดตั้งอยู่ระหว่างทั้งสองหมู่บ้านข้างต้นแต่เมื่อพิจารณาถึงชื่อเสียงของสถานที่ระหว่างบ้านกรือเซะกับบ้านปาเรมะร์ฮูมแล้วปรากฏว่าบ้านกรือเซะมีชื่อเสียงและเป็นที่ยอมรับมากกว่าบ้านปาเรมะร์ฮูม ด้วยเหตุนี้ หากว่าชัยค์ จะเกิดที่



ปาเรมรัฐม แต่ในมุมมองของคนทั่วไปแล้วสถานที่แห่งนั้นจะหมายถึงบ้านกรือเซะซึ่งเป็นสถานที่ที่มีชื่อเสียงมากกว่า (ฮาเร๊ะ เจ๊ะโต, อับดุลเลาะ การีนา, 2560 : 38)

### **ครอบครัวและบุตร**

บุคคลหลายฝ่ายยอมรับว่าชัยค์เป็นหมันจนไม่สามารถมีทายาทสืบทอดเจตนาธรรมณ์ความเป็นอุละมาอ์ของชัยค์โดยตรงได้ ดังนั้น บุคคลที่สืบทอดเจตนาธรรมณ์ของชัยค์คือ พี่น้องและลูกหลานของชัยค์ (Ismail CheDaud, 2012 : 52) ด้วยเหตุดังกล่าวชัยค์จึงได้อุปการะเลี้ยงดูชัยค์มุหัมมัด บิน อิสมาอีล ดาวูดียัลฟาฏอนียี นับตั้งแต่ยังเล็กเสมือนเป็นบุตรชายแท้ๆ ของชัยค์ส่วนสาเหตุที่ชื่อสกุลของชัยค์มุหัมมัดปรากฏชื่อ ดาวูดียัลฟาฏอนียีนี้เอง จึงทำให้บางคนเข้าใจว่าชัยค์มุหัมมัดเป็นบุตรชายของชัยค์ดาวูด แต่ความเป็นจริงแล้วดาวูดียัลฟาฏอนียีใช้กับชื่อมุหัมมัดนั้นก็เพื่อเป็นการตะบัรูกหรือความเป็นสิริมงคลเท่านั้น (Wan Muhammad Shaghir, 2000 : 27-29)

### **การศึกษา**

ชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนียีได้รับการปลูกฝังวิชาความรู้ศาสนาอิสลามในระดับพื้นฐานจากคุณปู่ของชัยค์ชื่อว่า ชัยค์วันอิดริส อัลฟาฏอนียี และบิดาของชัยค์ที่ชื่อว่า ชัยค์วันอับดุลลอฮ์อัลฟาฏอนียี ก่อนที่จะต่อยอดวิชาความรู้ยังสถานที่อื่นๆ (Wan Muhammad Shaghir, 1990 : 25) ชัยค์ได้มีโอกาสเล่าเรียนที่แผ่นดินเกิดเพียง 5 ปี กับอุละมาอ์ฟาฏอนียีคือ ชัยค์อับดุลเราะหมาน เปาฮุก อัลฟาฏอนียี (Wan Muhammad Shaghir, 1990 : 5)

ด้วยความใฝ่ฝันและความมุ่งมั่นสูงที่จะศึกษาเล่าเรียนนี้เองจึงทำให้ชัยค์ต้องเดินทางต่อไปเพื่อศึกษาเล่าเรียนยังเมืองอาเจะห์กับชัยค์มุหัมมัดซัยน อัลอาซี (Azyumardi Azra, 2004: 328) หลังจากศึกษาเรียนรู้กับท่านอาจารย์ผู้นี้ได้เพียง 2 ปี ชัยค์จึงเดินทางต่อไปมุ่งสู่นครมักกะฮ์เพื่อศึกษาหาความรู้ในหลายแขนงวิชากับคณาจารย์ที่มีชื่อเสียงในโลกอาหรับขณะเดินทางไปยังนครมักกะฮ์นั้นชัยค์มีอายุราวๆ 20 ปี โดยเริ่มออกเดินทางในปี ค.ศ. 1760 (Azyumardi Azra, 2004: 328-329) ชัยค์ได้ใช้เวลาศึกษาความรู้อิสลามที่นครมักกะฮ์นานถึง 30 ปี ณ แผ่นดินหะรอมนี่เองชัยค์ได้มีโอกาสศึกษาเรียนรู้กับผู้เชี่ยวชาญด้านฮะดีษจำนวนหลายท่าน เช่น ชัยค์มุหัมมัด อัซอัด ชัยค์อะหมัด มัรซูกียี และชัยค์อัลบรอรอวียี (Anwar Zainal Abidin, 2001 : 3) เพื่อให้ความรู้ที่ศึกษามีความครอบคลุมและลุ่มลึก ชัยค์จึงเดินทางไปยังนครแห่งมะดีนะฮ์เพื่อเพิ่มพูนความรู้ต่อไป โดยใช้เวลาศึกษานาน 5 ปี (Ahamad Fathy, 2013: 31)

การศึกษาของชัยค์ถือว่าเป็นวัฒนธรรมการศึกษาของอุละมาอ์ที่มักจะเริ่มต้นศึกษาความรู้ขึ้นพื้นฐานที่แผ่นดินเกิดกับครอบครัวและอาจารย์ในท้องถิ่นโดยการศึกษาในขั้นนี้นับว่าเป็นการวางรากฐานความรู้อิสลาม และสิ่งสำคัญที่สุดคือ การศึกษาในขั้นนี้จะเริ่มต้นด้วยการเรียนรู้อัลกุรอานและวิชาอื่นๆ ตามลำดับความสำคัญ และวัฒนธรรมอีกประการหนึ่งของอุละมาอ์ฟาฏอนียี คือ การเดินทางไปศึกษาในต่างถิ่น จากถิ่นหนึ่งไปยังอีกถิ่นหนึ่งนั้น อันเป็นแนวทางของบรรดานักวิชาการผู้ยิ่งใหญ่ของอิสลาม เช่น อิมามอัชชาฟีอียี อิมามอะหมัด และอิมาม อัลเฆาะซาลี เป็นต้น

### **คณาจารย์และสานุศิษย์**

ชัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนียีได้รับการศึกษาจากหลายแห่งและระยะเวลาที่ค่อนข้างยาวนาน ด้วยเหตุนี้เองคณาจารย์ที่ชัยค์ได้ศึกษาเรียนรู้นั้นจึงมีจำนวนหลายคนเช่นกัน นับตั้งแต่ชัยค์ศึกษาความรู้เบื้องต้นที่ฟาฏอนียี อาเจะห์และอิญาซ คณาจารย์ที่มีชื่อเสียงบางท่านของชัยค์ อาทิ ชัยค์อะฮ์มัดอุลลอฮ์ ชัยค์มุหัมมัดซัยนอัลอาซี ชัยค์อะหมัดมัรซูกียี ชัยค์อิซา อัลบรอรอวียี ชัยค์อับดุลเศาะมัด อัลฟาฏอนียี

(Wan Muhammad Shaghir, 2000: 5, Ahmad Fathy, 2013: 32, Anwar Zainal Abidin, 2001 : 3)

สาธุศิษย์ของชัยค์จำนวนหลายคน ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นอุละมาอ์ที่ชื่อเสียงของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อาทิ ชัยค์อะลี อัลฟาฏอนีย์ ชัยค์มุหัมมัดซัยน อัลฟาฏอนีย์ชัยค์มุหัมมัด ดาอุดชัยค์อัब्ดุลเศาะมัด ปุลัยจนดง ชัยค์อิสมาอีลมีนังกาเบา และชัยค์มุหัมมัด อามีน ญัมบีย (Ahamd Fathy, 2013: 44, Wan Muhammad Shaghir, 2016: 42, Ismail CheDaud, 2012: 51)

จากการศึกษากับคณาจารย์ที่มีความรอบรู้ในหลากหลายแขนงวิชา และหลากหลายสถานที่นี้ได้สร้างจุดแข็งแก่ชัยค์ จากความรู้และประสบการณ์ของคณาจารย์ที่ได้ถ่ายทอดนี้เองจึงทำให้ชัยค์เป็นนักวิชาการอิสลามที่มีความสามารถในหลากหลายแขนงวิชาเช่นเดียวกันและกลายเป็นผู้รู้ที่มีความทุ่มเทเสียสละในทางวิชาการอย่างสูงส่งยิ่ง

### ผลงานนิพนธ์ทางวิชาการ

ชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนีย์เป็นนักวิชาการอิสลามที่มีความโดดเด่นและมีชื่อเสียงมาก ผลงานนิพนธ์ของชัยค์ได้รับการตีพิมพ์ทั้งในนครมักกะฮ์ ตุรกี อียิปต์ อินเดีย มาเลเซีย อินโดนีเซีย สิงคโปร์และประเทศไทย เป็นต้น โดยผลงานของชัยค์จะครอบคลุมทั้งความรู้สาขาวิชาเตาฮีด ฟิกห์ ตะเศาะวูฟ และอื่นๆ หากเปรียบเทียบผลงานเขียนของชัยค์ในภาษามลายูแล้ว คงไม่มีผู้ใดที่สามารถเปรียบเทียบกับผลงานของชัยค์ได้ ทั้งนี้ ผลงานเขียนของชัยค์มีความครอบคลุมนับตั้งแต่แขนงวิชาอุศูลุดดีน ฟิกห์ และตะเศาะวูฟ นอกจากนั้นยังรวมถึงวรรณกรรมศาสนา (AbdRazak, 2009: 37)

อัब्ดุลฮามิด เป็น อัब्ดุลกอดีร์ ได้ระบุว่า ชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนีย์ได้เรียบเรียงและแปลตำราจากภาษาอาหรับเป็นภาษามลายูในทุกแขนงวิชาการรวมทั้งสิ้น 101 เล่ม ซึ่งมีทั้งที่ถูกตีพิมพ์ บางเล่มก็ยังไม่เป็นต้นฉบับเขียนด้วยมือยังมีได้ถูกตีพิมพ์ บางเล่มก็ยังไม่พบเจอหนังสือจริงมีแต่ชื่อระบุไว้ว่าเป็นหนังสือของท่าน (Muhammad Shaghir, 1990 : 52)

ส่วนหนึ่งจากผลงานทางวิชาการของชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนีย์ได้เรียบเรียง คือ บุษยะฮ์อฎฎุลลาบ ลิมูร็ดมะริฟะห์ อัลอะห์กาม บิศเศาะวาบ (بغية الطلاب لمريد معرفة الأحكام بالصواب) อิกวอหุอัล-อัลบาบ ลิมูร็ดอันนิกาหุบิศเศาะวาบ (إيضاح الباب لمريد النكاح بالصواب) อัศค็อยดวะอัชชะบาอิห (الصيد والذباح) มุนยะฮ์อัลมุค็อลลี (منية المصلي) อะกีดะฮ์ อัลญะวาฮิร (عقيدة الجواهر) และผลงานทางวิชาการอื่นๆอีกมากมาย

### การเสียชีวิต

หลังจากตลอดชีวิตของชัยค์ได้ทุ่มเทกับวิชาความรู้และหนทางของพระองค์อัลลลอฮ์ขณะพำนักอยู่ที่เมืองกูอ็อฟในวันพฤหัสบดี 22 เดือนเราะญับ ฮ.ศ. 1262 ด้วยวัย 79 ปี ชัยค์จึงกลับสู่ความเมตตาของพระองค์อัลลลอฮ์ (Ismail CheDaud, 2012: 53)

ผู้ศึกษาชีวประวัติของชัยค์ดาอุดมีทัศนะที่ต่างกันเกี่ยวกับปีการเสียชีวิตของชัยค์บางทัศนะเห็นว่าชัยค์เสียชีวิตในปี ฮ.ศ. 1262 และบางทัศนะเห็นว่าชัยค์เสียชีวิตในปี ฮ.ศ. 1265 (Ismail CheDaud, 2012, Ahmad Fathy, 2013, Wan Muhammad Saghir, 2016)

### ทัศนะที่ซัยคฺดาวูด อัลฟาฏอนีย์เลือกในประเด็นการหย่า

คำว่า “ญะลาละ” หรือ “การหย่า” เป็นคำที่ชาวสมัยก่อนอิสลามอาหรับยาฮิลียะห์ใช้มาก่อนแล้วในความหมาย “การตัดความผูกพันระหว่างสามีภรรยา” เมื่ออิสลามได้นำคำสอนผ่านการเผยแพร่ของท่านนบีมุฮัมมัด(ซ.ล.) ที่เกี่ยวกับการสร้างครอบครัวและการหย่าร้างก็ได้นำคำ “ญะลาละ” มาใช้ในความหมายเดียวกันกับสมัยญาฮิลียะห์ (อัตุลเราะมะมัน เจาะอารัง, 2546 : 48 )

สำหรับความหมายการหย่าเชิงวิชาการ คือ “การคลายความผูกพันที่เกิดจากการสมรสด้วยคำหย่า “ญะลาละ” หรือคำที่ใกล้เคียงกัน” (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 454)

สำหรับการวิเคราะห์ทัศนะที่ซัยคฺดาวูด อัลฟาฏอนีย์เลือกในประเด็นการหย่าจากหนังสืออิฎุอ์ อัล-อัลบับ ลิมูรฺติ อัล-นิกาห์ บิศเศาะวาบ ผู้วิจัยมีความสนใจศึกษาในประเด็นดังต่อไปนี้

### ประเด็นที่ 1 การมอบอำนาจการหย่าให้ภรรยา

การที่สามีมอบอำนาจให้ภรรยาตนเองนั้นถือว่าใช้ได้ และการมอบอำนาจนี้เท่ากับเป็นการมอบสิทธิ์การหย่าให้แก่ภรรยา จากประเด็นการมอบอำนาจการหย่าให้ภรรยา มีสองทัศนะที่เห็นต่างกัน คือ (ตั้มลิก) การให้สิทธิ์ความเป็นเจ้าของการหย่าแก่ภรรยา และ (เตากีล) การมอบอำนาจการหย่าให้แก่ภรรยา (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 465)

โดยทัศนะที่ซัยคฺดาวูด อัลฟาฏอนีย์เลือก คือตั้มลิก (Sheikh Daud : 35) โดยมีเงื่อนไขที่จะทำให้การหย่าด้วยวิธีมอบอำนาจสำเร็จผล 1) ต้องเป็นการหย่าที่สำเร็จผลโดยทันที ถ้าหากเป็นการมอบอำนาจให้หย่าโดยมีเงื่อนไขผูกพันไว้กับสิ่งหนึ่งสิ่งใด ถือว่าใช้ไม่ได้ 2) สามีผู้มอบอำนาจต้องถึงวัยบรรลุนิติภาวะ 3) ภรรยาต้องหย่าตนเองทันทีหลังจากได้รับมอบอำนาจ (อรุณ บุญชม และคณะ, 2562 : 95)

### ประเด็นที่ 2 สามีหย่าภรรยาขณะมีเมมา

ส่วนหนึ่งของเงื่อนไขที่จะทำให้การหย่าใช้ได้และสำเร็จผล คือ สามีสามารถรับผิดชอบตนเองได้อย่างสมบูรณ์ ดังนั้น การหย่าของคนวิกลจริต เด็ก และคนละเมอ เป็นการหย่าที่ไม่สำเร็จผล สำหรับคนเมมามีหลักในการพิจารณา ดังนี้ ถ้าหากเขาเมาด้วยตัวยาที่เขาไม่อาจหลีกเลี่ยงการใช้มันได้ และมันเป็นเหตุให้เขาขาดสติหรือเขาถูกบังคับให้ดื่มสิ่งที่ทำให้มีเมมา คนเมมาที่กล่าวมานี้เหมือนกับผู้เยาว์ คนนอนหลับ และคนเผลอตั้เพราะเป็นเหตุสุคติสัย (Mustofa Bugho, Mustofa khon, Ali as-Sharbaji, 2013 : 125) ส่วนกรณีที่มีเมมาด้วยความตั้งใจ ความสมัครใจและไม่มีเหตุอันสมควร ในประเด็นนี้จึงมีสองทัศนะที่ อุลละมาอกกล่าวถึงคือ 1) การหย่าของเขานั้นใช้ได้และสำเร็จผลเพราะคนมีเมมาประเภทนี้ยังคงเป็นคนที่อยู่ในบังคับของศาสนาและเหล่าศอฮาบะฮ์ ได้มีมติให้เอาความผิดกับคนเมมาที่พูดใส่ร้ายผู้อื่นว่าละเมิดประเวณี (กอสซ์ฟ) ขณะมีเมมา (อรุณ บุญชม และคณะ, 2562 : 89) 2)การหย่าของเขานั้นใช้ไม่ได้และไม่สำเร็จ เพราะไม่มีสติสัมปชัญญะที่สมบูรณ์ (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 472) โดยทัศนะที่ซัยคฺดาวูด อัลฟาฏอนีย์เลือกในกรณีที่มีเมมาด้วยความตั้งใจ ความสมัครใจและไม่มีเหตุอันสมควร คือการหย่าของเขานั้นใช้ได้และสำเร็จผล (Sheikh Daud : 33)

### ประเด็นที่ 3 การหย่าอวัยวะส่วนใดส่วนหนึ่งของร่างกายภรรยา

ส่วนหนึ่งของเงื่อนไขที่จะให้ทำการหย่าสำเร็จและใช้ได้ ต้องกล่าวกับภรรยาที่ถูกต้องตามหลักอิสลาม และสามารถกล่าวถึงอวัยวะส่วนใดส่วนหนึ่งของร่างกายเช่น เส้นผม เล็บ เป็นต้น

ในกรณีการหย่าที่กล่าวถึงอวัยวะส่วนใดส่วนหนึ่งของร่างกาย อุลามะฮ์ได้จำแนกแยกย่อยออกเป็นสองส่วนคือ 1) ส่วนที่เป็นส่วนประกอบสำคัญของร่างกายมนุษย์เช่น เลือด เป็นต้น 2) ส่วนที่ร่างกายมนุษย์ผลิตได้โดยตามธรรมชาติ (ฟัฎละห์) เช่น น้ำนม อสุจิ เป็นต้น

จากส่วนที่ 1 คือส่วนที่เป็นส่วนประกอบสำคัญ ในร่างกายของมนุษย์ มีสองทัศนะที่กล่าวถึงด้วยกัน 1) การหย่าสำเร็จผลและใช้ได้ 2) การหย่านั้นถือว่าไม่สำเร็จผลและใช้ไม่ได้ (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 472) ซึ่งชัยค์ดาอูด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก (Sheikh Daud : 34)

และจากส่วนที่ 2 คือสิ่งที่ร่างกายมนุษย์ผลิตได้โดยตามธรรมชาติ (ฟัฎละห์) มีสองทัศนะที่กล่าวถึงด้วยเช่นกัน 1) การหย่านั้นถือว่าไม่สำเร็จและใช้ไม่ได้ 2) การหย่าสำเร็จผลและใช้ได้ (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 473) ในประเด็นนี้ ชัยค์ดาอูด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก คือการหย่านั้นถือว่าไม่สำเร็จและใช้ไม่ได้ (Sheikh Daud : 34)

ส่วนการหย่าอวัยวะที่ขาดออกจากร่างกายภรรยาแล้ว เช่น มือที่ขาดแล้ว อุละมาอ์ได้แบ่งออกเป็นสองทัศนะ 1) การหย่านั้นถือว่าใช้ไม่ได้และไม่สำเร็จผล 2) การหย่านั้นถือว่าใช้ได้และสำเร็จผล (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 474) ในประเด็นนี้ ชัยค์ดาอูดได้เลือกทัศนะที่เห็นว่าการหย่านั้นใช้ไม่ได้และไม่เป็นผล (Sheikh Daud : 34)

#### ประเด็นที่ 4 การนับการหย่าโดยพิจารณาจากหรือเจตนา

โดยหลักการในอิสลามนั้นได้กำหนดให้สามีเป็นผู้มีอำนาจในการหย่าขาดจากภริยาได้เพียงผู้เดียวโดยใช้วิธีการ “เงาะลัก” นั้นหมายถึงว่าหากสามีกล่าวประโยคสั้นๆว่า “ฉันหย่าเธอ” สามีภริยาผู้นั้นจะขาดจากการสมรสทันทีหนึ่งครั้ง (หนึ่งเงาะลัก) ส่วนกรณีสามีกล่าวหย่าภรรยาหนึ่งเงาะลักแต่เจตนาในใจสองหรือสามเงาะลัก ในประเด็นนี้จึงมีสองทัศนะที่อุละมาอ์กล่าวถึงคือ 1) การหย่านั้นจะสำเร็จผลโดยพิจารณาจากเป็นหลัก เพราะสิ่งที่กล่าวออกมามีน้ำหนักมากกว่าเจตนาที่มีในใจ 2) การหย่านั้นจะสำเร็จผลโดยพิจารณาเจตนาเป็นหลัก เพราะยึดถือตามที่เจตนาไว้ เนื่องจากขณะที่กล่าวมีเจตนาหย่า (เนียฮ) ก็ถือว่าการหย่าเป็นผลตามที่เจตนาไว้ (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 478) ในประเด็นนี้ ชัยค์ดาอูด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะการหย่านั้นจะสำเร็จผลโดยพิจารณาเจตนาเป็นหลัก (Sheikh Daud : 35)

#### ประเด็นที่ 5 การกล่าวคำหย่าซ้ำๆในเวลาเดียวกัน

เมื่อสามีได้กล่าวแก่ภรรยาของตนว่า (เธอถูกหย่า เธอถูกหย่า เธอถูกหย่า) ถ้าหากมีการทิ้งช่วงห่างเกินกว่าประเพณี (อรุฟ) กำหนดระหว่างประโยคเหล่านี้ ถือว่าตกเป็นการหย่าสามเงาะลัก และจะไม่รับฟังคำแก้ตัวของเขาที่จะกล่าวว่าเขาต้องการกล่าวซ้ำ (ตะกีก) เพราะมันขัดกับที่ปรากฏอยู่ แต่ถ้าหากเขาพูดติดต่อกันโดยไม่ทิ้งช่วงห่างระหว่างประโยคเหล่านี้ให้พิจารณาเจตนาของเขาเป็นสำคัญ ถ้าหากเขาเจตนาว่าประโยคหลังๆเป็นการกล่าวซ้ำประโยคแรกก็ตกเป็นการหย่าหนึ่งเงาะลักเท่านั้น ถ้าหากเขาเจตนาว่าเป็นสามเงาะลักก็ตกเป็นการหย่า สามเงาะลัก (การนิกาย์ในอิสลาม, 96 : 2562) ถ้าหากเขาไม่เจตนาใดๆเลย ในประเด็นนี้มีสองทัศนะที่อุละมาอ์กล่าวถึงคือ 1) การหย่านั้นมีผลสามเงาะลัก เพราะยึดถือตามคำพูดที่ปรากฏออกมา 2) การหย่านั้นมีผลหนึ่งเงาะลัก เพราะเป็นไปได้การกล่าวซ้ำนั้นถือเป็นการย้ำประโยคแรก (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 480) ในประเด็นนี้ ชัยค์ดาอูด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรกคือการหย่านั้นมีผลสามเงาะลัก (Sheikh Daud : 35)

## ประเด็นที่ 6 การนับจำนวนคำกล่าวที่ใช้ในการหย่า (ญะลาอะ)

ญะลาอะตามหลักอิสลามคือ แก้วข้อผูกมัดของการแต่งงานออกโดยใช้คำหย่า การญะลาอะหนึ่งครั้งถือเป็นการหย่าที่สำเร็จผลหนึ่งครั้ง ถ้าหากสามีกล่าวแก่ภรรยาทั้งสิ้น “ฉันหย่าในบรรดาพวกนางทั้งสิ้น” คนหนึ่งญะลาอะ หรือสอง หรือสาม หรือสี่” การกล่าวหย่าดังกล่าวถือเป็นการหย่าที่สำเร็จผลกับบรรดาภรรยาทั้งสิ้นคนละหนึ่งญะลาอะ ทุกคน ถ้าหากสามีอ้างว่า สิ่งที่เขาหย่านั้นฉันต้องการคนใดคนหนึ่งเท่านั้นในบรรดาภรรยาทั้งสิ้นคนนั้นไม่ใช้ทั้งหมด การกล่าวอ้างเช่นนี้มีสองทัศนะที่อุละมาอกล่าวถึงคือ 1) คำอ้างของสามีนั้นไม่สามารถรับได้ ตามที่ปรากฏอยู่ เพราะความหมายที่ปรากฏชัดเจนของคำที่กล่าวนั้นบ่งชี้ถึงบรรดาภรรยาทั้งสิ้นคนนั้นมีส่วนที่ถูกหย่า 2) คำกล่าวอ้างนั้นสามารถรับได้ เพราะเป็นไปได้อย่างมีโอกาสต้องการหย่าคนใดคนหนึ่งคนหนึ่งในบรรดาภรรยาทั้งสิ้น (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 485) ในประเด็นนี้ ชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก คือคำอ้างของสามีนั้นไม่สามารถรับได้ (Sheikh Daud : 36)

## ประเด็นที่ 7 การหย่าที่ผูกพันไว้กับเงื่อนไขหรือลักษณะหนึ่ง

การหย่าแบบให้เกิดผลทันที (ตณญีซ) ถือว่าสำเร็จผล เช่นเดียวกับการหย่าที่จะยังไม่เกิดผลทันที (ตะอ์ลิก) นั่นคือนำการหย่าไปผูกพันไว้กับลักษณะหนึ่งหรือเงื่อนไขหนึ่งก็ถือว่าใช้ได้เช่นกัน

ผลที่จะติดตามมากับการหย่าดังกล่าวมีดังต่อไปนี้

1-การหย่านั้นจะยังไม่สำเร็จผล เมื่อสิ่งที่ถูกนำไปผูกพันไว้ยังไม่เกิดขึ้น

2-การใช้ชีวิตแบบสามีภรรยา ยังคงดำเนินต่อไปตามข้อผูกพันทั้งสิทธิและหน้าที่ของทั้งสองฝ่าย เมื่อเงื่อนไขหรือลักษณะที่นำการหย่าไปผูกพันไว้ยังไม่เกิดขึ้น แม้ว่าเงื่อนไขหรือลักษณะที่ผูกพันนั้นจะต้องเกิดขึ้นอย่างแน่นอนก็ตาม เช่นในกรณีที่มีสามีกล่าวแก่ภรรยาว่า เมื่อเดือนรอมฎอนมาถึง เธอถูกหย่า

3-การหย่าจะสำเร็จผลทันที เมื่อเกิดเงื่อนไขหรือลักษณะที่นำการหย่าไปผูกพันไว้ขึ้นมาโดยไม่มีจำเป็นต้องกล่าวคำหย่าใหม่อีก (อรุณ บุญชม และคณะ, 2562: 92-93)

เมื่อสามีกล่าวแก่ภรรยาของตนว่า “เธอถูกหย่า ยกเว้นอัลลอฮ์จะประสงค์” การที่สามีกล่าวเช่นนี้มีสองทัศนะที่อุละมาอกล่าวถึงคือ 1) การหย่านั้นไม่เป็นผลสำเร็จ เพราะความหมายของการหย่าที่สามีกล่าวได้ผูกพันไว้กับความประสงค์ของอัลลอฮ์ คือยกเว้นอัลลอฮ์ประสงค์ไม่หย่า ดังนั้นการหย่าจึงไม่เกิดผล เพราะความประสงค์ของอัลลอฮ์ไม่สามารถรู้ได้ 2) การหย่านั้นเป็นผลสำเร็จ เพราะสิ่งที่จะทำให้พ้นจากการที่ทำให้การหย่าไม่สำเร็จคือเป็นความประสงค์ของอัลลอฮ์ ซึ่งความประสงค์ของอัลลอฮ์ไม่สามารถรู้ได้ และไม่สามารถหลุดพ้นจากเงื่อนไขที่กล่าวไว้ ดังนั้นการหย่าจึงสำเร็จผล (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 491) ในประเด็นนี้ ชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรกคือการหย่านั้นไม่เป็นผลสำเร็จ (Sheikh Daud : 36)

หากสามีกล่าวแก่ภรรยาของตนว่า “โอ้ ผู้ถูกหย่า เมื่ออัลลอฮ์ประสงค์” การที่สามีกล่าวเช่นนี้มีสองทัศนะที่อุละมาอกล่าวถึงเช่นเดียวกัน คือ 1) การหย่านั้นเป็นผลสำเร็จ เพราะพิจารณาถึงรูปแบบการเรียกขานที่บ่งชี้ถึงการหย่ามีผลสำเร็จในขณะนั้น และการหย่าที่สำเร็จผลแล้วนั้นไม่สามารถผูกพันกับเงื่อนไขได้ 2) การหย่านั้นไม่เป็นผลสำเร็จ (Nihayah al-muhtaj, 1984 : 6, 470) ในประเด็นนี้ ชัยค์ดาอุด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก คือการหย่านั้นสำเร็จผลและใช้ได้ (Sheikh Daud : 36)



### ประเด็นที่ 8 สามีกกล่าวหย่าแก่ภรรยาและผู้หญิงที่ตนยังไม่ได้แต่งงาน

การที่สามีกจะมีสิทธิ์หย่า และจะทำให้การหย่าใช้ได้และสำเร็จผลนั้น ผู้เป็นสามีจำเป็นต้องมีการแต่งงานกัน ถ้าหากผู้ชายหย่าผู้หญิงที่ตนยังไม่ได้แต่งงานด้วย หรือหย่าผู้หญิงที่ตนจะแต่งงานด้วยในอนาคต ถือว่าการหย่าใช้ไม่ได้และไม่สำเร็จผล ไม่ว่าเขาจะใช้สำนวนในการหย่าแบบต้องการให้สำเร็จผลโดยทันที (ตันญีซ) หรือโดยมีการตั้งเงื่อนไขอย่างใดอย่างหนึ่งก็ตาม (ตะอ์ลิก)

ส่วนในกรณีที่สามีกกล่าวแก่ภรรยาของตนและผู้หญิงที่ตนยังไม่ได้แต่งงาน “หนึ่งในสองคนนี้ถูกหย่า” หลังจากนั้นสามีกได้กล่าวว่าฉันเจตนาหย่าหญิงที่ฉันยังไม่ได้แต่งงาน ในประเด็นนี้อุละมาอ์ได้แบ่งออกเป็นสองทัศนะ 1) คำพูดของสามีกอ้างนั้นสามารถรับได้โดยต้องให้เขานั้นสาบานต่ออัลลอฮ์ เพราะคำหย่าที่สามีกกล่าวไม่ได้เจาะจงคนใดคนหนึ่งและเป็นไปได้เขากล่าวหย่าแก่ภรรยาของตนหรือผู้หญิงที่ตนยังไม่แต่งงาน 2) คำพูดของสามีกอ้างนั้นรับไม่ได้ และการหย่าภรรยาเขาสำเร็จผล เพราะภรรยาเป็นผู้หญิงที่สามีกสามารถหย่าสำเร็จผลได้ ดังนั้นจึงไม่สามารถใช้กับผู้หญิงที่เขายังไม่ได้แต่งงาน (al-Khotib al-Sharbinī, 2006 : 4, 493) ในประเด็นนี้ ชัยคฺดาอุด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก คือคำอ้างของสามีกสามารถรับได้โดยต้องให้เขาสาบาน (Sheikh Daud : 37)

### ประเด็นที่ 9 การหย่าสุนนียฺและบิตอียฺ

การหย่าแบบ “สุนนียฺ” หมายถึง การหย่าที่กระทำตามแนวทางที่ท่านรสุลุลลอฮ์ “ขอความเจริญและความสันติจากอัลลอฮ์จงมีแต่ท่าน” ได้กำหนดไว้ นั่นก็คือ การหย่าภรรยาที่เคยร่วมประเวณีกันแล้วในช่วงที่นางปลอดประจำเดือน แต่มิได้ร่วมประเวณีกับนางในช่วงนั้น (al-Mawardi, 2000 : 147) ดังหลักฐานในอัลกุรอานอัลลอฮ์ “ผู้ทรงยิ่งใหญ่และเกรียงไกร” ได้ตรัสว่า

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ (الطلاق : 1)

ความว่า “โอ้ นบีเอ๋ย เมื่อพวกท่านประสงค์จะหย่าภรรยา ก็จงหย่าพวกนางตาม (อิติคะฮ์) ระยะเวลาที่กำหนดของพวกนาง และจงนับจดจำกำหนดเวลาให้ครบ (อัญญุลาก : 1)

การหย่าแบบ “บิตอียฺ” หมายถึง การหย่าที่ขัดกับแนวทางที่ท่านรสุลุลลอฮ์ “ขอความเจริญและความสันติจากอัลลอฮ์จงมีแต่ท่าน” ได้แนะนำไว้ ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็น 2 กรณี คือ

1. การหย่าภรรยาในช่วงเวลาที่นางมีประจำเดือน
2. การหย่าภรรยาในช่วงเวลาที่นางปลอดประจำเดือน แต่ได้ร่วมประเวณีกับนางในช่วงนั้นแล้ว

(al-Mawardi, 2000 : 148 )

การหย่าแบบบิตอียฺนั้นเป็นสิ่งต้องห้าม (หะรอม) แต่ถือว่าหย่าสำเร็จผล และผู้หย่านั้นมีบาป เพราะการกระทำนั้นแตกต่างจากรูปแบบการหย่าที่ศาสนากำหนดไว้ในคำดำรัสของอัลลอฮ์ “ผู้ทรงยิ่งใหญ่และเกรียงไกร” ได้ตรัสในซูเราะห์ อัญญุลากที่กล่าวมาข้างต้น

จากนิยามการหย่าแบบสุนนียฺและแบบบิตอียฺที่กล่าวมา มีหลายประเด็นด้วยกันที่อุละมาอ์มีความเห็นต่างกันดังนี้

1) กรณีสามีกหย่าภรรยาช่วงเวลาสุดท้ายของประจำเดือน เช่นสามีกกล่าวว่า “เธอถูกหย่าในช่วงเวลาสุดท้ายของประจำเดือนของเธอ” ในประเด็นอุละมาอ์ได้แบ่งออกเป็นสองทัศนะ 1) การหย่านั้นเป็นการหย่าแบบสุนนียฺ เพราะหลังจากการหย่านั้น ถือเป็นการเริ่มต้นนับอิตะห์เลย 2) การหย่านั้นเป็นการหย่าแบบบิตอียฺ เพราะช่วงเวลาที่สามีกกล่าวหย่านั้น ภรรยาอยู่ในช่วงท้ายของรอบประจำเดือนอีก



(al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 499) ในประเด็นนี้ ชัยคฺดาอูด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก คือ การหย่านั้นเป็นการหย่าแบบซุนนีย์ (Sheikh Daud : 37)

2) กรณีสามีหย่าภรรยาช่วงเวลาสุดท้ายที่นางปลอดประจำเดือน แต่มิได้ร่วมประเวณีกับนางในช่วงนั้นในประเด็นนี้อุละมาอฺได้แบ่งออกเป็นสองทัศนะ 1) การหย่านั้นเป็นการหย่าแบบบิตอียฺ เพราะหลังจากการหย่านั้น ไม่เป็นการเริ่มต้นนับอิตะห์ 2) การหย่านั้นเป็นการหย่าแบบซุนนีย์ เพราะช่วงเวลาที่มีสามีกล่าวหย่านั้น ภรรยาอยู่ในช่วงที่นางปลอดประจำเดือน (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 499) ในประเด็นนี้ ชัยคฺดาอูด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก คือการหย่านั้นเป็นการหย่าแบบบิตอียฺ (Sheikh Daud : 37)

3) กรณีสามีได้ร่วมประเวณีกับนางในช่วงเวลาที่มีประจำเดือน จากนั้นสามีได้หย่านางในช่วงเวลาที่ปลอดประจำเดือน ในประเด็นนี้อุละมาอฺได้แบ่งออกเป็นสองทัศนะ 1) การหย่านั้นเป็นการหย่าแบบบิตอียฺ เพราะการได้ร่วมประเวณีกับนางในช่วงเวลาที่มีประจำเดือนนั้น อาจจะทำให้นางตั้งครรภ์ได้ 2) หย่านั้นเป็นการหย่าแบบซุนนีย์ เพราะช่วงเวลาประจำเดือนที่เหลือนอยู่ บ่งบอกว่านางปราศจากการตั้งครรภ์ (al-Khotib al-Sharbini, 2006 : 4, 499) ในประเด็นนี้ ชัยคฺดาอูด อัลฟาฏอนียฺได้เลือกทัศนะแรก คือการหย่านั้นเป็นการหย่าแบบบิตอียฺ (Sheikh Daud : 37)

## บทสรุป

จากการวิจัยเรื่องทัศนะที่ถูกเลือกเฟ้นของชัยคฺดาอูดอัลฟาฏอนียฺในประเด็นการหย่าจากหนังสืออิฎอห์ อัล-อัลบาบ ลิมูรริต อัล-นิกาห์ บิศเศาะวาบข้างต้น พบว่า ท่านได้เลือกทัศนะนักวิชาการอิสลามดังนี้

1-ลักษณะหนังสืออิฎอห์ อัล-อัลบาบ ของชัยคฺดาอูดอัลฟาฏอนียฺผู้วิจัยพบว่าเป็นงานประพันธ์ที่แปลจากหนังสือฟิกฮ์ในมัซฮับอัชชาฟีอียฺและเป็นการนำเสนอทัศนะของนักวิชาการฟิกฮ์ในมัซฮับอัชชาฟีอียฺเป็นหลัก

2-ทัศนะที่ชัยคฺดาอูดอัลฟาฏอนียฺเลือกใช้ใช้ในหนังสืออิฎอห์ อัล-อัลบาบ ส่วนใหญ่เป็นทัศนะที่ถูกยึดถือ (المعتد) และถูกต้องกว่า (الصواب) และทัศนะที่มีน้ำหนัก (المذهب) ของปราชญ์มัซฮับอัชชาฟีอียฺ

3-ทัศนะที่ชัยคฺดาอูดอัลฟาฏอนียฺเลือกในประเด็นการหย่าที่ได้กล่าวในหนังสืออิฎอห์ อัล-อัลบาบ ส่วนใหญ่จะอ้างอิงทัศนะที่อิหม่ามอะหฺมัดได้กล่าวในหนังสือมินฮาญญ์ อัจญูลลิบีน (منهاج الطالبين) และบางประเด็นชัยคฺดาอูดจะอ้างอิงทัศนะจากหนังสือ ฟิตหุล วุฮาบ (فتح الوهاب) ของอิหม่ามซาคาเรีย อัล-อันซอรียฺ ตุหฟะตุล มุหตาจญ์ (تحفة المحتاج) ของอิหม่ามอิบน์หาญญ์ อัล-ฮัยตะมียฺ และนิฮายะตุล มุหตาจญ์ (نهاية المحتاج) ของอิหม่ามอัล-รอมลี

จากการศึกษาทัศนะผู้วิจัยมองเห็นจุดยืนในด้านอื่นอีกหลายประเด็นดังนี้

1-การเลือกจุดยืนและเน้นโน้มนำในหนังสือของปราชญ์รุ่นก่อน หรือร่วมสมัยกับท่านซึ่งถึงแนวทางของท่าน คือมัซฮับอัชชาฟีอียฺ

2-เนื่องจากอ้างอิงอื่นๆ อีกหลายเล่มท่านท่านไม่ได้เลือก ผู้วิจัยเห็นว่าท่านรู้ว่าสังคมภายในภูมิภาคมีบริบทและลักษณะพิเศษในการถือในทัศนะ

### ข้อเสนอแนะ

1-ควรให้องค์กรศาสนาที่เกี่ยวข้อง เช่น กรรมการอิสลามประจำจังหวัด พิจารณาในการตัดสินปัญหาการหย่าร้างโดยเลือกใช้หลายทัศนะเพื่อให้เกิดการหย่าร้างน้อยที่สุดในสังคมมุสลิม

2-ควรศึกษาทัศนะนักวิชาการที่ซัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์เลือกในประเด็นการแต่งงานจากหนังสืออีฎอห์ อัล-อัลบับ ลิมูรียัต อันนิกาห์ บิตเศาะวาบ

### รายการอ้างอิง

- อรุณ บุญชม, สมศักดิ์ มุหะหมัด และอาดำ มะหะหมัด. (2562). การนิกาย์ในอิสลาม. สำนักงานคณะกรรมการอิสลามประจำกรุงเทพมหานคร
- อับดุลเราะฮ์มัน เจอะอารง. (2546). สิทธิของภริยาในการหย่าและสิทธิที่พึงได้รับตามกฎหมายอิสลามกรณีศึกษาจังหวัดปัตตานี. สาขาวิชาอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัย สงขลานครินทร์
- ฮาเร๊ะ เจ๊ะโด และ อับดุลเลาะ การีนา. (2560). วิเคราะห์ชีวประวัติบรมครูแห่งโลกมลายู: ซัยค์ดาวูด อัลฟาฏอนีย์. วารสาร อัล-ฮิกมะฮ์ มหาวิทยาลัยฟาฏอนี.
- Abd Razak Mahmud. (2009). Bunga Rampai Persuratan Melayu Wilayah Timur: Sejarah, Pemikiran dan Karya. Kota Bharu Kelantan: Pustaka Aman Press SDN. Bhd.
- Ahamd Fathy al-Fathoni. (2013). Ulama Besar Dari Fathoni. Kota Bharu Kelantan: Majlis Ugama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan.al-Khotib al-Sharbini. Muhammad ibn Ahmad. (2006). Mughni al-Muhtaj. Cairo: Dar al-Hadis.
- al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. (2000). al-Iqna'. Tehran: Dar Ihsan.
- al-Romli, Muhammad ibn Abi Abbas Ahmad. (1984). Nihayah al-Muhtaj. Beirut: Dar al-Fikri.
- Anwar Zainal Abidin. (2001). Formasi Ulama Patani. Nadwah Ulama Nusantara 1, Prince of Songkla University.
- Azyumardi Azra. (2004). Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Ismail Che Daud. (2012). Tokoh – tokoh Ulama' Semenanjung Melayu (1). Kota Bharu Kelantan. Pustaka Aman Press Sdn. Bhd.: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan.
- Mustofa Bugho, Mustofa khon, Ali as-Sharbaji. (2013). al Fiq al Manhaji. Damascus: Dar al-Qolam.
- Sheikh Daud Al-Fatoni.(t.t) Idoh al-Albab Limurid al-Nikah Bisowab. Fatoni Thailand: Matbaah Ibn Halabi
- Wan Muhammad Saghir. (1990). Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani Ulama' dan Pengarang Terulung Asia Tenggara. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyyah.
- Wan Muhammad Saghir. (2000). Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu Jilid 10. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyyah.
- Wan Muhammad Saghir. (2016). Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani Ulama' dan Pengarang Terulung Asia Tenggara. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniyyah.

พฤติกรรมการเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ : สาเหตุและแนวทางการป้องกัน  
สำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย

**THE CROWDING AND SCRAMBLING BEHAVIOR OF PILGRIMS IN  
PERFORMING HAJI AND UMRAH: CAUSES AND PREVENTION  
GUIDELINES FOR THAI PILGRIMS**

*Ali Domae<sup>1</sup>*  
*Cheloh Khaekphong<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: 6260901011@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: Cheloh.k@pnu.ac.th

**บทคัดย่อ**

บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง การศึกษาวิเคราะห์พฤติกรรมการเบียดเสียดและการแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาสาเหตุของการเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์และเพื่อเสนอแนวทางการป้องกันพฤติกรรมการเบียดเสียดสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย โดยใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ ศึกษาข้อมูลจากคัมภีร์อัลกุรอาน อัลฮะดีษ หนังสือตำรา เอกสารทางวิชาการและการสัมภาษณ์เชิงลึกผู้ที่มีประสบการณ์ในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ในจังหวัดนราธิวาส จำนวน 7 คน และเก็บข้อมูลผู้ให้การสัมภาษณ์ จำนวน 4 คน ได้มาโดยการเลือกแบบเจาะจง ที่สอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของการวิจัย เครื่องมือที่ใช้เป็นแบบสัมภาษณ์ที่ผู้วิจัยสร้างขึ้น การวิเคราะห์ข้อมูลโดยวิเคราะห์เนื้อหา แล้วหาข้อสรุปนำเสนอข้อมูลเชิงพรรณนา ผลการวิจัยพบว่า สาเหตุของการเบียดเสียดแย่งชิงเนื่องมาจาก (1) ผู้แสวงบุญมีจำนวนมาก (2) การแสวงหาความประเสริฐในบางจุดที่มีความคับแคบ (3) การไม่ควบคุมอารมณ์ ไม่มีสติ ขาดความอดทนอดกลั้น ในการป้องกันพฤติกรรมการเบียดเสียดและแย่งชิงของผู้แสวงบุญชาวไทยจะต้องมีความรู้ความเข้าใจและประยุกต์ใช้ความรู้ให้เหมาะสมกับสถานการณ์ ต้องมีความอดทนต่อททดสอบ ย้ำเกรงต่ออัลลอฮ์ และมุ่งหวังในการปฏิบัติฮัจญ์ให้มีความสมบูรณ์เป็นฮัจญ์มับูร

**คำสำคัญ :** พฤติกรรมเบียดเสียด ฮัจญ์และอุมเราะฮ์ ผู้แสวงบุญ

**Abstract**

This research article is part of the research on an analytical study of crowding and scrambling behavior of pilgrims during Hajj and Umrah. The purpose of this study was to study the causes of crowding during Hajj and Umrah ceremonies and to propose guidelines for preventing crowding behavior for Thai pilgrims using a qualitative research method, study data from The Quran, Al-Hadith, textbooks, academic documents and in-depth interviews with 7 people who have experience in performing Hajj and Umrah in Narathiwat Province and collect interviewees data. Four subjects were obtained by purposive sampling consistent with the research objectives. The tool used was an interview form created by the researcher. The data analysis by analyzing content (Content Analysis) and finding conclusions to present descriptive data. The results showed that the reason for the hustle and bustle is due to (1) There are many pilgrims, (2) the pursuit of excellence in some narrow place, (3) the lack of restraint,

lack of consciousness, and lack of patience and to prevent the crowding and scrambling behavior of Thai pilgrims, knowledge and understanding must be applied to the situation and must be able to withstand the test, fear Allah and aim to complete Hajj as Hajj Mabruur.

**Keywords:** *Crowding Behavior, Hajj and Umrah, Pilgrims.*

## บทนำ

ฮัจญ์และอุมเราะฮ์เป็นศาสนกิจที่สำคัญและสูงส่งยิ่งในศาสนาอิสลาม มุสลิมทุกคนต่างมุ่งหวังที่จะได้ประกอบศาสนกิจอย่างน้อยหนึ่งครั้งในชีวิต ณ บัยตุลลอฮ์ ประเทศซาอุดีอาระเบีย เนื่องจากฮัจญ์และอุมเราะฮ์เป็นรูกันหรือองค์ประกอบสำคัญของอิสลามประการสุดท้ายจาก 5 ประการ อัลลอฮ์ (ช.บ) ตรัสในคัมภีร์อัลกุรอาน ความว่า “และสิทธิของอัลลอฮ์เหนือมนุษย์ คือ การมุ่งสู่บ้านหลังนั้นสำหรับผู้ที่สามารถเดินทางไปยังบ้านหลังนั้น”(ali `imran : 4 : 97) ด้วยเหตุนี้ผู้ที่มีความสามารถในการเดินทางไปยังบัยตุลลอฮ์ ณ นครมักกะฮ์ ประเทศซาอุดีอาระเบีย จึงมีความจำเป็นต้องประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์เพื่อการน้อมรับคำบัญชาปฏิบัติเชิญชวนจากอัลลอฮ์ (ช.บ) ที่ทรงรับสั่งให้ในปีบรอฮีม (อะลัยฮิสสลาม) ทำการประกาศแก่มวลมนุษย์มาตั้งแต่ยุคอดีตกาล ความว่า “และจงประกาศแก่มนุษย์ทั้งหลายเกี่ยวกับการทำฮัจญ์ พวกเขาจะมาหาเจ้าโดยการเดินเท้าและโดยขี่พาหนะอูฐเพรียวทุกตัวจะมาจากแดนไกลทุกทิศทาง” (al hajj : 17 : 27) ในปีบรอฮีม (อะลัยฮิสสลาม) กล่าวด้วยความวิตกว่า “จะประกาศอย่างไร เสียงของตนไม่ดังพอที่จะไปถึงโสตประสาทของมวลมนุษย์ อัลลอฮ์ ตรัสแจ้งว่า : “เจ้ามีหน้าที่เพียงประกาศ ส่วนการไปถึงโสตประสาทมวลมนุษย์นั้นเป็นอำนาจของเรา” (al Hajj : 17 : 27) ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมามีผู้คนหลังไหลสู่บัยตุลลอฮ์ไม่ขาดสายและค่อย ๆ เพิ่มจำนวนมากขึ้นตราจนปัจจุบัน

การเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์เป็นการเดินทางไกลจากทั่วทุกมุมโลก ผู้แสวงบุญต้องใช้ความอดทนอดกลั้น ต้องทุ่มเททั้งกำลังกาย กำลังทรัพย์ กำลังสติปัญญา และต้องอดทนต่อความยากลำบาก และในขณะเดียวกันหากได้ปฏิบัติอย่างถูกต้องสมบูรณ์จะได้รับผลตอบแทนเป็นรางวัลที่ยิ่งใหญ่ ดังปรากฏบทบัญญัติรับรองมากมายทั้งในอัลกุรอานและสุนนะฮ์ของนบี (ช.ล.) อัลลอฮ์ตรัสความว่า “เพื่อพวกเขาจะได้มาร่วมเป็นพยานในผลประโยชน์ของพวกเขาและกล่าวพระนามอัลลอฮ์ในวันที่รู้กันอยู่แล้ว คือวันเชือดตามที่พระองค์ทรงประทานปัจจัยยังชีพแก่พวกเขาจากสัตว์สี่เท้า ดังนั้นพวกเจ้าจงกินเนื้อมัน และจงให้อาหารแก่ผู้ยากจนขัดสน” (al hajj : 28) นบีมุฮัมมัด (ช.ล.) ได้กล่าวยืนยันถึงภาคผลของการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ไว้ในหลายอัลอะดีษ เช่น รายงานจากอบีฮุร็อยเราะฮ์ (รอฎียัลลอฮูอันฮู) ว่านบีมุฮัมมัด (ช.ล.) ได้กล่าว ความว่า “ผู้ใดที่ได้มาประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ ณ บ้านหลังนี้ (บัยตุลลอฮ์) โดยเขามีได้กล่าววาจาที่หยาบคายและกระทำการฝ่าฝืนใด ๆ แน่แท้เขาได้กลับไปโดยบริสุทธิ์ประดุจดั่งวันที่เขาคลอดออกมาจากครรภ์มารดา” ในอีกอะดีษหนึ่ง ความว่า “ฮัจญ์ที่สมบูรณ์ไม่มีสิ่งใดตอบแทนนอกจากสวรรค์” (al-Bukhari, 2008)

ในแต่ละปีจึงมีผู้แสวงบุญจากประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์เป็นจำนวนมาก เฉลี่ยในรอบ 50 ปีที่ผ่านมา (ฮ.ศ. 1390-1439) มีจำนวนมากกว่า 95 ล้านคน โดยในปี ฮ.ศ. 1390 มีจำนวน 1,079,760 ค่อย ๆ เพิ่มจำนวนมากขึ้นกระทั่งในปี ฮ.ศ. 1439 มีจำนวน 2,371,675 และในปี ฮ.ศ. 1434 มีจำนวนผู้แสวงบุญมากถึง 3,161,573 คน (Central Statistics Organization, Saudi Arabia, 2023) สำหรับประเทศไทยมีผู้แสวงบุญเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์อย่างต่อเนื่อง จำนวนมาก

น้อยตามที่ได้รับโควตาการจัดสรรในแต่ละปี เช่น ในปี พ.ศ. 2554 มีผู้ประกอบพิธีฮัจญ์จำนวน 12,974 คน ในปี 2555 จำนวน 12,721 คน ในปี 2556 จำนวน 10,397 คน ในปี 2557 จำนวน 10,149 คน ในปี 2558 จำนวน 10,400 คน ในปี 2559 จำนวน 9,581 ในปี 2560 จำนวน 8,833 คน และในปี 2565 จำนวน 3,738 คน (สำนักเลขาธิการ คณะกรรมการส่งเสริมกิจการฮัจญ์แห่งประเทศไทย, 2565) โดยมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้มีจำนวนมากกว่ามุสลิมในภาคอื่น ๆ มีโอกาสได้เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์พร้อม ๆ กับมุสลิมจากประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก แม้ทางการซาอุดีอาระเบียจะได้กำหนดมาตรการจำกัดจำนวนผู้แสวงบุญจากประเทศต่าง ๆ ก็ตาม ด้วยจำนวนประชากรมุสลิมที่เพิ่มมากขึ้นและพื้นที่บางจุดของการประกอบพิธีฮัจญ์ไม่สามารถรองรับคนจำนวนมากได้ ก่อให้เกิดการเบียดเสียดและการแย่งชิงกันของผู้แสวงบุญที่ต้องการปฏิบัติให้มีความสมบูรณ์และความประเสริฐที่สุดในการปฏิบัติศาสนกิจฮัจญ์ ซึ่งโดยส่วนใหญ่เป็นการปฏิบัติครั้งแรกและครั้งเดียวในชีวิต

ผู้แสวงบุญแต่ละคนต่างมุ่งหน้าสู่บัยตุลลอฮ์เพื่อการประกอบพิธีฮัจญ์และมุ่งหวังให้ฮัจญ์ของตนมีความถูกต้องสมบูรณ์ที่สุด จนบางครั้งทำให้เกิดการเบียดเสียดแย่งชิงและไม่คิดถึงผลกระทบที่จะเกิดขึ้นทั้งกับตนเองและผู้อื่น จนนำไปสู่เหตุการณ์โศกนาฏกรรมหลายต่อหลายครั้ง เช่น การเบียดเสียดและเหยียบกันในอุโมงค์อัลมุอัยศิม (المصم) ณ นครมักกะฮ์เมื่อปี 2533 มีผู้เสียชีวิตจำนวน 1,426 คน และส่วนใหญ่เป็นผู้แสวงบุญจากทวีปเอเชีย ในปี 2534 ผู้แสวงบุญเสียชีวิต จำนวน 270 คน เนื่องจากการเบียดเสียดและเหยียบกัน ณ มินาในขณะขว้างเสาหิน ในปี 2541 ผู้แสวงบุญเสียชีวิต จำนวน กว่า 118 คน ขณะขว้างเสาหินที่มินา ในปี 2544 เสียชีวิต 270 คน เนื่องจากการเบียดเสียดและเหยียบกัน ณ พุ่มมินาขณะขว้างเสาหินเช่นเดียวกัน อับดุลสุโก ดินอะ (2558) ได้สรุปเหตุการณ์ในปี 2547 มีผู้แสวงบุญราว 250 คนแออัดและเหยียบกันเสียชีวิตที่บริเวณมินา และในปี 2558 ถือเป็นการสูญเสียชีวิตมากที่สุด เป็นเหตุการณ์เหยียบกันตายเพราะเบียดเสียดล้มทับระหว่างการประกอบพิธีฮัจญ์ ณ มินา ช่วงเดินไปขว้างเสาหิน สำนักข่าวอัลญะซีเราะห์ รวมทั้งทางการซาอุดีอาระเบียรายงานว่ามีผู้เสียชีวิต 717 ราย และบาดเจ็บ 863 ราย (อับดุลสุโก ดินอะ, 2558)

โศกนาฏกรรมที่เกิดขึ้นแต่ละครั้งไม่ว่าจะเกิดจากสาเหตุใด ส่งผลกระทบต่อชีวิตและทรัพย์สิน ตลอดจนความสมบูรณ์ของการประกอบพิธีฮัจญ์ของผู้แสวงบุญอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง ในขณะที่บทบัญญัติว่าด้วยฮัจญ์และอุมเราะฮ์มีกฎระเบียบที่ส่งเสริมความสงบปลอดภัย ส่งเสริมความอดทน การให้อภัย และห้ามปรามการทะเลาะวิวาทระหว่างการปฏิบัติฮัจญ์ ตลอดจนการอนุโลมผ่อนผันให้ปฏิบัติเท่าที่สามารถกระทำได้ แต่ยังมีเหตุการณ์เบียดเสียดเหยียบกันตายเกิดขึ้นหลายครั้ง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ณ บริเวณพื้นที่สำคัญ ๆ เช่น ลานฏะวาฟ พุ่มอะเราะซะฮ์ มินา ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาวิเคราะห์สาเหตุของพฤติกรรมเบียดเสียดและการแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ และค้นหาแนวทางการป้องกันสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย โดยคาดหวังว่าจะเป็นประโยชน์แก่ผู้แสวงบุญชาวไทยและผู้เกี่ยวข้องได้นำไปใช้เป็นแนวทางในการปฏิบัติเพื่อลดพฤติกรรมเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ สามารถประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ได้อย่างถูกต้องสมบูรณ์ตามความมุ่งหมาย (สมชาย ภูมิมาโนช, สัมภาษณ์)



### วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาสภาพปัญหาสาเหตุของการเบียดเบียนในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์
2. เพื่อศึกษาข้อบัญญัติทางศาสนาในทัศนะของนักวิชาการอิสลามต่อพฤติกรรมการเบียดเบียนแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการทำฮัจญ์และอุมเราะฮ์
3. เพื่อค้นหาแนวทางการป้องกันและลดพฤติกรรมเบียดเบียนสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทยในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์

### เอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ผู้วิจัยได้ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องจากหนังสือ ตำรา และเอกสารงานวิจัยเกี่ยวกับการเบียดเบียนและการแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ โดยเฉพาะหนังสือคำอธิบายความหมายอัลกุรอานอายะฮ์ที่เกี่ยวกับการประกอบพิธีฮัจญ์ และหนังสือประมวลวาระของนบีฉบับต่าง พบว่าบรรดานักปราชญ์อิสลาม ได้ให้ความสำคัญต่อพฤติกรรมที่อาจจะทำให้สูญเสียผลบุญของการทำฮัจญ์เนื่องจากการสร้างความเดือดร้อนให้กับผู้อื่น โดยเฉพาะเรื่องเบียดเบียนและการแย่งชิง (al-Qurthubi (2006) ; al-Bukhari (2008) ; Muslim (1990) : abu Dawud (2009) ; al-Tirmizi (1997) ; al-Nasaei (1930) ; ibn Majah (1970) ; Malik (2009) ; al-Darimi (2000) ; Ahmad (1969))

งานวิจัยเกี่ยวกับฮัจญ์และอุมเราะฮ์หลายเรื่องแต่มีได้มีวัตถุประสงค์เพื่อการศึกษาเกี่ยวกับการเบียดเบียนแย่งชิงในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ เช่น อับบาส พาตีเซตต์ และคณะ (2561) ทำวิจัยเรื่อง การศึกษาเปรียบเทียบรูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ระหว่างประเทศไทยกับประเทศมาเลเซียโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อ 1) ศึกษาเปรียบเทียบรูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ระหว่างประเทศไทยกับประเทศมาเลเซีย 2) ประเมินผลการดำเนินงานกองทุนกิจการฮัจญ์ในมาเลเซีย และ 3) เพื่อกำหนดรูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ที่สอดคล้องกับบริบทสังคมไทย โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยแบบผสมผสานเชิงคุณภาพและปริมาณ ผลการวิจัยพบว่ารูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ที่สอดคล้องกับบริบทสังคมไทย มีดังนี้ (1) จัดตั้งกองทุนกิจการฮัจญ์ หรือสถาบันเงินสำหรับผู้แสวงบุญ (2) ภาครัฐต้องกำหนดแนวทาง มาตรการ การกำกับดูแลเกี่ยวกับผู้นำกลุ่ม (แชะห์) ให้เข้มงวดขึ้น (4) จัดตั้งหน่วยงานกลางหรือหน่วยงานอิสระที่ไม่มีส่วนได้เสียเกี่ยวกับกิจการฮัจญ์ เพื่อทำหน้าที่ในการติดตาม ตรวจสอบ และประเมินผลทุกขั้นตอนการประกอบกิจการฮัจญ์ (5) พัฒนาองค์ความรู้ เกี่ยวกับการกิจการฮัจญ์อย่างต่อเนื่อง เท่าทันต่อการเปลี่ยนแปลง (6) จัดทำฐานข้อมูลกลางแบบเบ็ดเสร็จ เกี่ยวกับฮัจญ์ โดยเฉพาะ (7) กรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย ต้องเพิ่มบทบาทตนเองให้มากขึ้น แต่อย่างไรก็ตามงานวิจัยนี้ได้กล่าวถึงการป้องกันหรือลดปัญหาการเบียดเบียนแย่งชิงในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์

ในงานวิจัยของศราวดี อารีย์ และคณะ (2563) เรื่อง การบริหารจัดการฮัจญ์ของซาอุดีอาระเบีย : สรรวจปัญหาการดำเนินกิจการฮัจญ์ของไทยและรูปแบบการจัดการของอินโดนีเซีย มาเลเซีย และสิงคโปร์ สรุปว่า ซาอุดีอาระเบียได้นำเทคโนโลยีมาใช้ควบคุมระบบการจัดการฮัจญ์ (E-TRACK) ส่งผลให้การบริหารจัดการมีประสิทธิภาพมากกว่าอดีต ส่วนปัญหาการดำเนินการกิจการฮัจญ์ของไทยมีหลายประการ ทั้งปัญหาการบริหารจัดการฮัจญ์ภายใต้หน่วยงานรัฐ ระบบโควตา การเดินทางโดยสายการบิน การบริการที่พัก อาหารและการเดินทางภายในซาอุดีอาระเบีย และเสนอแนะ



ให้ตัวแบบจากมาเลเซีย อินโดนีเซีย และสิงคโปร์ ซึ่งมีโครงสร้างองค์กรที่ทำหน้าที่บริหารจัดการฮัจญ์ อย่างเป็นทางการและมีความชัดเจนนำมาประยุกต์ใช้กับการบริหารจัดการฮัจญ์ของไทยได้ ซึ่งเป็นการวิจัย ที่มุ่งเน้นการบริหารจัดการเชิงโครงสร้างที่มีได้กล่าวถึงพฤติกรรมการเบียดเสียดแย่งชิงในการประกอบ พิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์

ในขณะที่โลกอาหรับได้ให้ความสำคัญต่อพฤติกรรมการเบียดเสียดและแย่งชิงในการประกอบ พิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์เป็นอย่างมากดังปรากฏงานวิจัย พิตวา และงานวิชาการเป็นจำนวนมาก ซึ่งเป็น ประโยชน์ต่องานวิจัยในครั้งนี้ เช่น Al-Zaawariy (n.d.) วิจัยเรื่อง *المواقيت الزمانية والمكانية لمناسك الحج* เนื้อหาของวิจัยเรื่องนี้ได้มุ่งเน้นกล่าวถึงมีกอตที่เกี่ยวกับกาลเวลาและสถานที่ ๆ มีความสำคัญใน การประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์อีกทั้งยังบอกสภาพของผู้คนที่แออัด เบียดเสียด และบรรดาทัศนะ ต่าง ๆ ของนักวิชาการที่มีการขัดแย้งกันอย่างละเอียด ผู้วิจัยได้ทำการศึกษาคิดว่าจะได้รับประโยชน์ อย่างมากในการทำวิจัยครั้งนี้คือ มีกอตที่เกี่ยวกับกาลเวลาและสถานที่ ๆ มีความสำคัญในการประกอบ พิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์และสภาพความแออัดของผู้แสวงบุญที่ได้นำเสนอในข้างต้นแล้วนั้นเพื่อจะได้นำมา วิเคราะห์พฤติกรรมการเบียดเสียดและการแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ใน ครั้งนี้

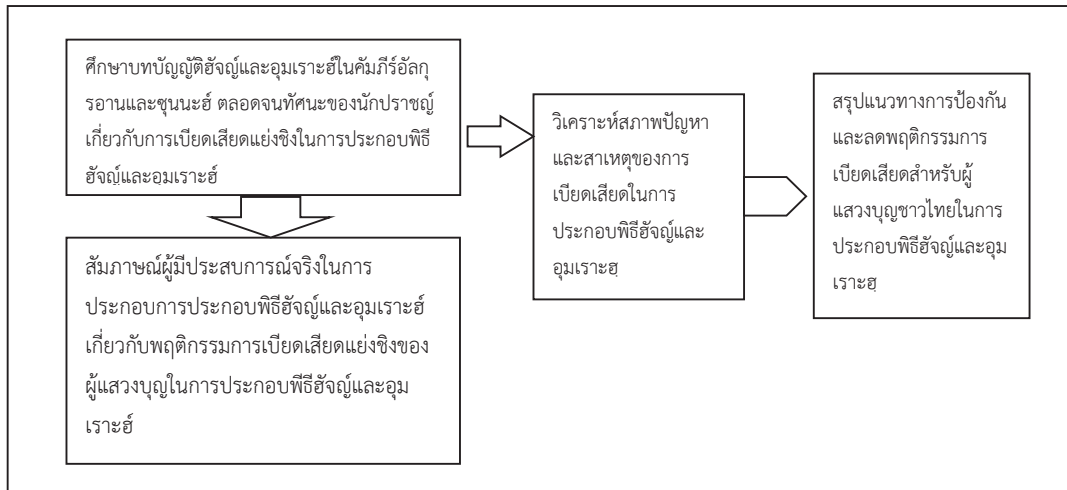
Hamid bin misfar bin Ahmad (1419 H) ทำวิจัยเรื่อง *التيسير في واجبات الحج* เนื้อหาของ วิจัยเรื่องนี้กล่าวถึงการให้ความสะดวกสบายและความง่ายตายของบัญญัติอิสลามที่มีต่อผู้แสวงบุญใน การประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ เป็นต้น ผู้วิจัยได้ทำการศึกษาคิดว่าจะได้รับประโยชน์อย่างมากใน การทำวิจัยครั้งนี้คือกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ที่ได้จากหลักการอศูลุลฟิกฮ์ หรือเกาะวาอิด อัลฟิกฮียะฮ์ เช่น การ ทำเรื่องยากให้เป็นเรื่องง่าย การผ่อนผันหรือผ่อนปรน และการอยู่ในสภาวะคับขัน เป็นต้น เพื่อจะได้นำ มาวิเคราะห์พฤติกรรมการเบียดเสียดและการแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และ อุมเราะฮ์ครั้งนี้

Muhammad Abdul Hadiy (2010 H) ทำวิจัยเรื่อง *ارشاد السالك الى احكام المناسك* เนื้อหา ของวิจัยเรื่องนี้ได้กล่าวถึงหลักการและกฎเกณฑ์ต่างๆของการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์รวมถึง ทัศนะของนักวิชาการที่มีมุมมองในแต่ละจุดไม่เหมือนกัน โดยเฉพาะจุดที่ต้องมีการเบียดเสียดและแย่ง ชิงกันในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ เช่น จุดที่ต้องจุมหินดำ จุดที่ต้องละหมาดหลังมะกอม อิบรอฮีม เป็นต้นผู้วิจัยได้ทำการศึกษาคิดว่าจะได้รับประโยชน์อย่างมากในการทำวิจัยครั้งนี้คือ ทัศนะ ต่าง ๆ ของบรรดาฟูเกาะฮฺฮาอ์ และหุกมต่าง ๆ ซึ่งมีผลต่อการปฏิบัติตนของผู้แสวงบุญเพื่อจะได้นำมา วิเคราะห์พฤติกรรมการเบียดเสียดและการแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ใน ครั้งนี้จากข้อมูลเอกสาร (งานวิจัย) ที่ผู้วิจัยได้ศึกษามานั้นมีความเกี่ยวข้องกับการศึกษางานวิจัยของ ผู้วิจัยพบว่า บรรดานักวิชาการส่วนใหญ่ได้ให้ความสำคัญ เน้นย้ำถึงพฤติกรรมที่อาจจะทำให้เสียผลบุญ ของการทำฮัจญ์ ด้วยการสร้างความเดือดร้อนให้กับผู้อื่นโดยเฉพาะเรื่องการเบียดเสียดและการแย่งชิง ในช่วงการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ตามแนวทางของอะฮลุสสุนนะฮ์วัลญะมาอะฮ์และตามแนวทาง ของสะละฟุศอและห์ ดังนั้นงานวิจัยชิ้นนี้ผู้วิจัยจะทำการศึกษาวเคราะห์ข้อมูลโดยใช้หลักการอศูลุลฟิก ฮ์และทัศนะของนักวิชาการด้านกฎหมายอิสลามมาเป็นข้อมูลที่ผู้วิจัยได้นำมาอธิบายถึงเรื่องศึกษา

วิเคราะห์ถึงพฤติกรรมที่อาจจะทำให้เสียผลบุญของการทำฮัจญ์ด้วยการสร้างความเดือดร้อนให้กับผู้อื่น โดยเฉพาะเรื่องการเบียดเสียดและการแย่งชิงในช่วงการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ในครั้งนี้

### กรอบแนวคิด

ผู้วิจัยได้นำข้อมูลจากการศึกษาเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้องมาประมวลและสร้างกรอบแนวคิดในการวิจัยพฤติกรรมเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ : สาเหตุและแนวทางการป้องกันสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย ดังนี้



### วิธีดำเนินการวิจัย

การวิจัยในครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ ศึกษาข้อมูลจากคัมภีร์อัลกุรอาน อัลฮะดีษ หนังสือตำรา เอกสารทางวิชาการและการสัมภาษณ์เชิงลึกผู้ที่มีประสบการณ์ในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ที่อาศัยอยู่ในจังหวัดนครราชสีมา จำนวน 7 คน และเก็บข้อมูลผู้ให้การสัมภาษณ์ จำนวน 4 คน ได้มาโดยการเลือกแบบเจาะจง (purposive sampling) เพื่อให้สอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของการวิจัย เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยเป็นแบบสัมภาษณ์ที่ผู้วิจัยสร้างขึ้นโดยดำเนินการตามขั้นตอน ตั้งแต่การศึกษาเทคนิควิธีการสร้างแบบสัมภาษณ์ การรวบรวมข้อมูลที่ใช้ในการสร้างแบบสัมภาษณ์ การสร้างแบบสัมภาษณ์ให้สอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของการวิจัย การตรวจสอบแบบสัมภาษณ์โดยอาจารย์ที่ปรึกษาและผู้เชี่ยวชาญ และการปรับปรุงแก้ไขแบบสัมภาษณ์ตามคำแนะนำก่อนนำไปใช้ในการดำเนินการวิจัย

แบบสัมภาษณ์ประกอบด้วย 3 ส่วน คือ

- ส่วนที่ 1 เป็นส่วนของรายละเอียดผู้ทำการสัมภาษณ์
- ส่วนที่ 2 เป็นส่วนข้อมูลทั่วไปของผู้ให้สัมภาษณ์
- ส่วนที่ 3 เป็นส่วนคำถามที่ทำการสัมภาษณ์

### การเก็บรวบรวมข้อมูล

การเก็บรวบรวมข้อมูลในการศึกษานี้ ผู้วิจัยได้เก็บรวบรวมข้อมูลทั้งจากเอกสารและการสัมภาษณ์ ข้อมูลเชิงเอกสาร ผู้วิจัยได้ศึกษาข้อมูลจากตัวบทอัลกุรอานและอัลฮะดีษที่ได้มีการบัญญัติว่า พฤติกรรมเบียดเสียดและการแย่งชิงของผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ และศึกษาจากเอกสารที่เกี่ยวข้องจากหนังสือต่าง ๆ ทั้งที่เป็นภาษาไทย ภาษามลายูและภาษาอาหรับ ส่วนข้อมูล

ภาคสนาม ผู้วิจัยลงพื้นที่พูดคุยและสัมภาษณ์กลุ่มเป้าหมายด้วยตนเอง เพื่อที่จะได้รับทราบข้อมูลที่เป็นจริงตามที่ต้องการโดยใช้ภาษาที่ผู้ให้ข้อมูลสามารถสื่อสารได้ตามสะดวกที่สุดทั้งภาษามลายูท้องถิ่นและภาษาไทย

### การวิเคราะห์ข้อมูล

การวิเคราะห์ข้อมูลเอกสารผู้วิจัยดำเนินการวิเคราะห์ตามหลักการวิเคราะห์ทางกฎหมายอิสลามโดยยึดถือคัมภีร์อัลกุรอานและสุนนะฮ์เป็นรากฐาน อัลอิจญ์มาอ์ และการกียาสตามลำดับตลอดจนหลักฐานอื่นๆ ที่เป็นที่ยอมรับของนักปราชญ์อุศูล์ฟิกฮ์ สำหรับข้อมูลการสัมภาษณ์ผู้วิจัยนำมาตรวจสอบความถูกต้องและความสมบูรณ์ของข้อมูล และทำการวิเคราะห์ข้อมูลแบบอุปนัย (Inductive analysis) โดยการสร้างข้อสรุปของข้อมูลจากสิ่งที่ปรากฏขึ้นจากการศึกษาเอกสารที่เกี่ยวข้อง และจากการสัมภาษณ์ แล้วนำเสนอผลการวิเคราะห์ในรูปแบบรายงานเชิงพรรณนาวิเคราะห์ (Descriptive Analysis)

### สรุปผลการวิจัย

สรุปผลการวิจัยพฤติกรรมการเบียดเบียนในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ : สาเหตุและแนวทางการป้องกันสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย ภายใต้วัตถุประสงค์ที่กำหนด ดังนี้

1. ความหมายของฮัจญ์และอุมเราะฮ์ ฮัจญ์ คือ การมุ่งหน้าไปยังสถานที่ที่ถูกกำหนด ในช่วงเวลาที่กำหนด และภายใต้เงื่อนไขที่กำหนดไว้อย่างชัดเจนแน่นอน Al-Mawshuliy (1937 : 1/139) หรืออีกนัยหนึ่งหมายถึงการมุ่งสู่วิวาฮ์อัลอะอะบะฮ์ Al-Shirazy12 (2003 : 8/81) ณ ประเทศซาอุดีอาระเบียในปัจจุบัน เพื่อการปฏิบัติศาสนกิจฮัจญ์ซึ่งประกอบไปด้วย การอิห์รอม การหยุดพักที่อะเราะเราะฮ์ ที่มัจดะลียะฮ์ การค้ำคั้น ณ มينا การขว้างหิน การแกะอาฟา ณ บัยตุลลอฮ์ การสะเอระหว่างภูเขาเศาะฟาและมัจรอะฮ์ และการตัดผมหรือการตัดอัลลูล Alish11 (1989 : 2/121) อุมเราะฮ์ หมายถึง การเยี่ยมเยียนบัยตุลละฮ์อัลหะรอม ตามหลักเกณฑ์และเงื่อนไขต่าง ๆ ที่ถูกกำหนดไว้โดยจำเพาะเจาะจง Al-Nawawiy (2008 : 2/7) ซึ่งมีองค์ประกอบคล้ายคลึงกับฮัจญ์ คือ มีการอิห์รอม การแกะอาฟา ณ บัยตุลลอฮ์ การสะเอระหว่างภูเขาเศาะฟาและมัจรอะฮ์และการตัดผมหรือตัดอัลลูล โดยไม่มีการหยุดพักที่อะเราะเราะฮ์ ที่มัจดะลียะฮ์ ไม่มีการขว้างหิน และไม่มีการค้ำคั้น ณ มينا อุมเราะฮ์สามารถปฏิบัติได้ตลอดทั้งปีส่วนฮัจญ์มีกำหนดเวลาเฉพาะคือในช่วงเวลาระหว่างวันที่ 8-13 เดือนซุลฮิจญะฮ์เท่านั้น

ฮัจญ์เป็นอิบาตะฮัจญ์ (ฟิรฎุ) เหนือมุสลิมและมุสลิมะฮ์ทุกคนที่มีความสามารถเป็นหลักการอิสลามข้อที่ห้า ส่วนอุมเราะฮ์ ถือเป็นศาสนกิจบังคับ (ฟิรฎุ) เหนือมุสลิมและมุสลิมะฮ์เช่นเดียวกัน แม้มีนักปราชญ์ส่วนหนึ่งจากมัซฮับหะนะฟียะ มัซฮับมาลิกียะฮ์มีความเห็นว่าไม่เป็นฟิรฎุแต่เป็นเพียงสุนัตคือเป็นศาสนกิจที่ปฏิบัติด้วยความสมัครใจ แต่เนื่องมีบทบัญญัติแห่งอัลกุรอานระบุชัดเจนให้ผู้ศรัทธาต้องปฏิบัติภารกิจฮัจญ์และอุมเราะฮ์ให้สมบูรณ์เพื่ออัลลอฮ์ (อัลบะเกาะเราะฮ์ : 2 : 196) บรรดาเศาะฮาบะฮ์อาวุโสหลายท่าน เช่น อุมร์ บินอัลค็อฏ็อบ อิบน์อับบาส และท่านอื่น ๆ มีความเห็นว่าอุมเราะฮ์เป็นฟิรฎุที่จำเป็นสำหรับมุสลิมและมุสลิมะฮ์ที่มีความสามารถตามหลักเกณฑ์และเงื่อนไขที่กำหนด ทั้งนี้ ต้องปฏิบัติเพียงหนึ่งครั้งในชีวิต

มุสลิมและมุสลิมะฮ์ทุกคนต่างเฝฝืนที่จะประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ เนื่องจากฮัจญ์และอุมเราะฮ์เป็นบทบัญญัติบังคับและมีความประเสริฐสูงส่ง ทำให้มีผู้แสวงบุญทั้งชายและหญิงเพิ่มจำนวนมาก

ขึ้นในแต่ละปี ทางการศึกษาอิติฮาดได้กำหนดมาตรการจำกัดจำนวนผู้แสวงบุญตามความเหมาะสมบนพื้นฐานความคิดเห็นของบรรดานักปราชญ์ด้านกฎหมายอิสลามในยุคปัจจุบันที่อนุญาตให้จำกัดจำนวนผู้แสวงบุญได้ เช่น เซคอบดุลอะซีซ บิน บาช มุฟตีแห่งประเทศซาอุดีอาระเบีย เซคีนัศรูน ฟะรีด วาซิล เซคยูซุฟ อัลก้อร์เฎาะวียี เนื่องจากความจำเป็นดังกล่าว และศาสนาไม่บังคับในสิ่งที่เกินความสามารถของมนุษย์ ทั้งนี้เพื่อป้องกันปัญหาความแออัดและการเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์

2. สภาพปัญหาและสาเหตุของการเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ ณ บริเวณพื้นที่ที่คับแคบจนนำไปสู่เหตุการณ์โศกนาฏกรรม ได้แก่ บริเวณลานเฎาะวาฟ หินดำ มะกอมอิบรอฮีม และบริเวณที่กว้างหิน ณ มิเนา เนื่องจากสถานที่เหล่านี้มีความประเสริฐในศาสนาอิสลามและมีความสำคัญทางประวัติศาสตร์ ทำให้ผู้แสวงบุญจำนวนมากต้องการปฏิบัติศาสนกิจ ณ สถานที่อันประเสริฐนี้ ดังที่มีผู้ให้สัมภาษณ์บางคนระบุว่าสาเหตุของการเบียดเสียด “เพราะมีคนเยอะ และมีการแย่งชิง” “เพราะทุกคนมีจุดมุ่งหมายที่จะให้ไปถึงจุดเดียวกันนั้นเหมือนกัน”

นอกจากความประเสริฐของสถานที่แล้ว วิธีการและเงื่อนไขของการเฎาะวาฟบัยตุลลอฮ์เป็นอีกสาเหตุที่ทำให้ผู้แสวงบุญแออัดและเบียดเสียด ณ บริเวณลานเฎาะวาฟ กล่าวคือ การเฎาะวาฟฮัจญ์และอุมเราะฮ์จะต้องเริ่มต้นที่เป็นมุมหินดำ” al Bukhariy (2008 : 2/581) และบางมัซฮับ เช่น มัซฮับชาฟีอี Al-Sharbinii (1994 : 2/260-261) กำหนดให้การเฎาะวาฟบัยตุลลอฮ์จะต้องปฏิบัติโดยให้ทุกส่วนของร่างกายเสมอกับหินดำตลอดระยะเวลาการเฎาะวาฟ มิฉะนั้นการเฎาะวาฟจะเป็นโมฆะ ในขณะที่บางมัซฮับมิได้กำหนดเรื่องไขดังกล่าว ทำให้ผู้แสวงบุญเดินเฎาะวาฟในวิถีที่แตกต่างกันและเกิดการเบียดเสียดในขณะเดินเฎาะวาฟบัยตุลลอฮ์ การตีเส้นเป็นสีดำที่บดตรงกับมุมหินดำเพื่อทำสัญลักษณ์จุดเริ่มต้นของการเฎาะวาฟที่สร้างขึ้นเพื่อให้บรรดาผู้แสวงบุญ ได้สังเกตเห็นเพื่อเป็นสัญลักษณ์จุดเริ่มต้นของการเฎาะวาฟ นักวิชาการบางท่านเห็นว่าเป็นอุบัติเหตุและเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้เกิดการแออัดเบียดเสียดในบริเวณพื้นที่ดังกล่าว การจับหรือลูบหินดำเป็นสิ่งที่พึงกระทำในการเฎาะวาฟ al-sarakhsi (483 : 4/9) ดังมีฮะดีษเล่าจากนาฟิอความว่า “ฉันได้ยินท่านเราะฮ์ลุกล่าวไว้ว่า ผู้ใดได้สัมผัสกับมุมทั้งสอง (มุมรุกนุลญะมานียะฮ์และ มุมหินดำ) จะเป็นการลบล้างความผิด” al Nasaiiy (2001 : 5/221) นาฟิอกล่าวอีกว่า อิบน์ อุมร์ พยายามเข้าไปเบียดเสียดที่มุมหินดำ จนกว่าจะได้จับหรือลูบมัน” al Bukhariy (2008 : 2/593) ทำให้ผู้แสวงบุญส่วนใหญ่มุ่งที่จะจับหรือลูบหินดำในขณะเฎาะวาฟ ส่งผลให้เกิดการแออัดและเบียดเสียดอย่างมาก ณ พื้นที่บริเวณหินดำ ดังที่มีผู้ให้สัมภาษณ์บางคนระบุว่า “สาเหตุของการเบียดเสียด เกิดการอยากได้ปฏิบัติ ณ จุดใดจุดหนึ่ง แล้วก็พยายามจะไปอยู่ที่จุด ๆ นั้น ... แม้จะแออัดก็พยายามเบียดตัวเองเข้าไปให้ได้ ก็จะมีการเบียดเสียดเลย”

วิธีการเฎาะวาฟในสามรอบแรกให้ปฏิบัติโดยการวิ่งช้า ๆ (Jal) สำหรับผู้ชาย ถือเป็นสุนนะฮ์ที่สมควรกระทำ กล่าวคือให้วิ่งเหยาะๆ ในสามรอบแรก อีกสี่รอบที่เหลือให้เดินเฎาะวาฟแบบปกติ Ibn al-Humam (1995 : 2/464) ในสภาวะที่มีผู้คนหนาแน่น การวิ่งเหยาะ ๆ โดยไม่ระวังเป็นเหตุให้เกิดการเบียดเสียดและหกล้ม หลังจากเสร็จสิ้นการเฎาะวาฟ มีสุนนะฮ์ให้ละหมาดสองร็อกอะฮ์ ณ มะกอมอิบรอฮีม (หมายถึงก้อนหินที่มีรอยฝ่าเท้าของนบีอิบรอฮีม) บริเวณมะกอมอิบรอฮีมจึงเป็นสถานที่อีกจุดหนึ่งที่ผู้แสวงบุญให้ความสำคัญอย่างมาก Ibn Aashur (1997 : 4/18) หากมีผู้แสวงบุญหนาแน่น การละหมาด ณ มะกอมอิบรอฮีม ทำให้เกิดอุปสรรคต่อการเดินเฎาะวาฟและเกิดการปะทะ

หรือถูกเหยียบได้ ผู้ให้สัมภาษณ์บางคนระบุว่า ไม่ได้ไปเบียดคนอื่นแต่ถูกคนอื่นมาเบียด “ไม่รู้เหมือนกันว่าเพราะอะไร แต่ที่บอกได้ก็คือ โดนคนมาเบียดเพื่อจะวิ่งไปก่อน” สภาพแวดล้อมและอารมณ์เป็นอีกสาเหตุที่ทำให้เกิดการเบียดเสียดและแย่งชิง จนนำไปสู่การทะเลาะในระหว่างประกอบศาสนกิจอิัจญ์ ดังที่มีผู้ให้สัมภาษณ์บางคนระบุว่า “สาเหตุของการเบียดเสียดมาจากน้ำฟู (อารมณ์) ของเราเอง และไม่ตระหนักถึงว่าเราจะต้องไม่ก่อความเดือดร้อนคนอื่น การทำอิัจญ์จึงจะได้ภาคผลตอบแทนอย่างสมบูรณ์” “...และอากาศที่ร้อนจะทำให้คนอารมณ์เสียในเมื่อโดนเบียดเสียดหรือแย่งชิง”

3. แนวทางการป้องกันและลดพฤติกรรมเบียดเสียด พบว่าในบทบัญญัติอิสลามได้กำหนดแนวทางการป้องกันการเบียดเสียดและภัยอันตรายต่าง ๆ และนักวิชาการได้เสนอแนะคิดเพื่อลดพฤติกรรมเบียดเสียด ณ จุดที่มีผู้แสวงบุญแออัดเป็นจำนวนมากไว้ดังนี้

3.1 การเบียดเสียดแออัดในการแกะวอฟ นักวิชาการบางท่านเห็นว่าสามารถป้องกันได้โดยการหลบเส้นสีดำออกไป เพราะเป็นการขจัดผลเสียหรือผลกระทบที่เกี่ยวข้องในทุกกรณี โดยเฉพาะการเบียดเสียดแออัดและการแย่งชิงกันในจุดดังกล่าว ตามกฎในทางอุศูลุ้ลฟิกฮ์ “การขจัดสิ่งที่ทำให้เกิดโทษหรือผลเสียที่จะตามมาต้องมาก่อนการสร้างคุณประโยชน์”

3.2 การเบียดเสียดหรือการแย่งชิงเพื่อจับหรือจับหีนดำ นักวิชาการส่วนใหญ่มีความเห็นว่าการให้วันการจับหรือการจับหีนดำในขณะที่มีความแออัดเบียดเสียดและแย่งชิงกันเป็นจำนวนมาก” Al-sarakhsi (483 : 4/9) การจับหรือจับหีนดำจะต้องไม่ทำความเดือดร้อน ให้กับผู้ใด al-Shafiiyy (1990 : 3/5) เพราะการจับหรือจับหีนดำนั้นเป็นสุนนะฮ์ แต่การแย่งชิงและเบียดเสียดจนทำให้ผู้อื่นได้รับความเดือดร้อนเป็นเรื่องวาญิบที่จะต้องออกห่าง

3.3 การวิ่งเหยาะ ๆ (لمل) สำหรับผู้ชายในการแกะวอฟ นักวิชาการมีความเห็นว่าการวิ่งเหยาะ ๆ (لمل) เป็นสุนนะฮ์ แต่การห่างไกลจากการเบียดเสียดและแออัดในลานแกะวอฟนั้น เป็นเรื่องที่เหมาะสมกว่า การวิ่งเหยาะ ๆ ซ้ำ ๆ ที่ทำให้ผู้อื่นได้รับความเดือดร้อนควรจะหยุดทันที เพราะการทำร้ายผู้อื่นนั้นเป็นสิ่งต้องห้าม และหากพบว่าในลานแกะวอฟมีผู้คนเป็นจำนวนมาก อนุญาตให้เลื่อนเวลาแกะวอฟในเวลาอื่นที่คาดว่าผู้คนแออัดน้อยที่สุด

3.4 การละหมาดสุนนะหลังมะกอมอิบรอฮีม ในขณะที่มีผู้คนแออัดเป็นจำนวนมาก นักวิชาการมีความเห็นว่า อนุญาตให้ทำการละหมาด ณ จุดใดก็ได้ภายในเขตมัสยิดอัลฮะรอมาละหมาดหลังมะกอมอิบรอฮีมที่จะต้องไม่เป็นสาเหตุให้ตนเองหรือผู้อื่นเดือดร้อน

3.5 สภาพแวดล้อมและอารมณ์ที่เป็นสาเหตุให้เกิดการเบียดเสียด ผู้ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่มีความเห็นว่า สามารถป้องกันและแก้ปัญหาได้ด้วยการอดทน บางทีผู้แสวงบุญก็เกิดอารมณ์โมโหบ้างและบางที่ไม่ได้รู้สึกอะไรเลย เนื่องมาจากผู้แสวงบุญใช้ความอดทนอย่างสูงพร้อมกับการดุอาขอพรต่ออัลลอฮ์ ผู้ให้สัมภาษณ์บางคนเล่าประสบการณ์ของตนเองว่า “ในขณะที่แกะวอฟ เราก็อ่านดุอาพร้อมอดทนให้มาก เพราะว่าคนเยอะมากต้องค่อยๆไป ถ้ามีคนมาเบียดเรา เราก็ต้องขยับถอยนิดหนึ่ง ไม่ได้แย่งกันว่าเราต้องไปก่อน และพอถึงที่จุดหีนดำ เราก็ก้าวดูว่า (ยาอัลลอฮ์ขอให้เปิดทางให้เราไปได้ไปจับที่หีนดำด้วยเถอะ) หลังจากนั้นได้ไปถึงจุดหีนดำเองไม่ถึงขนาดดึงหรือว่าผลักคน แต่ว่ามือเราต้องยกกันตลอดเพราะมีคนเยอะมาก ถ้ามีคนมาสอดเรา เราก็ต้องนึกถึงอัลลอฮ์ และที่ละหมาดสุนนะที่มะกอมอิบรอฮีม เราก็ต้องรอให้คนเสร็จก่อน ได้ละหมาดตามปกติไม่ได้มีการแย่งเพราะมีทหารดูแลอยู่ แต่ว่าจะละหมาดยาวๆไม่ได้เพราะมีทหารไล่เพื่อจะให้ผู้อื่นละหมาดต่อ และที่ข้างเสาหีนที่มีนาต้องเข้า



ค่อย ๆ ไป จะไปแย่งผลักคนอื่นไม่ได้เพราะจะทำให้ฮัจญ์ของเราไม่สมบูรณ์ และช่วงนั้นมีการเหยียบขา  
บ้าง”

3.6 แนวทางการป้องกันและลดพฤติกรรมการเบียดเสียดสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย ผู้ให้  
สัมภาษณ์ได้แนะนำแนวทางเพื่อป้องกันการเบียดเสียด คือ ให้มีการศึกษาอบรมเพิ่มความรู้และ  
ความเข้าใจเกี่ยวกับการทำฮัจญ์และอุมเราะห์ให้มาก ๆ ทั้งองค์ประกอบ รูปแบบ เงื่อนไข และวิธีการ  
หรือข้อบัญญัติที่เป็นข้อผ่อนผันในภาวะวิกฤตหรือในยามฉุกเฉินเร่งด่วน และต้องออกเดินทางไปอย่าง  
หัวใจที่อดทน เมื่อถูกเบียดหรือผลัก ให้ระลึกถึงอัลลอฮ์และการทดสอบจากพระองค์ แล้วจะรู้สึกมี  
ความสุขใจทุกครั้งที่สามารถผ่านพ้นวิกฤตต่าง ๆ ได้ด้วยความอดทน

### อภิปรายผล

จากการศึกษาพฤติกรรมการเบียดเสียดในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ : สาเหตุและแนว  
ทางการป้องกันสำหรับผู้แสวงบุญชาวไทย พบว่า ข้อบัญญัติว่าด้วยการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ที่  
ส่งผลให้เกิดการเบียดเสียดแออัดในลานฆะวาฟ ณ จุดต่าง ๆ ตลอดจนการขว้างหิน ณ มينا นั้น  
ผู้วิจัยเห็นด้วยกับทัศนะที่ว่าควรที่จะจัดหรือลบเส้นสีตัวออกไป เพราะเป็นการจัดผลเสียหรือผลกระทบ  
ที่เกี่ยวข้องทุกกรณี โดยเฉพาะการเบียดเสียดแออัดและการแย่งชิงกันในจุดดังกล่าว ข้อบัญญัติที่  
เกี่ยวกับการลูบหรือการจูบหินดำจากการศึกษาและทบทวนทั้งสองทัศนะข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่าการ  
เบียดเสียดหรือการแย่งชิงเพื่อจูบหรือลูบหินดำในขณะที่มีผู้คนเป็นจำนวนมากนั้นเป็นสิ่งไม่พึงกระทำ  
เพราะการจูบหรือลูบนั้นเป็นสุนนะฮ์แต่การไม่ก่อความเดือนร้อนให้กับคนอื่นนั้นเป็นวาญิบ หุกมการวิ่ง  
เหยาะ ๆ หรือว่างช้า ๆ ในลานฆะวาฟในขณะที่มีผู้คนหนาแน่นเป็นจำนวนมาก บรรดาปราชญ์มี  
ความเห็นว่าเป็นสุนนะฮ์ แต่การห่างไกลจากการเบียดเสียดและแออัดในลานฆะวาฟนั้นเป็นสิ่งที่ต้อง  
กระทำ ดังนั้นหากทำให้ผู้ทำการฆะวาฟท่านอื่น ๆ ได้รับความเดือดร้อนควรจะต้องหยุดทันที เพราะ  
การทำร้ายผู้อื่นเป็นบาป หุกมการละหมาดสุนนะฮ์หลังมะกอมอิบรอฮีม (ในขณะที่มีผู้คนแออัดเป็น  
จำนวนมาก) อนุญาตให้ผู้ฆะวาฟจะทำการละหมาดสุนนะฮ์ (หลังการฆะวาฟ) ณ ที่ใดก็ได้ภายใน  
เขตมัสยิดหะรออม หากการละหมาดสุนนะฮ์(หลังการฆะวาฟหลังมะกอมอิบรอฮีม เป็นสาเหตุที่ทำให้  
ผู้อื่นเดือดร้อน อันเนื่องจากความแออัดเบียดเสียดของผู้คนที่มีความหนาแน่นมากที่กำลังทำการฆะวาฟ  
กันอยู่ ก็ไม่จำเป็นต้องทำการละหมาดหลังมะกอมอิบรอฮีมก็ได้ เพียงแค่ส่งเสริมให้กระทำเท่านั้น หากผู้  
แสวงบุญถือว่าการละหมาดหลังการฆะวาฟ เป็นสิ่งที่จำเป็น (วาญิบ) สามารถกระทำ ณ ที่ใดก็ได้ใน  
เขตมัสยิดหะรออม โดยไม่ทำความเดือดร้อนให้กับผู้ใด

ผู้วิจัยเห็นด้วยกับทัศนะที่ผ่อนปรนในเรื่องเหล่านี้ในการประกอบพิธีฮัจญ์ เนื่องจากอัลลอฮ์ประ  
สงค์ให้เกิดความสะดวกง่ายดายไม่ประสงค้ให้เกิดความยากลำบาก ผู้ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่ให้ความเห็น  
ว่า ส่วนใหญ่สาเหตุที่จะมีการเบียดเสียดเกิดขึ้นเนื่องจากคนเยอะมากและสภาพแวดล้อม อากาศ  
ประกอบกับอารมณ์ของตัวเองและความไม่มีสติ และการไฝ่ฝืนแย่งชิงที่จะไปปฏิบัติฮัจญ์ที่สมบูรณ์ที่สุด  
ณ จุดที่มีความประเสริฐที่สุด จนลืมสิ่งที่จะต้องปฏิบัติมากกว่า นั้น คือ การที่จะต้องไม่ก่อความเดือน  
ร้อนรำคาญแก่ผู้อื่น ผลวิจัยเห็นด้วยกับผู้ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่ที่ให้ความเห็นว่า ก่อนที่ผู้แสวงบุญจะไป  
ทำฮัจญ์และอุมเราะห์ให้มีการอบรมหรือเพิ่มความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับการทำฮัจญ์และอุมเราะฮ์  
เช่น เงื่อนไข หลักเกณฑ์ และวิธีการทำที่อำนวยความสะดวกง่ายตาย ผลของการศึกษาในครั้งนี้  
สอดคล้องกับการศึกษาของอัลซาวารี ( الزواري ) เรื่อง المواقيت الزمانية والمكانية لمناسك الحج ในการกำหนด



มีขอบเขตด้านกาลเวลาและด้านสถานที่ ตลอดจนวิธีการปฏิบัติของผู้แสวงบุญในสภาวะที่แออัด เบียดเสียด และสอดคล้องกับการศึกษาของ ฮามิด บิน มิสฟัร บิน อะห์หมัด อัลฆอมีดี (حامد بن مسفر بن أحمد الغامدي) (ทำวิจัยเรื่อง *واجبات الحج والتيسير في* ที่มีข้อสรุปเกี่ยวกับการให้ความสะดวกสบายและความ ง่ายตายของบัญญัติอิสลามที่มีต่อผู้แสวงบุญในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์

#### ข้อเสนอแนะ

1. ผู้แสวงบุญควรต้องให้ความสำคัญในการศึกษาศึกษาบทบัญญัติเกี่ยวกับฮัจญ์และอุมเราะฮ์ โดยละเอียดทั้งส่วนที่เป็นหลักข้อบังคับ ข้อควรปฏิบัติ และข้อผ่อนผันในภาวะยากลำบาก หรือวิกฤต
2. ผู้แสวงบุญควรต้องศึกษาประสบการณ์จากผู้อื่นเกี่ยวกับพฤติกรรมเบียดเสียดและแอ่งชิงใน การประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ ณ จุดต่าง ๆ
3. ผู้แสวงบุญควรต้องมีการฝึกทักษะในการปฏิบัติฮัจญ์และฝึกพัฒนาทัศนคติเชิงบวก ฝึก สร้างความอดทนและย้ำเกรงต่ออัลลอฮ์ก่อนเดินทางและระหว่างการประกอบพิธีฮัจญ์และ อุมเราะฮ์ เพื่อฮัจญ์ที่มับูร
4. ผู้นำหรือผู้บริการฮัจญ์ควรแจ้งเตือนแก่ผู้แสวงบุญทราบถึงข้อมูลพฤติกรรมเบียดเสียดและ แอ่งชิงในการประกอบพิธีฮัจญ์และอุมเราะฮ์ ณ จุดต่าง ๆ เพื่อการป้องกัน

#### รายการอ้างอิง

- ศราวุฒิ อารีย์ และคณะ. (2563). บทความวิจัย เรื่อง การบริหารจัดการฮัจญ์ของชาอุดีอาระเบีย : สํารวจ ปัญหาการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ของไทยและรูปแบบการจัดการของอินโดนีเซีย มาเลเซีย และสิงคโปร์. วารสารชุมชนวิจัย ปีที่ 16 ฉบับที่ 3 (2022): กรกฎาคม - กันยายน 2565 หน้า 82-96.
- สมชาย ภูมิมาโนช. สัมภาษณ์. เมื่อวันที่ 20 พฤศจิกายน 2565.
- สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ. (2542). พระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน พร้อมความหมายเป็นภาษาไทย. อัลมาตี นะฮ์: ศูนย์กษัตริย์ฟาฮัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอาน.
- สำนักเลขาธิการ คณะกรรมการส่งเสริมกิจการฮัจญ์แห่งประเทศไทย, 2565 สืบค้นเมื่อวันที่ 5 มีนาคม 2566 จาก <https://multi.dopa.go.th/haj/news/cate1/view130>.
- อับดุลสุโก ดินอะ. (2558). *ฮัจญ์ปีนี้ศาสนพิธีที่ยิ่งใหญ่กับบททดสอบที่ยิ่งใหญ่เช่นกัน*. สืบค้น จาก . <https://bit.ly/3B3yM2U>
- อับบาส พาลีเซตต์ และคณะ. (2561). *การศึกษาเปรียบเทียบรูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ ระหว่าง ประเทศไทยกับประเทศมาเลเซีย*. รายงานการวิจัย คณะวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา.
- Abu Dawud, Sualiman al-sijistani. (2009). **Sunan Abu Dawud**. Dar al-rialah al-Alamiyah.
- al-Bukhariy, Muhammad bin Ismail. (2008). **Sahih al-Bukhariy**. Beirut: Dar Tow al-najah.

- al-Darimi Abdullah bin Abdurrahman. (2000). **Sunan al-Darimi**. Riyad : Dar al-Muqhni.
- Alish, Muhammad bin Ahmad. (1989). **Minah al-Jalil**. Beirut Labanon: Dar al-Ilmiyah.
- al-Maosili Abdullah bin Mahmud. (1937). **al-Ikhtiyar Litalil al-Mukhtar**. Beirut Labanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- al-Nasaiyy Ahmad bin Ali bin Shuaib. (2001). **Sunan al-Nasaiyy**. Beirut: Muassah al-Risalah.
- al-Nawawiy, Yahya bin Sharaf. **al-Majmua**. Jeddah, Saudi arabia Maktabah al-Irshar.
- al-Qurtubiy, Muhammad bin Ahmad. (2006). **al-Jamia li Ahkam al-Quran**, Beirut: Muassah al-Risalah.
- al-Sarakhsi, Muhammad Bin Ahmad. (483 H.) **al-Mabsut**. Beirut Labanon: Dar al-Maarifah.
- al-sharbiniy, Muhammad bin al-Khatib. (1994). **Muqni al-Muhtaj**. Beirut Labanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- al-shirazy, Abu Ishak Ibrahim bin Yusuf. (2003). **al-Muhazzab**. Beirut Labanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- al-Tirmizi, Muhammad bin Isa. (1997). **Sunan al-Tirmizi**. Beirut: Dar al-Qharb al-Islami.
- Central Statistics Organization, Saudi Arabia. (2023). สืบค้นเมื่อวันที่ 5 มีนาคม 2566 จาก <https://www.stats.gov.sa/ar/page/266>
- Ibn al-Humam, Muhammad bin Abdulwahid. (1995). **Fath al-Qadir Ala al-Hidayah** Egypt: Matbaah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu.
- Ibn Asur (1997). **Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir**. Beirut Labanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ahmad bin hamban. (1969) **al-Musnad**. Beirut: Muassah al-Risalah.
- ibn Majah, Muhammad bin Yaziz. (1970) **Sunan ibn Majah**. Egypt: Dar al-Kutub al-Arabiyah.
- Malik bin Anas. (2009). **al-Muwatta**. Beirut: Dar al-Qharb al-Islami.
- Muslim bin al-Hajjaj. al-kushairi al-Naizaburi. (2006). **Sahih Muslim**. Beirut: Dar Ihyaal-Turath al-Arabi.

## ศึกษาการบริหารจัดการกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย

### STUDY THE MANAGEMENT OF THE FUND FOR HAJJ (TABUNG HAJI) MALAYSIA

Anis Pattanaprichawong<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: anis.p@pnu.ac.th

#### บทคัดย่อ

การศึกษการบริหารจัดการกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย มีวัตถุประสงค์คือเพื่อศึกษารูปแบบการดำเนินการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย และเพื่อเป็นแนวทางในการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ในประเทศไทย การวิจัยนี้ดำเนินการตามระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ โดยใช้เอกสารต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง การสัมภาษณ์เชิงลึก เป็นเครื่องมือหลักในการเก็บรวบรวมข้อมูลจากกลุ่มผู้ให้ข้อมูลซึ่งประกอบด้วยผู้บริหารกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซียจำนวน 2 ท่าน เจ้าหน้าที่กองทุน จำนวน 3 ท่านและสมาชิกกองทุนจำนวน 5 ท่าน รวมทั้งสิ้น 10 ท่าน โดยการนำข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์มาอธิบายวิเคราะห์และอภิปรายผลผลการวิจัยพบว่า การดำเนินการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย มีการวางระบบและกลไกในการบริหารจัดการฮัจญ์ที่ครอบคลุมซึ่งสามารถแบ่งระบบการบริหารจัดการได้ออกเป็น 3 ประเด็นคือ การจัดการฮัจญ์ที่มีประสิทธิภาพ การอบรมพัฒนาสมาชิกกองทุน และการพัฒนาผู้ประกอบการ ส่วนแนวทางการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ในประเทศไทยนั้น มีขั้นตอนคือการหารือท่านจุฬาราชมนตรีเพื่อแต่งตั้งคณะกรรมการจัดทำพระราชบัญญัติกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ฉบับร่าง แล้วเชิญสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรที่เป็นมุสลิมมาทำความเข้าใจเกี่ยวกับพระราชบัญญัติดังกล่าวเพื่อนำเข้าที่ประชุมสภาผู้แทนราษฎรพิจารณาต่อไป

**คำสำคัญ :** การบริหารจัดการ กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ Tabung Haji

#### Abstract

The study of the management of the Fund for Hajj (Tabung Haji) Malaysia. The research objectives are to study the operating pattern of the Fund for the Hajj (Tabung Haji), Malaysia and to be a guideline for establishing a fund to Hajj Affairs in Thailand, This research was conducted in accordance with the qualitative research methodology, by using various documents Related In-depth interviews Is the main tool for collecting data from a group of data providers consisting of 2 Hajj Fund Management Malaysia (Tabung Haji), 3 Fund Officers and 5 Fund Members, totaling 10 people, then analysis data by explaining and discussing. The results of the research showed that the form of implementation of the Fund for Hajj (Tabung Haji) in Malaysia is Implementation can be divided into 3 aspects of the management system: effective Hajj management; Fund member development training and entrepreneurial development. As for the guidelines for establishing a fund for Hajj affairs in Thailand, There is a process that is to discuss with His Excellency Chularajmontri to appoint a committee for drafting the Hajj Fund Act. Then invite members of Parliament Council

who are Muslims to discuss the Act in order to bring it to the Parliament Council for further consideration.

**Keywords:** *The Management, The Fund For Hajj, Tabung Haji*

## บทนำ

การประกอบพิธีฮัจญ์ เป็นหลักศาสนาในอิสลามประการที่ 5 ที่มุสลิมทุกคนต้องปฏิบัติครั้งเดียวในชีวิตโดยมีเงื่อนไขอยู่ที่มีความสามารถทั้งในทางสุขภาพ ร่างกาย และจิตใจ ทรัพย์สินเงินทอง และความปลอดภัยในการเดินทางฮัจญ์จึงเป็นแหล่งรวมประชาคมโลกที่มีขนาดใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์มนุษยชาติที่สามารถรวบรวมประชากรโลกที่ก้าวพ้นพรมแดนทางเผ่าพันธุ์ภาษาวัฒนธรรมและประเทศชาติสู่การหลอมรวมพลโลกให้มีความเป็นเอกภาพทั้งด้านความตั้งใจและวัตถุประสงค์ รูปแบบและวิธีการสถานที่และแหล่งปฏิบัติแม้กระทั่งเสื้อผ้าอาภรณ์นอกร่างกายทุกคนพร้อมใจปฏิบัติอย่าง เป็นหนึ่งเดียวกันด้วยหัวใจที่อบอุ่นและยอมจำนนต่อความยิ่งใหญ่ของอัลลอฮ์ ที่บัญญัติในอัลกุรอานไว้ว่า

﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا بُرَّاهِمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ ﴾  
﴿ فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾

ความว่า “ในบ้านนั้นมีหลายสัญญาณที่ชัดเจน (ส่วนหนึ่งนั้น) คือมะกะอมอิบรอฮีมและผู้ใดได้ เข้าในบ้านนั้นเขาก็เป็นผู้ปลอดภัยและสำหรับอัลลอฮ์ที่มีแก่นุขย์นั้นคือการมุ่งสู่บ้านหลังนั้นอันได้แก่ผู้ สามารถหาทางไปยังบ้านหลังนั้นได้ และผู้ใดปฏิเสธแท้จริงอัลลอฮ์นั้นไม่ทรงพึงประชาชาติทั้งหลาย”

กระบวนการบริหารจัดการกิจการฮัจญ์ในประเทศไทยในปัจจุบัน ผู้ที่ประสงค์จะเดินทางต้อง เข้าสู่กระบวนการที่ดำเนินการโดย ห้างหุ้นส่วน บริษัท ผู้ประกอบกิจการฮัจญ์ที่จดทะเบียนกับสำนัก เลขาธิการ คณะกรรมการส่งเสริมกิจการฮัจญ์แห่งประเทศไทยหรือกรมศาสนา กระทรวงวัฒนธรรม เท่านั้น สำหรับประเทศไทยนั้นมีผู้แสวงบุญเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ ณ นครมักกะฮ์ ประเทศ ซาอุดีอาระเบีย มาตลอดอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ประเทศไทยได้รับจัดสรรโควตาให้ผู้ แสวงบุญไปประกอบพิธีฮัจญ์ ปีละ 13,000 คน ซึ่งเป็นไปตามมติที่ประชุมรัฐมนตรีต่างประเทศของ ประเทศมุสลิม (The Resolution of the States of the Organization of the Islamic Conference (ICFM - OIC 1987) ณ กรุงอัมมาน ประเทศจอร์แดน ในขณะที่ ปี พ.ศ. 2558 มีผู้ ประกอบพิธีฮัจญ์ จำนวน 8,156 คน ในปี พ.ศ. 2559 จำนวน 9,400 คน และปี พ.ศ. 2560 จำนวน 8,833 คน (อับบัส พาตีเซตต์ และคณะ, 2561)

กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ได้แสดงบทบาทอันยิ่งใหญ่ในสังคม โดยการบริหาร จัดการเริ่มตั้งแต่กระบวนการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ ณ นครมักกะฮ์ ประเทศซาอุดีอาระเบีย ตลอดจนการอำนวยความสะดวก การส่งเสริม ดูแล จัดการ ประสานงาน ตลอดจนการแนะนำ ดูแลทุก ประการแก่ผู้เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ เพื่อให้เกิดความสะดวกสบาย และบรรลุฮัจญ์ที่สมบูรณ์ ใน ขณะเดียวกัน กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ยังได้บริหารจัดการในฐานะ องค์กร สถาบัน การเงินที่ดำเนินการลงทุนเพื่อแสวงหาโอกาสและกำไรแก่ผู้สะสมเงินฝากกับสถาบัน นำสู่การลงทุนซึ่ง อยู่ภายใต้กรอบหลักการศาสนาอิสลาม เงินฝากสะสมของผู้ฝากจะถูกนำเลือกการลงทุนในกิจการต่างๆ หลากหลาย ภายใต้การควบคุมอย่างเข้มงวดตามหลักการอิสลาม โดยไม่ยุ่งเกี่ยวกับดอกเบี้ย และไม่ เจือปนกับการค้าที่ผิดหลักศาสนา

ปัจจุบันกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซียบริหารเงินฝากมากกว่า 6.2 หมื่นล้านริงกิตมาเลเซีย โดยได้ทำการลงทุนทั้งในประเทศและต่างประเทศในหลายภาคส่วน อาทิ ภาคเกษตรกรรมในประเทศอินโดนีเซีย การเงินอิสลาม เทคโนโลยีสารสนเทศ น้ำมันและก๊าซ ภาคอสังหาริมทรัพย์และการก่อสร้างในสหราชอาณาจักรและออสเตรเลีย ด้วยกำไรสุทธิมากกว่า 3 พันล้านริงกิตมาเลเซีย ซึ่งสามารถให้ผลตอบแทนแก่ผู้ฝากเงินได้ กองทุนกิจการฮัจญ์ได้รับการยอมรับจากทั่วโลกเป็นตัวอย่างของการจัดการฮัจญ์และการบริการทางการเงิน โดยมีผู้ฝากเงินมากกว่า 9 ล้านรายจาก 125 แห่ง มีจุดบริการ 6,000 จุด ทั่วประเทศ และมีสำนักงาน ณ เมืองเจดดาห์ ประเทศซาอุดีอาระเบีย โดยอยู่ภายใต้การควบคุมของสถานกงสุลมาเลเซีย (Tabung Haji,2018) ดังนั้น ผู้วิจัยจึงเห็นความจำเป็นที่จะต้องศึกษาวิจัยเรื่องนี้เพื่อศึกษารูปแบบการดำเนินการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซียและเป็นแนวทางในการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ในประเทศไทยต่อไป

### วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

1. เพื่อศึกษารูปแบบการดำเนินการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย
2. เพื่อเป็นแนวทางในการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ในประเทศไทย

### ขอบเขตงานวิจัย

ผู้วิจัยได้ศึกษารูปแบบการดำเนินการของกองทุนฮัจญ์ ณ กรุงกัวลาลัมเปอร์ประเทศมาเลเซีย ดังนี้

- (1) ภาคเอกสาร โดยการรวบรวมข้อมูล เอกสารเชิงวิชาการ เอกสารการประชุมสัมมนาเกี่ยวกับกองทุนฮัจญ์ของประเทศมาเลเซีย
- (2) ภาคสนาม โดยใช้การสัมภาษณ์ประกอบแบบสอบถามคณะผู้บริหารและเจ้าหน้าที่กองทุนฮัจญ์ของประเทศมาเลเซีย

### ทฤษฎี สมมุติฐาน และกรอบแนวคิดของงานวิจัย

ทฤษฎีที่ใช้ในการวิจัยนี้คือทฤษฎีการบริหารจัดการกองทุนในอิสลาม

ส่วนสมมุติฐานคือ การบริหารจัดการกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ประเทศมาเลเซียเป็นการบริหารจัดการที่ประสบความสำเร็จเพราะมีบุคลากรที่มีความรู้ความสามารถมาบริหารและการสนับสนุนจากภาครัฐรวมทั้งได้รับความร่วมมือจากประชาชนในการออมเงิน

และมีกรอบแนวความคิดคือ ตัวแปรต้น ได้แก่ 1. บุคลากรที่มีความรู้ความสามารถด้านการบริหารองค์กร 2. การสนับสนุนจากภาครัฐ 3. ความร่วมมือจากประชาชน และมีตัวแปรตามคือ การบริหารจัดการกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์

## วิธีการดำเนินการวิจัย

ผู้วิจัยได้วางแนวทางและขั้นตอนดำเนินการวิจัยดังนี้

1. ค้นคว้าและรวบรวมข้อมูลเพิ่มเติมโดยผู้วิจัย เช่น แนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง ข้อมูลเอกสารจากหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง เอกสารเชิงวิชาการ เอกสารการประชุมหรือการสัมมนาเกี่ยวกับกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย

2. ลงพื้นที่เพื่อสัมภาษณ์เชิงลึกประชากรในการวิจัยซึ่งประกอบด้วยผู้บริหารกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji) ประเทศมาเลเซียจำนวน 2 ท่าน เจ้าหน้าที่กองทุน จำนวน 3 ท่านและสมาชิกกองทุนจำนวน 5 ท่าน รวมทั้งสิ้น 10 ท่าน

3. วิเคราะห์ข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์.

เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยคือการสังเกตและการสัมภาษณ์แบบเจาะลึกเกี่ยวกับการดำเนินการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย ซึ่งผู้วิจัยจะทำการวิเคราะห์ข้อมูลเชิงคุณภาพ โดยใช้การอธิบายตีความและวิเคราะห์เชิงวิชาการ

## ผลการวิจัย

การศึกษากิจการบริหารจัดการกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ประเทศมาเลเซียมีวัตถุประสงค์การวิจัยคือ 1. เพื่อศึกษารูปแบบการดำเนินการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji) ประเทศมาเลเซีย 2. เพื่อเป็นแนวทางในการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ในประเทศไทย การวิจัยนี้ดำเนินการตามระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ โดยการศึกษาเอกสารต่างๆที่เกี่ยวข้อง และใช้การสัมภาษณ์เชิงลึกเป็นเครื่องมือหลักในการเก็บรวบรวมข้อมูล จากผู้ให้ข้อมูลหลักซึ่งประกอบด้วยผู้บริหารกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji) ประเทศมาเลเซียจำนวน 2 ท่าน เจ้าหน้าที่กองทุนฯ จำนวน 3 ท่านและสมาชิกกองทุนฯ จำนวน 5 ท่าน รวมทั้งสิ้น 10 ท่าน โดยการนำข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์มาอธิบาย วิเคราะห์และอภิปรายผล ผลการวิจัยพบว่า

กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ของประเทศมาเลเซียมีการวางระบบและกลไกในการบริหารจัดการฮัจญ์ที่ครอบคลุมโดยสามารถนำเสนอระบบในการบริหารจัดการได้ออกเป็น 3 ประเด็น ดังนี้

- การจัดการฮัจญ์ที่มีประสิทธิภาพ จากการศึกษาพบว่ากองทุนฮัจญ์ได้นำหลักการ "First-Come, First-Served" มาใช้เพื่อการจัดการการเดินทาง ไปประกอบพิธีฮัจญ์ของประชาชน โดยผู้ที่ฝากเงินที่ลงทะเบียนก่อนและมีเงินฝากครบตามข้อกำหนดก็จะได้รับ การคัดเลือกให้เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ก่อน การลงทะเบียนฮัจญ์สามารถทำได้อย่างสะดวก โดยทางกองทุน ได้กำหนดช่องทางการให้บริการในหลายรูปแบบเช่นผ่านเคาน์เตอร์บริการของกองทุนผ่านพันธมิตรทางธุรกิจ ของกองทุน อาทิ ธนาคารต่าง ๆ ผ่านทางเว็บไซต์ของธนาคารต่าง ๆ และล่าสุดคือการยื่นผ่านแอปพลิเคชัน Portal THIJARI ทั้งนี้กรณีที่ยื่นความจำนงแล้ว ผู้ยื่นก็สามารถยกเลิกการลงทะเบียนดังกล่าวไว้และจะ สามารถกลับมายื่นใหม่ได้อีกครั้งในปีถัดไป

- การอบรมพัฒนาสมาชิกกองทุน จากการศึกษาพบว่า กองทุนฮัจญ์มีบทบาทสำคัญในการเตรียมความพร้อมสมาชิกในการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์โดยทำหน้าที่ในการอบรมและสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับ การประกอบพิธีฮัจญ์ทั้งนี้ผู้ที่ได้รับสิทธิในการเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์จะได้รับการอบรมเพื่อสร้างความเข้าใจกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการทำฮัจญ์ซึ่งมีอยู่ถึง 20 กิจกรรมตั้งแต่ก่อน



เดินทางจนกระทั่ง กลับสู่มาตุภูมิการอบรมนี้เป็นกิจกรรมที่มีความสำคัญเนื่องจากการประกอบพิธีฮัจญ์ เป็นศาสนกิจที่ต้องอาศัย ความรู้ความเข้าใจในการปฏิบัติและในเวลาที่ถูกกำหนด ความพร้อมของผู้ ประกอบพิธีฮัจญ์ทั้งทางด้านร่างกาย และจิตใจจะส่งผลให้การประกอบพิธีฮัจญ์นั้นสมบูรณ์ซึ่งเป็นความ ปราถนาสูงสุดของมุสลิมเพราะฮัจญ์ ที่สมบูรณ์จะได้รับการตอบรับจากอัลลอฮ์และผลตอบตอนแทนนั้น คือสวนสวรรค์

- การพัฒนาผู้ประกอบการ จากการศึกษาพบว่า ถึงแม้กองทุนฮัจญ์จะมีหน้าที่ในการดำเนิน กิจกรรมฮัจญ์ที่ครอบคลุม แต่จะมีการกระจายการดูแลผู้เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ผ่านผู้ประกอบการ ใน แต่ละพื้นที่ด้วย ซึ่งเป็นการเปิดโอกาสให้สมาชิกกองทุนสามารถตัดสินใจเลือกใช้บริการผู้ประกอบการ ฮัจญ์ อื่นนอกจากการบริการของ ตาบุงฮัจญ์(Tabung Haji) ได้ด้วย เพื่อเป็นการยกระดับการให้บริการมี มาตรฐาน และสร้างความประทับใจให้กับผู้ประกอบการฮัจญ์โดยมีการอบรมพัฒนาและกำกับติดตามการ ดำเนินงานของผู้ประกอบการฮัจญ์อย่างใกล้ชิด ในทุก ๆ ขั้นตอนตั้งแต่การโฆษณาประชาสัมพันธ์ให้อยู่ บนพื้นฐานของ การให้บริการที่เป็นจริง การให้บริการที่เหมาะสมกับราคา การดูแลตลอดระยะเวลาที่ ประกอบพิธีฮัจญ์ มีการเข้าเยี่ยมเพื่อตรวจสอบความสะอาดความสะดวกสบายของที่พัก ระยะทางจากที่พักถึง มัสยิดอัลหะรอหม อาหารการกิน ต่าง ๆ ที่ประกอบการให้บริการอย่างสม่ำเสมอตลอดระยะเวลาที่พำนัก อยู่ในประเทศซาอุดีอาระเบียตลอดจน เสร็จสิ้นและเดินทางกลับมายังประเทศมาเลเซียให้เป็นไปตามที่ ได้ตกลงกับผู้เดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ที่ใช้บริการ หากพบว่าไม่เป็นไปตามข้อตกลงตาบุงฮัจญ์(Tabung Haji) จะยกเลิกใบอนุญาตการให้บริการของสถานประกอบการนั้นๆทันที (จิราพร เปี้ยสินธุ์ และคณะ, 2564)

นอกจากนั้น กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ยังมีการแผนงานเป็น 5 ส่วนคือ (1) แผนการเงิน (2) แผนการเงินฝาก (3) แผนกฮัจญ์(4) แผนกทรัพยากรบุคคล และ (5) แผนกการลงทุน ภายใต้การกำกับดูแลของกรรมการผู้จัดการกลุ่มและประธานเจ้าหน้าที่บริหาร (Group Managing Director & CEO) โดยแต่ละแผนงานต้องปฏิบัติงานให้เกิดประสิทธิภาพและเกิดประสิทธิผลสูงสุดในการบริการแก่ลูกค้า และการปฏิบัติงานของทีมงาน

การให้บริการฮัจญ์สำหรับผู้แสวงถือเป็นภารกิจหลักในการก่อตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) โดยพยายามปรับปรุงเสริมสร้างและพัฒนาคุณภาพของการบริการและการบริหารจัดการฮัจญ์อย่างต่อเนื่อง เพื่อให้สอดคล้องกับวิสัยทัศน์ขององค์กรในการนำเสนอบริการและการ บริหารจัดการฮัจญ์ที่ดีที่สุดสำหรับผู้แสวงบุญชาวมาเลเซีย การให้บริการฮัจญ์อยู่ภายใต้การดำเนินงาน ของแผนกฮัจญ์ มีหน้าที่รับผิดชอบหลักในการดูแลความปลอดภัย ความสะดวกสบายในการเดินทาง มี ขอบเขตการให้บริการทั้งภายในประเทศมาเลเซียและประเทศซาอุดีอาระเบีย โดยการให้บริการฮัจญ์ใน ประเทศมาเลเซียประกอบด้วย

- การลงทะเบียนฮัจญ์การคัดเลือกผู้แสวงบุญ
- การแนะนำให้ความรู้ด้านฮัจญ์และอุมเราะฮ์
- การบริการทางการแพทย์

-การจัดการหนังสือเดินทาง ตารางเที่ยวบิน การจัดการวีซ่า และดำเนินการเที่ยวบินขาไป

ส่วนการให้บริการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji)ในประเทศซาอุดีอาระเบียเช่น การแนะนำและให้คำปรึกษาเพื่อการประกอบพิธีฮัจญ์ มีเคาร์เตอร์บริการด้านการเงิน และ บริการ อาหาร เป็นต้น นอกเหนือจากการให้บริการในประเทศมาเลเซียและประเทศซาอุดีอาระเบีย ยังบริการ

อื่นๆ ได้ ประกอบด้วย โครงการการเป็นผู้บรรยายให้ความรู้เกี่ยวกับฮัจญ์ โครงการการเป็นผู้นำกลุ่มหรือ  
แชน และบริการประกอบพิธีฮัจญ์แทน

กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ได้นำหลักการอิสลาม(ชารีอะห์)และจริยธรรมทาง  
ธุรกิจ มาประยุกต์ใช้ในการดำเนินงาน กล่าวคือการแต่งตั้งฝ่ายชารีอะห์ (Shariah Division) การแต่งตั้ง  
ฝ่ายสุจริตธรรม (Integrity Division) และการดำเนินกิจกรรมที่รับผิดชอบต่อสังคม (Corporate Social  
Responsibility) ฝ่ายชารีอะห์ถูกก่อตั้งขึ้นพร้อมกับการแต่งตั้งคณะกรรมการที่ปรึกษาชารีอะห์เพื่อเป็น  
ตัวกลางระหว่างฝ่ายบริหารกับคณะกรรมการที่ปรึกษาชารีอะห์ โดยมีหน้าที่ดูแล ให้คำปรึกษาส่งเสริม  
กำหนดแนวทางนโยบาย การตรวจสอบและควบคุม และการประเมินการปฏิบัติงาน เพื่อให้การ  
ดำเนินงาน และกิจกรรมทางธุรกิจทุกอย่างของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji)ถูกต้องและ  
สอดคล้องตามหลักชารีอะห์

ทั้งนี้กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ได้จัดทำแผนสุจริตธรรมขึ้นโดยครอบคลุมปี  
2557- 2563 กำหนดแผนยุทธศาสตร์หลายประการและดำเนินการผ่านโครงการหลายโครงการเพื่อ  
ส่งเสริมวัฒนธรรมอันดีด้านความประพฤติ จริยธรรมและความซื่อสัตย์สุจริตให้เกิดขึ้นในการปฏิบัติงาน  
ตามหน้าที่ การให้บริการทุกอย่าง โดยแผนยุทธศาสตร์นี้มีผลบังคับใช้กับบุคลากรของกองทุนเพื่อกิจการ  
ฮัจญ์ (Tabung Haji) และบริษัทในเครือบริษัทหรือ บุคคลใดที่ทำธุรกรรมร่วมกับกองทุนเพื่อกิจการ  
ฮัจญ์(Tabung Haji) ไม่ว่าจะเป็ด้านสินค้าและบริการ และบุคคลหรือคู่สัญญาใดที่รับรายได้และ  
งบประมาณ กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ได้ดำเนินกิจกรรมความรับผิดชอบต่อสังคมอย่าง  
ต่อเนื่อง ซึ่งถือเป็นผลประโยชน์ร่วมกันของผู้ถือผลประโยชน์นับพันคนทั่วประเทศ สอดคล้องกับปณิธาน  
สูงสุดในการแบ่งปันความสำเร็จขององค์กรกับทุกคน อีกทั้งยังถือพันธกิจในฐานะองค์กรที่ดูแลเอาใจใส่  
และเสริมสร้างสถานะทางสังคมของชาวมุสลิมในประเทศมาเลเซีย นโยบายความรับผิดชอบต่อสังคม  
ขององค์กรที่มุ่งเน้นการปฏิบัติและตามหลักการต่างๆ ซึ่งเป็นปณิธานร่วมกันของสมาชิกทุกระดับชั้น  
เพื่อให้บรรลุผลสำเร็จสูงสุดในแง่ของการทำธุรกิจที่โปร่งใสเพื่อรับผิดชอบต่อความยั่งยืน และมีคุณธรรม  
เพื่อให้ประสบความสำเร็จบรรลุเป้าหมายของสังคมต่อผู้ถือผลประโยชน์ กิจกรรมความรับผิดชอบต่อ  
สังคมที่ดำเนินการโดยกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) มีความหลากหลาย ทั้งนี้สามารถแบ่งเป็น  
4 ด้าน คือ ด้านการตลาด เช่น การนำเงินกองทุนไปลงทุน ด้านสวัสดิการชุมชน เช่น การให้ความ  
ช่วยเหลือด้านการแก่สมาชิก ด้านสถานที่ทำงาน เช่น การเปิดโอกาสให้หน่วยงานต่างๆจัดอบรม ณ ตึก  
สำนักงาน (Tabung Haji) ด้านสิ่งแวดล้อม เช่นการทำกิจกรรมจิตอาสาในสถานที่ต่างๆ

กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) มีการนำเสนอผลิตภัณฑ์ทางการเงินเพียงรูปแบบเดียว  
คือการออมทรัพย์ที่นำหลักการวะดีอะห์ ยัด เดาะมานะฮ์ (Wadiah Yad Damanah) มาประยุกต์ใช้  
โดยหลักการดังกล่าวนี้ ผู้ฝากเงินอนุญาตให้สถาบันการเงินหรือธนาคารนำเงินฝากไปลงทุนตามหลัก  
ศาสนาอิสลามได้ โดยที่สถาบันการเงินหรือธนาคารจะคืนเงินฝากเมื่อลูกค้าทวงถาม มีการรับประกันเงิน  
ฝากทั้งจำนวน แต่จะไม่มีการกำหนดผลตอบแทนเป็นส่วนหนึ่งในสัญญา เพราะจะถือว่าเป็นริบาหรือ  
ดอกเบี้ย แต่สถาบันการเงินหรือธนาคารจะกำหนด “ฮิบะฮ์” หรือกำไร หรือของขวัญ หรือสินน้ำใจ  
โดยทั่วไปจะกำหนดให้ฮิบะฮ์มีอัตราที่อาจจะใกล้เคียงกับอัตราดอกเบี้ยในตลาด หากอ้างอิงจากอัลกุ  
รอาน ฮะดีษ และความคิดเห็นของนักปราชญ์ด้านอิสลาม อนุญาตให้มีการกำหนดฮิบะฮ์ได้ โดยกองทุน  
เพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ได้แบ่งประเภทของฮิบะฮ์ออกเป็น 2 ประเภทคือ ฮิบะฮ์ประจำปี  
กับฮิบะฮ์ฮัจญ์ โดยฮิบะฮ์ประจำปีจะจัดสรรกำไรกับผู้ฝากเงินทั่วไป ส่วนฮิบะฮ์ฮัจญ์จะจัดสรรกำไรกับผู้  
แสวงบุญที่จะประกอบพิธีฮัจญ์เป็นครั้งแรกในชีวิต (อับบัส พาลีเซตต์ และคณะ, 2561)

งานวิจัยนี้ยังพบว่าบริการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) สามารถแบ่งออกเป็น 2 ส่วนคือการบริการรับฝากเงินและการบริการฮัจญ์ โดยมีรายละเอียดดังนี้

#### (1) การบริการรับฝากเงิน

การบริการรับฝากเงินเป็นวัตถุประสงค์หลักของการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ซึ่งเป็นการสร้างกลวิธีในการออมเงินให้กับชาวมุสลิมในมาเลเซีย เพื่อให้มีเงินเก็บอย่างเพียงพอสำหรับการใช้จ่ายในกิจกรรมการแสวงบุญหรือการลงทุนต่างๆ เพื่อช่วยเสริมสถานะทางเศรษฐกิจให้แก่ประชาชน โดยกองทุนจะนำเงินฝากไปลงทุนในรูปแบบต่างๆ ทั้งในและต่างประเทศ ด้วยจำนวนผู้ฝากเงินกับกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) มีแนวโน้มในทิศทางที่เพิ่มขึ้นทุกปี ในปี พ.ศ. 2555 มีจำนวนผู้ฝาก 8.2 ล้านคน และมีมูลค่าเงินอยู่ที่ 38.3 พันล้านริงกิต จำนวนผู้ฝากเงินเพิ่มขึ้นเป็น 9.1 ล้านคนและมีมูลค่าเงินอยู่ที่ 67.7 พันล้านริงกิต ในปี พ.ศ. 2559 โดยจำนวนผู้ฝากเงินเพิ่มขึ้น 9 แสนคน และมูลค่าเงินเพิ่มขึ้น 29.4 พันล้านริงกิต หรือ ร้อยละ 0.3 นอกจากนั้นผู้ใช้บริการสามารถเข้ารับการบริการที่เคาร์เตอร์รับฝากผ่านสำนักงานใหญ่ สำนักงานประจำรัฐ สำนักงานสาขา ศูนย์ประสานในเมือง (Urban Transformation Center) ศูนย์บริการด้านการเงินอิสลาม (Islamic Financial Services Centre) และศูนย์บริการ ทั้ง 120 แห่ง ทั้งนี้กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ยังได้ริเริ่มโครงการภายใต้ชื่อว่า “TH Community Mobile Service” หรือ การบริการเคลื่อนที่มีวัตถุประสงค์เพื่อเพิ่มจำนวนลูกค้าหรือผู้ใช้บริการอำนวยความสะดวกแก่ลูกค้าผู้ให้ข้อมูลหลักคือ ผู้ที่อาศัยอยู่ในเขตชนบทห่างไกลหรือผู้ที่อาศัยไกลจากจุดให้บริการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) จากจำนวนผู้ใช้บริการที่เพิ่มขึ้นทำให้กิจการฮัจญ์ต้องพัฒนาระบบการให้บริการเงินฝาก เพื่อตอบสนองความต้องการและเพิ่มประสิทธิภาพการดำเนินงานแก่ผู้ฝากเงินที่เติบโตขึ้น จากการศึกษา พบว่า กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) เลือกใช้กลยุทธ์ด้านการบริการรับฝากเงิน 3 ประเภทคือ พันธมิตรทางธุรกิจ การบริการผ่านระบบออนไลน์ และการสร้างความร่วมมือกับตัวแทนรับฝากพันธมิตรทางธุรกิจ ประกอบด้วย 3 รายคือ Bank Islam Malaysia Berhad, Bank Kerjasama Rakyat Malaysia และ Maybank Islamic Berhad ด้วยจำนวนจุดให้บริการทั้งสิ้น 5,784 แห่ง ผ่านช่องทางการบริการที่หลากหลาย เช่น เคาน์เตอร์ ตู้เอทีเอ็ม ธนาคารออนไลน์ และ อิเล็กทรอนิกส์ เป็นต้น และครอบคลุมธุรกรรมในรูปแบบต่างๆ เช่น การโอนเงิน สอบถามยอดเงิน ฝากเงิน ฝากเช็ค ถอนเงินสด และการลงทะเบียนฮัจญ์ เป็นต้น

#### อภิปรายผล

##### (1) รูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ของประเทศมาเลเซีย

การจัดโครงสร้างองค์กรของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) เป็นไปตามพระราชบัญญัติ Tabung Haji 1995 (Act 535) ที่ระบุถึงอำนาจหน้าที่และความรับผิดชอบในทุกๆระดับ โดยอำนาจหน้าที่ของคณะกรรมการเป็นไปตามมาตรา 4 (1) พ.ร.บ. Tabung Haji 1995 (Act535) สำหรับการแต่งตั้งคณะกรรมการบริหาร (Board of Directors) เป็นไปตามข้อบังคับของพระราชบัญญัติ Tabung Haji 1995 (Act 535) ส่วนที่ 2 มาตรา 6 ซึ่งประกอบด้วย ประธานคือ รัฐมนตรีประจำสำนักนายกรัฐมนตรี 1 คน ผู้แทนกระทรวงการคลัง 1 คน และผู้ทรงคุณวุฒิหรือผู้ที่มีประสบการณ์ในสาขาที่เกี่ยวข้อง ไม่เกิน 7 ท่าน

กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji)มีการแบ่งการทำงานเป็น 5 แผนกงานคือ

(1) แผนกการเงิน

(2) แผนกปฏิบัติกิจการ

(3) แผนกฮัจญ์

(4) แผนกกิจการพิเศษ

(5) แผนกการลงทุน ภายใต้การกำกับ ดูแลของกรรมการผู้จัดการกลุ่มและประธานเจ้าหน้าที่บริหาร (Group Managing Director &CEO)

การให้บริการฮัจญ์อยู่ภายใต้การดำเนินงานของแผนกฮัจญ์ มีหน้าที่รับผิดชอบหลักในการดูแลความปลอดภัย ความสะดวกสบายในการเดินทาง มีขอบเขตการให้บริการทั้งภายในประเทศมาเลเซีย และประเทศซาอุดีอาระเบีย

รูปแบบการดำเนินงานของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) เป็นรูปแบบการบริหารจัดการกิจการฮัจญ์ที่ดีและเป็นแบบอย่าง เป็นตัวอย่างที่ประสบผลสำเร็จของการบริหารจัดการกิจการฮัจญ์โดยยึดหลักการมีส่วนร่วมจากทุกภาคส่วนในสังคม ความเสมอภาค และกระจายผลประโยชน์ที่เกิดขึ้น รวมถึงการเน้นสำนึกและความรับผิดชอบต่อสังคม ชุมชนรายรอบมหานครเมืองมักกะฮ์และเมืองมะดีนะฮ์

ทั้งนี้การบริการของกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) สามารถแบ่งออกเป็น 2 ส่วนคือ การบริการรับฝากเงินและการบริการฮัจญ์ โดยมีรายละเอียดดังนี้

(1) การบริการรับฝากเงิน

การบริการรับฝากเงินเป็นวัตถุประสงค์หลักของการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) ซึ่งเป็นการสร้างกลวิธีในการออมเงินให้กับชาวมุสลิมในมาเลเซีย เพื่อให้มีเงินเก็บอย่างเพียงพอสำหรับการใช้จ่ายในกิจกรรมการแสวงบุญหรือการลงทุนต่างๆ เพื่อช่วยเสริมสถานะทางเศรษฐกิจให้แก่ประชาชน โดยกองทุนจะนำเงินฝากไปลงทุนในรูปแบบต่างๆ ทั้งในและต่างประเทศ ด้วยจำนวนผู้ฝากเงินกับกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) มีแนวโน้มในทิศทางที่เพิ่มขึ้นทุกปี ในปี พ.ศ. 2555 มีจำนวนผู้ฝาก 8.2 ล้านคน และมีมูลค่าเงินอยู่ที่ 38.3 พันล้านริงกิต จำนวนผู้ฝากเงินเพิ่มขึ้นเป็น 9.1 ล้านคนและมีมูลค่าเงินอยู่ที่ 67.7 พันล้านริงกิต ในปี พ.ศ. 2559 โดยจำนวนผู้ฝากเงินเพิ่มขึ้น 9 แสนคน และมีมูลค่าเงินเพิ่มขึ้น 29.4 พันล้านริงกิต หรือ ร้อยละ 0.3 นอกจากนี้ผู้ใช้บริการสามารถเข้ารับบริการบริการที่เคาร์เตอร์รับฝากผ่านสำนักงานใหญ่ ซึ่งสอดคล้องกับงานวิจัยของ Mohd Shuhaimi Bin Haji Ishak (2011) ซึ่งพบว่า กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์(Tabung Haji)ได้สร้างความมั่นคงทางการเงินแก่ผู้แสวงบุญเป็นชาติแรก และสร้างความมั่นใจตลอดการเดินทางเพื่อประกอบกิจการฮัจญ์ในประเทศซาอุดีอาระเบีย ทั้งจำนวน อายุ การศึกษา และความพร้อม ทางสุขภาพของผู้แสวงบุญ ทั้งยังเป็นองค์กรที่มีการส่งเสริมความรู้ ทักษะและการปฏิบัติที่ถูกต้องแก่ผู้แสวงบุญอย่างครบวงจรเป็นแห่งแรกของโลก อีกทั้งยังสอดคล้องงานวิจัยของ Aiza Maslan Baharudin (2014) ซึ่งพบว่า กองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) มีส่วนสำคัญอย่างยิ่ง ในความสำเร็จการดำเนินกิจการฮัจญ์สำหรับผู้แสวงบุญในมาเลเซีย ด้วยการเล็งเห็นความสำคัญของการประกอบกิจการฮัจญ์อย่างเป็นองค์รวมและครอบคลุมทุกภาคส่วน โดยเฉพาะปัจจัยด้านการเงิน

นอกจากนั้น ยังสอดคล้องกับงานวิจัยของ M.F.Ahmad., et al. (2015) ซึ่งพบว่า คุณภาพการบริการเพื่อประกอบกิจการฮัจญ์ของ องค์กรที่เกี่ยวข้องทุกภาคส่วนโดยเฉพาะกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji)ที่รับผิดชอบต่อผู้แสวงบุญชาวมาเลเซีย มากกว่าร้อยละ 80 และการบริหารจัดการ

กิจการฮัจญ์ประสบผลสำเร็จได้ ต้องอาศัยการสื่อสารที่ดี การสร้างเข้าใจ และสร้างความตระหนักรู้ในการประกอบกิจการฮัจญ์อย่างทั่วถึง

ส่วนแนวทางการจัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ในประเทศไทยนั้น มีขั้นตอนคือการหารือท่านจุฬาราชมนตรีเพื่อแต่งตั้งคณะกรรมการจัดทำพระราชบัญญัติกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ฉบับร่าง แล้วเชิญสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรที่เป็นมุสลิมมาทำความเข้าใจเกี่ยวกับพระราชบัญญัติดังกล่าวเพื่อนำเข้าที่ประชุมสภาผู้แทนราษฎรพิจารณาต่อไป

### ข้อเสนอแนะ

#### ข้อเสนอแนะสำหรับหน่วยงานภาครัฐ

รูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ที่สอดคล้องกับบริบทสังคมไทย ควรมีลักษณะดังนี้

1. จัดตั้งกองทุนเพื่อกิจการฮัจญ์ (Tabung Haji) หรือสถาบันทางการเงินสำหรับผู้ที่จะไปประกอบพิธีฮัจญ์โดยรัฐบาล
2. ควรกำหนดแนวทาง มาตรการ การกำกับดูแลและอบรมผู้ประกอบการบริการฮัจญ์ให้เข้มงวดขึ้น
3. พัฒนาหลักสูตรเตรียมความพร้อมก่อนประกอบพิธีฮัจญ์สำหรับผู้ที่จะไปประกอบพิธีฮัจญ์
4. จัดตั้งหน่วยงานเพื่อทำหน้าที่ในการติดตาม ตรวจสอบ และประเมินผลทุกขั้นตอนการประกอบกิจการฮัจญ์
5. จัดทำฐานข้อมูลเกี่ยวกับฮัจญ์ที่ครบวงจร

#### ข้อเสนอแนะในการวิจัยครั้งต่อไป

ผู้วิจัยได้สังเกตเห็นประเด็นที่น่าสนใจในการทำวิจัยครั้งต่อไป คือ

- 1) บทบาทฮัจญ์ต่อการพัฒนาคุณภาพชีวิตของมุสลิมไทย
- 2) บทบาทขององค์การบริหารส่วนท้องถิ่นต่อการส่งเสริมกิจการฮัจญ์ในประเทศไทย

### รายการอ้างอิง

- กฤษฎา ปู่ทอง. (2558). **ปัจจัยในการเลือกใช้สายการบินของผู้ประกอบการฮัจญ์**. สำนักหอสมุดกลาง มหาวิทยาลัยอีสเทิร์นเอเซีย.
- จิราพร เปี้ยสินธุ และคณะ. (2564X). **ตราบึงฮัจญ์กับความยั่งยืนในการประกอบพิธีฮัจญ์ของประเทศไทย มาเลเซีย**. วารสารสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์: มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ ปีที่ 47 ฉบับที่ 2 (2021): กรกฎาคม - ธันวาคม
- จิราพร เปี้ยสินธุ และคณะผู้วิจัย. (2552). **กลยุทธ์การจัดการบริษัทฮัจญ์ในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้**. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยฟาฏอนี.
- มานิช พรหมปัญญา. (2559). **ยุทธศาสตร์การบริหารจัดการบริษัทนำเที่ยวเพื่อประกอบกิจการฮัจญ์ในประเทศไทย**. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาการจัดการ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

- มุฮัมมัดคาลิส หะยีมะเย็ง, อานิส พัฒนปรีชาวงศ์. (2562). **ศึกษาแนวทางการบริการฮัจญ์ของสหกรณ์อิสลามอิบนูอัฟฟาน สาขาสุโขทัย จังหวัดนครราชสีมา** รายงานการประชุมวิชาการระดับชาติและนานาชาติ เรื่อง The Challenges in Achieving an Integrated and Prosperous ASEAN Community ครั้งที่ 2 , 28-29 พฤศจิกายน 2562 คณะอิสลามศึกษา มหาวิทยาลัยแห่งชาติมาเลเซีย
- สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ ประเทศไทย. (2542). **พระมหาคัมภีร์อัลกุรอานพร้อมความหมายภาษาไทย**. อลมะดีนะฮ์ อัลมุเนาะเราะฮ์ : ศูนย์กษัตริย์ฟาอัด เพื่อการพิมพ์อัลกุรอาน.
- อับบาส พาลีเชตต์ และคณะ. 2561. **การศึกษาเปรียบเทียบรูปแบบการดำเนินงานกิจการฮัจญ์ระหว่างประเทศไทยกับประเทศมาเลเซีย**. ยะลา มหาวิทยาลัยราชภัฏยะลา.

- Aiza Maslan Baharudin. 2014 . **Hajj and the Malayan Experience, 1860s- 1941**. Kemanusiaan. Penerbit Universiti Sains Malaysia. 2014 Vol. 21, Issue 2.
- M.F. Ahmad, M.S.M. Ariff, N. Zakuan, S.S.S.A. Rahman, M.B.A. Latif & M.R. Khalid. 2015. **The Impact of Quality Management Practices of Communication Behavior amongst Malaysia Hajj Pilgrims: Survey result**. The Role of Service in the Tourism & Hospitality Industry, Lumban Goal & Hutagalung (Eds). London: Taylor & Francis Group.
- Mohd Shuhaimi Bin Haji Ishak. 2011. **Tabung Haji: Humble Beginnings of Malaysia Islamic Finance**. ASEAN Affairs; January – February 2011, Vol.5, Issue 1.
- Tabung Haji. ( 2018) . **Corporate Profile**. [ online] . แหล่งที่มา : [https:// www. tabung haji. gov. my/ en/ corporate/ corporate- information/ about- us](https://www.tabung haji. gov. my/ en/ corporate/ corporate- information/ about- us) [2562, ธันวาคม 25]



## ข้อห้ามตามหลักอุศูลฟิกฮฺในซูเราะฮ์อัลอิสรออ

### ANALYTICAL STUDY OF PROHIBITION IN ACCORDANCE WITH THE PRINCIPLES OF FIQH VERSES IN SURAH AL-ISRAA

Somchai Phumimanoth<sup>1</sup>  
Taufiq Yaseng<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: somchai.p@pnu.ac.th

<sup>2</sup> Student Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University.  
Email: 6260901011@pnu.ac.th

#### บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของสารนิพนธ์เรื่อง ศึกษาวิเคราะห์ข้อห้ามตามหลักการอุศูลฟิกฮฺในซูเราะฮ์อัลอิสรออ ซึ่งมีวัตถุประสงค์ในการวิจัยคือ 1) เพื่อศึกษาความเป็นมาและความสำคัญของซูเราะฮ์อัลอิสรออและข้อห้ามตามหลักการอุศูลฟิกฮฺ 2) เพื่อศึกษาวิเคราะห์ข้อห้ามตามหลักการอุศูลฟิกฮฺในซูเราะฮ์อัลอิสรออ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ ซึ่งทำการศึกษาค้นคว้าข้อมูลจากแหล่งปฐมภูมิ ได้แก่ อัลกุรอานและหะดีษ และแหล่งทุติยภูมิ ได้แก่ หนังสือ เอกสารต่าง ๆ และข้อมูลจากอินเทอร์เน็ต ที่เกี่ยวข้องกับข้อห้าม แล้วนำมาวิเคราะห์และนำเสนอข้อมูลเชิงพรรณนา ผลการวิจัยพบว่า 1) ส่วนของการห้ามที่ปรากฏอยู่ในอัลกุรอาน คือสิ่งต้องห้ามกระทำอย่างเด็ดขาด เรียกว่า “ฮะรอม” หรืออาจหมายถึงสิ่งที่จะต้องห้ามกระทำอย่างไม่เด็ดขาด เรียกว่า “มักรูฮฺ” 2) ข้อห้ามตามหลักการอุศูลฟิกฮฺที่ปรากฏในซูเราะฮ์อัลอิสรออซึ่งประกอบด้วย การกล่าวคำวา อูฟ และคำพูดต่าง ๆ ที่ไม่ติดต่อบิตามารดา การชู้ชู้และการกระทำที่ไม่ติดต่อบิตามารดา การสุรุษสุร่าย การตระหนี่ถี่เหนียว การฆ่าลูกเพราะกลัวความยากจน การเข้าใกล้การผิดประเวณี การฆ่าชีวิตวันแต่ด้วยความเที่ยงธรรม การนำทรัพย์สินเด็กกำพร้ามาใช้โดยไม่ได้รับอนุญาต ดังกล่าวนั้น ฮุกมฮะรอม ส่วนการพูดสิ่งที่ไม่มีความรู้ การเดินบนแผ่นดินด้วยความเย่อหยิ่ง และการส่งเสียงดังรบกวนผู้อื่นและเบาเกินไปทำให้ผู้อื่นละหมาดข้างหลังไม่ได้ยินในเวลาละหมาดฮุกมมักรูฮฺ

คำสำคัญ : หลักการห้าม อุศูลฟิกฮฺ

#### Abstract

This research article is part of my thematic paper entitled "Analytical study of Prohibition in accordance with the Principles of fiqh verses in Surah al-Israa ". The objectives of this research are: 1) to study the background and significance of prohibitions according to the principles of Usul al-Fiqh in surah Al-Isra, and 2) to analyze the prohibitions according to the principles of Usul al-Fiqh in surah Al-Isra. This is a qualitative study that employs document analysis. The data were collected from primary sources including the Qur'an and Hadith, and secondary sources including books related to Islamic prohibitions, relevant documents, and the Internet sources. The collected data were then analyzed and presented descriptively. The findings of this research show that: 1) Surah Al-Isra is the 17th surah of the Quran, and the word "Isra" refers to the night journey. This surah consists of 111 verses. The prohibition-related phrases used in the Quran can either be things that are strictly prohibited, called "haram", or things that are not strictly forbidden, known as "makruh". 2) The prohibitions based on the principles of Usul al-Fiqh found in the surah Al-Isra comprise

of uttering “uff” and other inappropriate words to parents, which are haram; posing a threat and other actions that are harmful to parents, which are haram; being prodigal, which is haram; being miserly, which is makruh; killing a child for fear of poverty, which is haram; approaching fornication, which is haram; killing any man except by the way of justice, which is haram; approaching the property of orphans except with the best of intentions, which is haram; speaking about something of which you have no knowledge, which is makruh; walking on the earth arrogantly, which is makruh; and making loud noises that disturb others and producing sounds that are too soft to be heard by the people praying behind while performing a prayer, which are makruh.

**Keywords:** *The prohibition, The Principle of Fiqh*

## บทนำ

ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคมมุสลิม(รายการทีวีมุสลิมออนไลน์บางช่อง และสื่อโซเชียลในปัจจุบัน ประจำประเทศไทย) สร้างความสับสน วุ่นวาย เกี่ยวกับการให้ฟัตวา จากผู้มีวิชาความรู้ซึ่งตนเองไม่มีความเชี่ยวชาญ จนบานปลายทำให้เกิดการแตกแยก สร้างความริ้วฉาน เป็นศัตรูซึ่งกันและกัน เนื่องจากขาดองค์ความรู้ในหลักการห้ามตามหลักการอุศูลฟิกฮ ในเรื่องข้อห้ามที่เกี่ยวกับ Haram, Makruh โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับเรื่องจรรยาบรรณ ที่มีข้อห้ามอย่างมากมายจากอัลกุรอาน และอัลหะดีษ เช่น การที่ผู้รู้ตอบว่าการยืมปัสสาวะเป็นการกระทำที่ฮะรอม เป็นต้น โดยสามัญสำนึกของผู้ศรัทธาเมื่อได้ยินคำว่า ฮะรอม หมายถึงสิ่งที่ต้องห้ามกระทำอย่างเด็ดขาด ผู้ใดฝ่าฝืน จะได้รับการลงโทษ หรือแค่เพียงหมายถึงความน่ารังเกียจ และจะถูกตำหนิเท่านั้นถ้าหากกระทำ ทุก ๆ ข้อห้ามในบัญญัติอิสลามถือว่าเป็นสิ่งฮะรอม และทุก ๆ สิ่งที่เป็นฮะรอม ถือว่าเป็นข้อห้ามในบัญญัติอิสลาม อิสลามถือว่า การดูแลรักษาตัวเองให้ห่างไกลจากการละเมิด และฝ่าฝืนบทบัญญัติแห่งอิสลาม เป็นสิ่งที่จำเป็น การออกห่างจากสิ่งที่ศาสนบัญญัติได้ห้ามไว้ นั้น เป็นปัจจัยที่สำคัญอย่างยิ่งต่อการศรัทธาของมนุษย์ อาจกล่าวได้ว่ามนุษย์ยังมีศรัทธาที่ไม่สมบูรณ์ หากมนุษย์ยังใช้ชีวิตอยู่กับการละเมิด และฝ่าฝืนบทบัญญัติแห่งอิสลาม ศาสนาอิสลามได้ให้ความสำคัญกับข้อห้ามต่าง ๆ ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าข้อใช้อื่น ๆ ดังนั้นการมีศรัทธามั่นต่ออิสลาม คือ การกระทำในสิ่งที่บทบัญญัติแห่งอิสลามสั่งใช้ และออกห่างจากสิ่งที่บทบัญญัติแห่งอิสลามสั่งห้าม เพื่อมนุษย์จะได้มาซึ่งการศรัทธาที่สมบูรณ์ และสูงส่ง โดยยึดคำดำรัสของอัลลอฮ์ (ช.บ.) ที่ทรงตรัสว่า

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾

ความว่า “โอ้บรรดาผู้ศรัทธาเอ๋ย จงเชื่อฟังปฏิบัติตามอัลลอฮ์ และจงเชื่อฟังปฏิบัติตามเราะสุล คนนี้เถิด และอย่าทำให้การทำงานของพวกเจ้าไร้ประโยชน์” (มุฮัมมัด : 33 )

จากอายะฮ์อัลกุรอานข้างต้นบ่งชี้ว่า การมีศรัทธาที่สมบูรณ์ของมุสลิมนั้น จำเป็นจะต้องปกป้องตัวเองให้ห่างไกลจากการละเมิดข้อห้ามต่าง ๆ ในบัญญัติอิสลาม เพราะการละเมิดข้อห้ามต่าง ๆ ในบัญญัติอิสลามนั้น จะทำให้การทำงานของผู้ศรัทธาไร้ผล สอดคล้องกับที่ศนะบรดา มุฟซซิรีน เช่น al-Tabari (2000: 22/178) ได้อธิบายว่า “จงเชื่อฟังและปฏิบัติตามในสิ่งที่ อัลลอฮ์และเราะสุลของพระองค์ทรงใช้ และออกห่างจากสิ่งที่อัลลอฮ์ และเราะสุลของพระองค์ทรงห้าม อย่าได้ทำการละเมิด และฝ่าฝืน เพราะจะทำให้การทำงานของผู้ศรัทธานั้นไร้ผล” Ibn-Kathir (1983: 7/323) ได้อธิบายว่า “การที่ผู้ศรัทธาได้ทำการละเมิด ฝ่าฝืนข้อบัญญัติแห่งอิสลาม จะทำให้การทำงานของผู้ศรัทธานั้นไร้ประโยชน์”

al-Shatibiy (1997 : 5/2) เจตนารมณ์ในศาสนบัญญัติอิสลาม เป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นว่าอิสลามได้กำหนดมาตรการและคำสอนต่าง ๆ เพื่อเป็นหลักประกันการสร้างความมั่นคงในชีวิตมนุษย์ ทั้งในลักษณะของการก่อให้เกิด และการธำรงรักษา มิให้สูญหายหรือนำไปใช้ในทิศทางที่ผิด ๆ ซึ่งล้วนสอนให้เรารู้ว่าอิสลามคือศาสนาที่ธำรงไว้ซึ่งสันติภาพที่แท้จริง บรรดานักการศาสนาและนักวิชาการเห็นพ้องต้องกันว่าจุดมุ่งหมายสำคัญของการกำหนดบทบัญญัติในอิสลาม คือการปกป้องคุ้มครองมนุษย์ใน 5 ประการสำคัญ คือ ศาสนา ชีวิต สติปัญญา วงศ์ตระกูล และทรัพย์สิน จะพบว่าอิสลามได้กำหนดบทบัญญัติเกี่ยวกับการปกป้องคุ้มครอง 5 ประการดังกล่าวไว้อย่างสมบูรณ์และครอบคลุม ทั้งในมาตรการที่เกี่ยวข้องกับการก่อให้เกิดหรือมาตรการที่เกี่ยวข้องกับการผดุงรักษาเจตนารมณ์อิสลามทั้ง 5 ประการดังกล่าวให้สามารถคงอยู่กับชีวิตมนุษย์สืบไป ‘Aali al-Tuwaijiri (n.d.: 53) “ข้อห้ามสำคัญ ๆ ที่อยู่ในซูเราะฮ์อัลอิสรออ์เกิดขึ้นอย่างแพร่หลาย อีกทั้งยังแผ่ขยายเข้าไปยังสังคมมนุษย์ผู้ศรัทธา อย่างกว้างขวาง แม้กระทั่งสังคมของผู้แสวงหาความรู้ในหนทางของอัลลอฮ์ (ซ.บ.) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน และยังมีข้อห้ามต่าง ๆ ที่ปรากฏอยู่ในซูเราะฮ์อัลอิสรออ์ เป็นข้อห้ามที่ใกล้ชิดที่สุด และสามารถจับต้องได้ทุกเมื่อในสังคมมุสลิม” ศึกษาวิเคราะห์ข้อห้ามตามหลักอูศูลุลฟิกฮ์ ในซูเราะฮ์อัลอิสรออ์นี้ เพื่อใช้เป็นแนวทางในการออกห่างจากสิ่งอัลลอฮ์ (ซ.บ.) และเราะฮ์สุลของพระองค์ทรงห้ามอย่างแท้จริง และจะเป็นสิ่งที่กระตุ้นให้บรรดามุสลิมตระหนักถึงความสำคัญของข้อห้ามต่าง ๆ ที่อยู่ในซูเราะฮ์อัลอิสรออ์มากยิ่งขึ้น และเพื่อนำไปปฏิบัติในการดำเนินชีวิตได้อย่างถูกต้องต่อไป

### วัตถุประสงค์

ในการวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์ดังต่อไปนี้

1. เพื่อศึกษาความหมายและความสำคัญของซูเราะฮ์อัลอิสรออ์ และความสำคัญของข้อห้ามตามหลักการอูศูลุลฟิกฮ์
2. เพื่อศึกษาวิเคราะห์ข้อห้ามตามหลักการอูศูลุลฟิกฮ์ในซูเราะฮ์อัลอิสรออ์

### ขอบเขตของการวิจัย

ในการศึกษาข้อห้ามในซูเราะฮ์อัลอิสรออ์ ได้กำหนดขอบเขตของการวิจัยดังนี้

1. ศึกษารายละเอียดเกี่ยวกับความหมายของการห้าม ความสำคัญของการห้ามตามหลักการอูศูลุลฟิกฮ์บนความจำเป็นของมุสลิมจะต้องทำการศึกษา
2. จากจำนวน 12 อายะฮ์ที่อธิบายหลักการห้าม ซึ่งมี 10 อายะฮ์ที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติ สามารถจำแนกออกเป็น 12 ประการ ประกอบด้วยห้ามกล่าวแก่บิดามารดาว่า อุพ ห้ามขู่เข็ญท่านทั้งสอง ห้ามสุรุษสุร่าย ห้ามตระหนี่ถี่เหนียว ห้ามฆ่าลูกเพราะความยากจน ห้ามเข้าใกล้การผิดประเวณี ห้ามละเมิดชีวิต ห้ามเข้าใกล้ทรัพย์สินเด็กกำพร้า ห้ามพูดในสิ่งที่ไม่มีความรู้ ห้ามหยิ่งผยอง ห้ามส่งเสียงดังและเบาในเวลาละหมาด

### วิธีดำเนินการวิจัย

บทความวิจัยนี้เป็นการวิจัยเอกสาร (Document Research) โดยใช้ข้อมูลปฐมภูมิ (Primary Data) จากตำรา งานวิจัย วิทยานิพนธ์ บทความ วารสาร และเอกสารต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องโดยใช้วิธีการเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ประกอบกับการบรรยายเชิงพรรณนาในประเด็น “ข้อห้ามตามหลักการอูศูลุลฟิกฮ์ในซูเราะฮ์อัลอิสรออ์”

## ผลการวิจัย

จากการศึกษาตำรา และเอกสารที่เกี่ยวข้องกับข้อห้ามตามหลักการอุศูลฟิกฮ์ปรากฏ ชูเราะฮ์อัลอิสรออ์เป็นชูเราะฮ์ลำดับที่ 17 ในอัลกุรอาน ซึ่งเป็นชูเราะฮ์มักกียะฮ์ มีทั้งหมด 111 อายะฮ์ สาเหตุที่ถูกเรียกชูเราะฮ์อัลอิสรออ์ด้วยชื่อนี้เนื่องจากการริเริ่มด้วยกับเรื่องราวการเดินทางของท่านนบี ในยามค้าคินจากมัสยิดอัลฮะรออมไปยังมีสยิดอัลอักศอ ซึ่งความหมายของคำว่า “อัลอิสรออ์” นั้นคือการเดินทางยามค้าคิน และมันเป็นเหตุการณ์มหัศจรรย์เหตุการณ์หนึ่ง และชูเราะฮ์นี้ส่วนมากถูกประทานลงมาก่อนท่านนบีอิบรอฮีม(มักกียะฮ์) ยกเว้นบางส่วนของ(8 อายะฮ์) ถูกประทานลงมาหลังการอพยพ Al-Jujaniy (2008 :1085)

### 1. ความหมายของการห้าม

Ahmad Ibn-Faris (1997: 5/395) النهي (อันนะฮยฺ) ความหมายเชิงภาษาศาสตร์ หมายถึง المنع (อัลมันอ) แปลว่า ห้าม ยับยั้ง บางครั้งคำว่า نهي جمع نهي ใช้เรียกแทนสติปัญญาอีกด้วย “สาเหตุที่ใช้คำว่า นุฮยฺแทนคำว่า อัลอักศ เพราะเป็นการห้ามและยับยั้งไม่ให้เจ้าของของมันปฏิบัติในสิ่งที่น่ารังเกียจ” อัลลอฮฺ (ช.บ.) ตรัสว่า

﴿... إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾

ความว่า “... แท้จริงในการนั้น แน่นอน ย่อมเป็นสัญญาณมากมายสำหรับปัญญาชน ” (ฎอฮา ส่วนหนึ่งของอายะฮ์ : 54)

‘Aali al-Namlah (n.d.: 8) คำว่า نهي และคำอื่น ๆ ที่ผันมาจากคำนี้ปรากฏในอัลกุรอาน 56 ที่ด้วยกัน

al-Zuhailiy (2005: 302) النهي ความหมายเชิงวิชาการ หมายถึง สิ่งที่ตรงกันข้ามกับคำว่า الأمر (คำสั่งใช้) คือ “การห้าม หมายถึง การสั่งให้งดเว้นการปฏิบัติจากผู้ที่มิฐานะสูงกว่า

1. **สำนวนของการห้ามในหลักอุศูลฟิกฮ์** สำนวนที่ใช้แสดงถึงการห้ามในหลักภาษาอาหรับตามหลักการห้ามในหลักอุศูลฟิกฮ์ แบ่งออกเป็น 2 ประเภทคือ สำนวนการห้ามแบบชัดเจน และแบบไม่ชัดเจนสำนวนการห้ามแบบชัดเจน (صريح النهي الصريح)

1. ‘Aali al-Namlah (n.d.: 10) กริยาปัจจุบันกาลนำหน้าด้วยคำว่า “ลา” (لا) มีความหมายว่าห้าม (الفعل المضارع المقرون بلا الناهية) เช่น อัลลอฮ์ตรัสว่า وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ... [... مَرَحًا] ชูเราะฮ์อัลอิสรออ์ อายะฮ์ 37

2. อิศมาแอ อาลี (2009: 181) คำสั่งให้งดเว้นการกระทำ ด้วยกริยาที่มีความหมายในลักษณะเป็นการห้าม (اجتنبوا) เช่น อัลลอฮ์ตรัสว่า يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ [... مَرَحًا] ชูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์ อายะฮ์ที่ 90

3. ‘Aali al-Namlah (n.d.: 11) คำที่มาจากรากศัพท์ “นะฮฺ” (نهي) เช่น อัลลอฮ์ตรัสว่า [... إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ... ٥] ชูเราะฮ์อัลอันกะบูต อายะฮ์ที่ 45

4. **อับดุลเลาะ การีนา (2013: 14)** ประโยคบอกเล่าที่ใช้ในการห้าม ด้วยการใช้คำว่า ฮะรอม (حرام) หรือไม่อนุมัติ<sup>1</sup> (لا يحل) เช่น ท่านนบีได้กล่าวว่า *حرام على ذكور أمتي* บันทีก โดยอบูดาวูดและ *لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال* บันทีกโดยบุคอรีและมุสลิม

สำนวนการห้ามแบบไม่ชัดเจน (صيغ النهي غير الصريحة)

al-Chiyraziy (1987: 1/293) บรรดาอุลมะฮาด้านวิชาอุศูลฟิควียได้กล่าวถึงสำนวนการห้ามแบบไม่ชัดเจน แต่มีเจตนาแฝงถึงการห้ามเอาไว้ มีดังนี้ เช่น

1. ห้ามด้วยกับประโยคบอกเล่า (النهي بصيغة الخبر) เช่น ในซูเราะฮออัลบะเกาะเราะฮอ อายะฮที่ 272 อัลลอฮตรัสว่า *لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ*

*فَلَا تُنْفِسْكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ*

2. ปฏิเสธความดีจากการกระทำที่ไม่ถือว่าเป็นความดี (نفي البر عن الفعل) เช่น ในซูเราะฮออัลบะเกาะเราะฮอ อายะฮที่ 189 อัลลอฮตรัสว่า *...وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا*

*وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آتَى مِنَ الْبُيُوتِ مِنْ أَبْوَئِهَا وَأَتَوُا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*

3. ปฏิเสธการกระทำที่ก่อให้เกิดความเสื่อมเสีย (نفي الفعل) เช่น ในซูเราะฮออัลบะเกาะเราะฮอ อายะฮที่ 197 อัลลอฮตรัสว่า *الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا*

*فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ...*

4. ประโยคที่ระบุถึงการกระทำที่ปฏิบัติแล้วจะได้รับการลงโทษและบาปมหันต์ (اقتران الفعل بالوعيد أو استحفاق الإثم) เช่น ในซูเราะฮออัลบะเกาะเราะฮอ อายะฮที่ 181 อัลลอฮตรัสว่า

*[فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ]*

5. วลีหรือคำที่มีความหมายเหมือนการห้าม (ألفاظ تنفيذ المنع) ما كان و ما ينبغي เช่น ในซูเราะฮออัลอะฮซาบ อายะฮที่ 36 อัลลอฮตรัสว่า *وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ*

*وَرَسُولُهُ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا*

#### 1. ประเภทของการห้าม

การห้าม (النهي) แบบเด็ดขาดนั้นถือว่า ฮะรอม<sup>2</sup> (คือสิ่งต้องห้ามกระทำอย่างเด็ดขาด) ส่วนการห้ามแบบไม่เด็ดขาดนั้น ถือว่า มักรูฮ<sup>3</sup> จะเป็นฮุกมมักรูฮนี้ได้จะต้องมีหลักฐานมาสนับสนุนและบ่งบอกว่าการกระทำดังกล่าวไม่ใช่เป็นสิ่งที่ฮะรอม ‘Aali al-Namlah (n.d.: 18-20) บรรดาปราชญ์ผู้รู้มีมติตรงกันว่า สำนวนที่ใช้ในการห้ามนั้นมีทั้ง ฮะกีย<sup>4</sup> และมะญาซีย<sup>5</sup> สิ่งที่จะนำเสนอต่อไปนี้เป็นคือ

<sup>1</sup> จะมีข้อบัญญัติ 2 ประการได้แก่ ฮุกมฮะรอม และฮุกมมักรูฮ กล่าวคือ ฮุกมฮะรอมเป็นสิ่งที่ไม่อนุญาตโดยเด็ดขาด ไม่ว่าจะเป็คำพูด การกระทำ การรับประทานอาหาร การดื่ม และการสวมใส่ ส่วนฮุกมมักรูฮเป็นสิ่งที่ไม่สมควร และกระทำการละเว้นหรือไม่ทำจะเป็นสิ่งที่ผิดกว่า

<sup>2</sup> คือสิ่งที่บัญญัติอิสลามสั่งให้งดเว้นกระทำอย่างเด็ดขาด ถ้ากระทำจะได้รับการลงโทษ

<sup>3</sup> คือสิ่งที่บัญญัติอิสลามส่งเสริมให้ละทิ้งงดเว้นการกระทำอย่างไม่เด็ดขาด แต่ถ้ากระทำจะถูกตำหนิ

<sup>4</sup> ความหมายที่แท้จริง

<sup>5</sup> ความหมายในเชิงสำนวนโวหาร

รูปแบบสำนวนการห้ามที่เป็นแบบมะญาซีห์ المجازي การห้ามแบบนี้ไม่ถึงขั้นฮะรออม(ต้องห้ามเด็ดขาด) โดยมีรูปแบบประโยค สำนวน หรือความหมายดังต่อไปนี้

1. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงความน่ารังเกียจ الكراهة เช่น ในซูเราะฮ์อัลบะเกาะเราะฮ์ อายะฮ์ที่ 267 อัลลอฮ์ตรัสว่า [...وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ...]
2. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงการดูถูก التحقير เช่น ในซูเราะฮ์อัลอิจร์ อายะฮ์ที่ 88 อัลลอฮ์ตรัสว่า [لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَأَخْفِضْ [جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ]
3. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงเตือนให้ระวัง التحذير เช่น ในซูเราะฮ์อัลบะเกาะเราะฮ์ อายะฮ์ที่ 132 [...فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ]
4. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงบทลงโทษ بيان العقابة เช่น ในซูเราะฮ์อิบรอฮีม อายะฮ์ที่ 42 อัลลอฮ์ตรัสว่า [وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفْلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمَ تَشْخِصُ فِيهِ [الْأَبْصَارُ]
5. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงความหมอดหวัง สิ้นหวัง اليأس เช่น ในซูเราะฮ์ฮัดเตาบะฮ์ อายะฮ์ที่ 66 อัลลอฮ์ตรัสว่า [لَا تَعْتَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ تَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ [طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ]
6. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงคำแนะนำ การชี้แจง الإرشاد เช่น ในซูเราะฮ์อัลมาอิดะฮ์ อายะฮ์ที่ 101 อัลลอฮ์ตรัสว่า [يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا [عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْفُرْقَانُ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ عَمَّا ءَلَّهَ عَلَيْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ]
7. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงการขอพร الدعاء เช่น ในซูเราะฮ์อัลบะเกาะเราะฮ์ อายะฮ์ที่ 286 [...رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...]
8. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงการขอร้อง การอ้อนวอน الالتماس เช่น ในซูเราะฮ์ตอฮา อายะฮ์ที่ 94 อัลลอฮ์ตรัสว่า [قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِيَّيْ حَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ [بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي]
9. สำนวนหรือความหมายบ่งชี้ถึงการส่ำทับ التوبيخ เช่น ในซูเราะฮ์อัลฮุญรอต อายะฮ์ที่ 11 อัลลอฮ์ตรัสว่า [يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ قَوْمٍ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ...]



## 2. สถานภาพของข้อห้าม

al-'Amidiy (1982: 2/50) การกระทำสิ่งใดก็ตาม ซึ่งเป็นการกระทำที่ต้องห้าม จะมีผลในทางกฎหมายอิสลาม 2 ประการดังต่อไปนี้ 1. การห้ามนั้น หมายถึงฮะรอมกระทำ 2. การกระทำสิ่งที่ยา้มนั้น เป็นโมฆะ

ข้อห้าม มีทั้งหมด 12 ประการ ซึ่งสามารถสรุปได้ดังนี้

สิ่งที่ต้องห้าม(หะรอม)	เหตุผลการห้าม
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. การกล่าวคำว่า อูฟ(อายะฮฺ 23) และคำพูดต่าง ๆ ที่ไม่ดีต่อบิดามารดา</li> <li>2. การขู่เข็ญและการกระทำที่ไม่ดีต่อบิดามารดา</li> <li>3. การสุรุษสุร่าย</li> <li>4. การฆ่าลูกเพราะกลัวความยากจน</li> <li>5. การเข้าใกล้การผิดประเวณี</li> <li>6. การละเมิดชีวิตเว้นแต่ด้วยความเที่ยงธรรม</li> <li>7. การนำทรัพย์สินเด็กกำพร้าไปใช้โดยไม่ได้รับอนุญาต</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. มีตัวบทที่ห้ามจากอัลกุรอานและฮะดีษอย่างชัดเจน</li> <li>2. ส่วนวนการห้ามที่ใช้อยู่ในรูปแบบฮะกีกีในลักษณะที่ชัดเจน</li> <li>3. ไม่พบว่ามีหลักฐานอื่น ๆ มายืนยัน และบ่งชี้ว่าฮุกุมฮะรอมดังกล่าวได้แปรเปลี่ยนไปเป็นฮุกุมอื่น ๆ เช่น ด้วยกับตัวบทด้วยการกระทำ การยอมรับของท่านนบี และด้วยการอิญมาอฺ (มติเอกฉันท์ของบรรดาปวงปราชญ์มุสลิมิน) เป็นต้น</li> <li>4. การพูด การกระทำที่เกี่ยวกับเรื่องมารยาท ข้อ 1 และ 2 (มิใช่เรื่องอิบาตะห์) หากสร้างผลกระทบต่อผู้อื่นให้ได้รับความเดือดร้อน(หะรอม)</li> </ol>
สิ่งที่ต้องห้ามไม่เด็ดขาด(มักรุธ)	เหตุผลการห้าม
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. การตระหนี่ถี่เหนียว</li> <li>2. การพูดในสิ่งที่ไม่มีความรู้</li> <li>3. การหยิ่งผยอง</li> <li>4. การส่งเสียงดังจนเกินไปขณะอ่านอัลกุรอานในละหมาดซึ่งเป็นการรบกวนผู้อื่น</li> <li>5. การลดเสียงเบาอ่านอัลกุรอานที่ทำให้มะมูมไม่ได้ยินในเวลาละหมาด</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. ข้อห้ามใด ๆ ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องมารยาทส่วนมากแล้วพบว่าเป็นสิ่งที่มักรุธเท่านั้นจะต้องไม่เกี่ยวพันหรือสร้างความเดือดร้อนให้กับบุคคลอื่น ๆ มิฉะนั้นจะถือว่าเป็นสิ่งที่ยะรอมทันที</li> <li>2. ส่วนวนการห้ามที่ใช้อยู่ในรูปแบบฮะกีกีในลักษณะที่ชัดเจน</li> <li>3. พบว่ามีหลักฐานอื่น ๆ มายืนยัน และบ่งชี้ว่าฮุกุมฮะรอมดังกล่าวได้แปรเปลี่ยนไปเป็นฮุกุมมักรุธ ด้วยกับการอิญมาอฺ (มติเอกฉันท์ของบรรดาปวงปราชญ์มุสลิมิน)</li> </ol>

## บทสรุป

สำนวนการห้ามในหลักภาษาอาหรับตามหลักการอุศูลฟิฮฺ ที่ปรากฏอยู่ใน อัลกุรอานและฮะดีษนั้น มีทั้งฮะกียะฮ์ และมะญาซียะฮ์ การห้ามกระทำอย่างเด็ดขาดเรียกว่า “ฮะรอม” และการห้ามแบบไม่เด็ดขาดเรียกว่า “มักรูฮฺ” โดยมีเงื่อนไขว่า การห้ามเรื่องดังกล่าวจะต้องเกี่ยวกับเรื่องอศลาฮฺ มิใช่เรื่องอิบาดะฮ์ และจะต้องมีหลักฐานอื่น ๆ มายืนยันและบ่งชี้ว่าฮุกุมฮะรอมดังกล่าวได้แปรเปลี่ยนไปเป็นฮุกุมมักรูฮฺ เช่น ด้วยกับตัวบท ด้วยกับการกระทำ การยอมรับของท่านนบี (ซ.ล.) และด้วยการอิฎมาอฺ(มติเอกฉันท์ของบรรดาปวงปราชญ์) เป็นต้น

## ข้อเสนอแนะ

- (1) ควรมีการศึกษาวิเคราะห์การห้ามในอิสลามแบบเจาะลึกที่จะส่งผลให้เกิดองค์ความรู้ที่แม่นยำ อีกทั้งยังช่วยลดปัญหาความขัดแย้งของสังคม
- (2) ควรมีการศึกษาพัฒนาการการห้ามในอิสลามฮุกุมฮะรอมที่แปรเปลี่ยนไปเป็นฮุกุมมักรูฮฺ

## รายการอ้างอิง

- สมาคมนักศึกษาเก่าอาหรับ ประเทศไทย. (1419). **พระมหาคัมภีร์อัลกุรอานพร้อมความหมายภาษาไทย** มาดีนะฮฺ: ศูนย์กษัตริย์ฟาฮัดเพื่อการพิมพ์อัลกุรอานอัลมาดีนะฮ์ อัลมุเนาวเราะห์ .
- อับดุลลาละ การ์รีนา. (2013). **อุศูลอัลกุรอาน 2**. ปัตตานี: มิตรภาพ.
- อิสมาแอ อาลี. (2009). **อุศูลฟิฮฺ**. ปัตตานี: มิตรภาพ .
- al-Nasfiy Abdul lah bin Ahmad. (1426). **Madarik Tanzil wa Haqaiq al-Tawil**. Damchiq: Dar Ibn-Kathir.
- Ahmad Ibn-Faris. (1997). **Muayam Maqayis al-Luqah**. Cairo: Maktabah al-Khanajiy.
- al-Amidiy Ali bin Muhammad. (1982). **al-Ihkam fi Usulil Ahkam**. Damchiq: al-Maktabah al-Islamiy.
- Ali al-Namlah. (n.d.). **Sawarif al-Nahyi a-nil Tahrir al-Naqliyah Dirasah Tasiliyah Tatbiqiyah**. Qasim: Jamiah al-Qasim.
- Ali al-Tuwaijiri. (n.d.) **al-Manhiyat fi Surah al-Hujurat**. Madina :Jamiah Islamiyah
- Ibn-Kathir. (1983). **Tafsir al-Quran al-Azim**. Bairut: Dar al-Kitab al-Arabiyy.
- al-Chiyraziy Ibrahim bim Ali. (1987). **Charah al-Lamau fi Usululfiqh**. Buraydah: Dar al-Bukhariyy .
- al-Tabariyy Muhammad bin Jarir. (2000). **Jami al-Bayan fi Tawil al-Quran**. Mu assasah al-Risalah .
- Muhammad Idris Chafiiy. (1979). **al-Risalah**. Bairut : Dar Kutub al-Ilmiyah

Muhamad Solih al-Usaimiin. (1434). **Manzumah al-Qawaaid wal Usul**. Dar Ibn al-Jawziy.

Wahbah al-Zuhailiy. (2005). **Usululfiqh Islamiy**. Damaskas: Dar al-fikr.

al-Shatibiy. (1997). **al-Muwafaqat**. Makkah: Dar Ibn Affan

al-Jurjaniy. (2008). **Darjul-Durar fi Tafsir al-Ayah wal-Suwar**. Cairo: Dar al-Hikmah

## موازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلة

### COMPARISON BETWEEN VERTICAL POETRY AND TAF-I-LAH POETRY

*Aminah Radaeng<sup>1</sup>*  
*Emad Eldin Makhlouf<sup>2</sup>*  
*Ibrahem Tehhae<sup>3</sup>*  
*Marinah Lohlayu<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> Student at Master degree in Arabic Literature, Department of Arabic Language, Faculty of Liberal Arts and Social Sciences, Fatoni University. Email: Aminah.rd55@gmail.com

<sup>2</sup> Assistant Professor, Doctor of Philosophy, Lecturer, Department of Arabic Language Faculty of Liberal Arts and Social Sciences, Fatoni University

<sup>3</sup> Assistant Professor, Doctor of Philosophy, Lecturer, Department of Arabic Language, Faculty of Liberal Arts and Social Sciences, Fatoni University

<sup>4</sup> Assistant Professor, Lecturer, Department of Arabic Language Faculty of Liberal Arts and Social Sciences, Fatoni University

#### المستخلص

تهدف الدراسة إلى التعرف على الموازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلة، فقضية الموازنات النقدية من القضايا التي اهتم بها النقاد القدامى وأولوها أهمية في مُصنفاًهم وهي قضية لها امتداد طويل في تاريخ النقد العربي القديم، فقد يكون جذورها الأولى تعود إلى فكرة الطبقات، فنشأتها ترتبط بالطبيعة الإنسانية التي تنشأ الكمال في الإبداع، وتنطلق من المفاضلة بين الأشياء وصولاً إلى الرقي بها نحو الأفضل. ولتسليط الضوء على هذه المسألة النقدية ومحاولة سبر أغوارها والكشف عن أسرارها، والوقوف عند حقيقتها، لذا من البدهي التعرف على مدلولاتها اللغوية والاصطلاحية ثم التطرف إلى موقف النقاد القدامى منها من خلال ما عرض نصوص وشواهد نقدية حول هذه المسألة. وفي ضوء نتائج الدراسة ظهر أن هناك اختلاف لدى النقاد المحدثين في نظرهم لشعر التفعيلة، فمنهم من رأى أنه يعدُّ ثورة حقيقية في عالم شعر العربي، وأنه قد فتح آفاقاً جديدة من الفنون الشعرية وأتاح المجال للإبداع والابتكار، في حين رأى آخرون أنّ شعر التفعيلة لا يختلف كثيراً عن شعر العمودي سوى ما كان متصلاً بإمكانية تعدد القوافي والأوزان فيه وهذا لا يجعل منه شعراً جديداً بكل معنى الكلمة، إذ إنّه بذلك يكون قد اتبع نظام شعر الأندلسي ولكن في أخطر شعريّة.

**المصطلحات المهمة: الموازنة، شعر العمودي، شعر التفعيلة .**

## Abstract

The study aimed to identify the comparison between vertical poetry and Taf-i-lah poetry. The issue of critical comparison is one of the issues that our old critics cared for and gave importance to in their works, and it is an issue that has a long extension in the history of ancient Arab criticism. Humanity seeks perfection in creativity, and proceeds from the differentiation between things in order to advance them for the better. In order to shed light on this critical issue and try to explore its depths, reveal its secrets, also stand at its truth, we would like to get acquainted with its linguistic and idiomatic meanings, and then stop at the position of the old critics regarding it through what we review of texts and critical evidence on this issue. In the light of the results of the study, it appeared to us that there is a difference among modern critics in their view of Taf-i-lah poetry. It is very different from vertical poetry, except for what was related to the possibility of multiple rhymes and meters in it, and this does not make it new poetry in every sense of the word, as it would have followed the system of Andalusia poetry, but in the most poetic form.

Keyword: *Comparison ,vertical poetry, taf-i-lah poetry.*

## مقدمة

إن قضية الموازنات النقدية من القضايا التي اهتم بما نقادنا القدامى وأولؤها أهمية متميزة في مُصنفاًهم وهي قضية لها امتداد طويل في تاريخ النقد العربي القديم، لعل جذورها الأولى تعود إلى فكرة الطبقات، ولعل نشأتها ترتبط بالطبيعة الإنسانية التي تنشأ الكمال في الإبداع، وتنطلق من المفاضلة بين الأشياء وصولاً إلى الرقي بما نحو الأفضل. وعلى هذا فقد عرفت الموازنة في الأدب على أنها منهج نقدي تطبيقي يرمي إلى تحقيق إحدى الغايتين الوصف والحكم أو كليهما معاً وذلك بدراسة أدبيين أو أكثر دراسة شاملة على وفق.

## مشكلة البحث:

يعد موضوع موازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلة، وقد تحدث فيه عدد من علماء الأدب والبلاغة والنقد، ودار حول المصطلح بعض المناقشات. فالذوق كان ولا يزال منطلقاً لهذه الموازنات شعرية، وظلت مسألة " أشعر الشعراء " مسيطرة خصوصاً في مراحل النقد الانطباعي وبداياته، وشكلت هذه المسألة منطلقاً لفكرة الموازنات، وكانت النصوص الأولى في تقويم الأشعار بالأسواق الأدبية شاهداً على تطوّر النقد العربي في مسيرته نحو الكمال والنضج. والموازنة بين الأشعار لون من ألوان النقد ملازم للشعر في كل الأزمنة أو الأمكنة، يتميز بها الرديء من الجيد والقوة ومن الضعف.

### أسئلة البحث:

- والسؤال هناك يسأل نفسه، وهو: ما ملامح قضية موازنات في شعر العمود وشعر التفعيلية؟  
ويتفرع عن هذا السؤال مجموعة من الأسئلة يحاول الباحث الإجابة عليها، هي كالتالي:
- 1- ما المقصود بالقضية، وما مدلول المصطلح، وما تطورها؟
  - 2- ما أسباب القضية موازنات في شعر الأدب؟
  - 3- ما عناصر التصوير خصائص موازنات شعر العمودي وشعر التفعيلية؟
  - 4- ما الأساليب التي استخدمها شعر العمودي وشعر التفعيلية في العرض الأدب؟

### أهداف البحث:

- تهدف هذه الدراسة إلى أهداف عدة يمكن تلخيصها فيما يأتي:
- 1- التعرف على مفهوم مدلول مصطلح موازنات شعر العمودي وشعر التفعيلية، ونشأتها وتطورها خصائصها.
  - 2- التعرف على ملامح قضية موازنات شعر العمودي وشعر التفعيلية.
  - 3- بيان عناصر التصوير موازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلية.
  - 4- معرفة أساليب وخصائص موازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلية.

### منهجية البحث:

- يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وبناء عليه فإن التصورات الأولى لمنهج الدراسة ستقوم على ثلاثة جوانب:
- الأول:** عبارة عن مقدمة يتبعها تمهيد يشتمل على إشكالية الدراسة وأبعاد دراستها.
- الثاني:** جانب نظري، يتحدث عن مفهوم موازنة النقد في الأدب، وعناصره البنائية، ونشأته وتطوره في شعر الأدب من حيث المصطلح.
- الثالث:** جانب تطبيقي، يعتمد في خصائص موازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلية.



## موازنة بين شعر العمودي وشعر التفعيلة

### الموازنة في النقد الأدبي

هو ذلك النقد الذي يدور حول موضوع واحد أو في قضايا متقاربة أو فكرة واحدة مشتركة قصد التعرف على أفكار كل أديب واكتشاف خصائص كل نص في معناه أو مبناه. و في صوره وأسلوبه ولغته المأخوذة من مادة واحدة. و الموازنة ليست عملية فكرية و عقلية فحسب. بل هي بالإضافة إلى ذلك عملية ذوقية و جمالية. لأن الناقد أثناء ملاحظته للأعمال الإبداعية المشتركة و المتشابهة إنما يعتمد في ذلك كذلك على ذوقه الأدبي الذي يعطيه القدرة للقيام بعملية التقييم بين العملين.

فنقد الموازنة يقوم على الملاحظة و الفهم و الإدراك ثم الحكم. فهو نوع من الوصف أو نوع من النقد يقوم على الملاحظة للتمييز بين العناصر المتشابهة و المختلفة في الموضوع الواحد للوصول إلى الحكم النهائي. و يعتبر نشاط الموازنة نشاطا عربيا أصيلا له إرهابات و امتداد في المورث الأدبي وفي التراث النقدي بالخصوص.

وقد ظهر في البداية بشكل ساذج يتميز بطابع العفوية عمادها الذوق الفني الفطري التأثري الذي لا يستند على قواعد موضوعية معينة. والشواهد النقدية في التراث النقدي العربي تثبت أن عملية الموازنة والمفاضلة عملية قديمة قدم الشعر العربي حيث تعود بدايتها إلى العصر الجاهلي. إذ كثيرا ما كان العرب القدامى يقومون بهذا النشاط عند الحكم على الشاعر أو على الشعر أو عند التنويه بصاحبه لما في شعره من عناصر الجودة سواء في الصياغة أو في المضمون. و مما ذيع في كتب الأدب ما كان يجري في سوق عكاظ. وما كان يقوم به النابغة في هذا المجال. حيث كانت تضرب له قبة حمراء من جلد يأتيه الشعراء يعرضون عليه أشعارهم (<https://web.facebook.com>).

## شعر العمودي

### مفهوم شعر العمودي

في اللغة: من أعمدة و عمَد، و عمد، و السيد كالعميد رئيس العسكر أو عمود البطن، عمود الظهر و من الكبد يسقيها، و العماد الأبنية الرفيعة، عمد الثرى (محمد بن يعقوب: 2009).

والعمد في اللغة: القصد، و العمود الذي تحامل الثقل عليه فوق، كالسقف و عمد الشيء أقسامه ورفع، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِعَمَدٍ تَرْوُنَهَا ۗ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۗ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُؤْفَنُونَ﴾ (سورة الرعد: 2).

والحديث النبوي الشريف: "رأس الأمر الإسلام و عموده الصلاة و ذروة سنامه الجهاد" (الترمذي: د.ت). و العرب تصف ذو الحسب و النسب الرفيع، فتقول: رفيع العماد.  
قال الأعشى (ابن فارس: 1986):

طويل النجاد رفيع العما \*\*\* د يحمي المضاف و يعطي الفقيرا

وقالت الخنساء: في رثاء أخيها صخر :

طويل النجاد رفيع العما \*\*\* د ساد عشيرته امردا

و قال عمرو بن الكلثوم (أبو زيد القريش: 1967):

ونحن إذا عماد الحي خرت \*\*\* على الأحفاض نمنح من يلينا

و عمود الأمر قوامه الذي لا يستقيم إلا به.

وعميد القوم، و عمودهم سيدهم، عميد و عمود البطن، والعماد الأبنية و عمد الثرى، كلها مصطلحات تصب في خانة واحدة، ألا و هي دور العمود في استقامة الشيء وثبوتة، و عمود الصبح أول وقت الفجر .

قال أبو تمام (أبو تمام: 1964):

نسب كأن عليه من شمس الضحى \*\*\* نورا و من فلق الصباح عمودًا

ويقال استقام القوم على العمود: أي على الوجه الذي يعتمدون عليه (ابن منظور: د.ت). و من هنا إن المعنى اللغوي لمادة "عمد" ، تشير إلى أن العمود أساس الشيء وصلبه. يقول الأصبهاني: "ما حق الشعر أن أقوم له، فيحيط مني بقيامي، وأحط منه بضراعتي، و هو عمود الفخر وبيت الذكر لمآثر" (الأصبهاني أبو الفرج علي بن الحسين: 1969).

قد بدأ مفهوم عمود الشعر من حيث النشأة ، في دوائر غير دائرة الشعر، إذ انتقل من دلالاته اللغوية إلى الاصطلاحية. فالعمود الذي تحامل الثقل عليه من فوق، فأصبح ذو الحسب والنسب، رفيع العماد، والصلاة عمود الإسلام، و هناك عمود الصبح، و عمود القوم، و عمود الخطابة، و عمود البلاغة، و عمود الرثاء، و عمود الفخر ، و عمود المعنى، وهو صورته الخاصة به.

العمود: عمود البيت وهو الخشبة القائمة وسط الخباء، جمع أعمدة و عمود الأمر قوامه الذي لا يستقيم إلا به، و العميد السيد المعتمد عليه في الأمور (ابن منظور : د.ت)، أي أن عمود البيت ذلك الشيء الأساسي الذي يستند عليه البيت، و لا يكون البيت بيتا إلا بوجود ذلك العمود، و منه فالعمود هو الركيزة التي من خلالها يقام المنزل، فلا يتأسس من دونه.

## في الاصطلاح:

اهتم الجاحظ في وضع أسس البلاغة بعد الطبع، و ذكر الصفات المتمثلة في عمود الخطابة ، منها الدربة و الموهبة و رواية الكلام و الدقة في اختيار الألفاظ وضوحا وفصاحة، و بعدا عن الغموض و التعقيد، وكل هذا يعني عمود الشعر المتعلق ببلاغة الكلام. ففي البلاغة ذكر المرزوقي أن أبواب عمود الشعر العربي هو "عمد البلاغة" (الجاحظ: 1998).

و قد ورد لفظ العمود أيضا عند الجاحظ في قوله: "وكل شيء للعرب، فإنما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام. فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد، وهكذا يكون لكل باب من أبواب عمود الشعر رض معين يهدف إليه.

إن مصطلح عمود الشعر، قد نشأ في وقت مبكر قبل ذكر مفاهيمه اللغوية والاصطلاحية. فقد استخدم الباحثي مصطلح "عمود الشعر" الذي يعني في نظره مراعاة تقاليد الشعر العربي، والسير على مذاهب الأوائل، ووضوح القصد والاعتدال في الصنعة، والبعد عن التعقيد، والألفاظ الوعرة. فقد ذكر الباحثي عن مصطلح عمود الشعر في قوله (البحتري: 1977):

حزن مستعمل الكلام اختيارا \*\*\* وتجنين ظلمة التعقيد

وركن اللفظ القريب فأدرك \*\*\* ن به غاية المراد البعيد

وعرف الناقد الأمدي أيضا عمود الشعر وحدد صفاته بطريقة العرب في نظم الشعر، فقد أشار أن عمود الشعر معروف قبله، وذلك بوصفه للبحتري، بأنه: "أعراي الشعر مطبوع وعلى مذهب الأوائل و ما فارق عمود الشعر المعروف" (الأمدي أبو القاسم: 1965).

فمن هنا: يتضح أن عمود الشعر ليس مصطلحا بعيدا عن النقد الأدبي فهو يعتبر نظرية من النظريات النقدية.

فلهذا اهتم النقاد بمصطلح "عمود الشعر" المسمى أيضا بشعر الشطرين، في مقابل شعر التفعيلة أو الشعر الحر، واصفين الشعر العمودي وثانية بالشعر الخليلي، وثالثة بالشعر التقليدي، وهذه كلها تسميات للعمود، تجعل الاختلاف الشكلي بينه وبين شعر التفعيلة اختلافا موسيقيا مختصا بالوزن، دون التنبيه إلى قواعد ومعايير عمود الشعر التي عالجت بنية القصيدة الشعرية العربية في جوهرها، وليس في شكله العروضي، فقد اتبع النقاد والعرب تقاليد نظم الشعر معتمدين على القواعد التي وجب اتباعها دون مخالفتها، فمن يخرج عنها فقد خرق القواعد والقوانين التي ترتكز عليها القصيدة العربية.

## خصائص شعر العمودي

للشعر العمودي العديد من المميزات والخصائص التي ينفرد بها، فهو الأساس الذي بنيت عليه جميع الأشكال الشعرية الحديثة، ومن أهم تلك الخصائص ما يلي:

- الالتزام بالوحدة الموضوعية في القصيدة، وترابط أجزائها بطريقة متناسقة، وطرح أفكارها وسردها بأسلوب جميل وجذاب.
- استخدام المعاني الشعرية الواضحة والمعبرة عن الموضوع تعبيراً صحيحاً، مع اتسام ألفاظها بالاستقامة، وتكون متناسقة مع المعنى الذي وجدت من أجله.
- الإكثار من استخدام أسلوب الوصف فيها. سرد العديد من الأمثال الشعبية المعروفة في القصيدة العمودية. الإكثار من التشبيهات التي تتفق مع الأسلوب بطريقة جذابة ومتناسقة.
- الاعتماد على البديهة والارتجال خلال الأبيات الشعرية للنص الشعري. استخدام بحور الشعر الستة عشر التي وضعها الخليل بن أحمد الفراهيدي، وتمثل في: البحر الطويل، البحر المديد، البحر البسيط، البحر الوافر، البحر الكامل، البحر الهزج، البحر الرجز، البحر الرمل، البحر السريع، البحر المنسرح، البحر الخفيف، البحر المضارع، البحر المقتضب، البحر المجتث، البحر المتقارب، البحر المحدث.

## شعر التفعيلة (الشعر الحر)

### مفهوم شعر التفعيلة في الأدب:

هو الشعر الذي لا يتقيد بقافية واحدة ولا ببحر تام ويقيم القصيدة على التفعيلة بدلا من الشطر محطما استقلال البيت (أحمد مطلوب:1968). يعد شعر التفعيلة من أبرز مظاهر الشعر العربي الحديث الذي ظهرت ملامحه الأولى في الثلاثينيات من هذا القرن على يدي الشاعرين نازك الملائكة (1923م - 2007م)، وبدر شاكر السياب (1926م - 1964م)، وقد عرفت الشاعرة نازك الملائكة شعر التفعيلة بقولها: إنَّه شعر ذو شطر واحد ليس له طول ثابت وإنما يصح أن يتغير عدد التفعيلات من شطر إلى شطر، ويكون هذا التغيير وفق قاعدة عرضية تضبط إيقاعه.

وقام أمين الريحاني بتعريف شعر التفعيلة بقوله: إنَّه الشعر الذي تحرر من الوزن والقافية وقد ظهرت بداياته في الشعر الإنجليزي الذي تأثر به الكثير من الشعراء العرب ونسجوا شعراً حرّاً على منواله، ويرى الريحاني أنّ شعر التفعيلة قد يرد على وزن واحد وقد تتعدد فيه الأوزان في القصيدة الواحدة وهذا ما جعله جديداً محدثاً على الشعر العربي.

لقد عرف شعر التفعيلة منذ ظهوره وحتى اليوم بعدة مسميات منها: شعر التفعيلة نسبة إلى ما تقوم عليه بنيته الإيقاعية من وحدة التفعيلة، وأطلق عليه بعض النقاد الشعر الحر لما رأوا فيه من انطلاق وتحرر من القيود النظمية من الوزن والقافية والهيكل البنيوي للقصيدة والتي طالما قيدت الشعر العمودي. أُطلق عليه أيضًا الشعر الجديد، نظرًا لجدّة الأوان الذي ظهر فيه وجملة البنية الهيكلية والنمط الذي يسير عليه، كما أطلق عليه الناقد إحسان عباس مسمّى الغصن نظرًا لما رآه من تشابه بين هذا اللون الشعري وبين الشجرة التي تتفاوت أغصانها في أطوالها، بالإضافة إلى ما يحمله شعر التفعيلة من رموز وعمق دلالات يشبه إلى حد كبير الشجرة وأغصانها التي تحمل الكثير من الرموز والدلالات.

### خصائص مفهوم الشعر التفعيلة

تميز شعر التفعيلة بعدد من السمات والخصائص الفنية وأهمها:

- تعدد التفعيلات: ففي شعر التفعيلة يمكن للشاعر أن يجمع الأنواع المختلفة من التفعيلات لبحر شعري واحد في القصيدة الواحدة، كما يمكن للشاعر أن يُكرّر عددًا من التفعيلات بالقدر الذي يحتاجه دون حد أو قيد.
- التحرر من قيود القافية: ففي شعر التفعيلة تعد القوافي قيدًا يثقل اندفاع الشعر ويقيد انسياب العاطفة فيه، إلا أنّ ذلك لا يمنع الشاعر من اتخاذ قافية معينة لكل مقطع شعري، أو التنوع في القوافي لخلق الإيقاع الموسيقي.
- الجريان الشعري: وذلك يعني أن تتصل الأسطر الشعرية مع بعضها بعضًا من حيث المعنى، فلا يكمل المعنى حتى يتم وصل الشطر الشعري بما يليه، وهذه ميزة لشعر التفعيلة في حين أنّها تعد عيبًا في الشعر العمودي.
- الوحدة العضوية: حيث تتميز قصائد الشعر الحر بالتماسك العضوي من حيث الفكرة والمعنى والأسلوب وهو نتيجة للجريان الشعري، فالأسطر في القصيدة الحرة لا تنفصل بحال عن بعضها بعضًا كما هو الحال في الشعر العمودي.
- التدفق: وهي ميزة تمنحها طبيعة توظيف الأوزان العروضية في شعر التفعيلة، حيث يعتمد على تكرار وتوالي التفعيلات على نسق سلس حتى أنه يكاد يخلو من الوقفات التي تسببها النقلات الإيقاعية عند تغير التفعيلات.
- توظيف الرمز والأسطورة: إنّ الشعر الحر يعج بالرموز والإيحاءات الدلالية، وقد لجأ الكثير من الشعراء لتوظيف الرموز التاريخية والأسطورية في أشعارهم لكونها تستوعب الكم الأكبر من الدلالات.

## الموازنة بين الشعر العمودي وشعر التفعيلة

ثبت من الدراسات النقدية للشعر الجاهلي وخاصة المعلقات، أن للشعراء خطة واحدة في مسيرة القصيدة يطلق عليها عمود الشعر وتبدأ هذه الخطة غالباً بالوقوف على الأطلال، ثم الغزل وبكاء الأحبة الراحلين. ثم الغرض (وصف، فخر، مدح.. وغيرها من الأغراض الشعرية). وفي عصور متأخرة استعمل أهل الأدب مصطلح (الشعر العمودي) ليعبروا به عن الطريقة الشكلية (العروضية) التي انتهجتها القصيدة العربية خلال التاريخ وأساسها البيت الواحد ذو الشطرين المتساويين والمتنهي بقافية.

### أ- الشعر العمودي:

فالشعر العمودي هو الشعر الذي أثر عن القدماء في صورته المعروفة والمتمثلة في قصيدة طويلة أو قصيرة ذات الأبيات السبعة فما فوق، وكل بيت يتكون من شطرين مع قافية موحدة ووزن واحد من البداية إلى النهاية. وتمتاز بـ:

- 1- اعتماد البيت ذي الشطرين المتساويين.
- 2- اعتماد القافية ذات الروي الواحد من البداية إلى النهاية.
- 3- اعتماد الوزن الواحد في القصيدة الواحدة ذات التفعيلات المتعددة أو الرتيبة.
- 4- بين أبيات القصيدة الخليلية تفكك غالباً لاعتمادها على وحدة البيت.
- 5- ألفاظها وتراكيبها قوية جزلة.
- 6- عادة ما تبدأ القصيدة بتصريح.
- 7- تتعدد مواضيعها، كأن تضم القصيدة الواحدة أكثر من غرض كما هو الحال في المعلقات.
- 8- مواضيعها متأثرة بثقافة الماضي العربي الإسلامي.
- 9- تتسم بالوضوح وقلة العمق.

### ب- شعر التفعيلة:

وفي عصرنا الحديث صار مصطلح (شعر العمودي) مقابلاً لكل نمط شعري جديد، سواء أكان يبقّي جزئياً على الوزن أو يلغيهما تماماً. ففي أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، ظهر لون جديد من الشعر يعتمد السطر بدل البيت، وأساسه التفعيلة المتكررة، وقد أطلقت عليه تسميات عديدة أقربها إلى الدقة (شعر التفعيلة) والسبب في ذلك أنه شعر حديث يقوم على وحدة التفعيلة من غير التقيد بعدد ثابت من هذه التفعيلات في السطر الواحد، مع ارتباط كل سطر بما يسبقه ويلحقه ارتباطاً عضوياً، وعدم الالتزام بالقافية التزاماً صارماً. ومن رواده، نازك الملائكة والسياب العراقيان.



أما خصائصه فهي:

- 1- اعتماد القصيدة ذات الأسطر المتفاوتة الطول والقصر تبعاً للدفقة الشعورية.
- 2- لا يلتزم قافية واحدة ، بل يعتمد التنويع فيها حسب الحالة الشعورية.
- 3- لا يعتمد على وزن واحد في القصيدة الواحدة ذات المقاطع الكثيرة.
- 4- أسطر شعر التفعيلة ذات تلاحم فيما بينها لاعتماد نضه على وحدة الموضوع ذي الفكرة المتنامية.
- 5- ألفاظه وتراكيبه تتسم بالبساطة والسهولة في اللفظ والعبارة.
- 6- متفتح على ثقافة الماضي والحاضر وثقافة الغرب ومسائر لروح العصر.
- 7- يتسم بالغموض والعمق واستعمال الرمز.

وحيث ندقق النظر في الركائز الأساسية لشعر التفعيلة ندرك أن هذا النوع من الشعر يركز على عناصر وسطية ، فلا هو متطرف بالتمسك الحديدي بقالب الشعر العمودي ، ولا هو متحلل أو متحرر منه مطلقاً ، لأنه يتوفر على الموسيقى عن طريق اعتماد التفعيلة، ويحافظ على القافية في معظم سطور القصيدة. فشعر التفعيلة تطور طبيعي للشعر العربي عبر مراحل التاريخ.

### الخاتمة والنتائج:

لقد اختلف النقاد المحدثون في نظرهم لشعر التفعيلة، فمنهم من رأى أنه يعد ثورة حقيقية في عالم الشعر العربي وأنه قد فتح آفاقاً جديدة من الفنون الشعرية وأتاح المجال للإبداع والابتكار، في حين رأى آخرون أن شعر التفعيلة لا يختلف كثيراً عن الشعر العمودي سوى ما كان متصلاً بإمكانية تعدد القوافي والأوزان فيه وهذا لا يجعل منه شعراً جديداً بكل معنى الكلمة، إذ إنه بذلك يكون قد اتبع نظام الشعر الأندلسي ولكن في أسطر شعرية.

في هذا الخلاف تُصريح الشاعرة نازك الملائكة برأيها، حيث تقول إنَّ شعر التفعيلة يعد شعراً جديداً في عالم الأدب العربي إلا أن جدته لا تبعد به كثيراً عن الشعر العمودي، فشعر التفعيلة لا يزال يحتفظ بمفهوم الشعر الذي بيّنه قدامة بن جعفر منذ قديم الزمان، حيث إنَّ كل قول موزون مقفى يدل على معنى، وبذلك فإنَّ التجديد في شعر التفعيلة يكمن في الحرية التي أتاحتها للشاعر في مجال التنويع وحسب.

يتميز شعر التفعيلة عن الشعر العمودي بسهولة تدفقه نظراً لما يتيح التعداد في الوزن والقافية من سهولة في إيجاد الألفاظ وإعداد القوافي، بينما يعد الشعر العمودي أكثر التزاماً وتقييداً بوحدة الوزن

والقافية، ممّا يقيد الشاعر بألفاظ مُحدّدة تُناسب الوزن والقافية، وقد يضطر الشاعر في كثير من الأحيان للجوء إلى الضرورة الشعرية حفاظاً على وحدة الوزن والقافية، بينما لا نجد ذلك في شعر التفعيلة.

## المصادر والمراجع

الأمدي. (1965 م). الموازنة بين الطائيين أبي تمام والبحثري، تحقيق: السيد صقر، دار المعارف ذخائر العرب، ط: 1.

ابن منظور. (د.ت). لسان العرب، دار صادر، بيروت.

البحثري. (1977م). ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصيري، دار المعارف، مصر، م: 5، ط: 3، ج: 1.

ابن فارس. (1406 هـ - 1986 م). مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 2.

أبو تمام. (1964م). ديوان أبو تمام، تحقيق: مُجد عبده عزام، مصر، ج: 1.

أبو زيد القرشي. (1378 هـ - 1967م). جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق: علي مُجد البجاوي، مصر، ج: 1.

أحمد أبو بكر الجوة و عبد الله الشحام. (2016م). الإشكال المصطلحي في نقد الشعر الحر، دار مجلة جامعة الملك عبد العزيز.

أحمد مطلوب. (1968م). النقد الأدبي الحديث في العراق، دارمعهد البحوث والدراسات العربية.

الترمذي. (د.ت). الجامع الصحيح، دار مكتبة باز، السعودية، ج: 5.

الفيروز آبادي. (2009م). القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت. ط: 4، ج: 2.

المرزوقي. (1951م). مقدمة شرح الحماسة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط: 1.

مُجد بن زاوي. (د.ت). مفهوم الشعر الحر، د.ن.

مصطفى عليوي كاظم. (2018م)، جينوم الشعر العمودي والحر، دار الصادق الثقافية.

مصلح النجار. (2003م). خصوصية مفهوم الشعر الحر في تجربة توفيق صايغ ديوان ثلاثون قصيدة أنموذجاً، دار المجلة العربية للعلوم الإنسانية، د.ن.

خصائص الشعر العمودي. (2023-03-14م)، <https://www.eqrae.com>.

الموازنة في النقد الأدبي. (2023-06-20)، <https://web.facebook.com>.

الموازنة بين الشعر العمودي وشعر التفعيلة، ( 2023-03-14م). <http://www.hothle.com>.

## مساهمة الوقف الخيري في تنمية المجتمع المحلي في مملكة تايلاند (المجال التعليمي نموذجاً)

### THE CONTRIBUTION OF THE CHARITABLE ENDOWMENT TO THE DEVELOPMENT OF THE LOCAL COMMUNITY IN THE KINGDOM OF THAILAND (THE EDUCATIONAL FIELD AS A MODEL)

*Elbachir Askouri<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Student of Prince of Songkla University, Email: brcdsa@gmail.com.

#### ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الأهمية التي توليها الشريعة الإسلامية للوقف الخيري ودوره في تنمية المجتمع عامة، وفي تنمية المجتمع المحلي في مملكة تايلاند بوجه خاص. وتشخيص علاقة الوقف الخيري بالتنمية الاجتماعية، ودعم الاقتصاد الإسلامي. ومن النموذج يقدم الباحث فكرة عن الوقف الخيري التعليمي وتطبيقاته في مملكة تايلاند، والتحديات التي تواجهه، وذلك من خلال الإجابة على السؤالين الأساسيين في البحث وهما: . ما الدور التنموي الذي تؤديه المؤسسات الوقفية إزاء المجتمع المحلي التايلاندي ؟ وما المشكلات والتحديات التي تواجه الأوقاف الخيرية في مملكة تايلاند؟ وقد ركز الباحث في هذه الدراسة على الوقف التعليمي في الولايات الجنوبية الثلاث لمملكة تايلاند (فطاني، جالا وناراتيوات) باعتبارها نموذجاً للدراسة، بالنظر إلى تنوع المؤسسات الوقفية التعليمية فيها، وذلك في الحد الزمني الممتد من 1997م إلى الوقت الحاضر، وقد زواج الباحث في هذه الدراسة بين المنهج الوصفي التحليلي ودراسات ميدانية لأمثلة من المؤسسات الوقفية الخيرية الموجودة في المجال الجغرافي للدراسة، ومقابلة الشخصيات البارزة في الميدان. وفي نهاية الدراسة توصل الباحث إلى أن المؤسسات التعليمية الوقفية في مملكة تايلاند رغم التحديات التي تواجهها، تؤدي دوراً مهماً في تنمية المجتمع المحلي، وخاصة في التربية والتعليم. ولمعالجة بعض التحديات التي تواجه المؤسسات الوقفية في مملكة تايلاند، اقترح الباحث: إعادة النظر في طريقة إدارة الأوقاف، وتوجيه بعض أموالها نحو الاستثمار لتطويرها وخدمة أغراضها.

**الكلمات المفتاحية:** مساهمة، الوقف الخيري، المجتمع المحلي، مملكة تايلاند .

#### Abstract

Praise be to God, Lord of the worlds, and prayers and peace be upon the most honorable of the prophets and messengers, our Master Muhammad, and upon all his family and companions. The charitable endowment was and still plays a prominent role in development in all its social, economic and cultural forms within the entire human society, as it constitutes an essential financial resource for charitable work directed at serving society and building human civilization in general. The first Muslims understood this role from the Companions and the Followers, so they accepted to give up important parts of their money in order to seek the pleasure of God Almighty after faith had taken hold of their hearts. The need to give up part of his money is a valid belief in the hearts of Muslims. In the attempts of man in the modern era and his constant pursuit towards the development of society, man-made systems have been

tried, with both their socialist and capitalist sides, and the result is the countless economic and social crises that we are facing. Perhaps the system that did not take its luck in this field and was not left with the opportunity to implement it is the Islamic system that constitutes an integrated unit and a comprehensive view of all economic, social, health and environmental fields, where it makes man and his well-being the main focus, so we find Islamic legislation legislating everything that would serve man and care His interests in the pension and the resurrection. The endowment was established to be a pillar of development in society and to achieve economic and social balance among the members of society.

Keywords: *The Contribution, The Charitable Endowment, The Local Community, The Kingdom of Thailand*

## مقدمة

نشأ الوقف الخيري الإسلامي منذ العهد النبوي، فتسابق الصحابة رضوان الله عليهم إلى وقف أجزاء مما يملكون، تقربا إلى الله تعالى وخدمة لمصالح المجتمع، وتبعهم المسلمون في ذلك، واستمر الوقف من ذاك العهد وحتى اليوم يؤدي دوره في تحقيق التكافل بين أفراد المجتمع، وتنمية الجوانب المختلفة فيه. في محاولات الإنسان في العصر الحديث وسعيه الدائم نحو تنمية المجتمع، جُربَت الأنظمة الوضعية بشقيها الاشتراكي، والرأسمالي وكانت النتيجة ما نحن فيه من أزمات اقتصادية واجتماعية لا حصر لها. ولعل النظام الذي لم يأخذ حظه في هذا المجال ولم تترك له الفرصة للتطبيق هو النظام الإسلامي الذي يشكل وحدة متكاملة ونظرة شاملة لكل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والصحية والبيئية، حيث يجعل الإنسان ورفاهية عيشه هو المحور الأساسي، فنجد التشريع الإسلامي يشرع كل ما من شأنه خدمة الإنسان ورعاية مصالحه في المعاش والمعاد. فشرع الوقف ليكون ركيزة من ركائز التنمية في المجتمع ويحقق التوازن الاقتصادي والاجتماعي بين أفراد المجتمع. في هذه الورقة يعرف الباحث بالوقف ودوره في تنمية المجتمع المحلي في مملكة تايلاند، متخذًا المجال التعليمي أنموذجًا.

## أهمية الموضوع

تكمن أهمية هذا الموضوع في النقاط الآتية:

1. تسليط الضوء على مدى العناية التي أولاها الإسلام لنظام الوقف بصفة عامة، و الوقف التعليمي بصفة خاصة.
2. الكشف عن علاقة الوقف الخيري بالتنمية الاجتماعية، ودعم الاقتصاد الإسلامي.
3. تقديم فكرة عن الوقف الخيري التعليمي وتطبيقاته في مملكة تايلاند ، وبناء على ذلك يكون مرجعا مهما للباحثين في الشؤون التايلاندية في هذا المجال.

## أسئلة البحث

سيجيب هذا البحث على الأسئلة الآتية:

1. ما مفهوم الوقف وما أحكامه في الشريعة الإسلامية؟
2. ما أنواع الأوقاف الخيرية في مملكة تايلاند؟
3. ما الدور التنموي الذي تؤديه المؤسسات الوقفية إزاء المجتمع المحلي التايلاندي؟
4. ما المشكلات والتحديات التي تواجه الأوقاف الخيرية في مملكة تايلاند؟ وما الحلول المطروحة

لحلها؟

## أهداف البحث

1. الوقوف على مفهوم الوقف وأحكامه في الشريعة الإسلامية.
2. دراسة الأهمية التي توليها الشريعة الإسلامية للوقف الخيري ودوره في تنمية المجتمع.
3. الكشف عن الدور الذي يؤديه الوقف الخيري في تنمية المجتمع المحلي في مملكة تايلاند.
4. الكشف عن واقع الوقف الخيري في مملكة تايلاند والتحديات التي تواجهه، وطرح بعض الحلول المناسبة لتجاوزها.

## حدود البحث

ركز الباحث في هذه الدراسة على الولايات الجنوبية الثلاث في مملكة تايلاند (فطاني، جالا وناراتيوات) باعتبارها نموذجاً للدراسة، بالنظر إلى تنوع المؤسسات الوقفية التعليمية، وذلك في الفترة ما بين 1997م إلى الوقت الحاضر؛ وذلك لأن صدور أول قانون لإدارة الشؤون الإسلامية ومن ضمنها المؤسسات الوقفية كان في سنة 1997م.

## منهج البحث

طبق الباحث في هذه الدراسة منهج البحث الوصفي التحليلي لأجل تقصي الحقائق والوقوف على المادة العلمية واستخراجها من منبعها الأصلي، وباعتبار عنوان البحث وموضوعه، فإن هذا الأمر يتطلب من الباحث أيضاً زيارات ودراسات ميدانية لأمثلة من المؤسسات الوقفية الخيرية الموجودة في المجال الجغرافي للدراسة، ومقابلة الشخصيات البارزة في الميدان. ويسلط الباحث في هذه الورقة الضوء على واقع الوقف الخيري في مملكة تايلاند ودوره في تنمية المجتمع المحلي على النقاط التالية:

**مفهوم الوقف** يتطرق الباحث إلى مفهوم الوقف من جانبين: الجانب اللغوي والجانب الاصطلاحي، فمن حيث اللغة: الوقف بفتح الواو وسكون القاف، مصدر وقف الشيء وأوقفه بمعنى حبسه وأحبسه. وتجمع على أوقاف ووقف، وسمى وقفاً لما فيه من حبس المال على الجهة المعينة من قبل الواقف (ابن منظور: د.ت).

وكما يُطلق الوقف على المادّيّات يُطلق على الحسيّيات، فيقال: وقفت عن السّير، إذا امتنعت عنه. ويُستعمل أيضاً في الأشياء المعنويّة، فيقال: وقف فلانٌ حياته على العلم والدّراسة والتّعليم. وقد يُطلق أيضاً على معرفة الشّيء والدّراية به، فيقال: وقفت على حقيقة الأمر (الفئومي، أحمد بن محمّد بن علي: 1987).

أما الوقف اصطلاحاً: الأموال بطبيعتها تتوارد عليها الأسباب الناقلة للملكية من يد إلى يد، وليس منها ما هو ممنوع من التداول بأي سبب ناقل للملكية، فإذا رأى شخص أن يمنع بعض أمواله عن التداول، ويجعلها خارجة عن نطاق التصرفات التمليكية ويتبرع بمنافعها لبعض الأفراد أو الجهات الخيرية، فإن هذا التصرف يسمى في اصطلاح الفقهاء بالوقف، ويسمى في بعض كتب المالكية بالحبس (زكي الدين شعبان: 1984).

وقد اختلف الفقهاء في تعريف الوقف، فهو عند أبي حنيفة بمنزلة العارية، فكما أن المعير يتبرع بمنفعة العين المعارة تبرعاً غير لازم، فيجوز له أن يرجع عن تبرعه في أي وقت شاء، كذلك الواقف يتبرع بمنفعة العين الموقوفة تبرعاً غير لازم، فيجوز له أن يعدل عنه في أي وقت شاء، وكما أن العين المعارة تبقى في ملك المعير، كذلك العين الموقوفة تبقى على ملك الواقف (النفاوي أحمد بن غنيم بن سالم: د.ت). ويعرف الصحابان (ومحمّد بن الحسن الشيباني: 189 هـ) الوقف بأنه: (حبس مال يمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته من الواقف وغيره، على مصرف مباح موجود. أو بصرف ريعه على جهة بر وخير. تقرباً إلى الله تعالى).

وعليه يخرج المال عن ملك الواقف، ويصير حبساً على حكم ملك الله تعالى ويمتنع على الواقف تصرفه فيه، ويلزم التبرع بريعه على جهة الوقف (زكي الدين شعبان و أحمد الغندور: د.ت).

ويعرفه المالكية بأنه جعل المالك منفعة مملوكة، ولو كان مملوكاً بأجرة، أو جعل غلته كدراهم لمستحق، بصيغة مدة ما يراه المحسّس؛ أي إن المالك يحبس العين عن أي تصرف تمليك، ويتبرع بريعتها لجهة خيرية، تبرعاً لازماً، مع بقاء العين على ملك الواقف، مدة معينة من الزمن، فلا يشترط فيه التأييد. ومثال المملوك بأجرة: أن يستأجر داراً مملوكة أو أرضاً مدة معلومة، ثم يقف منفعتها لمستحق آخر غيره في تلك المدة، وبه يكون المراد من «المملوك» إما ملك الذات أو ملك المنفعة (الرّحيلي: 1985). أما عند الشافعية فقد عرفه الإمام النووي بأنه: "حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته وتصرف منافعه إلى البر تقرباً إلى الله تعالى" (النووي، يحيى بن شرف بن مري أبو زكريا: 1988).

وعرف الحنابلة الوقف فقالوا: "هو تحبّيس مالٍ مطلق التصرف، ماله المنتفع به مع بقاء عينه بقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته يصرف ريعه إلى جهة بر تقرباً إلى الله تعالى" (الحجاوي، موسى أبو النجا: 1547). ولهم تعريف آخر وهو: "تَحْبِيسُ الْأَصْلِ وَتَسْبِيلُ الْمَنْفَعَةِ" (ابن قدامة، المغني: 1992). ويرجح



الشيخ مُحَمَّدُ أبو زهرة تعريف الحنابلة باعتبار أن قوام الوقف هو حبس العين، فلا يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة والنقل بالميراث، والمنفعة تصرف لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقفين (أبو زهرة، مُحَمَّد : 1971).

والخلاصة أن الوقف هو حبس العين عن تملكها لأحد من العباد والتصدق بالمنفعة على مصرف مباح؛ فهذه التعريفات الفقهية والاصطلاحية جميعها مع اختلاف ألفاظها تتفق على أن الوقف هو حظر التصرف في عين الشيء أو منفعته مع إنفاق ريعه في أوجه الخير والبر.

**مفهوم التنمية** يعرض الباحث مفهوم التنمية في جانبين: الجانب اللغوي والجانب الاصطلاحي حسب الآتي: **التنمية لغة**: التنمية في اللغة تعني الزيادة، ونما ينمي نمياً: زاد وكثر، ويقال: نما الخضاب أي: ازداد حمرة وسواداً، والأشياء كلها على وجه الأرض نام وصامت: فالنماي مثل النبات والشجر ونحوه، والصامت كالحجر والجبل ونحوه. ونمى الحديث ينمي: ارتفع. ونميت: رفعت (ابن منظور: 990). وعليه فالتنمية هي الزيادة، والكثرة، والنماء الحاصل للشيء، وقد تكون الزيادة ذاتية أو خارجية مضافة إلى محل التنمية، مما يؤدي إلى كثرته.

**أما التنمية اصطلاحاً**: للتنمية في الاصطلاح تعريفات تختلف باختلاف المجالات التي تعرف ضمنها، لكنها تتفق في مضمونها العام المنطلق من المفهوم اللغوي للفظ ذاته. فبينما يتصورها الاقتصاديون والرأسماليون والاشتراكيون ازدياداً في الناتج القومي وزيادة دخل الفرد مع اختلاف السبل الموصلة إلى ذلك؛ يتصورها الاجتماعيون إلى أنها وسيلة لتمكين الإنسان من تحقيق ذاته وتحقيق قدر أكبر من الرفاهية وتأمين مستوى أرفع لنمط حياته الاجتماعي والصحي والتعليمي والخدمي (إبراهيم العسل : 1996).

وبناء عليه فإن مصطلح التنمية يفهم بشكل واضح عندما يربط بمجال معين من مجالات حياة الإنسان، فمن التنمية الاجتماعية إلى الاقتصادية والتعليمية والصحية، فكل أهل تخصص أو مذهب يتصورون التنمية تبعاً لمذهبهم. فإذا أخذنا مثلاً لا حصر: **التنمية الاجتماعية** فس نجد أنها: عملية ديناميكية تتكون من سلسلة من التغيرات الهيكلية والوظيفية في المجتمع وتحدث نتيجة للتدخل في توجيه حجم ونوعية الموارد المتاحة للمجتمع، وذلك لرفع مستوى رفاهية الغالبية من أفراد المجتمع عن طريق زيادة فاعلية أفرادها في استثمار طاقات المجتمع إلى الحد الأقصى (أبو النصر : 2007).

يتجلى جوهر هذا التعريف وغيره من التعريفات التي طرحت في هذا المجال في كون التنمية الاجتماعية تتمحور حول تحقيق الرفاهية للإنسان، باستغلال الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة.

### مشروعية الوقف في الإسلام وأنواعه

يرى جمهور فقهاء المسلمين مشروعية الوقف وجوازه، انطلاقاً من الكتاب والسنة والإجماع، ويستدل على ذلك بنصوص تتحدث عن الوقف خاصة وبشكل مباشر، وأخرى تتحدث عن الصدقة والإنفاق في

سبيل الله بشكل عام على اعتبار أن الوقف وجه من وجوه الصدقات العامة كما بدأ قبل أن يأخذ الصيغة الحالية التي تكاد أن تجعله شخصية اعتبارية مستقلة. ونعرض في هذه الفقرة بعض النصوص الدالة على مشروعية الوقف من القرآن والسنة:

## 1. من القرآن الكريم

وروى الشيخان عن أنس بن مالك قال: "كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة نخلا، وكان أحب أمواله إليه بيرحاء وهي الأرض الظاهرة وهي حديقة مشهورة، وكانت مستقبلة المسجد وكان رسول الله يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب، فلما أنزلت الآية (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) قام أبو طلحة وقال: أي رسول الله إن الله يقول (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وإن أحب أموالي إلى بيرحاء، وإنا صدقة لله، أرجو برها وذخرها عند الله، فضعتها أي رسول الله حيث شئت. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بخ، ذلك مال رابح، ذلك مال رابح، قد سمعت ما قلت فيها، وإني أرى أن تجعلها في الأقربين فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبني عمه (رواه البخاري: 1461).

وقد استدلل الفقهاء رحمهم الله تعالى على مشروعية الوقف بعموم النصوص التي تحث على الصدقة بكل صورها على اعتبار أن الوقف يدخل في عموم الصدقة والإنفاق في سبيل الله، لكونه كسائر الصدقات مما يتغى به وجه الله تعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: 67) وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 280) وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: 115) فلفظ مِنْ خَيْرٍ عام يشمل وجوه الخير كلها، ومنها الوقف (مُصطفى الحزن: 1631).

## 2. من السنة النبوي

أما السنة النبوية، فقد وردت عدة أحاديث تفيد بمشروعية الوقف منها: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث: إلا من صدقة جارية أو علم ينفع به، أو ولد صالح يدعو له" (رواه مسلم: 1631) قال النووي في شرح صحيح مسلم: قال العلماء: "معنى الحديث أن عمل الميت ينقطع بموته، وينقطع تجدد الثواب له، إلا في هذه الأشياء الثلاثة لكونه كان سببها، فإن الولد من كسبه، وكذلك العلم الذي خلفه من تعليم، أو تصنيف، وكذلك الصدقة الجارية، وهي الوقف" (النووي أبو زكريا يحيى بن شرف: د.ت). جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "من احتسب فرسا في سبيل الله إيمانا بالله، وتصديقا بوعده فإن شبعه، وريه، وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة" (البخاري: برقم 2853).

ومن الأدلة العملية فعله عليه الصلاة والسلام في أموال مخيريق اليهودي وهي سبعة حوائط بالمدينة أوصى إن هو قتل يوم أحد فهي لمحمد يضعها حيث أراه الله تعالى، وقد قتل يوم أحد وقبض النبي تلك الحوائط السبعة وجعلها أوقافاً لله بالمدينة وكانت أول وقف بالمدينة (ابن كثير: 1410).

### دور الأوقاف التعليمية في تنمية المجتمع المحلي في مملكة تايلاند

تنتشر في مملكة تايلاند مجموعة كبيرة من المؤسسات التعليمية الخيرية الإسلامية كلها مبنية على أراضي الوقف بنوعيه الخيري والأهلي، وكلها تؤدي دوراً محورياً في التربية والتعليم داخل المجتمع التايلاندي، وتساهم بشكل مباشر وغير مباشر في تنمية المجتمع ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً، وإلى هذه المؤسسات يرجع الفضل إلى جانب المساجد في تكوين الشباب وتأهيله لتولي وظائف في الدوائر الحكومية وفي مؤسسات المجتمع المدني (مقابلة شخصية مع الأستاذ عبد العزيز جى ماما نائب رئيس المجلس الإسلامي بولاية ناراتيبوات في المجلس الإسلامي : 2023) ؛ أما المساجد التي هي أوقاف المسلمين من الداخل و الخارج فلا يقتصر دورها في أداء الشعائر الدينية فحسب، بل لها الأثر المعنوي في تربية المجتمع وتوجيهه الوجهة الصحيحة، ومنها نشر ثقافة الأمن والسلام التي بدونها لا يمكن لأي مشروع تنموي أن يتم. وما المخيمات والدورات التدريبية التي تقيمها المؤسسات الوقفية الخيرية الإسلامية في أوساط طلاب المدارس والجامعات إلا مساهمة فعالة في التنمية البشرية داخل المجتمع التايلاندي (مقابلة شخصية مع د. إسماعيل علي عضو المجلس المركزي الإسلامي التايلاندي، وعميد سابق لكلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأمير سونجكلا فرع فطاني في بيته: 2023).

ولتأكيد دور المؤسسات التعليمية الوقفية في تنمية المجتمع يسوق الباحث أنموذجاً واحداً يمكن تعميم تجربته على كل المؤسسات الوقفية المماثلة له، وذلك طلباً للاختصار. والمثال المقترح لهذا الغرض هو معهد الترقية الإسلامية بولاية ناراتيبوات جنوب مملكة تايلاند (مصدر المعلومات الواردة في الجدول أسفله هو قسم الإحصاء وشؤون الطلبة بمعهد الترقية الإسلامية : 2023):

جدول رقم 1 بيان التقرير السنوي للطلاب المتخرجين في الصف السادس من معهد الترقية الإسلامية للعام الدراسي 2021م

القائمة	العدد	النسبة المئوية	الملاحظات
إجمالي عدد الطلاب	607	100 %	
المتخرجين	607	100 %	
الذي يواصلون دراستهم في الجامعات	574	94.56 %	
المتوقفون عن الدراسة	33	5.43 %	

بالنظر إلى هذا الجدول الذي يبين عدد المتخرجين من معهد الترقية الإسلامية عام 2021م، لاحظ الباحث مايلي:

- يتبين أن عدد المتخرجين بلغ 607 طلاب وطالبات وهذا رقم معتبر يؤشر إلى أن للمعهد دور إيجابي في تنمية المجتمع من الناحية التعليمية.

- معدل نسبة الذين يلتحقون بالجامعات لمواصلة دراستهم كل سنة لا يقل عن 95% وهذا يحصل كل سنة (قسم الإحصاء لمعهد الترقية الإسلامية : 2023).

وهذه مؤشرات إيجابية على أن العملية التعليمية في المعهد ناجحة وبالتالي تساهم بشكل متنامي في تكوين الأجيال التي تساهم في بناء المجتمع المحلي وتنميته في شتى مناحي الحياة.

وعلى اعتبار أن هذا المعهد مؤسسة وقفية (نموذج لمثيلاتها في هذه الدراسة)، فإنه يمكن القول: بأن المؤسسات التعليمية الوقفية في مملكة تايلاند لها فاعلية كبيرة في تنمية المجتمع من الجانب التعليمي.

ومن الناحية الاقتصادية والاجتماعية فيوضحها عدد الموظفين في معهد الترقية الإسلامية حاليا (قسم الموارد البشرية لمعهد الترقية الإسلامية : 2023)، (2022م) كما هو موضح في الجدول الآتي:

#### جدول رقم 2 بيان عدد الموظفين في معهد الترقية الإسلامية حاليا (2023م)

الملاحظات	النسبة المئوية	العدد	الوظيفة
	50.31 %	160	المدرسون في القسم الأكاديمي
	39.31 %	125	المدرسون في القسم الديني
	10.38 %	33	العمال والحراس
	100 %	318	المجموع

بالنظر إلى الأرقام والنسب المئوية الواردة في هذا الجدول والتي أدلت بها إدارة معهد الترقية الإسلامية يستخلص الباحث النتائج الآتية:

أ. الرقم 318 الذي هو مجموع القوة البشرية التي تعمل في المعهد معناه أن المعهد يوفر 318 فرصة شغل للمجتمع المحلي، وبناء عليه فإن هذه المؤسسة الوقفية تساهم في تنمية المجتمع المحلي من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، على اعتبار أن وراء كل من هؤلاء الموظفين أسرة تعيش من راتبه الشهري.

ب. اهتمام المعهد بالتعليم الأكاديمي حيث إن 50.31% من الأطر التعليمية تعمل في هذا المجال، مما يتيح الفرصة للطلاب لتلقي العلوم العصرية والتقنية، ليكونوا مؤهلين لولوج الجامعات في مختلف التخصصات ليتخرجوا منها لخدمة المجتمع في مجالات التنمية المختلفة.

ج. نسبة 39.31% نسبة مهمة تشير إلى أن المعهد يزواج بين المنهجين الأكاديمي والشرعي بما من شأنه أن يخرج جيلا من الطلبة المميزين بالعلم والثقافة المتوازنة.

والخلاصة من هذه الملاحظات أن المؤسسة الوقفية في مملكة تايلاند . التي يمثل معهد الترقية الإسلامية أحد نماذجها. تساهم في تنمية المجتمع المحلي من الناحية التعليمية والاجتماعية والاقتصادية بشكل ملحوظ.

### المشكلات التي تواجه الأوقاف التعليمية في مملكة تايلاند

أهم التحديات التي تواجه الأملاك الوقفية في تايلاند مشكلة نقل ملكية جميع الأعيان الموقوفة إلى المساجد الموقوفة عليها كصفة شخص اعتباري بالرغم من أن الحكومة قد خفضت رسوم نقل الملكية من 2 % إلى 0.01 % فقد تعرضت الكثير من تلك الأوقاف إلى التعدي من قبل بعض ورثة الواقفين أو من ناظرها أنفسهم (أرون بونشوم رئيس هيئة كبار العلماء التابع لشيخ الإسلام بتايلاند: د،ت). ويرى بعض أئمة المساجد في مملكة تايلاند بأن القانون التايلاندي لا يساعد مؤسسة المسجد على لعب أدوار مهمة في تنمية المجتمع المسلم التايلاندي، في كل من المجالات التعليمية والاجتماعية والدينية وغيرها.

#### 1 . المشكلات الإدارية

رغم الأهمية التي يوليها المسلمون لمؤسسة الوقف في مملكة تايلاند، وإدراكهم التام لأهميتها، فإن هذا لا يعني أن إدارة الوقف في الظروف الراهنة قد وصلت إلى المستوى المنشود، فمازال هناك قصور في هذا المجال. فالحكومة وحدها لا تستطيع تحمل هذه المسؤولية، نظرا لكون الوقف عملا شعبيا أكثر منه حكوميا، ومن جهة ثانية كون المسلمين أقلية في هذا البلد. وبناء عليه، يجب أن يكون المجتمع كله بشكل عام وأولئك المرتبطون بإدارة الوقف بشكل خاص أكثر مسؤولية تجاه إدارة الوقف ( Sulaiman Dorloh : 2019).

ومن ناحية أخرى تعاني إدارة الوقف في مملكة تايلاند من نقص الكوادر المؤهلة في مجالس إدارات المساجد، والتي هي الجهة المسؤولة عن الأوقاف وإدارتها والذي عانت منه الأوقاف في مملكة تايلاند(حاج شهاب الدين نائب رئيس المجلس الإسلامي بولاية فطاني مقابلة شخصية أجريت معه في مكتبه في المجلس الإسلامي فطاني: 2023).

#### 2 . المشكلات القانونية

من المشكلات التي يعاني منها الوقف في مملكة تايلاند: عدم وجود قانون جاد وملزم يمكن المجلس الإسلامي بالمحافظات من الاحتفاظ بسجلات دقيقة للممتلكات الوقفية، وذلك بسبب بطء الإجراءات المتعلقة بنقل ملكية الأعيان الموقوفة غير ذات عائد، أو يكون عائدها أقل من النفقات المطلوبة، فترك الأعيان الموقوفة تحت تصرف ناظرها أو ورثة الواقف (مقابلة شخصية مع الدكتور ويسوط بن لاتييه : 2023) ، ففي الغالب يطلب المجلس بالمحافظات من مجلس إدارة المسجد موافاته بما لديهم من المعلومات

حول الأملاك الوقفية التابعة للمسجد، ومع أن من واجبات المجلس الإسلامي بالمسجد تقديم محضر سجلات أموال وأوقاف المسجد إلى المجلس الإسلامي بالمحافظة في شهر مارس من كل سنة، ثم منه إلى المجلس المركزي للاحتفاظ بها إلا أن معظم المجالس الإسلامية بالمساجد لم تهتم بهذا الأمر، وقد ترتب على ذلك عدم وجود سجلات للممتلكات الوقفية دقيقة كاملة منتظمة يعتمد عليها (أرون بونشوم : د.ت). ولحل هذه المشكلة وغيرها من المشكلات القانونية يرى الباحث أنه يجب على الجهات المعنية بمصالح المسلمين أن تطرح مثل هذه القضايا أمام الجهات التي تصدر القوانين كي تأخذها بعين الاعتبار، وتضع لها القواعد واللوائح التنظيمية التي يمكن الرجوع إليها في كل المسائل المتعلقة بالوقف، كالتسجيل ونقل الملكية من الواقفين، والمحافظة على السجلات الوقفية.

### 3. المشكلات الاقتصادية

بمقارنة بسيطة يجربها أي باحث في مجال الوقف بين عوائد إيجار المباني الوقفية ونظيرتها في القطاع الخاص أو الحكومي سيجد في أغلب الحالات أن حظ المباني الوقفية من الأجرة زهيد جدا، ونفس الشيء بالنسبة للأراضي الوقفية الزراعية، حيث يعود الربح والاستثمار للمستأجر، وفي هذا غبن كبير للوقف نفسه وللموقوف عليه. ومنها قلة الدعم الشعبي (مقابلة شخصية مع الأستاذ عبد الرزاق سودي إمام المسجد الجمعية بمدينة ناراتيووات : 2023). والنتيجة أن الوقف يعجز عن أداء دوره المنتظر منه من الناحية الاقتصادية والتنموية بشكل عام. والمطلوب أن تستغل تلك الأراضي الوقفية ذات المواقع الجيدة في مراكز المدن بصورة أفضل، كأن يجري تطويرها وتشبيد المنشآت عليها أولا، ثم تأجيرها لتحقيق عائدا أكبر (مقابلة شخصية مع الدكتور ويسوط بن لاتييه (الطبراني عبد اللطيف) نائب رئيس اللجنة الإدارية لصندوق الوقف التابع للمجلس الإسلامي المركزي بتايلاند : 2023).

فالواجب في تقدير الباحث على القائمين على الأوقاف أن يتجهوا بها نحو المشروعات التنموية والاقتصادية التي من شأنها أن تخدم المجتمع وتحقق الأهداف التي من أجلها وجدت في الأصل.

### 4. ضعف العلاقات بين المؤسسات الإسلامية التايلاندية، والمؤسسات الدولية

من التحديات الخارجية التي تواجه نظام الوقف وتقف عائقا أمام تنميته وتطويره ليؤدي دوره ويحقق أهدافه بشكل أفضل يجد الباحث أن في مقدمة تلك التحديات: ضعف العلاقات بين المؤسسات المسؤولة عن المسلمين في تايلاند، والمؤسسات الدولية المسؤولة عن المسلمين في مملكة تايلاند على كافة المستويات بدءا من المشيخة الإسلامية التايلاندية، وما تحتها من رؤساء المسلمين التايلانديين على مستوى المجالس الإسلامية في المحافظات وحتى الأئمة والوعاظ الذين يتأسسون نحو 4 آلاف مسجد في تايلاند (غزالي بن مد: 2017).

فرغم وجود هيئات ومؤسسات إسلامية عالمية مسؤولة عن المسلمين في العالم مثل منظمة التعاون الإسلامي أو أيسيسكو أو رابطة العالم الإسلامي أو مؤسسات تعليمية إسلامية كبرى أو وزارات الأوقاف



في العالم الإسلامي إلا أن التنسيق بينها وبين الجهات المتولية لشؤون الوقف في مملكة تايلاند ضعيف (غزالي بن مد : 2017).

ويرى الباحث أن مثل هذه التحديات يمكن تفاديها وحلها بتوجيه الأوقاف المحلية إلى الاستثمار، وإنفاق جزء من ريعها على تطوير الوقف نفسه ليصبح أكثر فاعلية، ويحقق الاكتفاء الذاتي، ثم ينفق الجزء الأكبر منه على الموقوف عليه. وهذا هو الهدف الذي من أجله شرع استثمار الوقف. وبهذا تكون الجهات المسؤولة عن الوقف قد حققت هدفين: الأول هو المحافظة على الأوقاف من التلف، والثاني الاستغناء عن الدعم الخارجي غير المضمون.

### خاتمة

من خلال فقرات هذا البحث توصل الباحث إلى ما يلي:

- الوقف الإسلامي قديم قدم الشريعة الإسلامية نفسها واستمر في أداء دوره ضمن مقومات الحضارة الإسلامية.
- تنتشر في مملكة تايلاند أوقاف كثيرة، خيرية وأهلية، تبرع بها أبناء الأقلية المسلمة من أجل خدمة مصالح المجتمع.
- رصد الباحث أن جل الأوقاف في مملكة تايلاند موجهة نحو المجال التعليمي، وذلك في تقدير الباحث راجع إلى حاجة المسلمين إلى مؤسسات تعليمية لتعليم أبناءهم العلوم الشرعية التي لم تكن متوفرة فيما مضى في المؤسسات الحكومية.
- تؤدي المؤسسات التعليمية الوقفية في مملكة تايلاند دورا مهما في تنمية المجتمع المحلي، وخاصة في التربية والتعليم.
- يتجاوز الدور التنموي للمؤسسات الوقفية في مملكة تايلاند المجال التعليمي إلى الاقتصادي والاجتماعي كما تبين ذلك في الأمثلة التي سيقمت في البحث.
- تواجه الأوقاف في مملكة تايلاند تحديات من الناحية الإدارية والقانونية والاقتصادية وغيرها، وكلها تحتاج إلى معالجة.

### التوصيات

- بعد هذه الدراسة المختصرة لموضوع الوقف في مملكة تايلاند يقترح الباحث التوصيات الآتية:
- على الجهات المعنية بالوقف في مملكة تايلاند إعادة النظر في طريقة إدارة الأوقاف حاليا.
- إنشاء هيئة تعنى بشؤون الوقف في مملكة تايلاند.
- توجيه بعض الأموال الوقفية نحو الاستثمار لتطوير مؤسسة الوقف وخدمة أغراضه.
- إصدار قوانين منسجمة مع الشريعة الإسلامية لحماية الوقف وحل المنازعات المتعلقة به.

- تنشيط العلاقة بين المؤسسات الوقفية التايلاندية ونظيرتها في الدول الإسلامية للحصول على الدعم  
اللازم لتطوير وإحياء بعض الأوقاف المعطلة بسبب العجز المالي.

### مراجع

إبراهيم العسل، التنمية في الإسلام، ط:1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،  
1416هـ/1996م، ص 61

ابن قدامة، المغني، تحقيق عب د الله التركي وعبد الفتاح مُجَّد الحلو، هجر للطباعة والتوزيع والنشر، ط2،  
1412هـ - 1992 م، 184/8.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار الفكر، بيروت، 1410هـ،  
ج3، ص72، وكذلك: ابن حجر، فتح الباري، 11 دار الريان للتراث، القاهرة، 1407هـ، ج6،  
ص234.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين مُجَّد بن مكرم (ت411 هـ): لسان العرب، (بيروت لبنان د، ط)،  
(د،ت)، ج 15، ص 341-342.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين مُجَّد بن مكرم، لسان العرب 9 \ 360-369، و مُجَّد رواس قلعجي:  
معجم لغة الفقهاء ص 508.

أبو النصر، مدحت مُجَّد، إدارة وتنمية الموارد البشرية (الاتجاهات المعاصرة)، مجموعة النيل العربية، القاهرة،  
2007م ص 189.

أبو زهرة، مُجَّد، محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971، ص44-45.  
أرون بونشوم رئيس هيئة كبار العلماء التابع لشيخ الإسلام بتايلاند، إدارة الوقف في تايلاند ورقة مقدمة  
لملتقى أوقاف جنوب شرق آسيا وأستراليا (د،ت)

حاج شهاب الدين نائب رئيس المجلس الإسلامي بولاية فطاني مقابلة شخصية أجريت معه في مكتبه في  
المجلس الإسلامي فطاني .

الرُّحَيْلِي، وَهْبَةُ بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق سورية، ط2 (1405هـ -  
1985م)، ج10 ص 223.

زكي الدين شعبان و أحمد الغندور، أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية، ص 455 مصدر  
سابق.

زكي الدين شعبان، و أحمد الغندور، أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية ( 1404 -  
1984) (ط ، 1) ص 455.

غزالي بن مد، واقع الدعوة والتعليم الإسلامي في دولة تايلاند مجلة المجتمع الكويتية، بتاريخ: 09 مايو  
2017م.

الفَيُّومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، 1987م، ص256، المعجم الوسيط، ص1051.

الحجاوي، موسى أبو النجا، (ت، 968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف مُجَدَّ موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان (د، ط). ج 2، ص 3.

مصدر المعلومات الواردة في الجدول أسفله هو قسم الإحصاء وشؤون الطلبة بمعهد الترقية الإسلامية 2023م. مُصطفى الحزن، مُصطفى البُغا، علي الشَّربجي، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ج5، ص10. مقابلة شخصية مع الدكتور ويسوط بن لاتييه (الطبراني عبد اللطيف) نائب رئيس اللجنة الإدارية لصندوق الوقف التابع للمجلس الإسلامي المركزي بتايلاند، في مكتبه بجامع التل الأعلى، محافظة سونجكلا، يوم 2023/1/31م الساعة 14:30 مساءً.

مقابلة شخصية مع د. إسماعيل علي عضو المجلس المركزي الإسلامي التايلاند، وعميد سابق لكلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأمير سونجكلا فرع فطاني في بيته يوم 2023\2\22م الساعة 12:20 ظهرا

مقابلة شخصية مع الأستاذ عبد الرزاق سودي إمام المسجد الجمعية بمدينة ناراتيووات، في بيته يوم 2023\2\15م الساعة 7:30 مساءً.

مقابلة شخصية مع الأستاذ عبد العزيز جيء ماما نائب رئيس المجلس الإسلامي بولاية ناراتيووات في المجلس الإسلامي يوم 2023\2\1م الساعة 11:30 صباحاً.

مقابلة شخصية مع الدكتور ويسوط بن لاتييه (الطبراني عبد اللطيف) نائب رئيس اللجنة الإدارية لصندوق الوقف التابع للمجلس الإسلامي المركزي بتايلاند، في مكتبه بجامع التل الأعلى، محافظة سونجكلا، يوم 2023\1\31م الساعة 14:30 مساءً.

النفراوي أحمد بن غنيم بن سالم، شرح رسالة أبي زيد القيرواني، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص 252.

النووي أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392.

النووي، يحيى بن شرف بن مري أبو زكريا، تحرير ألفاظ التنبيه، (لغة الفقه)، دار القلم، دمشق، ط1، 1408، تحقيق: عبد الغني الدقر، ص237.

يُقصد بهما صاحباً أبي حنيفة: أبو يوسف (182هـ)، ومُجَدَّ بن الحسن الشيباني (189هـ).

Sulaiman Dorloh. (2019). The Status of Waqf Properties in the MalayMuslim1 majority areas of Thailand: A Legal Survey. Faculty of Law and International Relations. University Darul Iman Malaysia, p.11.

## اختلاف الأنظمة اللغوية بين العربية والتايلندية وأثرها في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الحكومية والأهلية بجنوب تايلاند

### THE DIFFERENCE OF LINGUISTIC SYSTEM AND ITS IMPACT ON THE TEACHING ARABIC TO THAI STUDENTS AT PUBLIC AND PRIVATE SCHOOLS IN SOUTHERN THAILAND

*Moohammad Waleng<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Lecturer Academy of Islamic and Arabic Studies, Princess of Naradhiwas University  
Email: moohammad.w@pnu.ac.th

#### ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى التعرف على أثر اختلاف الأنظمة اللغوية في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الحكومية والأهلية بجنوب تايلاند حيث يسعى إلى تحديد هذه الاختلافات ومدى تأثيرها على الأنظمة اللغوية لديهم عند تعلمهم اللغة العربية باستخدام منهج الوصفي التحليلي، ومن ثم وضع الحلول المناسبة لها لتفادي الأخطاء المستقبلية، ومحاولة صياغة تنظيم فعال لتعليم اللغة العربية وفق النظريات التربوية والتعليمية الحديثة. ويقصد بالأنظمة اللغوية النظام اللغوي لأي لغة في العالم من حيث الأصوات والمفردات والتراكيب والدلالة، فهذه الأنظمة فيها اختلاف بين لغة وأخرى وهذا من قدرة الله وآياته وقد وجد هذا الاختلاف في اللغتين العربية والتايلاندية، وقد اقتصرنا هذه الدراسة في تأصيل الاختلاف بين اللغة التايلاندية واللغة العربية في الخصائص والأنظمة اللغوية من حيث الأصوات الصوامت والصوائت والمقارنة بينهما، و على أثر هذا الاختلاف في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الإسلامية بجنوب تايلاند تم تقديم بعض المقترحات والتوصيات التي تسهم في علاجها مستقبلاً .

**المصطلحات :** الأنظمة اللغوية، الطلبة التايلانديون ، المدارس الحكومية والأهلية ، جنوب تايلاند

#### Abstract

This paper aims to identify the difference of linguistic system and its impact on the teaching Arabic to Thai students at public and private schools in southern Thailand, where it seeks to identify the differences and the extent of their impact on the language system they learn Arabic, then develops appropriate solutions and avoids future language use errors, and seeks to form effective organizations in teaching Arabic according to modern educational theory. The linguistic system mean the linguistic system of any language in the world in terms of sounds, vocabulary, structures and significance, this is where the differences in linguistic systems between languages and others arise, and this is the power of God as stated in the Quran (And of His signs is the creation of the heavens and the earth and the diversity of your languages and your colors. Indeed in that are signs for those of knowledge), and there are some difference was found in Arabic and Thai. This study was limited to rooting on the difference

between the Thai language and the Arabic language in the characteristics and the linguistic systems In terms of sounds from consonants and vowels with compared to the tables, and the effect of this difference in the teaching Arabic to Thai students at public and private schools in southern Thailand, And then put forward some suggestions and recommendations that contribute to future solutions.

**Keywords:** *Linguistic System, Thai Students, Public and Private Schools, Southern Thailand*

## مقدمة

فتعليم اللغة العربية بجنوب تايلاند بالرغم من أن تعليمها فيها قد بدأ واستمر منذ زمن بعيد ، وأنهم لا يزالون يشكون بعدم وصولهم إلى الهدف المنشود؛ لأن الظاهرة العامة الواقعة بين صفوف متعلمي العربية في فطاني دالة على ذلك من حيث أنها أخذت بالتدني والضعف اللغوي الواضح من خلال عدم قدرتهم على الاتصال<sup>1</sup> الفعال بمتحدثي العربية عند سفرهم الى الدول العربية أو عند التحاقهم بالجامعات في تلك الدول. وعدم قدرتهم على استعمال اللغة العربية استعمالا صحيحا بجميع المهارات اللغوية الأربعة خاصة مهارة الاستماع والكلام. كما عدم قدرتهم على الاستغلال الجيد بالمطبوعات العربية المعاصرة والتراثية على الرغم من أنهم قضوا فترة طويلة في تعلم اللغة العربية.<sup>2</sup>

ويرى الباحث أن هذه الظاهرة لها اسباب كثيرة ، ومنها اختلاف الأنظمة اللغوية بين العربية والتايلندية، فهذا البحث يهدف إلى التعرف على هذه اختلاف الأنظمة اللغوية في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الحكومية والأهلية بجنوب تايلاند حيث يسعى إلى تحديد هذه الاختلافات ومدى تأثيرها على الأنظمة اللغوية لديهم عند تعلمهم اللغة العربية ومن ثم وضع الحلول المناسبة لها لتفادي الأخطاء المستقبلية، ومحاولة صياغة تنظيم فعال لتعليم اللغة العربية وفق النظريات التربوية والتعليمية الحديثة.

## مشكلة البحث

- . ما وجه الاختلاف ووجه الشبه بين اللغة العربية والتايلاندية ؟
- . ما أثر اختلاف الأنظمة اللغوية في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الإسلامية بجنوب تايلاند ؟
- . ما الحلول المناسبة لها لتفادي هذه الصعوبات ؟

---

<sup>1</sup> لأن الهدف الأساسي في تعليم اللغات كما نعرف من تعريف اللغة هو تحقيق الإتصال بين بني البشر. أنظر: روشدي أحمد طعيمة، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مناهجه، وأساليبه، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط 1410هـ. / 1989م. ص: 21

<sup>2</sup> عبد الرحمن شيك، نظرية المجال الدلالي وكيفية الاستفادة منها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، بحث قدم إلى المؤتمر الدولي حول قضايا اللغة العربية وتحدياتها في القرن الواحد والعشرين في ماليزيا 1996م، المؤتمر السابق، ص: 3.

## أهداف البحث

- تأصيل الاختلاف بين اللغة التايلاندية واللغة العربية في الخصائص والأنظمة اللغوية من حيث الأصوات الصوامت والصوائت .
- التعرف على أثر اختلاف الأنظمة اللغوية في تعليم اللغة العربية لدى الطلبة التايلانديين في المدارس الإسلامية بجنوب تايلاند .
- تقديم الحلول المناسبة للتعامل مع اختلاف الأنظمة اللغوية في تعليمها للطلبة التايلانديين.

## أهمية البحث

يستمد هذا البحث أهميته من أهمية اللغة العربية عند المسلمين فإن تعلم اللغة العربية وتعليمها وتذليلها أمر واجب عليهم؛ لأنه لا سبيل لمعرفة دين الإسلام معرفة صحيحة إلا من خلال هذه اللغة ، "وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"<sup>3</sup> كما تتمثل أهمية هذا البحث في أن الدراسات والبحوث في هذا المجال لا تزال قليلة الاهتمام به، ولا يحظى بدراسة متعمقة من قبل الباحثين. ويأمل الباحث بهذا البحث أن يقدم للمسؤولين وواضعي المناهج وللمعلمين حلولاً لتذليل الصعوبات الخاصة باختلاف الأنظمة اللغوية بين اللغتين العربية والتايلاندية.

## حدود البحث

اقتصرت الدراسة حول تأصيل الاختلاف بين اللغة التايلاندية واللغة العربية في الأنظمة اللغوية من حيث الأصوات الصوامت والصوائت.

## منهج البحث

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي المتأمل في اختلاف الأنظمة اللغوية بين اللغتين العربية والتايلاندية

---

<sup>3</sup> محمد حسن عبد الغفار كتاب تيسير أصول الفقه للمبتدئين موقع الشبكة الإسلامية المكتبة الشاملة



## الأنظمة اللغوية

ويقصد بالأنظمة اللغوية نظام لغوية لأي لغات في العالم من الأصوات والمفردات والتراكيب والدلالة، فهذه النظام فيه اختلاف بين لغة وأخرى وهو من قدرة الله وآياته كما قال تعالى في القرآن الكريم " ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين"<sup>4</sup>.

ويمثل اختلاف الأصوات إلى الاختلاف في طبيعة مفردات اللغة وتركيبها أو في الأنماط السائدة أو في شكل الكتابة عنصراً هاماً من عناصر الصعوبة في تعليم أى لغة للناطقين بغيرها. ولعل الصعوبة الأولى التي تواجه المتعلم هي الاختلاف ما بين مخارج الحروف ونطق الأصوات في لغة الأم، واللغة المقصودة، كما أن هناك صعوبات تتعلق بمدى اختلاف وتطابق لغة الطالب واللغة العربية مثلاً من حيث المفردات والتراكيب والأنماط السائدة، فالمتحدث باللغة الفارسية أو الأوردوية يسهل عليه تعلم اللغة العربية، وذلك لأنها قريبة جداً من اللغة العربية، بينما يجد المتعلم الفرنسي أو الروسي صعوبة في تعلم اللغة العربية؛ وذلك لوجود بعض الأصوات في اللغة العربية لا توجد في هذه اللغات، ومثلهم المتعلمون التايلانديون بجنوب تايلاند، فن الطبيعي أن يعاونون من مشاكل لغوية عند تعلمهم اللغة العربية لاختلاف النظام اللغوية بين لغتهم واللغة العربية.

إضافة إلى ذلك فإن منطقة جنوب تايلاند فيها لغتان أساسيتان، لغة الملايو (Melayu) هي لغة الأم، ولغة التاي (Thai) هي اللغة الرسمية في البلاد، وفيهما أيضاً اختلاف في نظامهما، وقد تأثر المسلمون الذين يسكنون في المدينة بلغة التاي أكثر من لغة الملايو لكثرة استخدامها، وبالعكس الذين يسكنون في القرى والأرياف حيث أنهم يجيدون لغة الملايو أكثر.

وفي الحقيقة لا بد على المعلمين للغة العربية عند تعليمها لأبناء المسلمين بجنوب تايلاند أن يراعى هذا الاختلاف، وينبغي عليهم أن يجيدوا اللغتين حتى يتعرفوا من خلالها نقطة الصعوبة لدى طلابهم عند تعليمهم العربية، أو على الأقل أن يلموا بعض الاختلافات بين لغة الملايو ولغة التاي من جهة، وبينهما وبين اللغة العربية من جهة أخرى، ليتسنى لهم في اختيار المواد والطرق المناسبة عند تعليم العربية لهم ويكتب له النجاح فيه.

وتختلف اللغة التايلاندية عن اللغة العربية في الخصائص اللغوية من حيث الأصوات الصوامت والصوائت، وسوف يتحدث الباحث كل منها مع اقتراح طريق علاجها على حدة.

4 سورة الروم، الآية 22

الأولى: أصوات صوامت:

الصوامت في اللغة العربية عددها ثمانية وعشرون صامتاً وصوتاً ( ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه ي ) والجدول التالي يوضح الأصوات الصامتة للعربية وصفاتها:

الجدول رقم (1)

توضيح الأصوات الصامتة للغة العربية وصفاتها

العدد	الحروف العربية	أصواتها بالدولية	صفاتها
1	ا	ʔ	حنجري انفجاري مهموس
2	ب	b	شفوي انفجاري مجهور
3	ت	t	اسناني لثوي انفجاري مهموس
4	ث	θ	ما بين الأسنان احتكاكي مهموس غير مفخم
5	ج	ǰ	لثوي حنكي مركب مجهور
6	ح	ħ	حلقي احتكاكي مهموس غير مفخم
7	خ	x	أقصى الحنك احتكاكي مهموس غير مفخم
8	د	d	اسناني لثوي انفجاري مجهور
9	ذ	ð	ما بين الأسنان احتكاكي مهموس غير مفخم
10	ر	r	لثوي تكراري مجهور مرقق
11	ز	z	لثوي انطلاقي احتكاكي مجهور
12	س	s	لثوي احتكاكي مهموس
13	ش	ʃ	لثوي حنكي احتكاكي مهموس غير مفخم
14	ص	sʕ	لثوي احتكاكي مهموس مفخم
15	ض	ʕʔ	اسناني لثوي انفجاري مجهور مفخم
16	ط	tʕ	اسناني لثوي انفجاري مهموس مفخم

العدد	الحروف العربية	أصواتها بالدولية	صفاتها
17	ظ	ðʕ	مايين الأسنان انفجاري مهموس غير مفخم
18	ع	ʕ	حلقي احتكاكي مجهور غير مفخم
19	غ	ʁ	أقصى الحنك احتكاكي مجهور غير مفخم
20	ف	f	اسناني شفوي احتكاكي مهموس غير مفخم
21	ق	q	لهوي انفجاري مهموس غير مفخم
22	ك	k	طبقي انفجاري مهموس
23	ل	l	لثوي جانبي مجهور
24	م	m	شفوي أنفي مجهور
25	ن	n	لثوي أنفي مجهور
26	و	w	شفوي نصف صائت مجهور
27	هـ	h	حنجري احتكاكي مهموس
28	ي	j	حنكي نصف صائت مجهور

وأما الصوامت في اللغة التايلاندية (التاى) وهى أربعة وأربعون صامتاً وهى:

#### الجدول رقم (2)

توضيح أصوات صامته التايلاندية و صفاتها<sup>5</sup>

عدد	حروف التاى	أصواتها بالدولية	صفاتها
1	n	k	طبقي انفجاري مهموس

<sup>5</sup> عبد الالاسى ليلا ، معجم عربى - تايلاندى، مساعد لتعلمى اللغة العربية فى تايلاند، معهد الخرطوم الدولى 2000.

عدد	حروف التاي	أصواتها بالدولية	صفاتها
2	จ ช ฅ ฌ ฎ	c	طبقى انفجاري مهموس مفخم
3	ง	n	طبقى أنفى مجهور
4	จ	c	لثوى حنكى احتكاكى مجهور
5	ฉ ช ฌ	ch	لثوى حنكى احتكاكى مجهور مفخم
6	ซ ส ศ ษ	s	لثوى احتكاكى مهموس
7	ญ ย	y	حنكى نصف صائت مجهور
8	ณ น	n	لثوى أنفى انفجاري مهموس
9	ด ฎ	d	اسنابى لثوى انفجاري مجهور
10	ต ฏ	t	اسنابى لثوى انفجاري مهموس
11	ฒ ท ถ ฑ ฐ ฑ	th	اسنابى لثوى انفجاري مهموس مفخم
12	บ	b	شفوى انفجاري مجهور
13	ป	P	شفوى انفجاري مهموس
14	พ ฟ ภ	ph	شفوى انفجاري مهموس مفخم
15	ฟ ฟ	f	اسنابى شفوى احتكاكى مهموس
16	ม	m	شفوى أنفى مجهور
17	ร	r	لثوى تكرارى مجهور مرقق
18	ล พ	l	لثوى جانبى مجهور
19	ว	w	شفوى نصف صائت مجهور

عدد	حروف التاي	أصواتها بالدولية	صفاتها
20	ห ฮ	h	حنجري احتكاكي مهموس
21	อ	ʔ	حلقي احتكاكي مجهور غير مفخم

المصدر: عبد اللاسى ليلا ، معجم عربى – تايلاندى مساعد متعلمى اللغة العربية فى تايلاند، معهد الخرطوم الدولى 2000 ص: 11 (بالتصرف) .

ولكن أصواتها احدى وعشرين صوتاً فقط وذلك أن حروف فى لغة التاي أحياناً تتفق أكثر من واحدة لصوت واحد، أى أنها قد تكون للصامتين مثل:

### الجدول رقم(3)

العدد	الصوت	الصوامت التايلندية
1	صوت y	لصامت ญ - ย
2	صوت n	لصامت ญ - ณ
3	صوت d	لصامت ญ - ด
4	صوت t	لصامت ญ - ต
5	صوت f	لصامت ญ - ฟ
6	صوت l	لصامت ญ - ล
7	صوت h	لصامت ญ - ฮ

وقد يكون لثلاث الصوامت مثل:

العدد	الصوت	الصوامت التايلندية
1	صوت ch	لصامت ญ - ช ญ
2	صوت ph	لصامت ญ - ฟ ญ

وقد يكون لأربع الصوامت مثل:

### 1 - صوت الصامت

العدد	الصوت	الصوامت التايلندية
1	صوت s	لصامت ส ษ ส ฬ
ولخمس الصوامت مثل:		
العدد	الصوت	الصوامت التايلندية
1	صوت c	لصامت ช ฌ ฌ ฌ ฌ
ولست الصوامت مثل:		
العدد	الصوت	الصوامت التايلندية
1	صوت th	لصامت ฒ ฑ ฒ ฒ ฒ ฒ

ومن الجدير بالإشارة هنا أن هذه الحروف الهجائية في لغة التاي وإن كانت متفقة بصوت واحد مع أختها، ولكن كل واحد منها وظيفتها الخاصة في الدلالة وليس لها قاعدة معينة دالة على ذلك، بل يتعارف التايلانديون بالتناول والاستخدام مثل كلمة:

Cam : ฌา	معناها: مضحك
Cam : ฌำ	معناها: كلمة
Sek: สี้ก	معناها: يلغى
Sek: สี้ก	معناها: حرب

### الثانية: الصوائت

و الصائتة ستة، وهى الضمة القصيرة، والفتحة القصيرة، والكسرة القصيرة، وثلاثة منها الطويلة مثل (ا = a، ي = i، و = u) وهذه الأصوات كلها تبني المقاطع في اللغة العربية الفصحى الشراث والمعاصرة<sup>6</sup>. الجدول التالي يوضح الأصوات الصائتة العربية وصفاتها.

<sup>6</sup> فوزى ابراهيم أبو فياض، عقبات صوتية في تدريس الأصوات العربية، لغير الناطقين بها، ورقة قدمت المؤتمر الدولي، كوالمبور، ماليزيا 1996 م، ص: 3.





العدد	الصوائت	صوتها	صفاتها
2	ɑ = ɶ	a:	أمامية منخفضة محايدة طويلة
3	ɪ̄ = ̄	i	أمامية مرتفعة انفراج شديد قصيرة
4	ī̄ = ̄	i:	أمامية مرتفعة انفراج شديد طويلة
5	ɨ̄ = ̄	ə	خلفية مرتفعة استدارة غير تامة قصيرة
6	ī̄ = ̄	ə:	خلفية مرتفعة استدارة غير تامة طويلة
7	ʊ = ̣	u	خلفية مرتفعة استدارة شديدة قصيرة
8	ū = ̣	u:	خلفية مرتفعة استدارة شديدة طويلة
9	ɛ̄ = ̄	e	أمامية شبه مرتفعة انفراج خفيفة قصيرة
10	ē = ̄	e:	أمامية شبه مرتفعة انفراج خفيفة طويلة
11	ǣ = ̄	ɛ	أمامية شبه منخفضة انفراج خفيفة قصيرة
12	ē̄ = ̄	ɛ:	أمامية شبه منخفضة انفراج خفيفة طويلة
13	ɔ̄ = ̄	o	خلفية شبه مرتفعة استدارة شديدة قصيرة
14	ō = ̄	o:	خلفية شبه مرتفعة استدارة شديدة طويلة
15	ɛ̄̄ = ̄̄	ia	أمامية مرتفعة انفراج خفيفة قصيرة
16	ē̄̄ = ̄̄	ia:	أمامية مرتفعة انفراج خفيفة طويلة
17	ə̄̄ = ̄̄	wa	خلفية مرتفعة استدارة خفيفة قصيرة

العدد	الصوائت	صوتها	صفاتها
18	wa:	wa: = ِْو	خلفية مرتفعة استدارة خفيفة طويلة
19	wa:	wa: = ِْو	خلفية شبه منخفضة استدارة خفيفة قصيرة
20	wa:	wa: = ِْو	خلفية شبه منخفضة استدارة خفيفة طويلة
21	ua	ua = ُْو	خلفية مرتفعة استدارة تامة قصيرة
22	ua:	ua = ُْو	خلفية مرتفعة استدارة تامة طويلة
23	am	am = َْا	خلفية منخفضة محايدة شفوية
24	ai	ai = ِْا	خلفية منخفضة محايدة
25	ai	ai = ِْا	خلفية منخفضة محايدة
26	au	au = ُْا	خلفية مماله منخفضة استدارة خفيفة
27	eu	eu = ِْو	أمامية شبه مرتفعة استدارة خفيفة قصيرة
28	eu:	eu = ِْو	أمامية شبه مرتفعة استدارة خفيفة طويلة

وأن الأصوات الصائتة المشتركة بين العربية والتاي ستة وهي:

الجدول رقم (6)

توضيح الأصوات الصائتة بين العربية والتاي

العدد	الأصوات	العربية	التايلندية
1	صوت الفتحة القصيرة	َ-	๖
2	صوت الضمة القصيرة	ُ-	๗

ٴ	ٴ-	صوت الكسرة القصيرة	3
ا	ا	صوت الفتحة الطويلة	4
و	و	صوت الضمة الطويلة	5
ي	ي	صوت الكسرة الطويلة	6

وتنفرد التاي عن العربية بإثنا عشر صوتاً من القصيرة والطويلة وهي :

الجدول رقم (7)

العدد	الأصوات الصائتة	الصوائت التايلندية
1	صوت ɐ: , ɐ	( ٴ , ٴ )
2	صوت e: , e	( ٴ - ٴ , ٴ )
3	صوت ɛ: , ɛ	( ٴ , ٴ - ٴ )
4	صوت o: , o	( ٴ - ٴ , ٴ )
5	صوت ia: , ia	( ٴ - ٴ , ٴ )
6	صوت wa: , wa	( ٴ - ٴ , ٴ )
7	صوت d: , d	( ٴ , ٴ - ٴ )
8	صوت ua: , ua	( ٴ , ٴ )
9	صوت am	( ٴ )
10	صوت ai	( ٴ , ٴ )
11	صوت au	( ٴ - ٴ )
12	صوت eu , eu	( ٴ - ٴ , ٴ - ٴ )

## نتائج البحث

وبعد، فمن هذه المقارنة يرى الباحث أن هناك بعض الاختلافات بين أصوات اللغة العربية ولغة التاي سواء كانت صامتاً أو صائتاً وتعتبر أصوات الصوامت أو الصوائت التي لا توجد في لغة التاي من الصعوبات التي يعانيها الدارسون في جنوب تايلاند عند تعلمهم اللغة العربية، خاصة الذين يجيدون بالملايوية والتاي معا- فإنهم من الأغلبية في جنوب تايلاند - لأن اللغة الملايوية والتاي أقل أصواتاً من العربية صامتاً كانت أو صائتاً وقال روبرت لادو " نحن نفترض أن الدارسين الذي يتعلم اللغة الأجنبية سوف يجد اشكلاً سهلة جداً، وأخرى صعبة للغاية ، فالعناصر التي تتفق مع لغته الأولى ستكون سهلة له، بينما العناصر التي تختلف عنها ستكون صعبة<sup>8</sup>. ولذلك على معلمى العربية للناطقين بالملايوية والتاي أن يكونوا مدركين لهذه الحقيقة ثم عليهم محاولة التغلب على ذلك بالإكثار من مرات في تدريسه هذه الأصوات كى يمكن الدارسون استيعاب المادة مع التركيز على الأصوات المنعدمة في لغتهم ، ومتابعة الدارسين جيدة في نطقها.

## طريقة حل المشكلات

وهناك ستة اعتبارات تعليمية لابد من مراعيها معلمى العربية للناطقين بغيرها عند حدوث هذه المشكلة<sup>9</sup> وهى :

- 1- التوكيد Emphasis
- 2- التدرج Gradation
- 3- المعيار Standard
- 4- التقديم Presentation
- 5- التوجيه Guidance
- 6- التدريب Practice

**وأما التوكيد:** فينبغى التوكيد على صحة نطق الأصوات منذ بداية تعليم اللغة العربية كى لا يعود بين الدارسين شعور بعدم أهمية صحة نطق الأصوات ولا يكونوا عادات نطق خاطئة.  
**والتدرج:** بأن يبدأ تعليم اللغة العربية بتقديم الأصوات السهلة المتماثلة مع لغتهم ثم إلى الأصوات المختلفة من الصعب ثم الأصعب .

<sup>8</sup> .Robert Iado.(1981). Linguistics Across cultures Ann Arbor University of Michigan press. P.2.

<sup>9</sup> راشد الدويش عبد الرحمن (الدكتور) أساليب تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، وحدة إعداد المعلمين، جامعة الملك سعود، الرياض، 1993م، ص: 37.

**ومعيار الدراسة:** إن كان برامج اللغة العربية يهدف إلى القراءة دون الحديث مثلاً فقد يكون معقولاً على عدم اهتمام المدرسين بصحة نطق الأصوات، وأما إذا كان البرنامج يقوم على معيار لإجادة جميع مهارات اللغة وخاصة الحديث، فلا بد من الاهتمام بدقة نطق الأصوات.

**التقديم:** ينبغى أن يكون أساس تقديم الأصوات أساساً منطوقاً وليس كتابياً لأن اللغة في الأصل منطوقة وليس مكتوبة.

**التوجيه:** إن تعليم اللغة العربية خاصة في أصواتها مهمة وصعبة للغاية، ولا يمكن الترتك للدارسين عند تعلمهم العربية باستنتاجها بجهودهم واجتهادهم الذاتية، ولكن لابد من توجيههم باستمرار نحو الصواب، ويشمل ذلك التوجيه حسن اختيار المعلم للوسائل المعينة، والتدريبات المناسب، وغير ذلك.

**التدريب:** ينبغى تركيز تدريبات الأصوات في صورة الأنشطة الاستقبالية والأدائية لمعوقات صوتية، خاصة للأصوات التي لا توجد في لغتهم.

### مراحل تدريس مشكلات النطق

وأما مراحل تدريس مشكلات نطق الأصوات العربية، فينبغي على المعلم أن يتبع ثلاث خطوات رئيسية وهي:

#### 1- التمييز السمعي Auditori Discrimination

لابد للدارس أن يكون قادراً على التمييز السمعي بين الأصوات قبل أدائها. لذا ينبغى أن يستمع الدارس على كلمات، وأن يحسن سماع ما بينها من فوارق صوتية، مثل يستمع الدارس الى كلمة " قال " و "كال " فيكون مختلفان ثم إلى كلمة " سأل " و " سال " فيكون متماثلان.

#### 2- الوعي والفهم Awareness & Under standing

وهي مرحلة مكتملة للمرحلة الأولى، وفيها يتأكد المدرس من وعي الدارسين للفوارق الصوتية، وسائر المعوقات التي مرّوا بها في المرحلة الأولى، وهناك من يرى أن هذه المرحلة في حاجة إلى شروحات نظرية في علم الأصوات، ومصطلحاته. ومنهم من يرى عكس ذلك ولكن يشترط دقة نطق الأصوات، ومهارات في استخدام جهاز نطقه خاصة كيفية نطق الأصوات الصعبة.

#### 3- الأداء Production

يبدأ الأداء بجميع أصوات على حدة ثم تعبيرات قصيرة ثم تعبيرات طويلة ثم الأطول. ويحسن أن يكون الأداء فردياً غير جماعي، كما يحسن أن يخلو صفة المفاجأة فلا يتنبأ الدارس بالسؤال. وهذا ينبغى أن لا تزيد هذه المراحل الثلاثة على خمس عشر دقيقة للتعامل مع المشكلة الواحدة.



## المقترحات

ومن هذه الاعتبارات يقترح الباحث للتغلب على الصعوبات التي يواجهها الدارسون من فطانيين بجنوب تايلاند من حيث الاختلافات في النظام الصوتي بين اللغة العربية ولغة التاي على مايلي:

### الأول: لواضعي المناهج

- 1- أن يدركوا أهمية الدراسة التقابلية بين لغة التاي واللغة العربية على مستوى الأصوات.
- 2- أن يدركوا الأصوات التي تشكل صعوبة ومشكلة للدارسين.
- 3- أن يركزوا على الأصوات التي غير موجودة في لغة الدارسين، وذلك بأن يكثروا تلك الأصوات في النصوص الواردة في الدروس.

### الثاني: للمدرسين

- 1- أن يكون تعليم الأصوات العربية من حيث المخارج وطريقة النطق من خلال كلمات وجمل ذات معنى.
- 2- تعريف العلاقات الترابطية بين الصوت والتهجئة، ولا بد من حسن توجيه للدارسين الفوارق بين الأصوات. ويمكن في هذا الصدد نسخ المواد المرئية والمسموعة.
- 3- أن يدرسوا الملامح الصوتية العامة لكل الأصوات العربية، ويركز على الأصوات التي لا توجد في لغة التاي.
- 4- لتذليل الصعوبات السابقة على مدرس اللغة العربية أن يعالج تلك المشكلة بالطرق التالية:
  - معالجة عن طريق رسم جهاز أعضاء النطق للإنسان مع بيان مواضع النطق أي مخارج الصوت لجميع الأصوات العربية ولغة التاي.
  - معالجة عن طريق تقابل بين الأصوات في اللغة العربية كلغة هدف بصوت آخر في لغة التاي كلغة أولى من حيث الصفات والمخارج.
  - معالجة الأصوات غير الموجودة في لغة التاي بالطرق التالية:
    - أ- التمييز السمعي.
    - ب- الانتاج أي التدريب على إنتاج الأصوات بأن يقلد الصوت ثم يكرره.
    - ج- الترسخ.
- 5- على المدرس أن يتأني في نطق الأصوات الصعبة لدي الدارسين في اللغة العربية.

6- أن يكثر التمرن على الكلمات المكونة من الأصوات الصعبة لدى الدارسين المتعددة، ويطلب من التلاميذ نطقها عدة مرات حتى يتعودوا على النطق السليم.

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الأحاديث النبوية

أحمد كشك، من وظائف الصوت اللغوي، محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي، ط1/ القاهرة، جامعة القاهرة، 1983م،

راشد الدويش عبد الرحمن (الدكتور) أساليب تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، وحدة إعداد المعلمين، جامعة الملك سعود، الرياض، 1993م، .

رشدي أحمد طعيمة، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مناهجه، وأساليبه، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط 1410هـ. / 1989م

عبد الرحمن شيك، نظرية المجال الدلالي وكيفية الاستفادة منها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، بحث قدم إلى المؤتمر الدولي حول قضايا اللغة العربية وتحدياتها في القرن الواحد والعشرين في ماليزيا 1996م،

عبد الالاسى ليلا ، معجم عربي - تايلاندي، مساعد لتعلمي اللغة العربية في تايلاند، معهد الخرطوم الدولي 2000

مُجد حسن عبد الغفار، كتاب تيسير أصول الفقه للمبتدئين موقع الشبكة الإسلامية المكتبة الشاملة

Bunprek Chatamara Puchananukerum chabab rach bandid sethan. (1982). p: 1.

Robert lado. (1981). Linguistics Across cultures Ann Arbor University of Michigan press , , P.2.



ภาคผนวก



## คำสั่งมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

ที่ ๑๒๕๔ / ๒๕๖๖

เรื่อง แต่งตั้งคณะกรรมการดำเนินโครงการประชุมวิชาการ  
ทางอิสลามศึกษานานาชาติในสังคมพหุวัฒนธรรมครั้งที่ ๔ ประจำปี ๒๕๖๖

ตามที่มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ โดยสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษาดำเนินการจัดโครงการประชุมวิชาการทางอิสลามศึกษานานาชาติในสังคมพหุวัฒนธรรม International Conference on Islam, Development and Social Harmony in Southeast Asia (ICDIS) ครั้งที่ ๔ ร่วมกับ Universiti Kebangsaan Malaysia ประเทศมาเลเซีย และ Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin ประเทศอินโดนีเซีย เป็นเจ้าภาพการจัดงานการประชุมวิชาการฯ ในครั้งนี้ ซึ่งมีกำหนดจัดขึ้นในระหว่างวันที่ ๒๕ - ๒๖ กรกฎาคม ๒๕๖๖ ณ อาคารสถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา มหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ ดังนั้น เพื่อให้การดำเนินงานการจัดงานประชุมวิชาการฯ เป็นไปด้วยความเรียบร้อยบรรลุตามวัตถุประสงค์และเกิดประโยชน์สูงสุด อาศัยอำนาจตามมาตรา ๓๑ แห่งพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ พ.ศ. ๒๕๔๘ จึงแต่งตั้งคณะกรรมการดำเนินงานโครงการประชุมวิชาการทางอิสลามศึกษาระดับนานาชาติในสังคมพหุวัฒนธรรม (ICDIS) ครั้งที่ ๔ ประจำปี ๒๕๖๖ ประกอบด้วยคณะกรรมการฝ่ายต่างๆ ดังนี้

### ๑. คณะกรรมการที่ปรึกษา

- |                                |         |                     |
|--------------------------------|---------|---------------------|
| ๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จรงค์ | พลาศัย  | ประธานกรรมการ       |
| ๒. รองศาสตราจารย์ ดร.รสสุคนธ์  | แสงมณี  | กรรมการ             |
| ๓. Prof.Dato' Dr.Mohd Ekhwan   | Toriman | กรรมการ             |
| ๔. Prof.Dr.Mujiburman          | M.a.    | กรรมการ             |
| ๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปรีชา | สะแลแม  | กรรมการและเลขานุการ |

### ๒. คณะกรรมการอำนวยการ

- |                                |            |               |
|--------------------------------|------------|---------------|
| ๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปรีชา | สะแลแม     | ประธานกรรมการ |
| ๒. รองศาสตราจารย์เจ๊ะเหลาะ     | แขกพงศ์    | กรรมการ       |
| ๓. รองศาสตราจารย์ ดร.วสันต์    | พลาศัย     | กรรมการ       |
| ๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์วันชัย    | แก้วหนูนวล | กรรมการ       |
| ๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์อารง      | มะเซ็ง     | กรรมการ       |
| ๖. อาจารย์ ดร.โตมร             | นุ่นแก้ว   | กรรมการ       |
| ๗. อาจารย์ ดร.อาสลัน           | ทิล        | กรรมการ       |
| ๘. อาจารย์อะลี                 | เจ๊ะแล     | กรรมการ       |
| ๙. ดร.วิสุทธิ์                 | บินล่าเต๊ะ | กรรมการ       |
| ๑๐. นายอัสวามันต์              | บินยูโซ๊ะ  | กรรมการ       |
| ๑๑. นายซาฟีอี                  | เจ๊ะเลาะ   | กรรมการ       |
| ๑๒. Prof.Dr.Muhammad Nasran    | rrMuhammad | กรรมการ       |

๑๓. Prof. Madya Dr. Ahamad	Sunawari Long	กรรมการ
๑๔. Dr.Abdulrazzak	Idris	กรรมการ
๑๕. Dr.Irfan	Noor.M.Hum	กรรมการ
๑๖. Dr.Nida	Mufidah	กรรมการ
๑๗. รองศาสตราจารย์ ดร.อานิส	พัฒนาปรีชาวงศ์	กรรมการและเลขานุการ

**มีหน้าที่** กำกับดูแล ให้คำปรึกษา ข้อเสนอแนะ แก้ไขปัญหา และสนับสนุนการดำเนินงาน

ต่างๆ

### ๓. คณะกรรมการดำเนินการ

๑. รองศาสตราจารย์ ดร.อานิส	พัฒนาปรีชาวงศ์	ประธานกรรมการที่ปรึกษา
๒. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	ประธานกรรมการ
๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อับดุลรอยะ	บินเซ็ง	กรรมการ
๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตัมซี	สาและ	กรรมการ
๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อิบรอเฮง	ดอเลาะ	กรรมการ
๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	วาเล็ง	กรรมการ
๗. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุสลิม	คาแรง	กรรมการ
๘. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันอิมรอน	แวนปา	กรรมการ
๙. นางวาสนา	มะเจะแน	กรรมการ
๑๐. นายดลรามาน	พันหวัง	เลขานุการ
๑๑. นางสาวฮุสนา	ดอเลาะ	ผู้ช่วยเลขานุการ

**มีหน้าที่** กำหนดรูปแบบการจัดประชุม ประสานความร่วมมือในการจัดการประชุมวิชาการ อำนวยความสะดวก แก้ไขปัญหาอุปสรรคของฝ่ายต่างๆ ตลอดจนสนับสนุน กำกับ ติดตาม คณะกรรมการฝ่ายต่างๆ ให้สามารถดำเนินการสำเร็จลุล่วงตามแผนงานที่วางไว้

### ๔. คณะกรรมการฝ่ายสารสนเทศ

๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	ประธานกรรมการที่ปรึกษา
๒. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุสลิม	คาแรง	ประธานกรรมการ
๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.รอฮานี	มาแจ	กรรมการ
๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์อาอิชะห์	แวมามะ	กรรมการ
๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรยาณี	อาลีมามะ	กรรมการ
๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ลูกมาน	เจ๊ะกา	กรรมการ
๗. อาจารย์ ดร.ฮีซาม	หะยีมะมิง	กรรมการ
๘. อาจารย์ก๊อับดุลมุฮัยยมิน	ยูโซะ	กรรมการ
๙. อาจารย์ซูเฟียน	บอสู	กรรมการ
๑๐. นายนิมุฮัมมัดฟิตรี	อาแว	กรรมการ
๑๑. นายดลรามาน	พันหวัง	กรรมการ
๑๒. นางสาวฮุสนา	ดอเลาะ	กรรมการและเลขานุการ
๑๓. นายอับดุลฮาฟิซ	ดอเลาะ	ผู้ช่วยเลขานุการ



**มีหน้าที่** จัดทำเว็บไซต์ในการลงทะเบียนเข้าร่วมงานการประชุมวิชาการนานาชาติ รวบรวมบทความ กำกับ ติดตามบทความ สำเร็จลุล่วงตามแผนงานที่วางไว้ การประชาสัมพันธ์งาน ในเว็บไซต์

**๕. คณะกรรมการฝ่ายติดต่อประสานงานประธานและผู้ทรงคุณวุฒิ องค์ปาฐกถาในพิธี**

เปิด

๑. รองศาสตราจารย์ ดร.อานิส	พัฒนปรีชาวงศ์	ประธานกรรมการที่ปรึกษา
๒. รองศาสตราจารย์เจ๊ะเหล๊ะ	แขกพงศ์	กรรมการที่ปรึกษา
๓. อาจารย์อะลี	เจ๊ะแล	กรรมการที่ปรึกษา
๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	ประธานกรรมการ
๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อิบรอเฮง	ดอเลาะ	กรรมการ
๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันอิมรอน	แวกปา	กรรมการ
๗. นายดลรามาน	พันหวัง	กรรมการและเลขานุการ
๘. นางสาวฮุสนา	ดอเลาะ	กรรมการและช่วยเลขานุการ

**มีหน้าที่** ติดต่อประสานงานประธานและผู้ทรงคุณวุฒิ องค์ปาฐกถาพิเศษ ในพิธีเปิด และอำนวยความสะดวก รวมทั้งรวบรวมประวัติและเนื้อหาการองค์ปาฐกถาพิเศษโดยย่อ ครึ่งกระดาษ

**๖. คณะกรรมการฝ่ายตรวจสอบและจัดทำบทความวิจัยสืบเนื่องจากงานการประชุมวิชาการระดับชาติและนานาชาติ**

๑. รองศาสตราจารย์ ดร.อานิส	พัฒนปรีชาวงศ์	ประธานกรรมการที่ปรึกษา
๒. รองศาสตราจารย์เจ๊ะเหล๊ะ	แขกพงศ์	กรรมการที่ปรึกษา
๓. อาจารย์อะลี	เจ๊ะแล	กรรมการที่ปรึกษา
๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	ประธานกรรมการ
๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อับดุลรอยะ	บินเซ็ง	กรรมการ
๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตัมมีซี	สาและ	กรรมการ
๗. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	วาเล็ง	กรรมการ
๘. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุสลิม	คาแรง	กรรมการ
๙. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อิบรอเฮง	ดอเลาะ	กรรมการ
๑๐. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มะนะพียะ	เมมาตี	กรรมการ
๑๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์อาอีซะห์	แวมามะ	กรรมการ
๑๒. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันอิมรอน	แวกปา	กรรมการ
๑๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.รอฮานี	มาแจ	กรรมการ
๑๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรยาณี	อาลีมามะ	กรรมการ
๑๕. อาจารย์ ดร.ฮีซาม	หะยีมะมิง	กรรมการ
๑๖. อาจารย์ ดร.ยาเซร์	วาเตะ	กรรมการ
๑๗. อาจารย์กูอับดุลมุฮัยยิมิน	ยูโซะ	กรรมการ
๑๘. อาจารย์สมชาย	ภูมิมานอส	กรรมการ
๑๙. Dr.Mohamed Azazi	Ali Abdelhadi	กรรมการ
๒๐. นายดลรามาน	พันหวัง	กรรมการ



- |                            |         |                     |
|----------------------------|---------|---------------------|
| ๖. คณะกรรมการสโมสรนักศึกษา |         | กรรมการ             |
| ๗. นายดลรามาน              | พันธวัง | กรรมการและเลขานุการ |
- มีหน้าที่** ประชาสัมพันธ์การจัดงานตลอดจนประสานกับทุกภาคส่วนที่เกี่ยวข้อง บันทึกภาพ และติดต่อประสานงานในส่วนที่เกี่ยวข้อง

**๑๐. คณะกรรมการฝ่ายอาหารและเครื่องดื่ม**

- |                                   |         |                        |
|-----------------------------------|---------|------------------------|
| ๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด | อุมูดี  | ประธานกรรมการที่ปรึกษา |
| ๒. นางวาสนา                       | มะเจะแน | ประธานกรรมการ          |
| ๓. นางสาวซีตีมาเรีย               | กาเดร์  | กรรมการ                |
| ๔. นางสาวฟูรีดา                   | หะมะ    | กรรมการ                |
| ๕. นางสาวฮุสนา                    | ดอเลาะ  | กรรมการ                |
| ๖. นางรอกายะห์                    | วาเต๊ะ  | กรรมการ                |
| ๗. นางนูรีดา                      | บินมะกะ | กรรมการ                |
| ๘. นายอับดุลฮาฟิซ                 | ดอเลาะ  | กรรมการ                |
| ๙. คณะกรรมการสโมสรนักศึกษา        |         | กรรมการ                |
| ๑๐. นางอวานีส                     | กือมอ   | กรรมการและเลขานุการ    |

**มีหน้าที่** จัดเตรียมและบริการอาหารเครื่องดื่มและสวัสดิการอื่นๆ สำหรับผู้เข้าร่วมโครงการ

**๑๑. คณะกรรมการฝ่ายยานพาหนะ**

- |                                   |            |                     |
|-----------------------------------|------------|---------------------|
| ๑. อาจารย์ ดร.โตมร                | นุ่นแก้ว   | ประธานกรรมการ       |
| ๒. นางพนารัตน์                    | วัชรทักษิณ | กรรมการ             |
| ๓. อาจารย์ณัฐพงศ์                 | ทองจันทร์  | กรรมการ             |
| ๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์เสกสรรค์     | ตี่ง       | กรรมการ             |
| ๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด | อุมูดี     | กรรมการ             |
| ๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อิบรอเฮง | ดอเลาะ     | กรรมการ             |
| ๗. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด | วาเล็ง     | กรรมการ             |
| ๘. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ลูกมาน       | เจ๊ะกา     | กรรมการ             |
| ๙. อาจารย์ชูเพียน                 | บอสู       | กรรมการ             |
| ๑๐. อาจารย์ ดร.ยาเซอร์            | วาเตะ      | กรรมการ             |
| ๑๑. พนักงานขับรถมหาวิทยาลัย       |            | กรรมการ             |
| ๑๒. นายดลรามาน                    | พันธวัง    | กรรมการและเลขานุการ |

**มีหน้าที่** จัดเตรียมยานพาหนะให้เพียงพอบริการรับส่งผู้ทรงคุณวุฒิและคณะผู้มาร่วม

โครงการระหว่างมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์กับด้านไทยมาเลเซียและโรงแรมที่พักตลอดจนการนำคณะเยี่ยมชมสถานที่สำคัญๆ ในจังหวัดนราธิวาสและประสานงานฝ่ายต่างๆ ที่เกี่ยวข้องเพื่อให้การดำเนินไปด้วยความเรียบร้อย

**๑๒. คณะกรรมการฝ่ายต้อนรับ**

- |                             |                |                        |
|-----------------------------|----------------|------------------------|
| ๑. รองศาสตราจารย์ ดร.วสันต์ | พลาชัย         | ประธานกรรมการที่ปรึกษา |
| ๒. รองศาสตราจารย์เจ๊ะเหลาะ  | แขกพงศ์        | กรรมการที่ปรึกษา       |
| ๓. อาจารย์อะลี              | เจ๊ะแล         | กรรมการที่ปรึกษา       |
| ๔. รองศาสตราจารย์ ดร.อานิส  | พัฒน์ปรีชาวงศ์ | ประธานกรรมการ          |

๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	กรรมการ
๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อับดุลรอยยะ	บินเซ็ง	กรรมการ
๗. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ตรีมีชัย	สาและ	กรรมการ
๘. นางวาสนา	มะเจะแน	กรรมการ
๙. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อิบรอเฮง	ดอเลาะ	กรรมการ
๑๐. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	วาเล็ง	กรรมการ
๑๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุสลิม	คาแรง	กรรมการ
๑๒. อาจารย์ ดร.ฮีซาม	หะยีมะมิง	กรรมการ
๑๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันอิมรอน	แวนปา	กรรมการ
๑๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.รอฮานี	มาแจ	กรรมการ
๑๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์อาอีซะห์	แวมามะ	กรรมการ
๑๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรยानी	อาลีมามะ	กรรมการ
๑๗. อาจารย์ ดร.ยาเซร์	วาเตะ	กรรมการ
๑๘. อาจารย์กุกอับดุลมุฮัยยีน	ยูโซะ	กรรมการ
๑๙. อาจารย์สมชาย	ภูมิมานอส	กรรมการ
๒๐. Dr.Mohamed Azazi	Ali Abdelhadi	กรรมการ
๒๒. คณะกรรมการสโมสรนักศึกษา		กรรมการ
๒๓. นายมะตอเย๊ะ	ฮามะ	กรรมการ
๒๔. นางนุรอซซีกิน	มะแร	กรรมการและเลขานุการ

**มีหน้าที่** การต้อนรับวิทยากร ผู้ทรงคุณวุฒิ และแขกผู้มีเกียรติ

**๑๓. คณะกรรมการฝ่ายความปลอดภัย**

๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์วันชัย	แก้วหุนนวล	ประธานกรรมการ
๒. ผู้ช่วยศาสตราจารย์เสกสรรค์	ตีง	กรรมการ
๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	กรรมการ
๔. นายแวฮาซัน	วาเต๊ะ	กรรมการ
๕. นายมะตอเย๊ะ	ฮามะ	กรรมการ
๖. พนักงานรักษาความปลอดภัย		กรรมการ
๗. นายอับฮา	สาเม๊ะ	กรรมการและเลขานุการ

**มีหน้าที่** ตรวจสอบการเข้า – ออก ดูแลความเป็นระเบียบเรียบร้อยบริเวณสถานที่จัดการประชุมวิชาการฯ อำนวยความสะดวกด้านสถานที่จอดรถ จัดระเบียบการจอดรถของผู้เข้าร่วมประชุม

**๑๔. คณะกรรมการฝ่ายสถานที่ จัดห้องประชุมและเครื่องเสียง**

๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	ประธานกรรมการที่ปรึกษา
๑. นางวาสนา	มะเจะแน	ประธานกรรมการ
๒. นางสาวฟูรีดา	หะมะ	กรรมการ
๓. นางสาวซีตีมาเรีย	กาเดร์	กรรมการ
๔. นายอับดุลรอฮิม	มามะ	กรรมการ
๕. นายอับดุลฮาฟิซ	ดอเลาะ	กรรมการ

๖. นายนิมุฮัมหมัดพิตรี	อาแว	กรรมการ
๗. นางนูรีดา	บินมะเกาะ	กรรมการ
๘. นางอวานีส	กือมอ	กรรมการและเลขานุการ

**มีหน้าที่** จัดเตรียมสถานที่ห้องประชุม และห้องนำเสนอผลงานทางวิชาการ ตลอดจนระบบเครื่องเสียงและวัสดุอุปกรณ์ต่างๆ

#### ๑๕. คณะกรรมการฝ่ายจัดหาทุนและการเงิน

๑. รองศาสตราจารย์ ดร.วสันต์	พลาศัย	ประธานกรรมการที่ปรึกษา
๒. รองศาสตราจารย์เจ๊ะเหลาะ	แขกพงค์	กรรมการที่ปรึกษา
๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	ประธานกรรมการ
๔. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อับดุลรอยะ	บินเซ็ง	กรรมการ
๕. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันอิมรอน	แวนปา	กรรมการ
๖. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อิบรอเฮง	ดอเลาะ	กรรมการ
๗. อาจารย์ ดร.ยาเซร์	วาเตะ	กรรมการ
๘. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มะนะฟียะ	เมมาตี	กรรมการ
๙. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุสลิม	คาแรง	กรรมการ
๑๐. นางวาสนา	มะเจะแน	กรรมการ
๑๑. นางสาวฟูรีดา	หะมะ	กรรมการ
๑๒. นางอวานีส	กือมอ	กรรมการและเลขานุการ

**มีหน้าที่** จัดหาทุน ดำเนินการเกี่ยวกับการเบิก-จ่ายเงินในโครงการ รวบรวมหลักฐานการเบิกจ่ายเงินและสรุปค่าใช้จ่ายรายงานมหาวิทยาลัย

#### ๑๖. คณะกรรมการฝ่ายสรุปและประเมินผล

๑. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มุฮัมมัด	อุมูดี	ประธานกรรมการที่ปรึกษา
๒. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.รอฮานี	มาแจ	ประธานกรรมการ
๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรยาณี	อาลีมามะ	กรรมการ
๔. นายดลรามาน	พันหวัง	กรรมการและเลขานุการ
๕. นางสาวฮุสนา	ดอเลาะ	กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

**มีหน้าที่** ประเมินผล รายงานผลการจัดประชุม จัดทำรูปเล่มวิชาการฯ เพื่อเสนอมหาวิทยาลัย ทั้งนี้ ขอให้คณะกรรมการที่ได้รับการแต่งตั้ง ปฏิบัติหน้าที่อย่างเต็มความสามารถ เพื่อให้การดำเนินงานบรรลุตามวัตถุประสงค์และเกิดประโยชน์สูงสุดต่อมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์ต่อไป

สั่ง ณ วันที่ ๑๒ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๖๖

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปรีชา สะแลแม)

รักษาราชการแทนอธิการบดีมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์

INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAM,  
DEVELOPMENT AND SOCIAL HARMONY  
IN SOUTHEAST ASIA

# THE 4<sup>th</sup> CDis 2023



جامعة نارادھيوا  
สถาบันอิสลามและอาหรับศึกษา  
Academy of Islamic and Arabic studies  
Princess of Naradhiwas University



UNIVERSITI  
KEBANGSAAN  
MALAYSIA  
*The National University  
of Malaysia*



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
**ANTASARI**  
BANJARMASIN