

---

**PROCEEDINGS**

**INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAM,  
DEVELOPMENT AND SOCIAL HARMONY IN  
SOUTHEAST ASIA (ICDIS) 2019**

---

The Challenges In Achieving an Integrated  
and Prosperous ASEAN Community

VOLUME 1

28th November 2019 / 01 Rabiul Akhir 1441H  
Fakulti Pengajian Islam ● Universiti Kebangsaan Malaysia

Penyunting

Mohamad Zulkifli Abdul Ghani, Al-Muslim Mustapa,  
Muhammad Razak Idris, Adawiyah Ismail, Anis Pattanaprichawong

**Prosiding**  
**Persidangan Antarabangsa Islam, Pembangunan dan**  
**Keharmonian Sosial Di Asia Tenggara 2019**

Cetakan Pertama 2019

©Hak Cipta Fakulti Pengajian Islam UKM 2019  
INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAM, DEVELOPMENT AND SOCIAL HARMONY  
IN SOUTHEAST ASIA (ICDIS) © 2019

Hakcipta terpelihara. Tiada bahagian daripada terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau ditukarkan ke dalam sebarang bentuk atau dengan sebarang alat juga pun, samada dengan cara elektronik, gambar, rakaman dan sebagainya tanpa izin bertulis daripada Pihak Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Perundingan tertakluk kepada perkiraan royalti atau honorium

**ISBN: 978-967-2256-27-4**

Diterbitkan di Malaysia | *Published in Malaysia*  
Fakulti Pengajian Islam  
Universiti Kebangsaan Malaysia  
43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia  
Laman Web: [www.ukm.my/fpi](http://www.ukm.my/fpi)

Dicetak di Malaysia | *Printed in Malaysia*  
UKM Cetak SDN. BHD.  
Aras Bawah, Bangunan Penerbit UKM,  
Universiti Kebangsaan Malaysia,  
43600 UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia

## PRAKATA

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

Alhamdulillah dengan keizinanNya, “International Conference on Islam, Development and Harmony in Southeast Asia (ICDIS) 2019 atau dalam bahasa melayunya “Persidangan Antarabangsa Islam, Pembangunan dan Keharmonian Sosial Di Asia Tenggara 2019 dapat kita laksanakan. Pada kali ini, persidangan ini bertemakan Cabaran dalam mencapai Integrasi dan Keharmonian Komuniti Asia ini dianjurkan secara sinergi antara Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) dengan Princess of Naratdhiwas University (PNU).

Selain itu, dari segi kertas pembentangan, sebanyak 68 kertas kerja akan dibentangkan dengan tema yang selari dengan tema utama persidangan ini. Oleh itu, sebagai ruang pengembangan ilmu, prosiding ICDIS ini diterbitkan sebagai rujukan dan tatapan kepada pengkaji sama ada di peringkat sarjana atau doktor falsafah. Terima kasih kepada pihak Fakulti Pengajian Islam khususnya sidang editor yang banyak membantu penerbitan prosiding ini.

Bagi pihak jawatankuasa pengelola dan rakan sinergi ICDIS, saya merakamkan setinggi-tinggi penghargaan kepada penaja iaitu Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YaDIM) Dan Institut Darul Ehsan (IDE), para pembentang, urus setia serta semua pihak yang terlibat dalam penganjuran persidangan kali ini. Semoga program sebegini akan terus menjadi saham akhirat yang berpanjangan bagi memastikan sinar Islam terus dimartabatkan.

**Mohamad Zulkifli Abdul Ghani**  
**Al-Muslim Mustapa**  
**Muhammad Razak Idris**  
**Adawiyah Ismail**  
**Anis Pattanaprichawon**

## PENGANTAR

### PENGAJIAN ISLAM MENANGANI CABARAN MEMBINA KEMAKMURAN PERADABAN ASIA TENGGARA

Bidang Pengajian Islam (*Islamic Studies*) adalah satu jurusan penelitian ilmiah yang berakar umbi dari dasar berfikir keagamaan berteraskan wahyu, seterusnya tumbuh dan berkembang pesat dipandu oleh daya akliah para Muslim yang beridentiti tauhidik, objektif dan realistik mendepani realiti kehidupan yang mencabar sepanjang sejarah peradaban zaman.

Pengajian Islam telah menekuni pelbagai persoalan kehidupan dan peradaban Muslim dengan jayanya sepanjang sejarah. Pertumbuhan pelbagai aliran dan perkumpulan berfikir samada dalam aspek perundangan, teologi, politik, falsafah, kerohanian dan kebudayaan adalah bukti-bukti tentang kehadiran pengajian Islam memberikan respon serta tindakbalas terhadap persoalan-persoalan peradaban yang timbul dalam situasi dan persekitaran yang rencam menerusi sejumlah pendekatan dan pengkaedahan yang khusus dan tersendiri.

Dalam erti kata lain, pengajian Islam sentiasa bersifat responsif, tidak pasif terhadap cabaran-cabaran yang wujud dalam persekitaran dan kehidupan. Sifat responsif beerti pengajian Islam sentiasa proaktif mengubah pemikiran dan idea baru (*tajdid*) serta aktif membina penyelesaian-penyelesaian praktikal (*islah*) terhadap cabaran dan persoalan yang wujud dalam realiti kemanusiaan dan alam kehidupan. Sifat-sifat yang dimiliki pengajian Islam inilah yang telah menjadikannya satu bidang keilmuan yang teras, mustahak dan relevan setiap era dan zaman.

Keaktifan pengajian menangani cabaran kehidupan dan peradaban didorong oleh wawasan wahyu keagamaan Islam. Konsep kehidupan sepadu bertunjangkan prinsip tauhid dalam erti melestarikan nilai keseimbangan dan kesaksamaan dalam segenap aspek kehidupan insan adalah dasar utama perjuangan pengajian Islam. Wawasan agama juga memugarkan idea ‘khayra ummah’ – iaitu umat Islam sebagai warga terbaik kerana peranan besar yang dipertanggungjawabkan agama ke atas mereka sebagai golongan yang mampu mewujudkan keseimbangan dalam segenap segi peradaban kemanusiaan. Dalam mencapai tujuan itu, wawasan Islam mengemukakan pengkaedahan ‘dakwah’ – seruan dan dialog bagi membina kefahaman dan persefahaman sesama manusia serta nasihat agar manusia tidak melewati garis-garis sempadan pemikiran dan perlakuan yang boleh mengundang kepada kerosakan kehidupan dan peradaban. Wawasan wahyu yang menjadi dasar serta dorongan pengajian Islam menganjurkan kesatuan kehidupan umat manusia berpaksikan sebuah persefahaman sejagat yang diperakui oleh semua (*kalimatun sawa*) seterusnya membina sebuah ummah sedunia (*ummatan wahidah*) yang hidup secara aman bagi memakmurkan bumi dan alam kehidupan.

Menjayakan wawasan besar Ilahiyah tentang kehidupan dan peradaban insaniyyah yang aman dan makmur ini adalah cita-cita utama pengajian Islam sepanjang zaman. Ia secara langsung adalah tanggungjawab yang diamanahkan kepada seluruh para pencinta, pendokong dan pemikir bidang pemikiran Islam untuk melestarikan wawasan besar kesejahteraan insan pada setiap era kehidupan.

Pengajian Islam di Asia Tenggara hendaklah didorong ke arah mencapai cita-cita besar keagamaan bagi membina masyarakat Asia yang bersatu, berdaya maju, aman dan makmur sepanjang waktu. Cita-cita ini hendaklah menjadi paksi dalam setiap perancangan dan gerak kerja ilmiah pengajian Islam di Asia Tenggara meliputi kandungan kurikulum, wacana serta agenda penelitian dan penerbitan karya-karya. Pengajian Islam juga hendaklah bergerak secara sepadu antara individu, perkumpulan dan institusi pengajian di segenap peringkat kemasyarakatan bagi menjayakan cita-cita besar keagamaan. Para sarjana dan institusi pengajian Islam hendaklah melestarikan persefahaman, berkongsi idea dan sumber serta aktif melibatkan diri dalam pembangunan masyarakat Asia Tenggara bertujuan mencari penyelesaian baru terhadap cabaran-cabaran politik, sosial dan ekonomi dalam peradaban Asia Tenggara semasa.

Masyarakat Asia Tenggara hari ini berada di era peralihan setelah melalui dekad-dekad keterjajahan yang panjang sepanjang sejarahnya. Era peralihan menuntut pengisian wawasan kehidupan bersama sebagai sebuah Keluarga Besar Asia Tenggara yang akrab dan harmoni. Cabaran mewujudkan integrasi komuniti Asian adalah sebuah agenda besar perjuangan pengajian Islam di era kontempori di Asia Tenggara. Cabaran ini amat besar terutama bagi mengikis taasub ras yang masih mandalam antara perkumpulan warga Asia, menanam rasa kebersamaan sebagai sebuah keluarga besar Asian seterusnya membangunkan nilai-nilai kebersamaan dan kesejagatan dalam segenap aspek kehidupan.

Pengajian Islam juga bertanggungjawab mencari jalan penyelesaian terhadap saki baki permasalahan kehidupan yang ditinggalkan oleh era keterjajahan. Cabaran besar pengajian Islam di Asia Tenggara hari ini ialah membina model keseimbangan ekonomi bagi memastikan pertumbuhan pesatnya dapat dinikmati secara meluas oleh seluruh warga Asian. Asia Tenggara hakikatnya masih berdepan dengan jurang ketidakseimbangan pendapatan di mana perbezaan taraf hidup di antara kelompok kaya dan miskin keterlaluan. Ketidakseimbangan juga wujud dalam ruang pendidikan di antara golongan berpendidikan dan tidak berpelajaran yang juga berpunca akibat peluang ekonomi yang tidak setara. Pengajian Islam di Asia Tenggara mesti memperjuangkan agenda kesejahteraan ekonomi yang saksama serta dasar keadilan sosial yang seimbang sesama warga Asian ia meliputi agenda pendemokrasi pendidikan yang membuka peluang pengajian secara terbuka dan berpatutan.

Pembangunan Asia Tenggara yang aman dan makmur menuntut pengajian Islam melahirkan warga pemimpin masyarakat berkaliber yang menghayati aspirasi kesatuan warga Asian sebagai sebuah keluarga besar. Pendidikan politik berasaskan nilai-nilai mulia kemakmuran Asia Tenggara hendaklah menjadi salah satu dari agenda pendidikan dalam sistem pengajian Islam kontemporari di Asia Tenggara. Penekanan pengajian politik Islam mestilah menumpu kepada pembinaan kader-kader politik berjiwa Asian yang gigih mempromosi perpaduan bukan perpecahan, tata kelola kerajaan yang baik serta mengemukakan dasar yang prihatin terhadap golongan terpinggir.

Pengajian Islam di Asia Tenggara hari ini berhadapan dengan banyak cabaran kontemporari warga Asia yang telah berkembang dalam persekitaran sejarahnya yang unik dan rumit. Kerelevanan bidang pengajian Islam tergantung kepada sejauh mana keupayaannya memberi tindakbalas positif memberi penyelesaian terhadap cabaran-cabaran peradaban semasa yang dihadapi Asia Tenggara hari ini.

Mendoakan pertemuan warga ilmiah pengajian Islam menerusi wadah ICDIS akan menemukan idea-idea terbaik demi keamanan dan kemakmuran Asia Tenggara di abad ini. Penghargaan setingginya kepada semua panitia penganjuran UKM dan PNU semoga peroleh kerjasama terus subur dan berkekalan menyumbang pembangunan peradaban Asia Tenggara.

**Dr. Muhamad Razak Idris**

**Pengarah**

**Persidangan Antarabangsa Islam**

**Pembangunan dan Keharmonian Sosial Di Asia Tenggara 2019.**

## SINOPSIS

Institusi Pengajian Tinggi merupakan pusat kecemerlangan ilmu sinomin dengan peranannya menjana kecemerlangan masyarakat. Dalam bidang pengajian Islam, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia sebagai sebahagian daripada pusat tradisi keunggulan ilmu-ilmu Islam di peringkat pengajian tinggi mempunyai peranan besar dalam memacu keunggulan peradaban ummah. Matlamat ini akan tercapai antara lainnya melalui kegiatan penyelidikan ilmiah sama ada di peringkat prasiswazah mahupun di peringkat pascasiswazah. Justeru, Persidangan Antarabangsa Islam, Pembangunan dan Keharmonian Sosial Di Asia Tenggara 2019 adalah inisiatif yang diambil FPI, UKM dalam mengisi agenda tersebut. Kesungguhan mencapai matlamat ini terbukti dengan pemilihan tema persidangan ini iaitu “Cabaran dalam mencapai Integrasi dan Keharmonian Komuniti Asia”.

Persidangan Antarabangsa ini bertujuan memberi peluang kepada pelajar siswazah untuk membentangkan hasil kajian mereka yang bermutu kepada masyarakat. Di samping itu, ia memberikan pendedahan awal kepada pelajar siswazah untuk membentangkan hasil kajian penyelidikan mereka dalam persidangan antarabangsa ini. Selain itu, persidangan ini juga dapat menyemarakkan lagi kegiatan penyelidikan dalam bidang pengajian Islam terutama sekali dalam kalangan pelajar siswazah. Tambahan pula, ia juga merupakan pentas terbaik kepada para pelajar dan juga para penyelidik untuk berkongsi idea serta maklumat terkini berkaitan dengan penyelidikan mereka bagi menghasilkan penyelidikan yang lebih mantap dan berkualiti.

## KANDUNGAN

---

PRAKATA	ii
PENGANTAR	iii
SINOPSIS	v
KANDUNGAN	vi
<b>BAHASA MELAYU</b>	
Mendidik Anak Menurut Islam oleh Wanita Berkerjaya <b>A'dawiyah Ismail &amp; Maryam Che Yusoff Shauki</b>	1
Tinjauan Awal Terhadap Penggunaan Ilmu Perbandingan Agama Dalam Dakwah di Malaysia <b>Aemy Elyani Mat Zain &amp; Jaffary Awang</b>	8
Tradisi Wiridan Masyarakat Banjar Sesudah Salat Fardu (Studi Varian Dan Rujukan) <b>Akhmad Sagir &amp; Mubarak</b>	15
Kesan Hafazan Al-Quran Terhadap Kecerdasan Intelektual & Spiritual Remaja <b>Alya Afifah Mohamad Hanapi &amp; Jamiah Manap</b>	26
Krisis Kemanusiaan Pelarian di Malaysia: Bagaimana NGO Bertindak balas? <b>Atika Shafinaz Nazri, Kartini Aboo Talib @ Khalid &amp; Nidzam Sulaiman</b>	33
Cabaran Dakwah di Malaysia Dalam Era Globalisasi <b>Fatimah Azzahrah Mohammed</b>	48
Sumbangan Bahr al-Muhit Kepada Ilmu Qiraat Masa Kini <b>Hadfina Muhammad Haron Husaini, Siti Fatimah Mohd Maiyurid &amp; Sabri Mohamad</b>	56
Pengesahan Instrumen Penilaian Input IPG Terhadap Pencapaian Kriteria Standard Guru Malaysia (SGM) <b>Hartini Husain, Hamdan Abd Aziz &amp; Alias Hussain</b>	62
Persepsi Guru Terhadap Pengendalian Usrah Pelajar <b>Khazri Osman, Abdul Ghafar Don, Mohammad Zulkifli Abdul Ghani, Mohd Faizulamri &amp; Zulkifli Nawawi</b>	73
Fungsi Institusi Agama Dalam Pentadbiran Hal Ehwal Agama di Selatan Thailand <b>Manapiyah Maoti</b>	79
Ummatun Wahidah Dalam Membangunkan Masyarakat Islam di Selatan Thailand <b>Matorhe Malee &amp; Munif Zarirruddin Fikri Nordin</b>	92
Pengadaptasian Surah Al-Nur Sebagai Kerangka Teoritikal Wacana Falsafah Sastera Islami <b>Mohd Adi Amzar Muhammad Nawawi &amp; Mohd Fahimi Zakaria</b>	97

Penerapan Elemen Tadabbur Dalam Proses Hafazan Al-Quran <b>Mohd Faizulamri Mohd Saad, Sabri Mohamad, Hamdi Ishak. Haziyah Hussin, Al Muslim Mustapa, Khazri Osman &amp; Maisarah Thulhuda Mat Jafri</b>	<b>106</b>
Tindakan Perundangan Dalam Akta Francais 1998 (Pindaan 2012) Menurut Pandangan Syara' <b>Mohd Huefiros Efizi Husaini, Noor Naemah Abdul Rahmanii &amp; Nor Fahimah Mohd Razifiii</b>	<b>114</b>
Perbandingan Konsep Jiwa Menurut Ibn Miskawayh (M. 1030 SM) dan Sigmund Freud (M. 1939 M) <b>Mohd. Nazrul Ahmad &amp; Nozira Salleh</b>	<b>126</b>
Pemikiran Syed Abdullah Hamid Al-Edrus di Dalam Qalam: Pengkritik Kepala Batu? <b>Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif &amp; Arba'iyah Mohd Noor</b>	<b>136</b>
Melestarikan <i>Fiqh Al-Ta<sup>c</sup> āyush</i> Malaysia Dalam Konteks Kontrak Sosial <b>Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi, Ahmad Dahlan Salleh &amp; Mohammad Zaini Yahaya</b>	<b>150</b>
<i>Al-Qasas Al-Nabawi</i> Sebagai Bahan Berkhutbah Dalam Aktiviti Kokurikulum Pelajar Tahfiz di Malaysia <b>Muhammad Arif Yahya</b>	<b>163</b>
Faktor Perceraian OKU Pendengaran di Mahkamah Syariah <b>Noor Afiqah Che Mustapa &amp; Zaini Nasohah</b>	<b>172</b>
Pencapaian Profesionalisme Guru Agama dan Keberkesanan di Maadah Muhammadi Perempuan, Kota Bharu Kelantan, Malaysia <b>Mutsalim Khareng &amp; Rohanee Machae</b>	<b>179</b>
Pemetaan Konsep Salah Nyata <i>Common Law</i> Dalam Teori Kontrak Islam <b>Norhoneydayatie Abdul Manap, Mat Noor Mat Zain &amp; Suzanna Mohamed Isa</b>	<b>201</b>
Faktor Penerimaan Emas Sebagai Aset Gadaian di Malaysia <b>Nor Syahirah Mohd Izazi</b>	<b>212</b>
Dinamisme Dakwah Pas Menerusi Jalur Politik Dalam Menghadapi Non-Muslim 1950-2020 <b>Nor Syuhada Roslan &amp; Muhamad Faisal Ashaari</b>	<b>217</b>
Konsep Imperial <i>Waqf</i> Kerajaan 'Uthmaniyyah dan Isu Hukum Fiqh Berkaitannya <b>Nur Ainul Basyirah Alias, Ermy Azziaty Rozali &amp; Shamsul Azhar Yahya</b>	<b>230</b>
Persepsi Penganut Muslim Terhadap Sensitiviti Agama: Kajian di Lembah Klang <b>Nur Farhana Abdul Rahman &amp; Nur Syarihah Muhammad Shah</b>	<b>237</b>
Isu dan Cabaran Yang Dihadapi Oleh Ibu Tunggal di Selatan Thailand <b>Rohanee Machae &amp; Mutsalim Khareng</b>	<b>250</b>



Instrumen Soal Selidik Kajian Rintis: Keberkesanan Aktiviti Dakwah <i>Non-Governmental Organization (NGO)</i> Kepada Muallaf di Malaysia <b>Roslieza Rosli, Razaleigh Muhamat @ Kawangit, Abdul Ghafar Don &amp; Nur A'thiroh Masyaa'il Tan Abdullah @ Tan Ai Pao</b>	<b>264</b>
Transaksi Jual Beli Item Permainan Atas Talian ( <i>Online Game</i> ) Menurut Perspektif Islam <b>Shofian bin Ahmad &amp; Iffah Binti Abd Razak</b>	<b>277</b>
Keadilan Sosial dan Pembangunan Islam <b>Siti Salwa Jefri, Nasiha Che Hanafi &amp; Siti Solehah Zamli</b>	<b>286</b>
Tadbir Urus Badan Bukan Kerajaan (NGO) Dari Perspektif Islam: Kajian Kes Syria Care <b>Siti Shamsiah Binti Md Supi &amp; Rizal Ali</b>	<b>293</b>
Tatacara Jenayah Syariah dan Kanak-Kanak Yang Berkonflik Dengan Undang-Undang Jenayah Syariah di Malaysia <b>Wafaa' Binti Yusof</b>	<b>306</b>
Faktor Penglibatan Wanita Dalam Gerakan Daesh <b>Wan Nurul Anis Wan Ismail &amp; A'dawiyah Ismail</b>	<b>316</b>
Analisis Kesalahan Tatabahasa Dalam Teks Khutbah Jumaat <b>Zulkifli Nawawi &amp; Khazri Osman</b>	<b>324</b>
Cabaran Membangun Pondok Masa Kini: Satu Pemerhatian Terhadap Madrasah Al-Ulum Ad-Diniyah Al-Usmaniah Jitra, Kedah <b>'Ainin Sofiya Adrus &amp; Farid Mat Zain</b>	<b>331</b>
Kedudukan Adat Dalam Undang-Undang di Malaysia <b>Mohd Nasran Mohamad</b>	<b>345</b>
Sosiologi Ekstremisme Agama di Alam Melayu: Satu Analisis Awal <b>Mohd Mustakim Bin Mohamood @Fauzi, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Mohd Anuar Ramli, Mohd Imran Abdul Razak, Awang Pawi Awang Azman &amp; Siti Maimunah Hj. Kahal</b>	<b>353</b>

## MENDIDIK ANAK MENURUT ISLAM OLEH WANITA BERKERJAYA

*A'dawiyah Ismail & Maryam Che Yusoff Shauki*

---

**Abstrak:** Wanita berkerjaya pada masa kini telah diberi kebebasan dan berkuasa terhadap pembangunan Negara dari setiap sudut ekonomi, politik dan sosial. Tanggungjawab dan peranan yang diperolehi ini dibolehkan selagi mana tidak mengabaikan anak-anak dan melampaui batas Islam. Hal ini kerana walau betapa tinggi pangkat mereka, tugas utama wanita yang berkeluarga adalah tanggungjawab terhadap anak-anak yang memerlukan kasih sayang, pendidikan dan sebagainya. Oleh itu kertas kerja ini dihasilkan bertujuan untuk menganalisis kefahaman wanita berkerjaya mendidik anak-anak menurut Islam. Seramai 388 responden yang terlibat sebagai sampel kajian. Kajian ini juga dijalankan di sekitar Bandaraya Shah Alam, Selangor. Selain itu, reka bentuk kajian yang digunakan adalah kuantitatif. Data-data akan dikumpul dan diperolehi melalui edaran set soal selidik. Data akan dianalisis dengan menggunakan statistik deskriptif melalui sistem Statistic Package for Social Science (SPSS) Version 23. Hasil kajian mendapati kefahaman wanita berkerjaya mendidik anak-anak menurut Islam secara keseluruhannya adalah tinggi. Dapatan menunjukkan berdasarkan soal selidik mendapati kefahaman utama yang dilakukan oleh kaum ibu yang berkerjaya dalam mendidik menurut Islam merupakan item “anak-anak perlu menguasai ilmu fardhu ain” (min=3.74), “mengajar anak-anak menghormati orang tua” (min=3.74) dan “saya melatih diri dan anak-anak supaya berdoa kepada Allah S.W.T ketika susah atau senang” (min=3.71). Implikasi kajian ini boleh dikatakan dapat membantu kepada kaum wanita yang berkerjaya memperoleh informasi dan maklumat untuk mendidik anak-anak menurut Islam kerana pembentukan anak-anak yang masih dalam pengawasan amat dipengaruhi dalam pembentukan kecermerlangan sahsiah dan akademik yang berjaya menurut Islam. Justeru, kajian ini diharapkan dapat memberi sumbangan yang positif kepada masyarakat dan badan-badan kerajaan atau badan buan kerajaan untuk mengambil contoh dari Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat (KPWKM) dalam pelaksanaan “work-life balance” di Malaysia.

**Kata Kunci:** Wanita Berkerjaya, Mendidik Anak-Anak, Menurut Islam

---

### Pengenalan

Wanita Kedudukan wanita sebelum kedatangan Islam amatlah menyedihkan. Hal ini kerana masyarakat sebelum kedatangan Islam menganggap wanita hanyalah objek yang boleh dijual beli (Jawad ali 1978). Wanita tidak layak untuk bekerja, bersuara, dan tugas mereka hanyalah menjadi seorang hamba, mengurus hal-hal di rumah, melahirkan anak atau menjadi mainan seksual kepada lelaki. Masyarakat pada ketika itu tidak mempunyai belas kasihan terhadap wanita sehingga ada diantara mereka telah dizalimi, dibunuh dan sebagainya. Selepas kedatangan Islam, kaum wanita tidak perlu lagi menjadi hamba kepada kaum lelaki. Kedudukan kaum wanita mula dipandang tinggi, mendapat keadilan, dihormati dan dipelihara maruahnyanya. Menurut (Baterah Alias, Che Zarrina Sa'ari 2006) dalam kajian mengatakan hak dan nasib kaum wanita tidak perlu diperjuangkan lagi kerana mereka telah lama terbela dan distimewakan selepas kedatangan Islam. Wanita turut diberi kebebasan dan kuasadalam bidang politik, ekonomi dan sosial. Menurut (A'dawiyah 2011) kaum wanita bukan sahaja berjawatan dalam perkerjaan tetapi mengerah dan menyumbangkan tenaga untuk membangunkan negara. Namun demikian wanita perlumenjaga etika ketika bekerja dan tidak melampaui batas Islam. Menurut (Adil al-Faqih 2009) bahawa syariat Islam telah menetapkan garis panduan kepada wanita yang bekerja keluar atau bermusafir atas dasar kerja perlu menutup aurat, tiada bersendirian antara lelaki, tidak berjabat tangan bukan muhrim dan hendaklah merendahkan percakapan. Di Malaysia kaum wanita telah mendominasi sepenuhnya di dalam institusi pengajian tinggi dan sektor pekerjaan. Hal ini kerana atas beberapa faktor, seperti yang sedia maklum taraf

pendidikan di institusi pendidikan yang jauh lebih ramai kaum wanita berbanding kaum lelaki. Pada tahun 2014/2015 kemasukan institusi pengajian tinggi sebanyak 69.5% berbanding lelaki 30% (Utusan 2014). Selain itu, taraf hidup yang semakin tinggi menyebabkan ekonomi keluarga tidak stabil untuk menampung keperluan-keperluan anak-anak. Menurut (Nilakusmawati 2009) wanita turut membantu sama-sama berkerja bagi menambah pendapatan keluarga untuk kehidupan yang lebih baik.

Walau bagaimanapun, anak-anak adalah satu anugerah dan amanah diberi oleh Allah. Wanita berkerjaya tidak boleh mengabaikan tanggungjawab yang paling utama perlu diuruskan iaitu tanggungjawab sebagai seorang ibu. Menurut Menurut ('Abd A-Rabb 1986) wanita tidak perlu menghabiskan masa untuk berkerja sahaja kerana ia perlu memfokuskan kepada tanggungjawab yang lebih penting iaitu mengurus hal rumahtangga. Sesungguhnya pembentukan keperibadian anak-anak yang berkualiti memerlukan kefahaman tinggi wanita berkerjaya untuk melaksanakan peranan dan tanggungjawab ibu dalam mendidik haruslahdimulai sejak dalam kandungan lagi. Menurut (Hairuddin 2014) peranan wanita ialah sebagai pendidik, memberi pengajaran sehingga anak-anak memperoleh peluang untuk memiliki pengetahuan dan percakapan setinggi yang dapat dicapainya. Justeru itu, kefahaman wanita berkerjaya dalam melaksanakan peranan dan tanggungjawab sebagai ibu antara yang pertama persediaan yang paling utama wanita berkerjaya dalam pendidikan anak-anak adalah mengenali pencipta iaitu aqidah. Ajaran ini merupakan asas utama yang perlu diajar kepada anak-anak. Menurut (Muhammad Ar 2012) pendidikan aqidah yang perlu diajar dan diingati ialah yakini kepada Allah SWT, para malaikat, para nabi, kitab-kitab, hari kiamat serta tentang qadak dan qadar yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Sebagaimna firman Allah S.W.T dalam surah al-Baqarah 2: 285: Maksudnya:

*"Rasul telah beriman kepada Al Qur'an yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. (Mereka mengatakan): "Kami tidak membeda-bedakan antara seseorang pun (dengan yang lain) dari rasul rasul-Nya", dan mereka mengatakan: "Kami dengar dan kami taat". (Mereka berdoa): "Ampunilah kami ya Tuhan kami dan kepada Engkaulah tempat kembali".*

Peranan kedua ialah memberi pendidikan, menyediakan pendidikan kepada anak-anak merupakan kewajipan keatas kaum ibu. Menurut (Aishah 1988) pendidikan memainkan peranan yang amat penting dalam menyuburkan asas-asas tauhid, membentuk akhlak yang baik, jiwa yang suci, dan adab-adab yang diajar oleh syarak. Mendidik anak-anak perlu mengikut keadaan dan perkembangan anak-anak. Jika melakukan kekerasan, anak-anak akan takut dan mula menjauhi ibu dan akan memberontak dan jika terlebih mendidik secara lembut tanpa ada sedikit ketegasan akan menyebabkan anak-anak membuat sambil lewa. Menurut (Zakiah 1983) melalui pendengaran, penglihatan, perasaan atau perlakuan yang diterimanya, maka terhasillah keperibadian yang baik anak-anak di kemudian hari dari hasil didikan ibu. Selain itu, tugas ibu juga perlu mengajar dan mempraktikkan ilmu fardhu ain dan fardhu kifayah, maka apa yang diajarinya semasa kecil adalah suatu pengalaman buat anak-anak. Menurut Nurul Akhma, Harun, Maimun & Nurfadilah (2016) apabila anak-anak sudah mumaiyiz yang mana boleh membezakan sesuatu perkataan yang baik dan buruk serta pemikirannya boleh mencapai perkara yang berkaitan dengan ilmu asas, maka menjadi tanggungjawab ibu untuk menyampaikan ilmu berkaitan dengan ilmu fardhu ain. Peranan ketiga ialah mengajar akhlak pada anak-anak tidak mengenal waktu dan tempat. Para ibu pada hari ini perlu memupuk dan membentuk akhlak anak-anak untuk menjaga maruah diri dan mendidik jiwa untuk menjadi manusia yang baik akhlaknya iaitu jauh daripada sifat-sifat yang dibenci oleh Allah S.W.T seperti sombong, hasad dengki, kedekut, mementingkan diri sendiri dan sebagainya. Pembentukan personaliti anak-anak telah dibentuk oleh ahli keluarga sejak kecil dan hal ini memberi pengaruh yang besar sehingga mereka dewasa seperti tingkah laku, sikap dan pemikiran (Hoffman 1994). Perasaan cinta kepada diri sendiri adalah untuk tidak mencampakkan diri mereka kepada kebinasaan dan

terhindar anak-anak pada zaman ini melakukan perkara-perkara di luar jangkaan ibu seperti merokok, membuli, berzina, dan sebagainya.

Seterusnya peranan keempat ialah mendisiplinkan diri. Sejak kebelakangan ini, corak kehidupan anak-anak pada zaman ini menunjukkan dan menggambarkan segala kemahuan yang mereka inginkan, dengan mudahnya akan ditunaikan. Anak-anak bebas untuk membeli apa yang mereka inginkan seperti pakaian, makanan, mainan yang mahal, malah ada diantara mereka yang bermasalah menggunakan wang yang diberi oleh kedua kaum ibu dengan membeli rokok dan arak. Menurut (Hong 2011) penyalahgunaan bahan rokok dan arak di kalangan pelajar semakin meningkat. Selain itu, penyalahgunaan dadah juga semakin menjadi-jadi di kalangan anak-anak tanpa pengetahuan kedua orang tua. Hal ini terjadi disebabkan oleh kedua kaum ibu yang terlalu memberi kebebasan dan kurang pengawasan. Menurut (Saodah 2010) anak-anak yang dididik dengan disiplin akan lebih menghargai, menghormati dan pengorbanan usaha kaum ibu. Manakala, faktor kelima ialah menjaga pemakanan dan membina kekuatan fizikal. Di Malaysia, kegemukan bukan sahaja dibelenggu oleh golongan dewasa, malah di kalangan anak-anak. Menurut (Mahani 2017) masalah obesiti disebabkan gaya hidup kurang aktif, bermewah-mewah dengan makanan dan tidak sedar bahawa dengan kegemukan dan boleh menyebabkan kerosakan tubuh badan pada jangka masa yang panjang. Maka, kaum ibu perlu bersama-sama melakukan senaman seperti berbasikal, berjalan laju, dan sebagainya. apabila anak-anak bermain sebenarnya memberi manfaat kepada anak-anak itu sendiri dan tidak boleh disangkal lagi bahawa dengan bermain anak-anak dapat meluahkan, menyatakan sesuatu perasaan kepada kedua kaum ibu, meneroka, berfikir dan membantu kekuatan fizikal yang boleh memberi kesihatan kepada mereka dalam jangka masa yang panjang. Malah, anak-anak juga menunjukkan kreativiti semasa bermain. Menurut (Kamarul&Mohd et.al 2008) anak-anak sebelum berumur 5 tahun mempunyai 99 peratus kreativiti ketika bermain. Oleh itu, kesemua tentang kefahaman wanita berkerjaya merupakan antara tanggungjawab dan peranan yang perlu dilakukan dengan penuh kesabaran yang amat tinggi dalam mendidik anak-anak menurut Islam pada zaman ini. Pelbagai cabaran perlu ditempuhi untuk mendapat hasil yang membanggakan pada masa akan datang.

### **Metodologi Kajian**

Metodologi kajian yang digunakan oleh penulis bagi menerbitkan dapatan-dapatan yang dihasilkan untuk manfaat bersama. Secara khususnya dalam metodologi kajian ini meliputi aspek seperti reka bentuk kajian dan kaedah penganalisan data. Oleh yang demikian, penggunaan pendekatan reka bentuk kajian kuantitatif melalui edaran soal selidik kepada responden kajian yang terdiri daripada wanita berkerjaya di Bandaraya, Shah Alam digunakan untuk mendapatkan maklumat. Hal ini disebabkan oleh pengkaji ingin responden mempunyai privasi dan lebih fokus untuk menjawab kesemua soalan yang dilampirkan. Menurut (Chua 2011) hasil kajian penyelidikan pengkaji ditentukan oleh reka bentuk kajian dan kaedah. Sampel kajian adalah seramai 388 responden dalam kalangan wanita berkerjaya yang terlibat tanpa mengirabangsa, status berkahwin dan janda/balu, umur, tahap pendidikan, jenis pekerjaan, pengalaman bekerja dan pendapatan. Justeru, kajian ini memberi tumpuan kepada menganalisis kefahaman wanita berkerjaya mendidik anak-anak menurut Islam. Data-data yang akan diperolehi akan dianalisis bagi mendapatkan jawapan objektif kajian dengan jelas. Bagi menganalisis data-data yang telah dikumpul, penulis menggunakan pendekatan analisis kandungan yang berbentuk deskriptif dalam artikel ini akan memperincikan perbincangan. Data yang diperolehi melalui borang soal selidik telah diedarkan kepada responden dan akan dimasukkan dalam perisian komputer serta dianalisis melalui sistem *Statistic Package for Social Science (SPSS) Version 23*. Teknik diskriptif ini akan digunakan dan diolah melalui jadual mengikut min, kekerapan dan peratusan selepas dianalisis. Pemilihan jawapan responden terhadap item-item di soal selidik dengan menggunakan *Skala Likert* empat mata. Responden diminta untuk memilih jawapan dengan menandakan salah satu dari nombor 1 hingga 4 untuk keterangan bagi nombor-nombor tersebut iaitu (1) sangat tidak setuju, (2) tidak setuju, (3)

setuju, (4) sangat setuju. Penentuan untuk interpretasi skor min berdasarkan Jadual 1 yang telah ditetapkan ialah 1.00 hingga 2.00 rendah, 2.01-3.00 sederhana, 3.01-4.00 tinggi.

Jadual 1: Skor Min Berdasarkan Empat Nilai Markah

Skor Min	Interpretasi Skor Min
1.00-2.00	Rendah
2.01-3.00	Sederhana
3.01-4.00	Tinggi

Sumber: Fauziah et. al 2012

### Hasil Kajian dan Perbincangan

Demografi responden terdiri daripada 388 dalam kalangan wanita berkerjaya yang berstatus berkahwin seramai 354 orang dan 34 orang berstatus janda/balu, seramai 207 responden majoriti berumur lingkungan pertengahan iaitu 31-40 tahun. Majoriti responden adalah berbangsa Melayu iaitu seramai 359 orang dan selebihnya adalah india 15 orang dan cina 14 orang. Dari segi tahap pendidikan pula, kebanyakan responden berpendidikan tahap paling tinggi pada peringkat Sijil (STPM, SPM, SRP, PT3) seramai 161 orang. Begitu juga dengan dapatan analisis pekerjaan, majoriti di kalangan mereka sebagai perkeranian & pengurusan sokongan iaitu seramai 176 orang. Manakala, pengalaman bekerja di kalangan wanita berkerjaya majoritinya bekerja selama 11-19 tahun dan seramai 145 orang. Dari segi pendapatan bulanan pula majoriti berpendapatan sebanyak RM2001 ke RM3000 iaitu seramai 150 orang. Seterusnya, maklum balas hasil kajian yang dilakukan mengenai kefahaman wanita berkerjaya mendidik anak-anak menurut Islam seperti yang ditunjukkan dalam jadual 1.

Jadual 1: Wanita Berkerjaya Mendidik Anak-anak Menurut Islam

Bil	Pernyataan	Kekerapan (N) & Peratusan (%)				Min
		Sangat Tidak Setuju	Tidak Setuju	Setuju	Sangat Setuju	
1.	Saya selalu menyebut nama-nama Allah dihadapan anak-anak supaya mereka dapat mengingatnya.	1 (0.3%)	3 (0.8%)	130 (33.5%)	254 (65.5%)	3.64
2.	Saya melatih diri dan anak-anak supaya berdoa kepada Allah S.W.T ketika susah atau senang.	1 (0.3%)	1 (0.3%)	109 (28.1%)	277 (71.4%)	3.71
3.	Saya memastikan anak-anak menguasai ilmu fardhu ain.	2 (0.5%)	1 (0.3%)	92 (23.7%)	293 (75.5%)	3.74
4.	Saya menjemput ustaz atau ustazah ke rumah untuk meng-ajar ilmu agama kepada anak-anak.	7 (1.8%)	41 (10.6%)	217 (55.9%)	123 (31.7%)	3.18
5.	Saya akan memastikan anak-anak melakukan aktiviti yang berfaedah.	1 (0.3%)	3 (0.8%)	132 (34.0%)	252 (64.9%)	3.64
6.	Saya akan memastikan anak-anak melakukan aktiviti yang sihat.	1 (0.3%)	1 (0.3%)	125 (32.2%)	261 (67.3%)	3.66
7.	Saya akan turut serta bersama anak-anak ketika melakukan senaman.	1 (0.3%)	6 (1.5%)	167 (43.0%)	214 (55.2%)	3.53

8.	Saya menasihati anak-anak supaya memilih teman-teman yang baik.	1 (0.3%)	1 (0.3%)	106 (27.3%)	280 (72.2%)	3.71
9.	Saya peka dengan siapa anak-anak berkawan.	1 (0.3%)	1 (0.3%)	128 (33%)	258 (66.5%)	3.66
10.	Saya memantau segala aktiviti yang dilakukan oleh anak-anak sama ada di dalam rumah atau di luar rumah.	1 (0.3%)	1 (0.3%)	132 (34.0%)	254 (65.5%)	3.65
11.	Saya menghidangkan makanan yang sihat supaya mereka hidup lebih aktif.	1 (0.3%)	4 (1.0%)	153 (39.4%)	230 (59.3%)	3.58
12.	Saya sentiasa menceritakan kesusahan ketika bekerja supaya anak-anak lebih menghargai pengorbanan ibu.	1 (0.3%)	12 (3.1%)	155 (39.9%)	220 (56.7%)	3.53
13.	Saya memberi peluang kepada anak saya untuk menyuarakan pendapat-pendapat mereka.	1 (0.3%)	2 (0.5%)	155 (39.9%)	230 (59.3%)	3.58
14.	Saya mengajar anak-anak supaya menghormati orang lebih tua.	1 (0.3%)	1 (0.3%)	96 (24.7%)	290 (74.7%)	3.74
15.	Saya memakai pakaian menutup aurat di dalam rumah untuk mengajar anak-anak tentang kepentingan aurat.	1 (0.3%)	10 (2.6%)	169 (43.6%)	208 (53.6%)	3.51
16.	Saya mengambil pendekatan kasih sayang dan mengambil berat terhadap anak-anak yang bermasalah.	1 (0.3%)	1 (0.3%)	128 (33.0%)	258 (66.5%)	3.66

Sumber: Soal Selidik 2018

Jadual 1 di atas menunjukkan secara keseluruhan tentang kefahaman wanita berkerjaya di Bandaraya Shah Alam, Selangor dalam mendidik anak-anak menurut Islam. Secara keseluruhan hasil kajian menunjukkan nilai skor min yang dicapai secara keseluruhan pada tahap yang tinggi. Semua item di atas terdapat skor min pada tahap yang tinggi, item yang mencapai min paling tinggi adalah item pertama “Saya memastikan anak-anak menguasai ilmu fardhu ain” menunjukkan tahap min yang paling tinggi iaitu (min=3.74). Seramai 386 (99.2%) responden berpendapat sangat setuju. Kenyataan ini disokong oleh Nurul Akhma, Harun, Maimun & Nurfadilah (2016) apabila anak-anak sudah mumaiyiz yang mana boleh membezakan sesuatu perkataan yang baik dan buruk serta pemikirannya boleh mencapai perkara yang berkaitan dengan ilmu asas, maka menjadi tanggungjawab ibu untuk menyampaikan ilmu berkaitan dengan ilmu fardhu ain. Seterusnya, item kedua “Saya mengajar anak-anak supaya menghormati orang lebih tua” iaitu pada tahap (min=3.74). Seramai 290 (74.7%) berpendapat sangat setuju, 96 (24.7%) responden berpendapat setuju, 1 (0.3%) berpendapat tidak setuju dan 1 (0.3%) berpendapat sangat tidak setuju. Kenyataan ini disokong oleh Robiah (1993) menjelaskan untuk membentuk keperibadian anak-anak kecil supaya mempunyai peribadi yang mulia dimulai dengan sikap hormat menghormati serta kesopanan dan perlakuan dalam institusi kekeluargaan selalu dijaga dan dipraktikkan antara sesama ahli keluarga. Manakala item yang paling rendah skor min item “Saya menjemput ustaz atau ustazah ke rumah untuk mengajar ilmu agama kepada anak-anak” menunjukkan tahap min yang paling rendah iaitu (min=3.18). Seramai 123 (31.7%) responden sangat setuju, 217 (55.9%)

berpendapat setuju, 41 (10.6%) responden berpendapat tidak setuju dan 7 (1.85%) yang berpendapat sangat tidak bersetuju.

### Kesimpulan

Kefahaman wanita berkerjaya di Bandaraya Shah Alam dalam mendidik anak-anak menurut Islam harus dicontohi. Hal ini kerana hasil kajian melalui soal selidik menunjukkan majoriti responden bersetuju dan mengetahui tanggungjawab yang harus dipikul terhadap anak-anak. Kaum wanita berkerjaya dan berkeluarga telah melaksanakan tugas sebagai seorang pekerja dan ibu dengan baik. Responden juga memahami serta mengetahui kepentingan berkeluarga menurut Islam untuk dijadikan asas panduan untuk membentuk keluarga menurut Islam dan dapat melindungi ahli keluarga daripada perkara-perkara yang dilarang oleh agama.

Implikasi kajian ini boleh dikatakan dapat membantu kepada kaum wanita yang berkerjaya memperoleh informasi dan maklumat untuk mendidik anak-anak menurut Islam kerana pembentukan anak-anak yang masih dalam pengawasan amat dipengaruhi dalam pembentukan kecermerlangan sahsiah dan akademik yang berjaya menurut Islam. Hal ini kerana cara didikan yang diberi oleh ibu berbeza-beza mengikut keadaan anak dari segi emosi, percakapan, tingkah laku dan sebagainya.

Cadangan yang disediakan oleh pengkaji secara umumnya supaya pihak badan-badan atau badan bukan kerajaan untuk mengikut inisiatif dari Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat (KPWK) untuk selaraskan semua peringkat dan terbuka di kalangan kakitangan KPWK dalam pelaksanaan 'work-life balance' secara serius sebagai inisiatif untuk mendapatkan keseimbangan di antara kerjaya dan kehidupan dalam berkeluarga. Hal ini demikian untuk memberi masa dan peluang kepada wanita berkerjaya dapat mengurus dan menyelesaikan hal-hal urusan anak-anak dengan lebih teratur. Malah wanita berkerjaya juga dapat mengawal dan mengatasi tekanan di tempat kerja serta mempertingkatkan prestasi kerjaya.

### Rujukan

Al-Qur'an al-Karim

- A'dawiyah Ismail. 2011. Pembentukan Keluarga Berkualiti Dalam Kalangan Wanita Menurut Islam: Kajian Kes Di Putrajaya. Tesis Ijazah Doktor Falsafah. Universiti Sains Malaysia.
- Aishah Hassan. 1988. *Pendekatan Islam Terhadap Pendidikan Anak-anak*. Bhg. 2. Kuala Lumpur :Pustaka Salam.
- Baterah Alias, Che Zarrina Sa'ari. 2006. Islam dan Emansipasi Wanita. Universiti Malaya. Kuala Lumpur.
- Hairuddin. 2014. *Pendidikan Itu Berawal Dari Rumah*, Institusi Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo. Hlmn: 6.
- Hoffman. 1994. *Progress and Problems in The Study of Adolescence*. Development Psychology. Hlmn. 777-780..
- Hong Kian Sam. 2011. *Penyahgunaan Bahan Di Kalangan Remaja: Satu Kajian di Sekolah Menengah Sarawak*. *Jurnal Antidadah Malaysia: Malaysia Anti Drugs Jurnal*. Agensi Antidadah Kebangsaan dan Kementerian Keselamatan Dalam Negeri, Putrajaya.
- Jawad Ali. 1978. Al- Mufassal fi Tarikh al-Arab qabl al- Islam. Hlmn: 535.
- Muhammad Ar. 2012. Pendidikan Agama: Sebuah Kewajiban Rumah Tangga Pada Peringkat Awal. *Jurnal Ilmiah DIDAKTIKA*. Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry.
- Nilakusmawati. 2009. *Kajian Aktivitas Ekonomi Pelaku Sektor Informal di Kota Denpasar*. t.t p. t.pt. Hlmn. 54-64
- Nurul Akhma Yahya, Harun Baharudin, Maimun Aqsha Lubis & Nurfadilah Abdul Basit. 2016. *Pendidikan Awal Anak-anak Menurut Perspektif Islam*. Fakulti Pendidikan. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Robiah Kulop Hamzah, 1993, *Remaja dan Pengurusan Diri*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Utusan Online. 2014. *Pelajar Perempuan Kuasai IPTA*.  
[http://ww1.utusan.com.my/utusan/Dalam\\_Negeri/20140815/dn\\_17/Pelajarperempuan-kuasai-IPTA](http://ww1.utusan.com.my/utusan/Dalam_Negeri/20140815/dn_17/Pelajarperempuan-kuasai-IPTA). [3 Januari 2017].

Zakiah Daradjat. 1983. *Islam dan Peranan Wanita*. Bulan Bintang: Jakarta, Indonesia



## TINJAUAN AWAL TERHADAP PENGGUNAAN ILMU PERBANDINGAN AGAMA DALAM DAKWAH DI MALAYSIA

*Aelmy Elyani Mat Zain & Jaffary Awang*

---

**Abstrak:** Disiplin ilmu perbandingan agama adalah disiplin ilmu yang semakin berkembang di serata dunia. Umumnya, ilmu perbandingan agama lebih banyak diaplikasikan dalam bentuk akademik dan ilmiah seperti pengajaran dan pembelajaran di institusi pengajian tinggi di Malaysia. Namun, apabila menyebut penggunaan ilmu perbandingan agama dalam dakwah, sebahagian rakyat Malaysia masih keliru dan meragui akan relevannya ilmu perbandingan agama untuk dakwah. Maka, objektif kajian adalah untuk meneliti secara naratif penggunaan ilmu perbandingan agama dalam dakwah di Malaysia. Metodologi kajian adalah kualitatif yang bersifat naratif. Hasil kajian mendapati bahawa kehadiran tokoh pendakwah dalam ilmu perbandingan agama di Malaysia lebih merancakkan lagi kesedaran rakyat Malaysia terhadap kepentingan perbandingan dalam berdakwah. Implikasi kajian dapat dilihat daripada berlakunya perkembangan dalam penggunaan ilmu perbandingan agama dalam dakwah di Malaysia.

**Kata Kunci:** Penggunaan, perbandingan agama, dakwah, Malaysia

---

### Pengenalan

Ilmu perbandingan agama adalah salah satu bidang ilmu Islam dan turut mendapat pengiktirafan sejak awal Islam bertapak di dunia ini. Ini jelas dilihat melalui keaktifan para sarjana Muslim terdahulu yang sering membincangkan dari sudut sejarah dan doktrin agama Kristian dan Yahudi (Kamar Oniah Kamaruzaman 2004). Begitu juga ilmu ini turut menjadi tumpuan di kalangan kesarjana Barat, iaitu pada abad keenam sebelum Masihi yang kritis kepada pandangan pemikir Greek terhadap keagamaan mereka sendiri (Mohd Faizal A.K etal 2015).

Jika diselusuri elemen dan unsur ilmu perbandingan agama sama ada melalui kisah para anbiya yang dinukilkan di dalam al-Quran, gaya bahasa dan petikan-petikan ayat di dalam al-Quran telah cukup menjelaskan bahawa secara tidak langsung wujudnya ilmu ini dalam Islam. Contohnya, petikan ayat al-Quran dari surah Al-Anbiya : 22 yang bermaksud '*Kalau ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan yang lain dari Allah, nescaya rosaklah pentadbiran keduanya. Maka (bertauhidlah kamu kepada Allah dengan menegaskan): Maha Suci Allah, Tuhan yang mempunyai Arasy, dari apa yang mereka sifatkan*'. Ini menjelaskan bahawa dalam Islam, ilmu perbandingan agama adalah satu ilmu yang meliputi ilmu-ilmu lain yang ada dalam Islam.

Bahkan, lebih menguatkan lagi apabila ilmu perbandingan agama ini juga turut menjadi sumber dan hujah dalam menyampaikan risalah Islam. Dalam erti kata lain, ilmu perbandingan agama sebagai pelengkap dalam aktiviti dakwah Islamiyyah para anbiya dan juga sarjana Islam terdahulu. Salah satunya boleh dilihat daripada pengaplikasian dialog antara agama atau *hiwar* oleh beberapa orang nabi terdahulu seperti Nabi Nuh as, Nabi Hud as, Nabi Saleh as, Nabi Ibrahim as dan Nabi Syuaib as yang berhadapan dengan kaum yang sesat (Aemy Elyani Mat Zain 2016).

Kisah dialog antara para anbiya dengan kaumnya ini menjelaskan bagaimana unsur-unsur ilmu perbandingan agama yang terhasil daripada seruan dakwah mereka. Ini jelas dilihat daripada Dr. Mahmud Ali Himayah (2001) meneliti bahawa wujudnya unsur ilmu perbandingan agama dalam konteks Islam ialah melalui adanya argumentasi dialog antara agama sebagai salah satu metodologi dan gaya persembahan yang terdapat dalam Al-Quran Al-Karim.

Salah satu unsur perbandingan agama yang jelas dilihat daripada dialog ini ialah tema utama dialog para anbiya ini adalah teologi. Ini kerana dialog antara para anbiya dengan kaumnya di atas adalah daripada surah-surah Makkiyah. Sofiah Shamsuddin (2006) menjelaskan bahawa antara perkara yang boleh dilihat pada surah Makkiyah ialah ayat-ayatnya

menyeru kepada Tawhid kepada Allah SWT dan akidah yang benar kerana majoriti umat ketika itu ingkar dan jahil dalam mencari agama yang benar. Maka, di sini jelas menunjukkan tema teologi atau ketauhidan kepada Allah SWT merupakan tema perbandingan agama dalam dakwah para anbiya terdahulu.

Begitu jugalah seterusnya, meluasnya Islam di muka bumi tidak terhenti pada penutup segala nabi dan rasul sahaja tetapi diteruskan oleh para khalifah yang memerintah selepas itu. Zaman ini dikenali sebagai zaman kegemilangan Islam yang dikuasai oleh Khulafa al-Rasyidin, Bani Umayyah, Bani Abbasiyah dan Turki Uthmaniyyah. Pada zaman kegemilangan inilah, Islam menapak dengan lebih jauh sehingga sampai ke serata dunia. Ini jelas menunjukkan sampainya risalah Islam ke merata tempat salah satunya melalui pendekatan dakwah oleh mereka terdahulu.

## **Perbincangan**

### **Islam di Alam Melayu**

Seterusnya, tibanya Islam di Alam Melayu juga mencorak pola kehidupan dan beragama umat Melayu kepada yang lebih baik dan tepat. Ini kerana masyarakat di Alam Melayu ada yang mempercayai dan beramal dengan kepercayaan khurafat dan ada juga yang mengamalkan ajaran Hindu seperti hubungan kemasyarakatan mereka berlandaskan sistem kasta (Azmi Ismail 2001). Kedatangan Islam ke Alam Melayu masih menjadi perbezaan antara para ahli sejarahwan, kerana ada pandangan yang mengatakan Islam sampai ke Alam Melayu melalui India dan ada yang mengatakan melalui Arab (Azmi Ismail 2001). Walaupun pelbagai teori kedatangan Islam ke Alam Melayu ini, hakikat yang jelas dilihat bahawa Islam telah ada pengaruhnya di Alam Melayu pada abad-abad pertama Hijri, bahkan pengaruh Islam yang jelas kelihatan ialah pada abad ke-12 dan ke-15 (Azmi Ismail 2001).

Begitu juga Malaysia yang merupakan salah satu negara di Alam Melayu. Tibanya risalah Islam di Malaysia adalah kesan daripada pendakwah-pendakwah dari India dan Arab juga mewarnai kehidupan beragama di Malaysia. Bahkan dikatakan mereka inilah yang mencorak peradaban Islam di Alam Melayu termasuk Malaysia (Azmi Ismail 2001). Kemasukan pengaruh dakwah secara individu atau gerakan berkumpulan terus berlaku di Malaysia walaupun Malaysia telah merdeka dan rakyat Malaysia juga semakin berkembang dan bersifat majmuk yang mana terdiri daripada pelbagai bangsa seperti Melayu, Cina dan India.

### **Perkembangan Perbandingan Agama di Malaysia sekitar 80-an dan 90-an**

Pemikiran dan pendekatan dakwah Ikhwan Muslimin dari Mesir antara pengaruh terawal yang masuk ke Malaysia iaitu sekitar 1980-an yang mana pelajar-pelajar Malaysia yang belajar di Mesir membawa pulang idea dan pendekatan Ikhwan Muslimin ke Malaysia. Menyampaikan dakwah itu satu kemestian merupakan matlamat utama penubuhan Ikhwan Muslimin dalam mengislahkan keadaan masyarakat Mesir ketika itu yang menghadapi tekanan sosio-politik (Farid Mat Zain 1999). Idea dan pemikiran yang dibawa oleh Ikhwan Muslimin mendapat perhatian beberapa gerakan dakwah di Malaysia iaitu Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Parti Islam se-Malaysia (PAS), Jama'at Tabligh, Darul Arqam dan Jemaah Islam Malaysia (JIM) (Ismail Mamat 2016). Gerakan-gerakan ini muncul ketika mana kebangkitan Islam bertapak di Malaysia dan mereka mewarnai corak pemikiran dakwah Islam di Malaysia. Pengaruh pemikiran dan pendekatan Ikhwan Muslimin atau pengagasnya, Hasan al-Banna melalui gerakan-gerakan dan persendirian di Malaysia kukuh bertapak di Malaysia sehingga hari ini. Bahkan kesedaran kepada kajian-kajian oleh para akademik mengenai kumpulan ini juga semakin meningkat. Ini menunjukkan kuasa dakwah yang dibawa oleh kumpulan luar memberikan impak kepada umat Islam di Malaysia khususnya dalam konteks islah sesama muslim.

Suasana dakwah yang dipengaruhi oleh Ikhwan Muslimin berterusan, dan dalam masa yang sama, pengaruh daripada luar iaitu Ismail al-Faruqi pula mewarnai pandangan baru tentang

Islam di Malaysia tanpa menafikan kehadiran pengaruh Ikhwan Muslimin ketika itu. Pengaruh pemikiran Ismail al-Faruqi meluas di Malaysia kerana bawaan daripada jaringan aktivisme yang telah bergerak aktif sejak awal 80-an (Tasnim A.Rahman et.al 2017). Pemikiran yang dibawa oleh al-Faruqi lebih bersifat ilmiah dan akademik yang mana impak keberadaannya di Malaysia ialah kerajaan mengagaskan dasar islamisasi pada tahun 1983 serta penubuhan Universiti Islam pertama di Malaysia iaitu Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) pada 1984. Dalam masa yang sama, al-Faruqi turut terlibat dalam gerakan kebangkitan Islam dan perjuangan dakwah oleh badan-badan bukan kerajaan seperti ABIM di Malaysia (Tasnim A.Rahman et.al 2017). Sekalipun Ismail al-Faruqi juga merupakan tokoh dalam perbandingan agama, namun pengaruhnya di Malaysia lebih bersifat akademik dan cenderung kepada islamisasi ilmu. Dari sudut ilmu perbandingan agama, impak kehadiran Ismail al-Faruqi boleh dilihat daripada penubuhan kuliyyah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusiaan di UIAM pada tahun 1990 yang mana kursus-kursus yang mengaitkan Islam dan agama-agama lain dihasilkan daripada hasil kerja beliau terutamanya dalam Christian Ethics, Islamization of Knowledge dan Cultural Atlas of Islam (Tasnim Abdul Rahman et al 2014). Berdasarkan ringkasan kronologi di atas sekaligus menjelaskan perkenalkan mengenai ilmu perbandingan agama yang tiba di Malaysia secara akademiknya telah muncul sekitar 80-an hingga 90-an. Dari sudut dakwahnya, rakyat Malaysia masih sebatian dengan dakwah dan islah sesama muslim.

### **Titik Permulaan Kemasukan Perbandingan Agama Dalam Dakwah Di Malaysia**

Seterusnya, sekitar 80-an dan 90-an ini juga, pengaruh luar selain Hasan al-Banna tiba di Malaysia dengan cara yang sedikit berbeza dengan kemunculan dakwah Hasan al-Banna di Malaysia. Pengaruh yang dimaksudkan ini ialah kemunculan Ahmed Deedat di Malaysia iaitu pertemuan pertamanya dengan Perdana Menteri Malaysia; Tun Mahathir Mohamad pada November 1984 (Goolam Vahed tt). Ini boleh dilihat dengan cara beliau mendekati Malaysia dengan cara berhemah dan diplomatik iaitu menjalinkan hubungan baik dengan pemimpin Malaysia. Kedatangan Ahmed Deedat bukan sahaja berhenti di situ, bahkan beliau datang kembali ke Malaysia bagi menyampaikan syarahan umum di Dataran Merdeka Kuala Lumpur pada 21 Februari 1992 (Rafiq Ahmad et al 2015). Kehadiran Ahmed Deedat ke Malaysia pada tahun 1992 dapat dirasai keakraban beliau dengan Malaysia yang mana beliau sedikit sebanyak bercakap di dalam bahasa Malaysia dalam syarahan itu (athalia123 2007). Namun begitu, sejarah ada mencatatkan bahawa ada yang bertanyakan ceramah beliau ke Malaysia ketika itu. Perkara yang di bangkitkan oleh salah seorang wakil pembangkang di dalam mesyuarat Dewan Rakyat pada 1992 mempersoalkan kenapa syarahan Ahmed Deedat yang berlangsung ketika itu dihentikan awal (Dewan Rakyat Malaysia 1992). Hal ini menggambarkan beberapa perkara apabila ceramah tersebut dihentikan begitu awal. Kemungkinan tajuk ceramah yang disampaikan oleh Ahmed Deedat mencetuskan kontroversi? Kemungkinan juga mesej atau isi penyampaian Ahmed Deedat yang menggunakan ilmu perbandingan agama iaitu agama Kristian mencetuskan kontroversi? Sedangkan ketika ceramah diadakan pada waktu itu, para penonton tekun mendengar ceramah beliau dan banyak soalan-soalan yang diajukan oleh penonton kepada Ahmed Deedat tetapi ceramah terpaksa diberhentikan awal (Amal Al-Islami 2012).

Bersangkutan dengan hal ini, secara tidak langsung menggambarkan beberapa perkara iaitu; buat pertama kali ilmu perbandingan agama di Malaysia telah diperkenalkan secara terbuka oleh Ahmed Deedat; dari sudut penerimaan rakyat Malaysia terhadap tokoh ini dan penyampaiannya boleh dilihat sama ada ada sebahagian yang menerima dan ada yang menolak; aktiviti dakwah bersifat ceramah oleh tokoh perbandingan agama telah muncul di Malaysia. Kemunculan peringkat demi peringkat pemikiran dan gerakan islah di Malaysia jelas menunjukkan bahawa Malaysia meraikan dan memberi peluang kepada pemikir dan tokoh di luar menyampaikan Islam melalui pendekatan masing-masing selari tidak menyalahi akidah dan syariat Islam.

Sifat terbuka kerajaan Malaysia terhadap tokoh-tokoh dakwah seperti Ahmed Deedat sedikit sebanyak membuka ruang lebih meluas kepada beliau dan legasinya memarbatkan ilmu

perbandingan agama ke dalam arena dakwah di Malaysia. Selepas beliau meninggal dunia pada 2005, rantaian dakwah dalam ilmu perbandingan agama itu diteruskan oleh anak didik beliau iaitu Zakir Naik. Beliau mendapat inspirasi daripada Ahmed Deedat dengan memartabatkan ilmu perbandingan agama ke dalam aktiviti dakwah sekitar tahun 1990-an (Geoffrey Samuel et al 2010). Boleh dikatakan Zakir Naik adalah pengganti kepada Ahmed Deedat (Mohammad Qayyum 2016; Ibrahim Abdullah 2016) khususnya dalam bidang perbandingan agama ini. Bahkan, Maziah Mustapha et al (2019) dalam analisisnya terhadap Zakir Naik menjelaskan bahawa pendekatan Zakir Naik menggunakan ilmu perbandingan agama dalam dakwahnya hampir menyerupai guru dan mentornya iaitu Ahmed Deedat.

### **Fenomena Perbandingan Agama Dalam Dakwah Abad Ke 20**

Seperti mana datang Ahmed Deedat ke Malaysia memberi ceramahnya, Zakir Naik juga datang ke Malaysia pada tahun 2012 dan 2016 (Aemy Elyani 2015) atas tujuan yang hampir sama iaitu menyampaikan Islam dengan menggunakan ilmu perbandingan agama. Kehadirannya semakin mewarnai dakwah dalam ilmu perbandingan agama apabila beliau muncul secara terbuka di Malaysia. Contohnya: *Opening Talk by Famous Muslim Daie Around the World: Zakir Naik* pada 2012 (Aemy Elyani 2015) yang menjelajah satu Malaysia seperti Johor, Selangor, Pulau Pinang dan Pahang (Saba Islamic Media).

Keberadaan beliau di Malaysia agak berbeza dengan Ahmed Deedat yang mana kali terakhir beliau muncul secara terbuka pada 1992. Beberapa kali Zakir Naik muncul secara terbuka menyampaikan ceramah iaitu pada 2016 di sekitar Terengganu seperti di Dewan Arena Stadium Tertutup Kompleks Sukan Negeri Gong Badak, Masjid Pusat Islam UMT, Sekolah Menengah Imtiyaz, Besut dan Padang Astaka Kemaman (poster program). Kemudian pada tahun 2018 muncul pula di UTeM Melaka dan 2019 di UUM Kedah beliau muncul kembali. Kesan daripada kemunculan ini, situasi seperti usaha-usaha supaya dibatalkan ceramah, menukarkan tajuk ceramah dan sebagainya timbul. Contohnya laporan akhbar melaporkan bahawa pihak berkuasa melarang ceramah oleh Zakir Naik selepas menerima aduan daripada penganut Hindu (MStar 2016).

Selain itu gambaran-gambaran lain terhadap kedatangan tokoh ilmu perbandingan agama juga boleh dilihat daripada dakwaan mengatakan bahawa Zakir Naik, individu yang merbahaya. Ini boleh dilihat daripada satu petikan tentangan daripada *the Hindu Right Action Force* atau lebih dikenali Hindraf yang memfailkan saman menuntut peristiharan ke atas Zakir Naik supaya disekat masuk ke Malaysia kerana membawa mudarat ke atas negara (Norazlita Mohd Sies Utusan Melayu).

Dalam masa yang sama, laporan-laporan akhbar turut memberikan gambaran positif terhadap keberadaan Zakir Naik di Malaysia yang mana penafian terhadap dakwaan Zakir Naik membawa mudarat kepada Malaysia. Bahkan, perjuangan dakwah Zakir Naik mendapat perhatian Malaysia yang mana Zakir Naik mendapat anugerah tokoh Maal Hijrah Kebangsaan pada tahun 2013 (Raziatul Hanum A.Rajak. Sinar Harian) dan mendapat Anugerah Bintang Pahlawan Pribumi Perkasa Negara (Khairil Ashraf. Free Malaysia Today). Keseluruhannya jelas kelihatan bahawa penggunaan ilmu perbandingan agama dipopularkan oleh Zakir Naik dan Ahmed Deedat di Malaysia. Bahkan dalam masa yang sama turut dilihat, kehadiran kedua tokoh ini ke Malaysia menghasilkan dua situasi iaitu sebahagian menerima secara terbuka kehadiran mereka dan ada sebahagian menolak kehadiran mereka.

Pemerhatian awal yang boleh dilihat daripada kemasukan dua tokoh ilmu perbandingan agama ke Malaysia antara: 1) Dakwah menggunakan ilmu perbandingan telah mula dikenali di Malaysia sekitar tahun 90-an dengan kehadiran Ahmed Deedat yang menyampaikan ceramah secara terbuka.

### **Analisi dan Kesimpulan : Perbandingan Agama: Malaysia kini**

Berdasarkan naratif penggunaan perbandingan agama dalam dakwah sedikit sebanyak menjelaskan dua tokoh ini agak berpengaruh dan terkehadapan di Malaysia berbanding tokoh-

tokoh perbandingan agama yang lain yang tiba agak terkemudian daripada mereka. Berpengaruh dan terkehadapan di sini adalah dari segi kontroversi yang timbul apabila mereka muncul dan kedua ialah legasi dakwah yang menggunakan perbandingan agama terus berlaku di Malaysia yang menyemarakkan lagi penggunaan ilmu perbandingan agama di dalam dakwah.

Dalam konteks Malaysia kini, penggunaan perbandingan agama oleh sebahagian aktivis dakwah turut menjadi faktor yang menyumbang kepada tersebarnya Islam kepada rakyat Malaysia yang bukan beragama. Bahkan, rakyat Malaysia yang beragama Islam turut mengenali dan menyantuni orang sekitar mereka yang bukan beragama Islam setelah mengetahui hal ehwal perbandingan agama ini. Dalam hal ini, menjelaskan bahawa menguasai ilmu perbandingan agama bukanlah bermakna seseorang itu akan bertukar agama yang dipelajarinya, tetapi lebih kepada memahami penganut agama lain dan juga ilmu perbandingan agama juga sebagai *tool* atau alat dalam dakwah. Ini bertepatan dengan pernyataan Fitri Abdullah (2019) yang menyebut '*Sebab tu Nabi kata nak berjaya dunia kena ada ilmu, akhirat kena ada ilmu, nak berjaya dunia akhirat perlu ada ilmu. Jadi yang kita bincang bukan perbandingan agama, bukan nak banding-banding. Dia akan jadi satu tools kepada kita. Satu alat. Khususnya pada pendakwah.*'

Sehubungan itu juga, peningkatan aktivis-aktivis dakwah tempatan yang menggunakan ilmu perbandingan agama adalah impak kepada kehadiran dua orang tokoh antarabangsa dalam ilmu perbandingan agama ini. Ini kerana sebahagian aktivis dakwah yang aktif menggunakan perbandingan agama dalam aktiviti dakwah adalah anak didik tokoh antarabangsa berkenaan. Antaranya, semasa penglibatan Shah Kirit Kakulal Govindji sebagai Ketua Pegawai Dakwah di Islamic Information & Services Foundation (IIS), beliau telah dihantar oleh Saba Islamic Media untuk mendapatkan latihan dan pendedahan khusus daripada Dr.Zakir Naik di India (Aemy Elyani Mat Zain 2015). Selain itu, beberapa aktivis lain yang dikesan turut aktif dan juga legasi daripada tokoh antarabangsa yang dibincangkan ini, seperti Kamaruddin Abdullah yang merangkap sebagai Presiden Pertubuhan Penyebaran Islam Antarabangsa (IPSI) mempelajari ilmu agama dan perbandingan agama dengan tokoh-tokoh terkemuka termasuklah Ahmed Deedat (Ahmad Faizuddin Ramli 2015).

Dalam masa yang sama, Ahmad Faizuddin Ramli (2015) dalam kajiannya turut mencatatkan bahawa terdapat juga aktivis dakwah yang aktif dalam penggunaan ilmu perbandingan agama dalam dakwah tidak berguru secara langsung dengan kedua tokoh antarabangsa ini tetapi lebih kepada kepakaran akademik beliau dalam bidang perbandingan agama. Beliau ialah Ustaz Azmi Shah Suratman yang merupakan YDP ABIM Johor yang keempat yang menjadi penggerak dalam menjadikan ilmu perbandingan dalam dakwah khususnya dialog antara agama.

Berdasarkan tinjauan awal penggunaan perbandingan agama dalam dakwah di Malaysia jelas menunjukkan bahawa:

1. adanya kelangsungan antara perbandingan agama dan dakwah di Malaysia berlaku sejak tahun 90-an sehingga kini,
2. dari sudut dakwah dalam perbandingan agama, perlu diperhalusi lagi dalam penelitian terhadap figura-figura pendakwah luar dalam perbandingan agama yang lain mempengaruhi dan memberi kesedaran akan kepentingan ilmu perbandingan agama untuk diaplikasikan dalam dakwah.
3. perlu diperhalusi juga legasi dari kalangan aktivis dakwah Malaysia yang aktif dan giat menggunakan ilmu perbandingan agama dalam aktiviti dakwah mereka.

### **Rujukan**

- Aemy Elyani Mat Zain. 2015. Pendekatan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) dan Islamic Information & Services Foundation (IIS) dalam Dialog antara Agama di Malaysia. Tesis Sarjana Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Aemy Elyani Mat Zain. 2015. Pendekatan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) dan Islamic Information & Services Foundation (IIS) dalam Dialog antara Agama di

- Malaysia. Tesis Sarjana Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Ahmad Faizuddin Ramli. 2015. Dialog antara Agama: Kefahaman dan Amalan Ahli Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) Negeri Johor dan Pertubuhan Penyebaran Islam Antarabangsa (IPSI). Tesis Sarjana Peradaban Islam, Institut Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Amal Al-Islam. 1 September 2012. Ahmed Deedat-Islam the message of Peace and Truth-English Full-Kuala Lumpur Malaysia. Dalam <https://www.youtube.com/watch?v=ELNqWssyXzg> (Akses pada 12 November 2019).
- Athalia 123. 30 September 2007. Ahmed Deedat: Islam the Message of Peace and Truth. Part 4. Dalam <https://www.youtube.com/watch?v=TcG1yxv9cgg&index=4&list=PL81FD68EBB7BF58D2> (Akses pada 30 Ogos 2017)
- Azmi Ismail. 2001. Peranan dan Pemikiran Syeikh Tahir Jalaluddin: Kajian terhadap Reformism Keagamaan di Tanah Melayu 1906-1940-an. Tesis MA, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Dewan Rakyat Malaysia. Aturan Urusan Mesyuarat. 7 Mei 1992. Bil.8, hlm.1-24.
- Farid Mat Zain. 1999. Penglibatan Jamaat al-Ikhwan al-Muslimin dalam Gerakan Islah di Mesir bermula dari tahun 1928M sehingga tahun 1952M. Tesis MA, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Geoffrey Samuel & Santi Rozario. 2010. Contesting Science for Islam: the Media as a Source of Revisionist Knowledge in the lives of Young Bangladeshis dalam Contemporary South Asia, vol.18, no.4, December. Hlm. 427-441.
- Goolam Vahed. Tt. Obituary: Ahmed Hoosen Deedat (1918-2005). University of KwaZulu Natal.
- Ibrahim Abdullah. 2016. Pemikiran Dr.Zakir dan Ahmed Deedat. 17 April. <http://www.sinarharian.com.my/karya/pendapat/pemikiran-dr-zakir-dan-ahmed-deedat-1.510476> (290817).
- Ismail Mamat. 2016. Transmission of Islamic Reform (Islah) From Egypt to Malaysia: A Study of Hasan al-Banna's Legacy. Dalam International Journal of Business, Economics and Law, vol.10. Issue 5(Aug.) Hlm.23-30.
- Khairil Ashraf. 16 April 2017. Perkasa kurnia anugerah pahlawan kepada Zakir Naik. Dalam <http://www.freemalysiatoday.com/category/bahasa/2017/04/16/perkasa-beri-anugerah-pahlawan-kepada-zakir-naik/>(Akses pada 11 Oktober 2017)
- Maziah Mustapha dan Mohd Abbas Abdul Razak. 2019. A Critical Appraisal of Zakir Naik's Islamic Evangelism. Dalam International Journal of Islamic Thought, vol.15: June, hlm.71-83
- Mohammad Qayyum bin A.Badaruddin. 2016. Dr. Zakir Naik Tidak Merbahaya: Pencetus Fenomena Faham Perbandingan Agama. CASAMAS Enterprise: Kuala Lumpur.
- MStar. 12 April 2016. Dr. Zakir Naik dibenar Berucap, Perlu Tukar Tajuk Ceramah-Zahid Hamidi. Dalam <https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2016/04/12/ceramah-dr-zakir-dibenarkan> (Akses pada 12 November 2019).
- Muhammad Fitri Abdullah. 29 Ogos 2019.Forum Perbandingan Agama: Melebar Ukhuwah Memperkasa Ummah. Dewan Syarahan & Muzakarah Islam, Shah Alam. Anjuran: Bahagian Dakwah JAIS.
- Norazlita Mohd Sies. 14 Mac 2017. Isu Dr.Zakir: Perkasa mohon jadi pencelah dalam saman Hindraf. Dalam <http://www.utusan.com.my/berita/mahkamah/isu-dr-zakir-perkasa-mohon-jadi-pencelah-dalam-saman-hindraf-1.456907#ixzz4edcJVFYw> (Akses pada 19 April 2017)
- Poster. Dr. Zakir Naik : Similarities between Hinduism & Islam (Dewan Besar UTeM).
- Poster. Dr.Zakir Naik: World Famous Orator on Islam & Comparative Religion (Malaysian Tour 2012).
- Poster. Duty of A Muslim as a Professional by Dr. Zakir Naik (Mu'adzam Shah Hall, UUM).
- Poster. Pendakwah & Ilmuwan Antarabangsa Dr Zakir Naik (Terengganu Tour 2016).

- Rafiq Ahmad & Haroon Idrees. 2015. The Life and Works of Ahmed Deedat: A Muslim Scholar of Christian Bible dalam Al-Idah 31 (December).Hlm.159-179.
- Raziatul Hanum A.Rajak. 5 November 2012. Abdul Hamid, Dr. Zakir Tokoh Maal Hijrah. Dalam <http://www.sinarharian.com.my/abdul-hamid-dr-zakir-tokoh-maal-hijrah-1.217750>(Akses pada 11 Oktober 2017)
- Tasnim Abdul Rahman, Zuriati Mohd Rashid, Wan Sabri Wan Yusof dan Ahmad Nabil bin Amir. 2014. New Trends in Religious Study (Religiouswissenschaft): As Developed and Proposed by Al-Faruqi. Dalam World Applied Sciences Journal 30 (Innovation Challenges in Multidisciplinary Research & Practice): hlm.15-18.
- Tasnim Abdul Rahman, Zuriati Mohd Rashid, Wan Sabri Wan Yusof, Ahmad Nabil Amir. 2017. Pemikiran al-Faruqi dan sumbangannya dalam transformasi Islam di Malaysia melalui Islamisasi Ilmu. Dalam Malaysia Journal for Islamic Studies, jilid.1.Hlm.1-13.

## TRADISI WIRIDAN MASYARAKAT BANJAR SESUDAH SALAT FARDU (STUDI VARIAN DAN RUJUKAN)

Akhmad Sagir & Mubarak  
UIN Antasari  
akhmadsagir168@gmail.com

**Abstrak:** Wirid yang diamalkan hampir tidak ada perbedaan mendasar di antara jama'ah masjid di Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan, namun ketika diperhatikan lebih seksama maka ada terdapat perbedaan dalam susunan atau urutan bacaannya. Hal ini tentu saja sangat erat kaitannya dengan apa yang menjadi rujukan mereka atau siapa yang menjadi ikutan mereka dalam membaca wiridan tersebut. Oleh karena itu penelitian ini bertujuan untuk menemukan rujukan kitab atau ulama yang diikuti terhadap tertib urutan bacaan wirid yang masyarakat Kalimantan Selatan amalkan untuk menemukan varian dan rujukannya.

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan melalui observasi ke lokasi penelitian (Masjid yang berada di Pondok Pesantren Ibnu Amin Pamangkih HST, Masjid Raya Amuntai dan Mushalla Syi'arul Mu'minin, Masjid al-Karamah Martapura dan Mushalla al-Raudhah Sakumpul dan Masjid Raya Sabial Muhtadin Banjarmasin) untuk melihat secara langsung praktik pembacaan wirid di masjid-masjid tersebut, baik bacaannya ataupun susunan pembacaannya. Peneliti juga melakukan wawancara untuk mendalami temuan dalam observasi dan sejarah praktik wiridan itu, ditambah dengan dokumenter untuk mencari sejarah masjid dan perjalanan pengelolaan masjid-masjid tersebut yang terkait dengan pembacaan wirid. Data-data yang telah terkumpul ditelaah secara seksama untuk diklasifikasikan sesuai dengan tujuan, kemudian dianalisis secara diskriptif kualitatif.

Penelitian ini menemukan, bahwa wirid yang dibaca oleh masyarakat Banjar di Kalimantan selatan semuanya merujuk kepada kitab-kitab para ulama yang berdasarkan hadis-hadis sahih dan minimal hasan, sementara variannya dapat dinyatakan mencapai lima (5) bentuk yang teridentifikasi mayoritas pada tertib atau urutan bacaannya bukan pada lafaz yang dibaca, walaupun ada pada dibaca atau ditinggal oleh sebagian yang lain. Hal ini terjadi disebabkan adanya pengiktirafan kepada tokoh (ulama) yang berpengaruh di masyarakat untuk diikuti. Bahkan ada antara masjid yang berubah tertib bacaan wiridnya setelah kedatangan seorang ulama yang dianggap panutan masyarakat luas di sekitarnya. Jadi ketokohan seorang ulama sangat banyak pengaruhnya terhadap praktik keagamaan masyarakat Banjar, khususnya dalam masalah tradisi wiridan setelah shalat.

**Kata Kunci:** Tradisi, Wirid/wiridan, Varian dan Rujukan/Sandaran.

### I. PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Para ulama dari berbagai bidang ilmu ke-Islaman sepakat bahwa hadis merupakan sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an. Karena itu, selain al-Qur'an kita juga wajib mengikuti hadis<sup>1</sup>. Keberadaan hadis berfungsi<sup>2</sup> sebagai penjelas bagi al-Qur'an, dalam

<sup>1</sup>Abdullah Karim, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, (Banjarmasin: Comdes Kalimantan, 2005), h. 12.

<sup>2</sup>Fungsi hadis terhadap al-Qur'an setidaknya ada tiga, yaitu: sebagai *bayān taqrīr* (memperkuat dan menetapkan hukum-hukum yang telah ditentukan oleh al-Qur'an), *bayān tafsīr* (memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat yang bersifat *mujmal dan muthlaq*), dan menetapkan hukum aturan-aturan yang tidak didapati dalam al-Qur'an. Lihat Muhammad Ahmad & M. Mudzakir, *Ulumul Hadis*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 20-25; Khusniati Rofiah, *Studi Ilmu Hadis*, (Yogyakarta: STAIN PO Press, 2010), h. 24; Yusūf al-Qardhawī, *Kajian Kritis Pemahaman Hadis Mutiara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. A. Najiyullah (Jakarta: Islamuna Press, 1994), h. 50.



praktek atau penerapan ajaran Islam secara faktual dan ideal.<sup>3</sup> Bahkan banyak dalam praktek ibadah umat Islam menyandarkan kepada hadis-hadis Nabi SAW.

Diantara sekian banyak praktek ibadah itu adalah melakukan pembacaan wirid setelah selesai salat. Wirid itu sendiri secara umum berarti bacaan-bacaan atau zikir, doa, atau amalan lain yang biasa dibaca atau diamalkan setelah salat, baik salat wajib maupun salat sunat.<sup>4</sup>

Fenomena membaca wirid ini sangat massif di tengah-tengah masyarakat muslim Indonesia, khususnya masyarakat muslim Kalimantan Selatan (*urang Banjar*) sangat dirasakan semaraknya bacaan wirid sesudah salat fardhu itu, khususnya sesudah salat maghrib, salat Isya dan salat Subuh, karena di masjid-masjid dan mashalla selalu dibaca secara bersama-sama, bahkan terdengar ke mana-mana, karena menggunakan pengeras suara yang bagi jama'ahnya adalah syi'ar, walaupun mungkin ada sebagian orang yang menganggap hal itu berlebihan.

Apabila diperhatikan dengan seksama terhadap wiridan yang dibaca masyarakat Banjar, maka ada perbedaan dalam susunan atau urutan-urutan bacaannya, mungkin ada empat atau lima varian bacaan. Hal ini tentu saja sangat erat kaitannya dengan apa yang menjadi rujukan mereka atau siapa yang menjadi ikutan mereka dalam membaca wiridan tersebut. Atau mungkin karena dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan masyarakat atau tokohnya, seperti Pon. Pes. Darussalam Martapura dan Ibnul Amin Pemangkih Hulu Sungai Tengah, juga Pon.Pes. Rasyidiyah Khalidiyah (Rakha) Amuntai.

Oleh karena itu ada baiknya untuk dilakukan penelitian lebih lanjut dalam bentuk klarifikasi tentang rujukan kitab atau ulama yang diikuti terhadap tertib urutan bacaan wirid yang masyarakat Kalimantan Selatan amalkan. Penelitian ini akan dituangkan dalam judul "Tradisi Wiridan Masyarakat Banjar Sesudah Salat Fardhu (Studi Varian dan Rujukan)"

## **B. Fokus Masalah**

Permasalahan pokok yang ingin dicari dalam penelitian ini adalah Bagaimana Wiridan sesudah salat fardhu di Masyarakat Banjar? Pokok masalah tersebut difokuskan pada dua hal yaitu, 1) Bagaimana Varian bacaan dan tertib susunannya dan 2) Rujukan kitab maupun ulamanya.

## **C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian**

Tujuan peneliti ini adalah untuk mengetahui praktik wiridan sesudah salat fardhu Masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan yang tertuju pada 1) Varian bacaan dan tertib susunannya dan 2) Rujukan kitab maupun ulamanya.

Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah:

1. Secara akademis penelitian ini diharapkan dapat memberikan informasi ilmiah dan memberikan sumbangan keilmuan tentang pemetaan varian bacaan dan susunan wirid yang diamalkan masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan.
2. Secara sosial penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan informasi kepada masyarakat khususnya para muballigh tentang adanya varian bacaan dan susunan dalam wirid sesudah salat fardhu serta rujukan dan ikutan masyarakat, agar bisa menyesuaikan dalam bersikap.

## **D. Kajian Pustaka**

Kajian atau penelitian yang berbasis lapangan sangat sedikit, ada penelitian pada tahun 1989; laporan penelitian "Suatu studi tentang pelaksanaan wirid agama ibu-ibu di Kecamatan Padang Timur" IAIN Imam Bonjol Padang, Sementara kajian yang banyak adalah terkait dengan kegiatan *takhrīj al-ḥadīts*, seperti sudah dilakukan oleh para ulama klasik, sampai di era modern seperti sekarang ini. Di Kalimantan Selatan kajian *takhrīj al-*

---

<sup>3</sup>Muhammad Ahmad & M. Mudzakir, *Ulumul Hadis*, h. 18; Yusūf al-Qardhawī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad al-Baqir. (Bandung: Mizan, 1994), h. 17.

<sup>4</sup>Lihat Perpustakaan Nasional, *Enksiklopedi Islam*, juz 7 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), h. 273; Perpustakaan Nasional, *Enksiklopedi Hukum Islam*, juz 6 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), h. 1951, cet ke-6.

*ḥadīts* terhadap karya ulama lokal juga telah dilakukan oleh para dosen UIN Antasari Banjarmasin khususnya dari Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, seperti Dr. Saifuddin, M.Ag, dkk yang telah melakukan penelitian dalam bentuk *takhrīj al-ḥadīts* terhadap kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* karya Syaikh Muḥammad Arsyad al-Banjārī (w.1227 H/1812 M). Hasil penelitian tersebut edisi cetaknya berjudul *Studi kritis Kesahihan Hadis Dalam Kitab Tuḥfat al-Rāghibīn*.<sup>5</sup>

Studi tentang *takhrīj al-ḥadīts* dalam bentuk skripsi juga telah dilakukan oleh Ahmad Nazhirin, mahasiswa Program Khusus Ulama jurusan tafsir hadis Fakultas Ushuluddin UIN Antasari Banjarmasin. Penelitian tersebut mentakhrīj hadis-hadis yang terdapat dalam buku *Risalah Amaliyah* susunan H. M. Qusairi Hamzah.<sup>6</sup> Juga skripsi yang ditulis oleh Arnadi pada tahun 2014, dia membahas buku “Risalah Do’a karya KH. Dja’far Sabran” dengan focus kajian Takhrīj hadis tentang wirid setelah shalat.

Itulah beberapa kajian yang terfokus pada kegiatan *takhrīj al-ḥadīts*. Juga ada sebuah buku “The Power of Wirid: Rahasia dan Khasiat Zikir setelah shalat untuk kedamaian jiwa dan kebugaran raga” yang ditulis oleh Luqman Junaidi, yang tentu membahas terkait dengan yang menjadi anak judul buku tersebut, tidak menyinggung sama sekali yang ada hubungannya dengan varian bacaan dan susunan wiridnya apalagi yang berhubungan dengan local wisdom Masyarakat Banjar. Lebih tegas lagi bahwa penelitian ini akan diarahkan untuk menggali kearifan lokal yang berbasis tradisi keberagamaan yang melekat pada amaliyah wiridan sesudah salat fardhu, dimana hal ini menarik untuk dikaji lebih jauh karena dilihat dari segi riwayat atau hadis yang menjadi rujukan sama, tetapi kemudian dalam praktik pembacaan wiridannya ada varian, baik bacaannya maupun susunannya. Hal ini tentunya terkait dengan rujukan atau sumber ikutan masyarakat sangat sentral perannya dalam menggiring masyarakat. Oleh sebab itu, penulis ingin melakukan kajian secara ilmiah dalam penelitian lapangan.

## **F. Metode Penelitian**

Penelitian ini dilaksanakan di Kalimantan Selatan pada tiga kabupaten: Hulu Sungai Utara; Hulu Sungai Tengah; dan Banjar serta satu Kota Banjarmasin. Tiga Kabupaten tersebut masing-masing memiliki Pondok Pesantren yang banyak meluluskan alumninya yang menjadi ulama, yang basis utamanya adalah masjid atau mushalla yang dekat dengan Pondok Pesantren dan masjid kabupaten, adapun Kota Banjarmasin dipilih sebagai salah satunya karena merupakan pusat ibukota provinsi yang diyakini tumpah ruahnya ulama dan semaraknya kegiatan keagamaan, wa bil khusus masjid *Raya Sabilal Muhtadin* yang nota benanya sebagai masjid provinsi Kalimantan Selatan.

## **II. PEMBAHASAN**

### **A. Asal-Usul Wirid Sesudah Shalat Fardhu berdasarkan Masjid dan Daerah**

#### **1. Masjid Raya Sabilal Muhtadin Banjarmasin**

Sejak Masjid Raya Sabilal Muhtadin digunakan sebagai sarana untuk shalat berjama’ah, sejak itu pula diikuti dengan tradisi membaca wirid sesudah shalat fardhu lima waktu. Namun demikian seiring dengan perjalanan waktu dan adanya pergantian imam dari zaman ke zaman tentu saja ada kemungkinan perbedaan bacaan atau susunan dari wirid yang di baca tersebut.

Berdasarkan wawancara dengan salah seorang pengurus: H. Muhammad Idris, didapatkan informasi bahwa pada tahun 1979 s/d 1985 Imam tetap di masjid Raya Sabilal Muhtadin adalah H. Ahmad Zarkasi, H. Muhsin dan H. M. Said dengan wirid sebagaimana lazim dibaca oleh masyarakat Kalimantan Selatan pada umumnya dan wirid yang dibaca setelah shalat Magrib dan Subuh sampai dengan *Ya Lathifu Ya Kafi* sampai selesai dan ditutup dengan do’a sekali.

<sup>5</sup>Buku tersebut bisa ditemui di perpustakaan pusat UIN Antasari Banjarmasin.

<sup>6</sup>Skripsi tersebut diajukan pada tahun 2014.

Pada tahun 1985 s/d 2004 imamnya berganti yaitu KH. Tarmidzi Abbas ditagaskan menjadi imam tetap untuk shalat Magrib, Isya dan Subuh, sementara shalat Zuhur dan Ashar imam tetapnya adalah H. Shafwan Mas'udi. Adapun wirid yang dibaca setelah shalat fardhu dengan dua imam tersebut sama saja seperti imam-imam sebelumnya.

Pergantian imam kembali terjadi lagi seiring dengan pergantian pengurus/Badan Pengelola Masjid, yakni pada tahun 2005 Badan Pengelola diketuai oleh KH. Ahmad Bakeri dan oleh beliau Imam Tetap shalat rawatib di masjid ini ditetapkan Ustadz Saifurrahman. Imam baru ini membawa tradisi baru dengan contoh dari KH. Ahmad Bakeri. Kadang-kadang beliau bawakan wiridnya seperti wirid-wirid yang dibaca oleh imam-imam sebelumnya namun ditambah setelah doa dengan bacaan *Rabbighfri li wal liwalidayya warhamhuma kama rabbayani shaghira* dan *Astagfirullah li walilmu'minin wal mu'minat* dan seterusnya.

Kadang-kadang Ustadz Saifurrahman –sebagai imam tetap- di Masjid Raya ini juga membawakan wirid mengikuti bacaan dan susunan yang dibaca di Sakumpul Martapura, yang sudah ada rujukan buku yang diedarkan di tengah masyarakat Kalimantan Selatan.

## **2. Masjid al-Karamah Martapura**

Berdasarkan observasi dan wawancara dengan imam dan bilal masjid al-Karamah Martapura, maka didapatkan informasi bahwa wirid yang dibaca sesudah shalat lima waktu adalah pada awal dibangunnya sebagaimana wirid yang dibaca oleh kebanyakan masyarakat Kalimantan Selatan pada umumnya atau orang Banjar pada khususnya. Dan yang menjadi rujukan mereka adalah para ulama dan kitab-kitab yang mu'tabar.

Namun demikian, setelah masyhurnya Tuan Guru KH. Muhammad Zaini bin Abdul Ghani sekitar tahun 1990 -yang terkenal- dengan sebutan Guru Sekumpul, maka sejak saat itu wiridan dan urutan bacaannya mengikuti tata cara Sakumpul dan persisi sama.

## **3. Mushalla al-Raudhah (Sakumpul) Martapura**

Mushalla ini didirikan bahkan diinisiasi oleh Tuan Guru KH. M. Zaini Abdul Ghani (Guru Sakumpul), yang pindah domisili dari Keraton ke daerah Sekumpul. Komplek yang sangat padat dengan rumah penduduk ini sekarang sudah menjadi salah satu kelurahan di Kecamatan Martapura. Mushalla ini diisi shalat lima waktu dan pengajian-pengajian yang dilaksanakan oleh Tuan Guru sendiri pada masa beliau masih hidup.

Berkenaan dengan wiridan sesudah shalat fardhu yang dilaksanakan di mushalla ini berdasarkan pimpinan beliau (sebagai Murabbi Mursyid) di majlis Mushalla al-Raudhah) ini membaca bacaan tidak jauh berbeda dengan yang dibaca oleh masyarakat Kalimantan Selatan atau orang Banjar, walaupun ada sedikit perbedaan lebih-lebih dari segi susunan bacaan agak jauh perbedaannya, ada yang di kemudian dari di tempat lain.

## **4. Mushalla Ponpes Rakha Amuntai**

Mushalla ini didirikan seiring dengan semakin banyaknya santri dan kegiatan yang harus dilaksanakan oleh Pondok dalam rangka membekali mereka ilmu agama untuk dapat dimanfaatkan untuk masyarakat atau umat. Oleh karena itu pendiriannya tidak terlepas dari tujuan didirikannya pondok pesantren ini dan mengikuti budaya masyarakat yang ada disekitar Amuntai dan notabene mereka adalah orang Banjar pahuluan yang tercatat sangat taat mengikuti tradisi orang "tuha" yakni pendahulu.

Dalam hal wiridan ini –sebagaimana hasil observasi dan wawancara kami- bahwa mereka mengikuti saja apa yang sudah dilaksanakan orang-orang sebelumnya yakni berdasarkan ambilan kitab-kitab oleh para ulama yang masyhur di masyarakat mereka dan dilanjutkan secara turun temurun dibaca di mushalla, masjid atau langgar.

## **5. Masjid Raya Amuntai**

Sepertimana yang dilaksanakan pembacaan wirid sesudah shalat fardhu di Pondok Pesantren Rakha Amuntai, begitu juga yang diamalkan oleh masyarakat dan jama'ah masjid Raya Amuntai ini, berdasarkan observasi dan wawancara peneliti terhadap jama'ah masjid. Jadi asal-usulnya dari ulama-ulama setempat yang mengaji dan mengambil dari kitab-kitab yang dipegang oleh orang Banjar secara umum.

## 6. Mushalla Syi'arul Mu'minin Amuntai

Begitu pula wiridan yang diamalkan oleh jama'ah Mushalla Syi'arul Mu'minin ini, karena memang masyarakat disekitarnya tidak terlalu jauh dengan Pondok Pesantren Rakha ini juga. Spesialnya sehingga mushalla ini menjadi salah satu tempat observasi kami, karena di sini salah satu jama'ahnya adalah seorang ulama Hadis yang sangat Alim dan Hafizh Qur'an, bahkan selain mengajar di Ponpes Rakha, beliau juga menjadi pimpinan Pondok Tahfizh Ummul Qura' di Amuntai.

Beliau adalah Dr. KH. Sabran Affandi. Berdasarkan observasi dan wawancara dengan beliau didapat penjelasan bahwa wiridan yang dibaca di mushalla ini sama saja dengan yang dibaca di masjid atau mushalla yang ada di Amuntai, dari wawancara juga sempat kami tanyakan apa dasar wiridan ini, beliau menyatakan semuanya berdasarkan dalil yang kuat dan patut untuk diamalkan dan untuk pembacaan secara berjama'ah beliau pun berkomentar bahwa "hal ini sangat banyak hikmahnya" bahkan tidak ada salahnya.

## 7. Mushalla Pondok Pesantren Ibnul Amin Pamangkih

Sebagaimana sejarah berdirinya pondok pesantren ini adalah untuk membina keberagaman umat, sehingga keberadaan mushalla adalah sebuah keharusan karena di sini banyak kegiatan yang bisa dilakukan mulai belajar, pengajian secara bersama sampai dengan shalat berjama'ah.

Shalat berjama'ah adalah salah satu ajang untuk pembelajaran kepada semua santri yang mondok di sini termasuk belajar menjadi imam bagi yang ditugaskan, begitulah hasil observasi dan wawancara yang peneliti laksanakan. Selanjutnya juga didapatkan bahwa wiridan yang menjadi amalan bacaan setiap sesudah shalat itu telah diasaskan oleh pendiri pertama al-Marhum Tuan Guru KH. Mahfuz Amin, orang tua dari Tuan Guru KH. Mukhtar yang sekarang menjadi pimpinan Ponpes ini dan Alhamdulillah kami berkesempatan bertemu dan mengadakan wawancara dengan beliau.

Beliau menceritakan bahwa begitulah wiridan yang dibaca di pondok ini sejak pertama sampai ke hari ini, wiridannya agak pendek dari di tempat lain, tujuannya adalah agar semua orang yang berjama'ah dapat mengikutinya sampai selesai dan bagi santri yang mau meneruskan wiridan atau melaksanakan ta'lim dengan guru bisa mempunyai waktu yang panjang untuk persiapan, begitu ungkap beliau.

## B. Wirid dan Susunan Bacaannya

### 1. Wirid

#### a. Masjid Raya Sabilal Muhtadin Banjarmasin

1. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
2. اللهم اجرني من النار
3. اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ، وَالْيَكُ يَعُودُ السَّلَامُ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ
4. سورة الفاتحة
5. وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ... وَأَيَّةُ الْكُرْسِيِّ
6. آمَنَ الرَّسُولُ.... غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا..... أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

7. شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ ..... هو العزيز الحكيم، ان الدين عند الله الاسلام. قل اللهم ..... وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب.
8. سورة الاخلاص، سورة القلاق، سورة الناس
9. الهى ربي سُبْحَانَ اللهِ 33× ، الحمد لله 33×، الله أكبر 33×، الله أكبر كبيرا... ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ ...
10. اَللّٰهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا اَعْطَيْتَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ ....
11. اللهم صل على سيدنا محمد عبدك ....
12. يا لطيف كافي يا حفيظ يا شافي 2× الله يا لطيف يا وافي الله يا كريم انت الله، لا اله الا الله 10×
13. لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ كَلِمَةٌ ..... ورضى الله تعالى عن ساداتنا اصحاب رسول الله اجمعين
14. الدعاء الأول
15. استغفر الله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه 3× اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا ونحن له مسلمون 3×
16. الدعاء الثانى
17. رب اغفر لي ... 5× استغفر الله لي وللمؤمنين والمؤمنات
18. يا الله بما يا الله بما يا الله بحسن الخاتمه 3× لا اله الا الله 3×
- b. Wirid di Masjid al-Karamah Martapura**
1. لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
2. اللهم اجرني من النار
3. استغفر الله العظيم الذى لا اله الا هو الحي القيوم وأتوب إليه
4. استغفر الله 3×
5. اَللّٰهُمَّ اَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ، واليك يعود السلام، تَبَارَكَتَ رَبَّنَا يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ
6. اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد
7. اللهم اعنى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَلَا نَعْبُدُهُ إِلَّا اياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مخلصين له الدين ولو كره الكافرون سبحان من لا يعلم قلدره غيره ولا يبلغ الواصفون صفته سبحان ربي العلي الأعلى الوهاب
8. سُبْحَانَ اللهِ 33×، الحمد لله 33×، الله أكبر 33×
9. وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ... وآية الكرسي & اَمَّنَ الرَّسُولُ ... غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ..... أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ
10. سورة الاخلاص، سورة الفلق، سورة الناس، سورة الفاتحة

11. الدعاء الأول
12. استغفرالله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه 3 × اشهد ان لا اله الا الله الها واحدا ونحن له مسلمون 3 ×
13. الدعاء الثاني
14. رب اغفر لي ... 5 × استغفرالله لي وللمؤمنين والمؤمنات
15. يا الله بما يا الله بما يا الله بحسن الخاتمه 3 × لا اله الا الله 3 ×

c. Wirid di Mushalla Al-Raudhah Sakumpul Martapura

Wirid yang dibaca dan susunan bacaan di Mushalla ini sama dengan dilaksanakan di Masjid al-Karamah Martapura di atasnya, sehingga tidak perlu disebutkan lagi.

d. Wirid di Mushalla Ponpes Rakha Amuntai

Pada prinsipnya wiridan di sini sama saja dengan yang dibaca di Masjid Raya Sabilal Muhtadin, kecuali pada wirid setelah doa kedua yang berbeda, yaitu

1. افضل ذكر فاعلم انه لا اله الا الله 3 ×
2. بسم الله رضيت بالله ربا، وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً

e. Wirid di Masjid Raya Amuntai

Lain lagi di Masjid Raya Amuntai ini justru sesudah do'a yang kedua tidak ada lagi wiridan yang dibaca sementara yang lainnya sama saja dengan Masjid Raya Sabilal Muhtadin Banjarmasin.

f. Wirid di Mushalla Syi'arul Mu'minin Amuntai

Di Mushalla ini sama dengan praktik wiridan yang dilaksanakan di masjid Raya Amuntai (No. 5) setelah doa kedua tidak ada bacaan lagi.

g. Wirid di Mushalla Ponpes Ibnul Amin Pamangkih

Di Mushalla Pondok Pesantren ini berbeda dari yang lainnya, dari segi jumlah yang dibaca agak sedikit, berarti ada yang tidak dibaca sementara yang lain membacanya dan doanya hanya satu kali saja, sebagaimana berikut ini:

1. لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
2. اللهم اجرني من النار
3. اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمَنْكَ السَّلَامُ، واليك يعود السلام تَبَارَكْتَ رَبَّنَا يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ
4. سورة الفاتحة
5. وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ... وَأَيَّةُ الْكُرْسِيِّ
6. أَمَّنَ الرَّسُولُ .... عُمْرَاتِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ..... أَنْتَ مَوْلَانَا قَانُصْرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ
7. شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ ..... هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، ان الدين عندالله الاسلام. قل اللهم ..... وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب.

8. الهي ربي سُبحَانَ اللَّهِ 33 × ، الحمد لله 33 × ، الله أكبر 33 × ، الله أكبر كبيراً... ، لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لا حول ولا قوة

...

9. اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ ....

10. اللهم صل على سيدنا محمد عبدك ....

11. يا لطيف كافي يا حفيظ يا شافي 2 × الله يا لطيف يا وافي الله يا كريم انت الله، لا

اله الا الله 10 ×

12. الدعاء

## 1. Susunan dan Varian Bacaan Wirid

### a. Susunan atau Urutan Bacaan

Wirid yang dibaca oleh masyarakat Banjar berdasarkan wilayah, mesjid sentral, dan pondok pesantren ternyata memiliki keragaman dalam susunan dan jenis bacaan, namun semuanya memiliki persamaan pada urutan pertama dan kedua yaitu pertama membaca “*la ilaha illallah wahdahu la syarikalahu, lahu mulku wa lahu al-hamdu (yuhyi wa yumitu) wa huwa ala kulli sya'in qadir*.” Hanya saja Musholla Syi'arul Mu'minin dan Martapura, yaitu mesjid Sabilal, Al-Karomah, dan Musholla Ar-Raudhah saja yang menggunakan bacaan “*yuhyi wa yumitu,*” sedangkan di Hulu sungai tidak. Di urutan kedua sama-sama membaca “*Allahumma Azirna Mina An-Nar*” sedangkan di urutan ketiga “*allahumma antas salam wa minka salam wa ilaika ya'udu salam (fa hayyina Rabbana bi al-salam, wa adkhillna Jannata Dar as-salam) tabarakta Rabbana Ya Dzaljalali wa al-Ikram,*” hanya di Musholla Ar-Raudhah yang membaca Istighfar pada urutan ini. Sedangkan tempat lainnya sama, namun di mesjid al-Karomah, dan Musholla Syi'arul Mu'minin yang bacaannya lebih panjang dari yang lain.

Pada umumnya wiridan yang dibaca adalah sama, hanya saja dari segi susunannya yang sedikit agak berbeda. Ada lima masjid/mushalla -Masjid Raya Sabilal Muhtadin, Masjid Raya Amuntai, Mushalla PP. Rakha, Mushalla Syi'arul Mu'minin dan Mushalla PP. Ibnu Amin- yang sama susunan bacaannya namun demikian di Mushalla PP. Ibnu Amin pada wirid urutan ke delapan tidak dibaca dan wirid yang dibaca hanya sampai urutan ke 12 kemudian do'a dan selesai. Adapun di Ponpes Rakha menambahkan setelah do'a yang kedua dengan zikir لااله الا الله 3x dan bacaan بِسْمِ اللَّهِ رَضِيَتْ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا , sedangkan di Masjid Raya Sabilal Muhtadin menambahkan setelah do'a yang kedua dengan bacaan wirid seperti yang dibaca di Masjid Agung al-Karamah dan Mushalla al-Raudhah Sakumpul, yaitu: رَبِّ يَا اللَّهُ بِهَا يَا اللَّهُ بِهَا يَا اللَّهُ بِحَسَنٍ dan diakhiri dengan اغفر لي ... 5 × استغفر الله لي وللمؤمنين والمؤمنات لااله الا الله 3 × dan الخاتمه 3 ×

Dari ke tujuh masjid/mushalla tersebut dalam tabel itu, Musholla Ar-Raudhah dan Masjid al-Karamah berbeda dari yang lain, baik dari segi susunan dan bacaan yang dibaca pada setiap urutan. Namun pada urutan kedua semua tempat sepakat dengan kalimat “*Allahumma Adzirni/na Min al-Nar.*” Pada urutan ketiga dan keempat dalam hal bacaan lima tempat memiliki kesamaan, kecuali Musholla Ar-Raudhah dan Masjid al-Karamah yang berbeda. Walaupun dari segi urutan bacaan sama, namun di Musholla Syi'arul Mu'minin menambahkan kalimat “*fa hayyina Rabbana bi al-salam, wa adkhillna Jannata Dar as-salam*”

Ada dua kalimat yang di beberapa tempat lebih panjang sedangkan di tempat lain lebih pendek, yaitu *la ilaha illallah wahdahu la syarikalahu, lahu mulku wa lahu al-hamdu (yuhyi wa yumitu) wa huwa ala kulli sya'in qadir,* dan pada

kalimat “*Allahumma antas salam wa minka salam wa ilaika ya’udu salam (fa hayyina Rabbana bi al-salam, wa adkhilna Jannata Dar as-salam) tabarakta Rabbana Ya Dzaljalali wa al-Ikram.*” Kalimat yang bercetak tebal adalah kalimat yang terdapat di beberapa tempat, sedangkan kalimat yang lain adalah sama.

Ada dua bacaan yang tidak terdapat pada bacaan wirid lainnya, yaitu, *Radhitu billahi Rabba wa bi al-Islami Dina wa bi Muhammadin Nabiyya* pada Ponpes Rakha Amuntai dan *Sayyiduna Muhammadur Rasulullahi sollalahu alaihi wa salam* di Mesjid Al-Karomah Martapura. Kemudian ayat terakhir dari surah al-Baqarah, jika pada beberapa tempat hanya 2 ayat terakhir, sementara di Mesjid al-Karomah dan Ponpes Ibnul Amin menggunakan 3 ayat terakhir dari surah al-Baqarah.

### 3. Variasi Wirid Berdasarkan Rujukan Hadis Bacaan sesudah sholat

Adapun variasi berdasarkan ketentuan yang merujuk kepada hadis Nabi tentang amaliah wirid yang disampaikan oleh beliau setiap selesai melaksanakan sholat. Berikut tabel wirid setiap daerah, pondok pesantren, dan masjid utama di wilayah Kalimantan Selatan:

TABEL VARIAN BACAAN WIRID YANG WARID DARI NABI

Bacaan	Nama Mesjid, Musholla, Pondok Pesantren						
	Mesjid Sabilal Muhtadin	Mesjid Al-Karomah	Musholla Ar-Raudhah	Ponpes Rakha	Masjid Raya Amuntai	Musholla Syi’arul Mu’minin	Ponpes Ibnul Amin
<b>Istighfar</b>	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada
<b>Surah Al-Fatihah</b>	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada
<b>Tasbih, Tahmid, Takbir 33 kali</b>	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada
<b>La ilaha illallah 10 x</b>	Ada	Tidak Ada	Tidak Ada	Ada	Ada	Ada	Ada
<b>Allahumma La Mani’alima A’tayta..</b>	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada
<b>Ayat Kursi</b>	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada
<b>Surah AL-Ikhlas, Al-Falaq, An-Nas</b>	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Tidak Ada
<b>la ilaha illallah wahdahu la syarikalahu</b>	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada	Ada

Tabel diatas menunjukkan hampir seluruh tempat memuat bacaan yang terdapat pada hadis yang disampaikan oleh Rasulullah SAW. Kecuali satu di Masjid al-Karamah dan Musholla Ar-Raudhah yang tidak memuat bacaan zikir *La ilaha illallah* yang berulang-ulang setelah bacaan *Ya Lathif* dan di Ponpes Ibnul Amin tidak membaca surah al-Ikhlas, al-Falaq dan an Nas



## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Penelitian ini menemukan, bahwa wirid yang dibaca setelah salat oleh masyarakat Banjar Kalimantan selatan semuanya merujuk kepada kitab-kitab para ulama yang berdasarkan hadis-hadis sahih atau minimal hasan, akan tetapi wirid yang diamalkan oleh jama'ah masjid al-Karamah Martapura sekarang ini mengikuti Tuan Guru KH. Muhammad Zaini bin Abdul Ghani (Guru Sekumpul), baik bacaan maupun susunannya, padahal sebelum masyhurnya Guru Sekumpul, sama dengan wirid masyarakat Banjar pada umumnya.

Variannya mayoritas ada pada tertib atau urutan bacaannya, walaupun ada juga sedikit pada bacaan yang diwiridkan. Hal ini terjadi disebabkan adanya pengakuan terhadap tokoh (ulama) yang berpengaruh di masyarakat untuk diikuti.

### B. Saran-Saran

Tentu saja penelitian ini masih perlu penyempurnaan, oleh karena itu dijadikan rekomendasi sebagai berikut:

1. Bisa dilanjutkan dalam skop yang lebih luas; bisa dalam bentuk perbandingan dengan suku lain yang ada di Indonesia, atau bisa kolaborasi dengan akademisi di Malaysia untuk penelitian yang sama terhadap masyarakat Banjar yang ada di Malaysia. Hal ini dilakukan untuk menelusuri mata rantai pembawa tradisi ini.
2. Bisa juga dibandingkan dengan masyarakat Banjar yang membaca wirid tetapi dengan cara masing-masing, apakah wiridan yang dibaca sama dengan hasil penelitian ini dan apa yang menjadi dasar bagi mereka.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abdullah Karim, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, (Banjarmasin: Comdes Kalimantan, 2005)

Abd al-Râuf al-Sinkilî, *Umdat al-Muhtajîn ila Suluk Maslak al-Mufradîn*.

Abī Bakr Aḥmad ibn al-Husain ibn 'Alī al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, juz 4 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003)

Abū al-Husain Muslim ibn al-Hajjāj al-Naisābūrī, *Shahīḥ Muslim*, juz 1, *tahqīq* Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991)

Abū Dāwud Sulaimān ibn al-Asy'ats al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, juz 2, *tahqīq* Muḥammad Maḥy al-Dīn 'Abd al-Hamīd, (Bairūt: al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.th).

Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah al-Qazwinī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 1, *tahqīq* oleh Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī (t.t: Dār Ihyā al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th).

Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Shahīḥ*, juz 4, *tahqīq* Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī dkk, (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H)

Abū al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad al-Thabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, juz 20, *tahqīq* Hamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī, (Qairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.th).

Abū Nu'aim Aḥmad ibn 'Abdillāh al-Ashfahānī, *Hilyat al-Awliyā' wa Thabaqāt al-Ashfiyā'*, juz 5 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1996).

Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, juz 37, *tahqīq* Syu'aīb al-Arnā'ūth, (Bairut: Mu'sasat al-Risālah, 2001).

"AKMY: Wirid Selepas Solat & Terjemahan," diakses 8 Agustus 2019, <http://akmy69.blogspot.com/2013/05/wirid-selepas-solat-terjemahan.html>.

Al-Albānī, *Shahīḥ al-Jāmi' al-Shaghīr wa Ziyādah 'al-Faḥḥ al-Kabīr'*, juz 1 (Bairūt: al-Maktabah al-Islāmī, 1988), cet ke 3.

Al-Albānī, *Shahīḥ al-Targhīb wa al-Tarhīb*, juz 2 (Riyādh: Maktabah al-Ma'ārif, 2000)

Alfani Daud, *Islam dan masyarakat Banjar* (Raja Grafindo Persada, 1997)

- ‘Alwī ibn ‘Abd al-Qādir al-Saqqāf, *Takhrīj Ahādīts wa Ātsār Kitāb Fī Zhilāl al-Qur’ān*, (Riyādh: Dār al-Hijrah, 1995).
- Al-Palembani, Abdus Samad, *Hidayat al-Salikin*, Singapura,
- Hasan Hasan, *Islaam dan Budaya Banjar di Kalimantan Selatan*, *ITTIHAD* 14, (29 Desember 2016) <https://doi.org/10.18592/ittihad.v14i25.865>
- J. J. Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography* (Martinus Nijhoff, 1968).
- Kamrani Buseri, “Sepintas Masuknya Islam Di Borneo,” Desember 2009, 65–66.
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Muhammad Ramli, “Fatimah, Perempuan Pengarang Kitab Kuning dari Banjar,” *Alif.ID* (blog), 17 Februari 2018, <https://alif.id/read/muhammad-ramli/fatimah-perempuan-pengarang-kitab-kuning-dari-banjar-b207243p/>.
- Muhammad ibn ‘Isa ibn Sūrah al-Tirmidzī, *al-Jāmi’ al-Kabīr*, juz 1, *tahqīq* Basyar ‘Awwād Ma’rūf, (Bairūt: Dār al-GhArab al-Islāmī, 1996).
- Mujiburrahman, M. Zainal Abidin, dan Rahmadi., *Ulama Kharismatik di Tanah Banjar: Potret Guru Danau, Guru Bachiet, dan Guru Zuhdi* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2016).
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdzīb al-Tahdzīb fī Rijāl al-Ḥadīts*, juz 7 (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004)
- Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd al-Rahīm al-Mubārakfūrī, *Tuhfat al-Aḥwadzī bi Syarḥ Jāmi’ al-Tirmidzī*, juz 2 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.th).
- Muhammad ibn Shālih al-‘Utsaimīn, *Syarḥ Riyādh al-Shālihīn Min Kalām Sayyid al-Mursalīn*, juz 5 (Riyādh: Dār al-Wathn, 1462 H).
- Muhammad Nāshir al-Dīn al-Albānī (selanjutnya ditulis al-Albānī), *Shahīḥ Sunan Abī Dāwud*, juz 5 (Kuwait: Gharās, 2002)
- M. Suriansyah Ideham et. al, *Sejarah Banjar* (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2007).
- Perpustakaan Nasional, *Enksiklopedi Islam*, juz 7 (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2005)
- Tarekat syattariyah nusantara, *Jurnal Studi Keislaman*, Volume 17 Nomor 2 (Desember) 2013
- Yusūf al-Qardhawī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad al-Baqir. (Bandung: Mizan, 1994)

[https://id.wikipedia.org/wiki/Masjid\\_Raya\\_Sabilal\\_Muhtadin](https://id.wikipedia.org/wiki/Masjid_Raya_Sabilal_Muhtadin)

[https://id.wikipedia.org/wiki/Martapura,\\_Banjar](https://id.wikipedia.org/wiki/Martapura,_Banjar)

<http://www.pp-darussalam.com/2013/03/sejarah-singkat-ppdarussalam-martapura.html>

## **KESAN HAFAZAN AL-QURAN TERHADAP KECERDASAN INTELEKTUAL & SPIRITUAL REMAJA THE EFFECT OF QURANIC MEMORIZATION TOWARDS ADOLESCENT'S INTELLECTUAL & SPIRITUAL QUOTIENTS**

*Alya Afifah Mohamad Hanapi & Jamiah Manap*

Pusat Kajian Psikologi dan Kesejahteraan Manusia

Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan

Universiti Kebangsaan Malaysia

---

**Abstrak:** Hafazan al-Quran mula menjadi budaya yang sinonim dalam kalangan pelajar di Malaysia. Permintaan yang tinggi terhadap silibus tahfiz di sekolah mencetuskan penubuhan maahad tahfiz, sekolah berkonsepkan ulul albab dan sekolah tahfiz di seluruh negara. Sehubungan itu, kajian ini bertujuan untuk mengenalpasti kesan hafazan al-Quran terhadap remaja. Kajian dilaksanakan melalui pendekatan kuantitatif terhadap 96 orang pelajar tingkatan 4 di Maahad Tahfiz Tanah Merah. Kajian mendapati, terdapat hubungan yang signifikan di antara hafazan al-Quran dengan pencapaian akademik, kecerdasan linguistik dan kecerdasan spiritual remaja. Sehubungan itu, hafazan al-Quran sewajarnya menjadi silibus utama dalam pembelajaran agama di sekolah. Dalam masa yang sama, strategi pembelajaran yang berkesan perlu dibangunkan agar pelajar menjadi 'al-Quran bergerak' sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW.

**Kata Kunci:** Hafazan al-Quran, Remaja, Psikologi Pendidikan, Kecerdasan Intelek, Kecerdasan Rohani.

**Abstract:** Quranic memorization becomes new culture among Malaysian student. High demands towards *tahfiz's* syllabus in school brings the establishment of *tahfiz* college, *ulul albab* school base, and *tahfiz* school in the country. Therefore, the research aims to identify the effect of Quranic memorizations towards adolescent. The research conducted via quantitative approach towards 96 forms four students in Maahad Tahfiz Tanah Merah, Kelantan. The research found that Quranic memorization is significant with academic achievement, linguistic quotient, and spiritual quotient. Thus, Quranic memorization should become the primary syllabus in religious learning in school. At the same time, effective learning strategy should be developed to transform the students to become the 'mobile Quran' as being exemplified by Rasulullah SAW.

**Keywords:** Quranic Memorization, Adolescent, Educational Psychology, Intellectual Quotient, Spiritual Quotient.

---

### **Pendahuluan**

Penubuhan institusi tahfiz di Malaysia bermula semenjak tahun 1966 dengan cetusan idea dan inspirasi oleh Perdana Menteri Malaysia yang pertama, Tuanku Abdul Rahman Putra Al-Haj melalui Maahad Tahfiz Masjid Negara. Institusi ini bertunjangkan sistem pembelajaran berorientasikan agama semata-mata seperti kebanyakan pondok, madrasah atau maahad tahfiz yang berkembang di Malaysia seperti Dar Al-Quran Wal Hadith Kuala Lumpur, Maahad Tahfiz Darul Quran Rawang dan Maahad Tahfiz Kiblah, Bangi.

Rentetan daripada permintaan yang tinggi terhadap integrasi ilmu al-Quran dan ilmu akademik lainnya, beberapa buah sekolah mula memasukkan silibus tahfiz ke dalam sistem pembelajaran Maahad Tahfiz Tanah Merah dan MRSM Ulul Albab. Maahad Tahfiz Tanah Merah merupakan salah satu daripada institusi tahfiz model baharu yang menjadi rebutan ibu bapa dan pelajar. Maahad ini ditubuhkan pada 25 Januari 2004 dengan cetusan idea oleh Tuan Guru Nik Abdul Aziz bin Nik Mat (1931-2015), mantan Menteri Besar Kelantan yang berhasrat melihat kewujudan kesepaduan antara ilmu duniawi dan ukhrawi. Sekolah ini adalah maahad

tahfiz pertama di Kelantan yang menerapkan sistem akademik berintegrasikan tahfiz Al-Quran, pendidikan Islam dan kurikulum beraliran sains tulen.

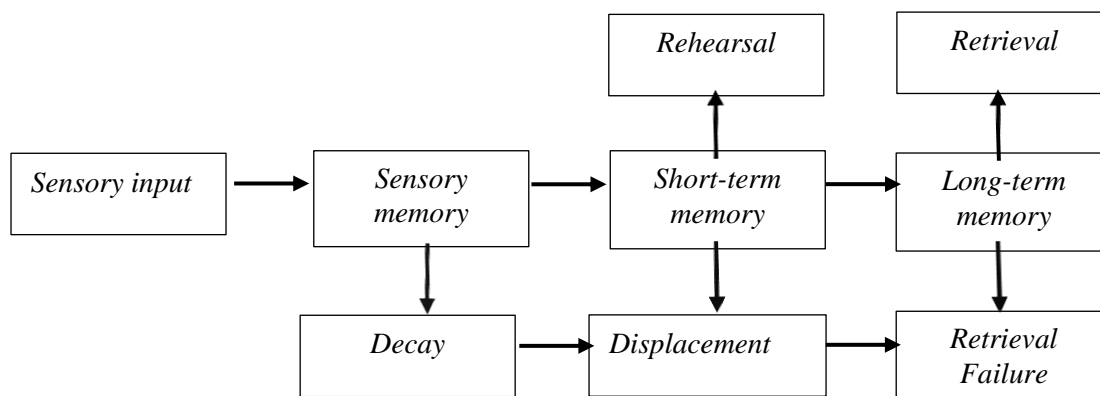
Persoalannya, adakah integrasi ini wajar diteruskan? Adakah kesibukan menghafaz al-Quran akan menjejaskan pencapaian akademik serta merencatkan kecerdasan intelektual dan spiritual pelajar? Sehubungan itu, kajian ini bertujuan untuk menjawab persoalan tersebut secara empirik.

### Sorotan Literatur

Hafazan Al-Quran meningkatkan daya ingatan seseorang kerana proses hafalan berulang-ulang menyebabkan sinaps neuron memancarkan isyarat yang lebih kuat dalam proses transisi maklumat (Ismarulyusda et al. 2016). Aktiviti mental berfikir yang melibatkan emosi dan ketuhanan berlaku ketika manusia membaca al-Quran (Julianto & Etsem, 2011). Aktiviti hafazan al-Quran yang berterusan meningkatkan keupayaan otak untuk mengingati, memproses dan membina ingatan (Yusof et al. 2016). Kandungan Al-Quran yang terdiri daripada ayat-ayat yang penuh makna dan sangat dekat dengan fitrah manusiawi mendorong pemikiran yang kreatif melalui pembacaan, pemahaman dan penelitian secara mendalam (Zaid, 2011).

#### Teori *Multi-Store Model* Arkitson & Shiffrin, 1968

Berdasarkan *Multi-Store Model Theory* (Arkitson & Shiffrin 1968) (Graf 1), ingatan manusia terdiri daripada 3 jenis iaitu, ingatan sensori, ingatan jangka masa pendek, ingatan jangka masa panjang. Manusia mengkodkan sesuatu perkara dalam ingatan dalam jenis ingatan yang berbeza bergantung kepada waktu dan konsentrasi yang diberikan ketika itu. Ingatan daripada jenis ingatan sensori dapat ditukarkan ke peringkat ingatan bekerja atau ingatan jangka masa pendek melainkan tidak diberikan perhatian yang secukupnya. Ingatan sensori kebiasaannya hanya bertahan selama beberapa minit kerana kod ingatan tersebut tidak ingin disimpan lama oleh seseorang, contohnya mengingati rak sos tomato di pasaraya ketika membeli barangan dapur. Manakala, ingatan jangka masa pendek disimpan dan boleh diingati seseorang selama beberapa hari tetapi boleh jadi tersimpan dalam ingatan jangka masa panjang jika latihan dijalankan seperti mengingati semula makna perkataan, mengingati semula susunan peristiwa dan sebagainya. Ingatan episodik atau ingatan berkenaan sesuatu peristiwa yang signifikan juga termasuk dalam ingatan jangka masa panjang.



**Graf 1**  
**Carta Alir bagi *Multi Store Model Theory* Arkitson & Shiffrin, 1968**

Berdasarkan teori yang dipelopori Atkinson dan Shiffrin (1968) ini, jelas dapat dikaitkan dengan amalan penghafazan seseorang penghafal Al-Quran. Hal ini kerana, proses hafalan melibatkan mengingati satu persatu perkataan dan makna dalam setiap ayat. Bermula dengan langkah membaca dan memperbetulkan dahulu bacaan bersama tajwid bagi setiap ayat Al-Quran dengan merujuk seorang atau lebih ustaz/ah yang pakar dalam bacaan Al-Quran.

Ketika ini proses ingatan sensori berlaku kerana deria penglihatan dan fokus diberikan ketika membaca. Kemudian, proses diteruskan dengan menghafal stau persatu ayat Al-Quran sehingga lancar dibaca tanpa melihat Al-Quran, kemudian baru diteruskan kepada menghafalan ayat seterusnya. Proses ini juga melibatkan pemahaman makna setiap kalimah supaya lebih mudah proses menghafalan dijalankan. Ketika ini pula proses penyimpanan dalam ingatan jangka masa pendek berlaku. Akhir sekali, proses ingatan jangka masa panjang berlaku dengan mengulang semula semua ayat yang dihafal dan diperdengari kepada ustaz/ah yang pakar dalam bidang hafazan Al-Quran. Proses ingatan jangka masa panjang bagi seseorang huffaz berterusan sehingga mereka menamatkan hafazan sebanyak 30 juzu' bahkan sehingga setelah itu mereka perlu meneruskan amalan pengulangan semula hafalan Al-Quran atau *murajaah* supaya ingatan tidak mengalami pereputan kerana kepercayaan mereka tentang akibat yang tidak diinginkan kelak sana jika tidak memelihara amanah menghafazan Al-Quran. Hafazan dan pencapaian akademik kedua-duanya melibatkan pemeraksanaan proses penyimpanan dan kapasiti ingatan (Nazia Nawaz, 2015).

### Metodologi Kajian

Kajian ini dijalankan di Dewan Hassan Al-Banna, Maahad Tahfiz Sains Tanah Merah (MTSTM), Kelantan. Populasi kajian adalah seramai 96 orang pelajar tingkatan 4 Maahad Tahfiz Sains Tanah Merah, Kelantan yang berusia dalam lingkungan 15 sehingga 17 tahun. Semua pelajar ini mengambil pelajaran beraliran sains tulen bermula awal tingkatan 4. Mereka juga adalah dalam kalangan pelajar yang memperoleh sebanyak 4A ke atas semasa Ujian Penilaian Sekolah Rendah (UPSR) kerana ia menjadi salah satu syarat kemasukan MTSTM. Persampelan kajian dibuat menggunakan keseluruhan populasi iaitu secara bancian atau census. Kecerdasan intelektual dan kecerdasan spiritual diukur menggunakan *Huffaz Intelligence Test* (HIT). Data kajian dianalisis secara deskriptif dan inferesial, iaitu korelasi Pearson dan regresi mudah.

### Hasil Kajian & Perbincangan

#### Profail Responden

Secara umumnya, pendapatan isi rumah bagi ibu bapa pelajar responden adalah tinggi. Purata pendapatan adalah RM 9940.38. Ini menunjukkan maahad tahfiz ini menjadi tumpuan ibu bapa berpendapatan tinggi. Data juga menunjukkan ibu bapa pelajar juga terdiri daripada golongan profesional dan berpendidikan tinggi. Bagaimanapun, terdapat juga pelajar yang terdiri daripada ibu bapa berpendapatan rendah namun bilangannya adalah sedikit. Sejumlah 5 responden mempunyai pendapatan isi rumah di antara RM 500 – RM 1200.

Kesemua pelajar menguasai bahasa Inggeris, Bahasa Melayu dan bahasa Arab pada tahap tinggi dan sederhana. Secara purata, kebanyakan responden mendapat 8A dalam peperiksaan PT3.

Secara purata, responden telah menghafaz 20 juzuk al-Quran. Profil hafazan al-Quran responden dapat dilihat dalam Jadual 1.

Jadual 1		Jadual Frekuensi dan Peratus Bilangan Juzu' Yang Telah Dihafal		
Bilangan Juzu'	Frekuensi	Peratus	Peratus Kumulatif	
13	1	1.0	1.0	
14	3	3.1	4.2	
15	3	3.1	7.3	
16	8	8.3	15.6	
17	10	10.4	26.0	
18	4	4.2	30.2	
19	10	10.4	40.6	
20	13	13.5	54.2	
21	8	8.3	62.5	
22	6	6.3	68.8	

23	10	10.4	79.2
24	3	3.1	82.3
25	4	4.2	86.5
27	1	1.0	87.5
30	12	12.5	100.0
Jumlah	96	100.0	

### Hubungan Di Antara Hafazan Al-Quran dengan Pencapaian Akademik PT3

Hasil analisis korelasi dalam Jadual 2 menunjukkan hubungan antara bilangan juzu' yang telah dihafal dengan keputusan PT3 merupakan satu hubungan positif yang sederhana tetapi signifikan ( $r = 0.358$ ,  $k < .05$ ). Keputusan ini menjelaskan bahawa pelajar yang telah menghafal bilangan juzu' Al-Quran yang banyak melaporkan memperoleh keputusan PT3 yang juga tinggi atau korelasi positif yang signifikan ini mengesahkan bahawa apabila seseorang pelajar memperoleh keputusan PT3 yang memberansangkan, maka pencapaian hafazan Al-Quran juga dilaporkan tinggi. Dalam kata lain, hafazan Al-Quran boleh mempengaruhi pencapaian akademik seseorang pelajar. Oleh itu, hipotesis nol yang mengatakan 'tidak terdapat hubungan antara pencapaian hafazan Al-Quran dengan pencapaian akademik seseorang' adalah ditolak.

Jadual 2 Jadual Keputusan Analisis Korelasi Antara Hafazan Al-Quran dengan Pencapaian Akademik

Hafazan Al-Quran	r	p
Pencapaian Akademik	.358	.000

### Hubungan Di Antara Hafazan Al-Quran Dengan Kecerdasan Pelbagai

Hasil analisis korelasi seperti yang tertera dalam Jadual 3 menunjukkan hubungan antara bilangan juzu' yang telah dihafal dengan kecerdasan pelbagai merupakan satu hubungan positif yang lemah tetapi signifikan ( $r = 0.210$ ,  $k < .05$ ). Keputusan ini menjelaskan bahawa pelajar yang telah menghafal bilangan juzu' Al-Quran yang banyak melaporkan memiliki kecerdasan pelbagai yang tinggi atau korelasi positif yang signifikan ini mengesahkan bahawa seseorang pelajar yang mempunyai kecerdasan pelbagai yang tinggi, pencapaian hafazan Al-Quran juga dilaporkan tinggi. Dalam kata lain, hafazan Al-Quran dapat memberi pengaruh terhadap kecerdasan pelbagai atau kecerdasan pelbagai mempengaruhi tahap pencapaian hafazan Al-Quran seseorang. Oleh itu, hipotesis nol yang dibina berkenaan hubungan antara hafazan Al-Quran dan kecerdasan pelbagai adalah ditolak. Kecerdasan pelbagai dalam konteks ini merangkumi kecerdasan bunyi, kecerdasan kinestetik, kecerdasan matematik logic, kecerdasan visual-ruang, kecerdasan interpersonal, kecerdasan naturalis dan kecerdasan spiritual.

Jadual 3 Jadual Keputusan Analisis Korelasi Antara Hafazan Al-Quran dengan Kecerdasan Pelbagai

Hafazan Al-Quran	r	p
Kecerdasan Pelbagai	.210	.040

### Hubungan Di Antara Hafazan Al-Quran dengan Kecerdasan Linguistik

Hasil analisis korelasi Pearson (Jadual 4) membuktikan terdapat hubungan positif yang sangat lemah tetapi signifikan antara bilangan juzu' Al-Quran dengan jenis kecerdasan linguistik ( $r = 0.24$ ,  $k < .05$ ) Hal ini bermakna, pelajar yang menghafal bilangan juzu' yang banyak cenderung untuk memiliki tahap kecerdasan linguistik yang tinggi. Dalam maksud kata lain, terdapat

hubungan yang signifikan tetapi lemah antara pencapaian hafazan Al-Quran seseorang pelajar dengan tahap kecerdasan linguistik.

Jadual 4 Jadual Keputusan Analisis Korelasi Antara Hafazan Al-Quran dengan Kecerdasan Linguistik

<b>Hafazan Al-Quran</b>	<b>r</b>	<b>p</b>
Kecerdasan Linguistik	.238	.020

#### **Hubungan Di Antara Hafazan al-Quran dengan Kecerdasan Matematik Logik**

Hasil analisis korelasi Pearson (Jadual 5) menunjukkan tidak terdapat hubungan yang signifikan di antara hafazan al-Quran dengan kecerdasan matematik logik.

Jadual 5 Jadual Keputusan Analisis Korelasi Antara Hafazan Al-Quran dengan Kecerdasan Matematik Logik

<b>Hafazan Al-Quran</b>	<b>r</b>	<b>p</b>
Kecerdasan Matematik Logik	.113	.163

#### **Hubungan di antara Hafazan Al-Quran dengan Kecerdasan Spiritual**

Seterusnya, hubungan antara bilangan juzu' Al-Quran dengan jenis kecerdasan spiritual (Jadual 6) terbukti adalah saling berkait antara satu sama lain secara positif tetapi sangat lemah ( $r = 0.29$ ,  $k < .05$ ). Oleh itu, pelajar yang mempunyai pencapaian hafazan Al-Quran yang tinggi melaporkan memiliki tahap kecerdasan spiritual yang tinggi atau juga sebaliknya iaitu pelajar yang mempunyai tahap kecerdasan spiritual yang tinggi dilaporkan telah menghafal bilangan juzu' Al-Quran yang banyak. Dalam maksud kata lain, terdapat hubungan yang signifikan tetapi lemah antara pencapaian hafazan Al-Quran seseorang pelajar dengan tahap kecerdasan spiritual.

Jadual 6 Jadual Keputusan Analisis Korelasi Antara Hafazan Al-Quran dengan Kecerdasan Spiritual

<b>Hafazan Al-Quran</b>	<b>r</b>	<b>p</b>
Kecerdasan Spiritual	.290	.004

#### **Pengaruh Hafazan Al-Quran terhadap Pencapaian Akademik**

Hasil analisis regresi seperti yang tertera dalam Jadual 7 menunjukkan model regresi yang mengandungi pemboleh ubah bebas (hafazan Al-Quran) boleh menerangkan secara signifikan sebanyak 9.7% daripada varians dalam pemboleh ubah terikat (pencapaian akademik) ( $F(1,94) = 10.16$ ,  $k < .05$ ). Hasil daripada pekali regresi (Beta = .312), ( $t = 3.187$ ,  $k < .05$ ) menunjukkan hubungan di antara hafazan Al-Quran dengan pencapaian akademik adalah satu hubungan linear yang signifikan. Dapatan ini menjelaskan bahawa pelajar yang memperoleh pencapaian hafazan Al-Quran yang tinggi juga memperoleh pencapaian akademik yang tinggi dalam PT3 dan begitu juga sebaliknya. Jika dilihat secara terperinci, boleh dirumuskan juga bahawa hafazan Al-Quran dapat memberi pengaruh sebanyak 9.7% terhadap pencapaian akademik.

Jadual 7 Jadual Hasil Analisis Regresi Mudah Antara Hafazan Al-Quran dan Pencapaian Akademik

Model		Regresi		
		$\beta$	t	$\rho$
Hafazan Al-Quran		0.312	3.187	0.002
1	$\Delta R^2 = 0.097$	F = 10.155	$\rho = 0.000$	

### Pengaruh Hafazan Al-Quran terhadap Jenis Kecerdasan Linguistik

Hasil analisis regresi mudah seperti yang tertera dalam Jadual 8 menunjukkan model regresi yang mengandungi pemboleh ubah bebas (hafazan Al-Quran) boleh menerangkan secara signifikan sebanyak 4.3% daripada varians dalam pemboleh ubah terikat (pencapaian akademik) ( $F(1,94) = 4.244$ ,  $k < .05$ ). Hasil daripada pekali regresi (Beta = 0.208), ( $t = 2.060$ ,  $k < .05$ ) menunjukkan hubungan di antara hafazan Al-Quran dengan kecerdasan linguistik adalah satu hubungan linear yang signifikan. Dapatan ini menjelaskan bahawa pelajar yang menghafal banyak juzu' Al-Quran memiliki tahap kecerdasan linguistik yang tinggi dan begitu juga sebaliknya. Jika dilihat secara terperinci, boleh dirumuskan juga bahawa hafazan Al-Quran dapat memberi pengaruh sebanyak 4.3% terhadap kecerdasan linguistik.

Jadual 8 Jadual Hasil Analisis Regresi Mudah Antara Hafazan Al-Quran dan Kecerdasan Linguistik

Model		Regresi		
		$\beta$	t	$\rho$
Hafazan Al-Quran		0.208	2.060	0.042
1	$\Delta R^2 = 0.043$	F = 4.244	$\rho = 0.042$	

### Pengaruh Hafazan Al-Quran terhadap Kecerdasan Spiritual

Hasil analisis regresi seperti yang tertera dalam Jadual 9 menunjukkan model regresi yang mengandungi pemboleh ubah bebas (hafazan Al-Quran) boleh menerangkan secara signifikan sebanyak 7.1% daripada varians dalam pemboleh ubah terikat (pencapaian akademik) ( $F(1,94) = 7.147$ ,  $k < .05$ ). Hasil daripada pekali regresi (Beta = 0.266), ( $t = 2.673$ ,  $k < .05$ ) menunjukkan hubungan di antara hafazan Al-Quran dengan kecerdasan spiritual adalah satu hubungan linear yang signifikan. Dapatan ini menjelaskan bahawa pelajar yang memperoleh pencapaian hafazan Al-Quran yang tinggi juga sangat cerdas secara spiritual dan begitu juga sebaliknya. Jika dilihat secara terperinci, boleh dirumuskan juga bahawa hafazan Al-Quran dapat memberi pengaruh sebanyak 7.1% terhadap kecerdasan spiritual.

Jadual 9: Jadual Hasil Analisis Regresi Mudah Antara Hafazan Al-Quran dan Kecerdasan Spiritual

Model		Regresi		
		$\beta$	t	$\rho$
Hafazan Al-Quran		0.266	2.673	0.009
1	$\Delta R^2 = 0.071$	F = 7.147	$\rho = 0.009$	



## **Kesimpulan**

Hafazan al-Quran bukan sahaja meningkatkan kecerdasan spiritual pelajar. Malah, ia juga menyumbang kepada peningkatan dalam pencapaian akademik dan kecerdasan intelektual pelajar.

Sehubungan itu, hafazan al-Quran sewajarnya dijadikan sebagai silibus utama dalam pembelajaran pendidikan Islam di sekolah. Hafazan al-Quran sewajarnya dibudayakan sejak kecil terutamanya di rumah dan di peringkat pra-sekolah bagi setiap keluarga Muslim. Bagaimanapun, pendekatan paksaan sewajarnya dielakkan. Sebaliknya, hafazan al-Quran sewajarnya berkembang dan membudaya di dalam masyarakat seiring dengan kecintaan yang tulus kepada al-Quran itu sendiri.

Dalam pada itu, penghayatan kepada nilai-nilai yang terdapat di dalam al-Quran sewajarnya menjadi tumpuan utama pendidikan di rumah dan sekolah. Setiap ayat yang dihafaz difahami dengan jelas dan dengan tafsiran yang tepat sehingga menjadi asas kepada kerangka pemikiran (worldview) pelajar dalam mendepani cabaran kehidupan. Nilai-nilai mulia dalam al-Quran pula perlu dipastikan menjadi kukuh sehati dalam diri pelajar lalu membangun peribadi terpuji yang diumpamakan sebagai al-Quran bergerak (mobile al-Quran) sepertimana yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW.

Selain itu, pelbagai kajian yang berkait dengan hafazan al-Quran perlu dilakukan untuk meningkatkan impak hafazan al-Quran serta menyemarakkan lagi budaya hafazan al-Quran di rumah dan sekolah. Antaranya adalah kajian tentang kualiti hafazan, kualiti kefahaman dan kualiti penghayatan ajaran al-Quran mengikut surah atau tema-tema yang tertentu di dalam al-Quran. Model-model dan teori-teori baru yang berlandaskan hafazan dan kefahaman yang tepat kepada al-Quran juga sewajarnya dibangunkan untuk kesejahteraan sejagat.

## KRISIS KEMANUSIAAN PELARIAN DI MALAYSIA: BAGAIMANA NGO BERTINDAK BALAS?

*Atika Shafinaz Nazri, Kartini Aboo Talib & Khalid & Nidzam Sulaiman*

---

**Abstrak:** Walaupun Malaysia tidak meratifikasi Konvensyen Pelarian 1951, namun kemasukan pelarian antarabangsa semakin meningkat dan menyebabkan timbulnya pelbagai isu dalam kalangan mereka. Kesukaran kehidupan yang dialami oleh pelarian telah menarik perhatian pelbagai NGO untuk membantu. Persoalan utama kajian ini adalah bagaimana NGO bertindak balas dalam memainkan peranannya sebagai masyarakat sivil dalam isu pelarian di Malaysia? Berdasarkan temu bual dan pemerhatian turut serta yang telah dijalankan bersama pegawai dari NGO Malaysian Humanitarian Aid and Relief, kajian mendapati NGO telah menjalankan aktiviti bantuan kemanusiaan dalam aspek bantuan sara diri, mikro-kredit, bantuan pek makanan dan pendidikan. Di samping itu, kajian mendapati bahawa MAHAR merupakan salah sebuah NGO yang dipilih oleh Kerajaan Malaysia untuk menguruskan program khas penempatan sementara migran Syria di Malaysia yang dikendalikan penuh oleh Kementerian Dalam Negeri. Tiga bidang tugas yang dipertanggungjawab oleh MAHAR adalah pendaftaran maklumat, perundingan dan fasilitator telah banyak membantu Kerajaan Malaysia dalam program ini. Kajian ini menghujahkan perlu wujudnya stau modul khas oleh NGO dalam pengurusan pelarian di Malaysia supaya peranan dan bantuan kemanusiaan lebih jelas dan bersistematik.

**Kata kunci:** bantuan kemanusiaan, MAHAR, Masyarakat sivil, NGO, pelarian.

---

### Pengenalan

Proliferasi besar pertubuhan organisasi bukan kerajaan (NGO) dalam tahun-tahun kebelakangan ini dan sumbangan mereka yang semakin meningkat untuk memperbaiki keadaan manusia telah mengakibatkan peningkatan dan pengiktirafan terhadap peranan penting yang dapat dimainkan dalam menghalang dan menyelesaikan konflik (Mawlawi 1993:392) dengan menggunakan pendekatan advokasi dan operasi melalui perkhidmatan (Kartini 2010:221).

Kenyataan Griffiths dan Callaghan (2002:217) "*The growth of NGOs highlights the growing significance of 'people power' in international relations. This has come about mainly because states have failed to respond to the immediate social, political, environmental, and health needs of individuals*" membuktikan salah satu contoh untuk menunjukkan pertumbuhan NGO telah menjadi satu signifikan dan negara gagal memberi tindak balas segera dalam isu yang melibatkan operasi kemanusiaan. Jika di peringkat advokasi, kerajaan mempunyai kuasa untuk melakukan apa sahaja seperti mengeluarkan arahan. Namun dalam bidang operasi, kerajaan mempunyai masa, peranan, tugas dan kekurangan tenaga yang terhad. Limitasi-limitasi tersebut menyebabkan kerajaan sukar melangkaui sesuatu isu kemanusiaan itu.

Sehingga hari ini, menyaksikan penubuhan NGO Malaysia semakin bercambah dengan baik dan menjadikannya satu fenomena dalam masyarakat sivil. Seperti negara-negara luar, Malaysia juga mengalami gelombang yang sama dengan penubuhan NGO kemanusiaan terutamanya membantu mangsa-mangsa konflik keganasan. NGO kemanusiaan Malaysia bukan sahaja bergerak aktif dalam memainkan peranan dan sumbangannya di peringkat antarabangsa, tetapi juga turut terlibat dalam membantu pelarian-pelarian di Malaysia. Justeru, kajian ini akan meneroka penglibatan NGO kemanusiaan Malaysia dalam bertindak balas mengenai isu krisis kemanusiaan pelarian yang berlaku di Malaysia.

### Sorotan Kajian Lepas

Cabaran-cabaran yang dihadapi oleh pelarian di Malaysia telah mendapat perhatian daripada banyak pihak terutamanya NGO. Dalam kes Rohingya khususnya, kajian Azlinariah (2014)

mendapati pertubuhan Pusat Maklumat Rohingya merupakan organisasi yang popular di Taman Bukit Teratai, Johor. Pusat ini telah menjalinkan banyak kerjasama dengan badan-badan amal di Malaysia. Di antara pertubuhan lain yang wujud adalah Rohingya Solidarity Democratic Movement, Ethnic Rohingya Human Rights Organization dan Community Rohingya Islam Pro-Democracy Organization. Walaupun pertubuhan ini mempunyai ibu pejabat di luar Malaysia dan berada di tempat tertentu sahaja, namun menurut Azlinariah, pertubuhan ini tetap berusaha untuk membantu hampir 15 000 Rohingya yang berada di Malaysia tidak kira di negeri dan daerah mana mereka berada. Etnik Rohingya telah menggunakan sebaiknya jaringan pertubuhan yang ada seperti di atas untuk memastikan survival identiti mereka dipelihara dengan sebaiknya.

Kajian Abdullahi, Zulkarnain dan Abdul Majid (2016) telah mengkaji mengenai pengalaman Malaysia dalam menguruskan pelarian. Unikinya kajian ini adalah mereka telah membincangkan mengenai cabaran pelarian, bagaimana Malaysia menguruskannya dan penglibatan NGO yang turut memainkan peranan membantu pelarian di Malaysia. Di dalam kajian tersebut telah membahagikan pengalaman Malaysia dalam menguruskan pelarian kepada empat golongan yang pernah dan sedang menjadi pelarian di Malaysia iaitu Vietnam, Bosnia, Rohingya dan Syria. Dalam situasi pelarian Vietnam, Kerajaan Malaysia dan beberapa agensi pertubuhan telah membangunkan Pulau Bidong yang merupakan penempatan pelarian Vietnam supaya pulau tersebut mempunyai rumah panjang, hospital, klinik, kuil, gereja, pejabat pos, sekolah vokasional dan kedai-kedai dapat dimanfaatkan oleh mereka. Manakala dalam kes Syria pula, pengkaji menyatakan pertubuhan *The Malaysian Social Research Institute* yang sebelum ini telah membantu pelarian Afganistan, Somalia dan terkini turut terlibat membantu pelarian Syria. Pertubuhan tersebut telah menerima dana khas daripada UNHCR untuk operasi sekolah pelarian. Satu tabung khas juga telah dilancarkan menerusi Dana Kemanusiaan Imigran Syria dengan kerjasama sembilan NGO iaitu, Humanitarian Care Malaysia (MyCare), Syria Care Malaysia, Bantuan Kemanusiaan Malaysia dan Bantuan (MAHAR), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), dan IMAM Response and Relief Team (IMARET). Namun begitu, dalam kes Bosnia dan Rohingya, pengkaji tersebut tidak menyatakan penglibatan NGO membantu pelarian dan hanya menjelaskan bagaimana Kerajaan Malaysia menguruskan pelarian terbabit.

Namun begitu, dalam membincangkan mengenai penglibatan NGO kemanusiaan Malaysia, kajian turut mendapati NGO kemanusiaan Malaysia juga terlibat aktif membantu mereka yang memerlukan khususnya dalam kes konflik keganasan di peringkat antarabangsa. Di antara kajian tersebut adalah seperti Norazita (2016), Mohd Afandi et. al (2017) dan Noor Atika (2017).

Walaupun kajian mereka menyatakan mengenai peranan dan sumbangan NGO, tetapi NGO yang dikaji adalah berlainan. Seperti Norazita (2016), beliau mengkaji mengenai penglibatan MERCY Malaysia dalam isu kemanusiaan. MERCY sebenarnya merupakan sebuah NGO antarabangsa yang bukan ditubuhkan oleh orang Malaysia, namun telah membuka cawangannya di Malaysia pada tahun 1999. Matlamat penubuhannya adalah berkisarkan kesihatan dengan menyediakan keperluan bantuan perubatan dan menjalankan aktiviti menangani risiko kepada masyarakat yang terdedah dengan krisis kemanusiaan. Norazita menjelaskan MERCY Malaysia merupakan NGO pertama antarabangsa di Asia Tenggara dan kelima di dunia dalam mendapatkan status penuh *Humanitarian Accountability Practices* (HAP) pada tahun 2007. Komitmen MERCY dalam penglibatan sosial adalah didedahkan dalam pelbagai saluran komunikasi dalam memberikan maklumat kepada orang ramai. Pendedahan sosial termasuk aktiviti yang dijalankan oleh MERCY di dalam dan di luar negara yang menggambarkan penglibatannya bukan sahaja berkaitan dengan perubatan bantuan tetapi juga mendidik orang ramai, membina infrastruktur dan latihan baharu penduduk setempat supaya mereka dapat hidup selepas keadaan bencana atau konflik. Kajian Norazita mendapati penderma kewangan MERCY Malaysia termasuk syarikat-syarikat terkenal seperti Burger King, Pharmaniaga Berhad, Malaysian Airlines Berhad dan Petronas. Sepanjang tahun 2006, Pharmaniaga membiayai pembelian ubat-ubatan penting dan bekalan perubatan oleh MERCY Malaysia untuk mereka misi di luar negara dan di Malaysia.

Manakala Mohd Afandi et. al (2017) telah mengkaji mengenai peranan dan sumbangan NGO Aqsa Syarif dan kesannya ke dalam dasar luar Malaysia-Palestin. Menurut Mohd Afandi

et. al, Aqsa Syarif telah ditubuhkan pada Febuari 2010 di bawah naungan Pertubuhan IKRAM Malaysia. Perannya bukan sekadar menjadi jambatan untuk rakyat Malaysia menyalurkan sumbangan kepada Palestin tetapi adalah lebih penting untuk menyebarkan isu Palestin dalam kalangan masyarakat Malaysia. Projek-projek yang dilaksanakan oleh Aqsa Syarif adalah seperti tajaan anak yatim, membina penempatan sementara mangsa perang, tajaan berbuka puasa di bulan Ramadhan dan tajaan pelajar tahfiz. Ketika perang selama 51 hari yang berlaku di Palestin pada 8 Julai hingga 26 Ogos 2014 telah memberi tindak balas untuk Aqsa Syarif melancarkan Operasi Badar dan operasi tersebut telah berjaya mengumpul lebih RM 5.082 juta. Aqsa Syarif pernah dikurniakan anugerah pengurusan kewangan cemerlang dari Companies Commission of Malaysia (SSM) dan Bank Negara Malaysia kerana kredibilitinya dalam menguruskan kewangan hasil sumbangan orang ramai.

Selain Aqsa Syarif, Viva Palestina Malaysia juga merupakan salah sebuah NGO kemanusiaan Malaysia yang turut sama bergiat aktif membantu Palestin di peringkat antarabangsa. Berdasarkan kajian Noor Atika (2017), Viva Palestina Malaysia atau lebih dikenali sebagai VPM merupakan sebuah NGO yang mempunyai identiti tersendiri kerana matlamatnya untuk menjadikan isu Palestin bukan sebagai isu keagamaan tetapi isu yang merentasi sempadan negara dan bangsa. Oleh kerana itu, jika diteliti kebanyakan aktiviti program yang dilaksanakan oleh VPM lebih kepada sifat keterbukaan dan santai supaya dapat menarik golongan bukan Islam untuk turut serta seperti *Kuala Lumpur Palestine Film Festival (KLFFF)* dan *Freedom Film Fest*. Seperti Aqsa Syarif, VPM juga mempunyai projek-projek yang dilaksanakan di Gaza, Palestin di antaranya adalah projek kembali sekolah dengan membeli keperluan-keperluan sekolah kepada kanak-kanak Palestin, membaiki rumah bagi mangsa banjir ketika musim sejuk dan penambahbaikan bangunan serta keperluan sekolah.

Setelah meneliti hasil carian sorotan kajian lepas mengenai penglibatan NGO dalam bantuan kemanusiaan khususnya Malaysia pada lima tahun kebelakang, kajian ini mendapati terdapat perbincangan mengenai peranan NGO kemanusiaan Malaysia, namun ianya masih bersifat terhad. Maka, kajian ini akan menyumbang kepada sorotan kajian untuk kajian pada masa hadapan.

### **Teori Masyarakat Sivil**

Sivil tidak dapat difahami sebagai suatu keadaan di mana masyarakat hanya mendapati dirinya sendiri sahaja. Sebaliknya, masyarakat perlu dijadikan sivil (Tester 1992:9). Masyarakat sivil adalah aspek tertentu dalam kehidupan sosial dalam masyarakat moden yang mempunyai definisi terbuka kepada semua orang tetapi setiap orang tersebut tidak berpartisipasi dengan tujuan yang sama (Markus 2001:1013). Masyarakat sivil menjadi satu konsep yang dilihat secara meluas dan tidak terhad untuk mempromosikan kebebasan sivil tetapi juga mempromosikan kedaulatan undang-undang, tadbir urus yang baik, kesamarataan dan kebajikan sosial rakyat serta berusaha menjadi jambatan jurang antara ahli politik dan rakyat untuk memastikan bahawa adalah kecekapan dan keberkesanan dalam semua bentuk perkhidmatan (Apostu 2013:121). Salmenkari (2013: 684) mengkonseptasikan masyarakat sivil sebagai alam di mana orang berada bersekutu aktif bersama-sama. Dari sudut lain, Allen (1997:329) menganggap masyarakat sivil bersifat meresap, sulit untuk menentukan, tidak tepat secara empiris dan sarat dengan ideologi.

Kumar (1993) melihat masyarakat sivil sebagai konsep yang kaya dengan sejarah, sebuah konsep yang banyak peringkat dan lapisan makna, yang disimpan oleh generasi pemikir berturut-turut. Di zaman purba Yunani dan Rom, masyarakat sivil disamakan dengan masyarakat politik (Weber 2015: 637), oleh kerana itu istilah masyarakat sivil pada zaman tersebut membawa maksud seluruh masyarakat termasuk kerajaan seperti polis (Muukkonen 2009: 686). Pada perang dunia pasca kedua, konsep masyarakat sivil tidak mendapat perhatian signifikan di Barat dan tidak memainkan peranan penting dalam hujah-hujah selama pada tahun 1950 oleh ahli politik teori liberal seperti Isaiah Berlin, Jacob Talmon atau Karl Popper kerana mereka ini ingin menentukan bidang yang betul dan hak kuasa politik (Khilnani 2001:15). Kemudiannya, kebangkitan konsep masyarakat sivil pada tahun 1970 dan 1980, selepas hampir

satu abad doman adalah sesuatu yang menarik untuk dilihat kerana sedikit demi sedikit perkembangan yang tidak dijangka mengenai konsep ini (Kumar 2007:431). Semuanya kembali bermula apabila konsep masyarakat sivil telah mendapat perhatian global sejak ditemui semula oleh aktivis ilmuwan di Eropah Timur dan Amerika Latin pada tahun 1970 dan kepopularitiannya telah mendahului konsep demokrasi yang muncul pada 1980. Pada ketika itu ramai yang menjadi pendokong masyarakat sivil kerana dianggap penting untuk meningkatkan kualiti tadbir urus, memperkuat kuasa rakyat dan membolehkan pembangunan persekitaran (Guan 2004:1). Pada pandangan Palmer (2002:50) pula, tanggapan mengenai masyarakat sivil timbul dari kota-kota Eropah dan secara sejarahnya digunakan untuk menggambarkan jenis kehidupan baru muncul di sana. Akibat daripada perkembangan konsep masyarakat sivil di dua benua tersebut, Glasius, Lewis dan Seckinelgin (2004:3) menyatakan *“the concept of civil society has travelled to all corners of the globe, through intellectual exchange, activist discourse and the official policies of development donors and politicians.”* Oleh kerana itu, masyarakat sivil telah menjadi salah satu konsep yang popular dalam kalangan ahli akademik, pembuat dasar, organisasi antarabangsa, NGO dan aktivis sebelum dekad ini (McDui-Ra 2007:361) dan berkembang baik hari demi hari.

Masyarakat sivil mempunyai definisi yang pelbagai dan luas daripada pelbagai sarjana akademik. Salah seorang sarjana lama terkemuka iaitu Jürgen Habermas (1996:367) mendefinisikan masyarakat sivil sebagai:

*Civil society is composed of those more or less spontaneously emergent associations, organizations, and movements that, attuned to how societal problems resonate in the private life spheres, distill and transmit such reactions in amplified form to the public sphere.*

Manakala definisi masyarakat sivil yang ditulis oleh sarjana terkini seperti Jaysawal (2013:1) masyarakat sivil adalah terdiri daripada kumpulan dan organisasi baik formal ataupun tidak rasmi yang bertindak bebas dari negara dan pasaran untuk menggalakkan pelbagai kepentingan dalam masyarakat. Bermotifkan membina dan menyokong diri menerusi organisasi yang bebas dengan membenarkan rakyat bertindak secara kolektif di khalayak ramai. Ianya juga dikaitkan dengan satu set institusi yang memeterai antara individu dan negara. Manakala Mitsuo (2001:1) menyatakan istilah masyarakat sivil digunakan sebagai kategori komprehensif untuk merujuk kepada pelbagai organisasi sukarela, termasuk institusi sukarela tradisional, pertubuhan kotemporari sivik termasuk NGO, organisasi perseorangan, organisasi bukan keuntungan dan organisasi dermawan. Disebabkan anggotanya terdiri daripada pelbagai pihak, Kaliber dan Tocci (2010:192) merujuk masyarakat sivil kepada julat yang sangat luas. Pada pengertian yang dibawa Paffenholz (2014), masyarakat sivil adalah terdiri organisasi yang mengambil tindakan kolektif secara sukarela di sekitar kepentingan bersama, tujuan, dan nilai-nilai dan yang berbeza daripada negara, keluarga, dan pasar. Ia terdiri daripada satu set organisasi yang besar dan pelbagai seperti kesatuan sekerja, persatuan profesional, kumpulan hak asasi manusia, berasaskan keyakinan organisasi, institusi penyelidikan, gerakan sosial, dan pembinaan damai NGO, serta kumpulan tradisional dan komuniti.

Pada pandangan Kamruzzaman (2013:41) perbincangan tentang penyertaan masyarakat sivil perlu difahami melalui perbezaan antara retorik dan realiti. Sebagai sektor bukan keuntungan seperti yang dibincangkan oleh Atibil (2012:49) dan Roginsky dan Shortall (2009:474), masyarakat sivil mempunyai peranan yang meluas mengikut matlamat dan peranan yang berbeza dalam konteks yang berubah-ubah (Brandsen, Trommel & Verscuere 2015:677). Radon dan Pecharroman (2017:33) masyarakat sivil adalah cara untuk rakyat menyumbang kepada wacana umum, membentuk masyarakat dengan cara mereka ingin melihatnya dan di mana mereka mahu hidup. Ia membolehkan ungkapan kreativiti, sama ada melalui seni atau aktiviti keusahawanan; menginspirasi inisiatif baharu yang mengindahkan keperluan rakyat, sama ada klinik kesihatan, pusat sivik, membolehkan mereka menjadi sebahagian daripada perubahan yang tidak dapat dielakkan dalam masyarakat. Bagi Saravanamuttu (2001:108) masyarakat sivil berperanan sebagai penyampai pelbagai agenda sosial termasuk hak asasi manusia dan kesaksamaan jantina. Sementara itu, Spencer (2001:188) melihat masyarakat sivil

sebagai fungsi membuat tuntutan perhubungan awam untuk mandate yang lebih luas. Lain pula dengan penulisan oleh Boulding & Nunez (2014:128) yang menganggap masyarakat sivil bertanggungjawab menyediakan dasar yang sederhana dan stabil untuk sistem politik demokratik.

Masyarakat sivil seperti demokrasi telah mengenali banyak makna dan instrumen serta melintasi tempat-tempat yang berbeza, tempat-tempat sosiopolitik dan geopolitik (Jenlink 2007:430) dalam mewujudkan bon solidariti sosial yang menjadi asas bagi masyarakat sivil dan demokrasi (Netwon 2001: 206). Gellner (1995) melihat idea masyarakat sivil sebagai bagaimana demokrasi itu diraikan dan ini bertepatan dengan pandangan Kartini dalam penulisan Masyarakata sivil di Malaysia: Isu dan strategi (2010) yang mengaitkan masyarakat sivil dengan pluralisme:

*“Masyarakat sivil wujud hasil dari sistem bernegara yang demokratik iaitu adanya jaminan untuk bebas bergerak, berkumpul dan menyuarakan aspirasi. Ini bertepatan dengan perspektif pluralisme yang mengiktiraf kewujudan entiti selain dari kerajaan yang mempunyai pengaruh dan keupayaan untuk membantu masyarakat mencapai kehidupan harmoni.”*

Oleh kerana itu, demokrasi dapat dikaitkan dengan masyarakat sivil dalam melihat bagaimana kebebasan masyarakat dari negara, kebebasan individu dalam kalangan masyarakat untuk mencapai matlamat mereka sendiri melalui platform persatuan di sesebuah negara tersebut (Madison 1998:35). Konsep masyarakat sivil telah dibentuk untuk memenuhi tujuan tadbir urus yang lebih baik, khususnya reformasi demokratik dari pemahaman yang lebih mendalam tentang hubungan antara formasi sosial (persatuan yang mewakili mereka) dan negara (Kasfir 1998:1).

*Kesan protes masyarakat sivil di negara membangun acap kali berjaya melemahkan kesepaduan dan kekuatan rejim berkuasa. Kesempatan inilah yang kemudiannya dimanfaatkan oleh para aktivis masyarakat sivil untuk terus melakukan protes politik demi mendorong transisi menuju demokrasi. Maka dari sinilah bermulanya gerakan pendemokrasian masyarakat sivil di negara-negara sedang membangun dengan tujuan untuk mencapai perbaikan ekonomi, penghormatan terhadap hak asasi manusia, menciptakan keadilan sosial, membentuk sistem multiparti, dan membina kestabilan politik (Md. Salleh et. al 2011).*

Contoh terkini kebangkitan masyarakat sivil yang mempunyai kait rapat dengan demokrasi sesebuah negara adalah Syria. Walaupun terdapat sesetengah NGO ditubuhkan sebelum krisis peperangan 2011 namun demikian organisasi berada di bawah kawalan kerajaan Syria menjadikan mereka terbatas untuk menyuarakan pendapat dan kerana itu pertubuhan di sana lebih kepada bentuk badan amal. Sebelum krisis tersebut juga Syria jarang menggunakan istilah masyarakat sivil kerana menganggap penggunaannya sebagai cara budaya Barat menyerang negaranya. Kemudian, selepas berlakunya kebangkitan rakyat tahun 2011, barulah muncul suara gerakan masyarakat sivil melalui pelbagai jenis pertubuhan organisasi sebagai tindakan balas mengutuk kekejaman yang dilakukan oleh rejim Basyar Assad (Alzoubi 2017). Hal ini terjadi kerana Syria merupakan sebuah negara yang dipimpin oleh seorang diktator yang didalam negaranya tidak mengamalkan sistem demokrasi dengan baik.

Idea masyarakat sivil bukan sahaja perlu dipertimbangkan dalam istilah konflik atau antagonis antara negara, kumpulan masyarakat dan organisasi, walaupun perspektif khusus ini menjadi sangat popular dalam kalangan masyarakat yang ditadbir oleh rejim. Tetapi ia juga boleh dilihat dalam konteks saling melengkapi seperti pengalaman Anglo-Amerika (P.Ramasamy 2004: 200). Masyarakat sivil kemudiannya mencerminkan teras politik yang dipolitikkan di dunia, dikekalkan menerusi interaksi dan melalui penglibatan normatif dengan nilai yang lebih luas berbandung konsep kewarganegaraan (O’Byrne 2005:4). Di Malaysia, Mohamad Abu (2001: 72) berpandangan masyarakat sivil berada dalam tahap yang baik kerana demokrasi

dihargai oleh semua pihak di negara ini dan menjadikan kewarnegaraan aktif dalam kalangan rakyat.

### **Organisasi Bukan Kerajaan (NGO)**

Tiga dekad yang lalu telah menyaksikan peningkatan besar bilangan NGO beroperasi dalam membangunkan negara. Bermula sebagai aktor kecil, NGO telah berkembang maju terutamanya berfungsi sebagai pembekal sumber kewangan dan sukarelawan. Akibatnya, NGO telah menjadi pemain utama dalam proses pembangunan negara dan membantu masyarakat melalui hasil yang diperolehi oleh institusinya (Murtaza & Austin, 2011). Penglibatan NGO dalam membela hak asasi manusia dan menjadi juara kempen global untuk pelbagai macam hak, termasuk hak-hak sivil, hak wanita dan kanak-kanak serta keselamatan peribadi (Bell, Bhasin, Clay, & Murdie, 2014).

NGO adalah organisasi berdaftar, kumpulan masyarakat, persatuan professional, kesatuan sekerja, organisasi amal yang tujuannya adalah untuk memperbaiki kesejahteraan anggota mereka dan di dalam bidang-bidang yang mereka wujud (Turner dan Hulme, 1997: 200). Ataman (2003) menciri-cirikan NGO ditubuhkan bukan oleh negara-bangsa, tetapi oleh kumpulan tertentu, individu dan kekuatan masyarakat yang lain. Kumpulan ini tidak terikat dengan undang-undang dan negara-bangsa. Apabila menyebut tentang NGO, "*simultaneously implying a 'non-profit' orientation*" (Götz, 2008: 234), umumnya diketahui ia adalah berorientasikan bukan keuntungan dan kerana itu kebanyakan penubuhan NGO lebih berbentuk kepada kesukarelawan (Mingst, 2004).

### **Klasifikasi NGO**

Kehadiran NGO sebagai manifestasi organisasi pergerakan sosial yang memainkan peranan meluas telah mengubah secara mendadak landskap politik-ekonomi global (Teegen, Doh, & Vachani 2004). Terdapat pelbagai identiti NGO telah lama aktif dalam banyak bahagian di dunia (Lewis 2009) tetapi menurut Kanbur (2001) NGO boleh dibahagikan kepada dua klasifikasi iaitu berbentuk operasi dan advokasi.

Kajian Kamat (2003) mendapati NGO operasi adalah kumpulan yang menjalankan aktiviti kepada golongan dan kawasan-kawasan yang memerlukan bantuan kemanusiaan. Kebanyakan NGO operasi terlibat dalam pelbagai jenis aktiviti dan kebiasaannya NGO jenis ini terlibat dalam menyediakan perkhidmatan sosial contohnya menyediakan belakan air bersih, perkhidmatan kesihatan dan program pendidikan (Galbreath, 2012 & Terrence & Doh, 2004).

Manakala klasifikasi yang kedua pula adalah advokasi iaitu bertindak dalam mempengaruhi dasar kerajaan atau korporat yang memihak kepada aspirasi sendiri. NGO jenis advokasi mempunyai keupayaan untuk mempengaruhi kehidupan kebanyakan orang termasuk dasar-dasar yang diciptakan olehnya (Unerman & O'Dwyer, 2006). Jordan dan Tuijl (1998) menekankan bahawa matlamat utama NGO advokasi adalah memainkan peranan dalam memperbetulkan hubungan kuasa yang tidak sama rata.

Dalam kes kajian ini, bentuk NGO yang dipilih adalah dari operasi. Namun NGO dalam kajian ini walaupun mempunyai sedikit sifat berbentuk advokasi iaitu mempengaruhi dasar-dasar kerajaan dan memberi idea baharu mengenai bantuan kemanusiaan namun begitu secara realiti dan akarnya NGO ini berteraskan operasi kerana penglibatan mereka yang lebih kepada bantuan kemanusiaan di lapangan berbanding bertindak sebagai advokasi kepada kerajaan atau badan-badan antarabangsa lain.

### **NGO dan Mobilitinya**

NGO telah aktif di banyak negara, dalam banyak sektor, mempunyai banyak rakan kongsi yang berbeza dan pelbagai projek yang lebih luas dapat memanfaatkan pelbagai sumber pendanaan (Molenaers, Jacobs & Dellepiane 2014). Kebanyakan NGO lebih berdikari dalam menerima sumber-sumber pendapatan yang pelbagai termasuk sumbangan persendirian atau dari hasil

program yang digerakkan (Fischer, Wilsker, & Young, 2011). Di sebalik sudut ini, NGO berfungsi dalam mengubah suai keadaan ekonomi dan politik yang mendasari isu-isu sosial dan alam sekitar. Tambahan pula, terdapat banyak NGO telah berusaha untuk memperluaskan pelbagai sumber pembiayaan sendiri dengan berorientasikan di luar yuran keahlian atau sumber kerajaan dalam ke arah entiti korporat (Arenas, Lozano, & Albareda, 2009).

NGO lebih dikenali dengan penerima manfaat atau faedah oleh kerana itu ketelusan merupakan isu utama bagi sesebuah sektor bukan keuntungan (Burger & Owens, 2010) dan sumber pergantungan terutamanya daripada sokongan orang ramai memainkan peranan nilai pemeliharaan yang penting (Moultron & Eckerd, 2012). Penderma cenderung untuk memberi lebih banyak sokongan dan sumbangan apabila mendapat manfaat dari maklumat lanjut yang disediakan oleh NGO. Ia menyebabkan kecekapan teras untuk membina hubungan yang kukuh dengan penderma kerana keupayaan NGO untuk meningkatkan hubungan dengan penderma akan menentukan keupayaan untuk mendapat pendapatan (Zainon, Atan, Wah, & Nam, 2011).

### Peranan NGO dalam Bantuan Kemanusiaan

Kategori penerima bantuan kemanusiaan boleh dibahagikan kepada tiga jenis seperti dinyatakan oleh Heyse (2006:1) iaitu disebabkan konflik keganasan, kelaparan dan ancaman bencana alam. Konflik keganasan diertikan oleh Sundberg dan Melander (2013:524):

*“The incidence of the use of armed force by an organized actor against another organized actor, or against civilians, resulting in at least 1 direct death in either the best, low or high estimate categories at a specific location and for a specific temporal duration”*

Terdapat empat jenis mangsa yang menerima kesan dari konflik keganasan iaitu orang terlantar dalaman (*internally displaced persons*), pencari suaka (*asylum seeker*), pelarian (*refugee*), orang yang kembali (*returnees*). Mengikut *Guiding Principles on Internal Displacement*<sup>7</sup> yang dikeluarkan oleh PBB, orang terlantar dalaman adalah merujuk kepada:

*“persons or groups of persons who have been forced to flee or obliged to flee or to leave their homes or places of habitual residence, in particular as a result of, or in order to avoid the effects of armed conflict, situations overgeneralised violence, violations of human rights or natural or human-made disasters, and who have not crossed an internationally recognised State border”*

Whittaker (2006: 6) mendefinisikan pencari suaka sebagai:

*“An asylum seeker is a person in transit who is applying for sanctuary in some other place than his native land. He is a migrant in search of something better and in that sense is an intending immigrant. He has moved across frontiers, in common with the recognised refugee, but motives and experiences will have to be rigorously examined to see whether or not they meet the strict definition as enacted in the Convention of 1951 and the Protocol of 1967”*

Manakala, pelarian yang ditakrifkan dalam Artikel 1, Konvesyen 1951<sup>8</sup> oleh *United Nations High Commissioner for Refugees* (UNHCR):

*“...someone who is unable or unwilling to return to their country of origin owing to a well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group, or political opinion”*

<sup>7</sup> Sila rujuk <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/GPEnglish.pdf>

<sup>8</sup> Sila rujuk

<https://cms.emergency.unhcr.org/documents/11982/55726/Convention+relating+to+the+Status+of+Refugees+%28signed+28+July+1951%2C+entered+into+force+22+April+1954%29+189+UNTS+150+and+Protocol+relating+to+the+Status+of+Refugees+%28signed+31+January+1967%2C+entered+into+force+4+October+1967%29+606+UNTS+267/0bf3248a-cfa8-4a60-864d-65cdfec1d47>



Seseorang yang menjadi pelarian bukan sahaja disebabkan oleh konflik keganasan, tetapi juga kerana mereka merupakan *stateless* iaitu golongan yang dinafikan hak kenegaraannya seperti yang diterjemahkan oleh Artikel 1 (1) Konvensyen 1954<sup>9</sup> oleh UNHCR menjelaskan seseorang tanpa kerakyatan seperti berikut:

*“For the purpose of this Convention, the term “stateless person” means a person who is not considered as a national by any State under the operation of its law.”*

Sementara itu, orang yang kembali diertikan oleh UNHCR sebagai *“Returnees are people who have finally returned home”*. Menurut (Sen, 1981) kelaparan didefinisikan sebagai ‘Particularly virulent form of [starvation] causing widespread death’. Dore dan Etkin (2003:75) mendefinisikan bencana alam sebagai:

*“Natural disasters occur when an event such as an earthquake or storm reveals social vulnerability, and consequent damage to the physical and social fabric exceeds the ability of the affected community to recover without assistance”*

Susulan dari berlakunya bencana alam boleh menyebabkan seperti banjir, tanah runtuh, tanah runtuh dan lain-lain di mana manusia tidak mempunyai kawalan (Mohamed Shaluf, I., & Ahmadun, 2006: 286).

Pada kebiasaannya, NGO kemanusiaan adalah antara aktor pertama bertindak ke tempat kejadian yang terdapatnya pelanggaran besar hak asasi manusia dan undang-undang kemanusiaan (McKay, 2004). NGO bertanggungjawab mengumpul maklumat dari pelbagai sumber contohnya daripada mangsa, saksi, hasil pemeriksaan kecederaan, sumber dari NGO lain, laporan akhbar dan demonstrasi yang dijalankan. Selain itu, NGO turut berperanan menarik perhatian masyarakat, kerajaan, antarabangsa dan lain-lain aktor mengenai isu kemanusiaan dengan cara mengumpulkan segala maklumat berkenaan dan menyebarkannya (Marcinkutė, 2011). Kajian ini akan menumpukan kepada NGO kemanusiaan Malaysia yang terlibat dengan bantuan terhadap pelarian di Malaysia.

## Metodologi

Penyelidikan dilakukan dengan mengikut langkah-langkah yang telah diatur khas bagi menghasilkan maklumat-maklumat bersifat terkini. Kajian ini adalah berbentuk kajian kes untuk mengenal pasti topik kajian yang meminjamkan diri pengkaji kepada analisis mendalam dalam konteks semula jadi dengan menggunakan pelbagai sumber maklumat (Hancock & Algozzine 2006:16). Kajian kes menawarkan satu kaedah yang kaya untuk menyiasat dan meneliti satu kes. Keberkesanan pendekatan yang dikaji dapat diverifikasi dengan mereplikasi hasil dalam kes yang sama. Oleh kerana tahap terperinci disimpan dalam rekod kes, hasil kes berbeza tetapi serupa dapat dibandingkan, dan pembolehubah spesifik yang mungkin memberi kesan terhadap perbezaan hasil dapat diselidiki secara berasingan (Widdowson 2011: 26).

Manakala pendekatan yang digunakan dalam kajian ini adalah berbentuk kualitatif. Proses kajian melibatkan persoalan dan prosedur, data kebiasaannya diambil melalui tetapan peserta (Creswel 2014). Data kajian ini bersifat subjektif yang diperolehi melalui pemerhatian, temu bual, analisis arkib dan penyemakan perkara-perkara yang berkaitan dengan fenomena yang dikaji. Oleh kerana itu, kajian ini akan menjadi satu keunikan kerana hasil pengumpulan data yang diperolehi tidak bersifat terhad (Silverman & Marvasti 2008) dari data primer dan sekunder.

Teknik temu bual dan pemerhatian telah dijalankan bagi memperolehi data primer. Sesi temu bual dijalankan secara bersemuka dengan mengajukan soalan berstruktur. Terdapat beberapa etika dalam menjalankan temu bual yang perlu dipatuhi iaitu mendapat kebenaran daripada responden untuk ditemu bual, soalan temu bual tidak menyusahkan responden, tidak bersifat ofensif atau provokasi dan tiada paksaan menjawab. Kajian akan meminta izin kepada

---

<sup>9</sup> Sila rujuk [http://www.unhcr.org/ibelong/wp-content/uploads/1954-Convention-relating-to-the-Status-of-Stateless-Persons\\_ENG.pdf](http://www.unhcr.org/ibelong/wp-content/uploads/1954-Convention-relating-to-the-Status-of-Stateless-Persons_ENG.pdf)

para responden dalam sesi temu bual yang bersemuka dan menerusi telefon untuk dirakam temu bual bagi memastikan maklumat data temu bual yang diperolehi tidak tercacir.

Jika sesuatu kajian itu memilih untuk melihat orang, maka akan mempunyai beberapa pertimbangan tambahan termasuk cara untuk mematuhi dan mendapat persetujuan mereka. Oleh itu kajian akan terlebih dahulu meminta keizinan kepada pihak terbabit untuk melakukan pemerhatian terlebih dahulu. Dalam melakukan pemerhatian terhadap orang, menurut Driscoll (2011), terdapat dua cara dalam menjalankan pemerhatian iaitu pemerhatian turut serta dan pemerhatian tidak mengganggu. Sepanjang kajian dijalankan, kajian telah melaksanakan pemerhatian dengan cara:

- a) Mengikuti program dan aktiviti yang dilaksanakan oleh NGO.
- b) Melawat sekolah pelarian yang dikendalikan oleh NGO dan tempat-tempat di bawah penjagaan NGO.
- c) Melaksanakan pemerhatian turut serta di rumah-rumah pelarian sekitar Lembah Klang dan luar kawasan Kuala Lumpur.
- d) Menyertai program khas yang dikendalikan oleh Kementerian Dalam Negeri Malaysia untuk pelarian sebagai contoh Program Penempatan Sementara Migran Syria.

Sementara itu, data sekunder diperolehi dari kajian kepustakaan seperti jurnal dan buku. Kemudian, hasil data primer dan sekunder akan melalui proses triangulasi untuk mendapatkan kesahan dapatan yang lebih berkredibiliti seperti yang dicadangkan oleh kajian Tracy (2013). Seterusnya, teknik analisis data yang digunakan adalah berbentuk tematik. Dapatan yang telah ditriangulasi akan disusun mengikut tema-tema yang dapat dibentuk. Matlamat analisis tematik adalah untuk mengenal pasti tema, iaitu corak dalam data yang penting atau menarik, dan menggunakan tema ini untuk menangani penyelidikan atau mengatakan sesuatu tentang sesuatu isu. Ini bukan sekadar meringkaskan data tetapi menafsirkan analisis tematik yang baik dan berusaha untuk memahaminya.

## **Analisis dan Perbincangan**

### **Malaysian Humanitarian Aid and Relief**

MAHAR adalah salah sebuah NGO kemanusiaan terbesar di Malaysia. MAHAR bertindak balas terhadap kecemasan bencana alam (bencana alam) di Malaysia dan di rantau ini. Sehingga 2017, MAHAR juga bertindak balas terhadap krisis pelarian menerusi pelbagai campur tangan. Selain mempromosikan pembangunan belia dan pembangunan kapasiti komuniti melalui penyelarasan rapat dengan NGO tempatan dan pelbagai agensi kerajaan, MAHAR juga berusaha membina masyarakat yang lebih inklusif dan setara. Visi MAHAR adalah untuk menyebarkan kemanusiaan secara saksama di seluruh dunia. Bermotokan kemanusiaan merentasi sempadan, MAHAR mempunyai tiga misi yang tersendiri iaitu adalah memberi tenaga dan memotivasi sumber; menggunakan kepakaran dan strategi; dan memberikan bantuan.

Dalam merasionalisasi visi dan misi, MAHAR telah melancarkan wakilnya serta sukarelawan ke pelbagai negara dan pelbagai wilayah di seluruh dunia. Melalui usaha ini, MAHAR berjaya mewujudkan penglibatan antarabangsa baru dengan pelbagai pihak dan memastikan pembangunan diri di kalangan pekerjaannya dan sukarelawanannya.

### **Bentuk-bentuk Bantuan Kemanusiaan Terhadap Pelarian di Malaysia**

Setelah kajian menjalankan temu bual dan pemerhatian turut serta bersama MAHAR, kajian ini telah dapat mengenal pasti beberapa bentuk bantuan kemanusiaan yang disediakan oleh MAHAR terhadap pelarian di Malaysia.

#### **i. Sara Diri**

Bagi pelarian yang kurang berkemampuan terutamanya dalam kalangan Rohingya dan Syria, pihak MAHAR akan membantu dalam aspek kewangan. Sesetengah daripada mereka yang tidak mempunyai pekerjaan mengalami kesukaran untuk membeli makanan dan membayar sewa rumah. Menerusi bantuan kewangan yang diberikan akan dapat membantu untuk mengurangkan bebanan pelarian.

#### **ii. Mikro-kredit**

Berbeza dengan bantuan sara diri iaitu penerima tidak memerlukan untuk memulangkan bantuan kewangan yang telah diberikan. Akan tetapi, dalam program mikro-kredit, MAHAR akan memberi kewangan berbentuk pinjaman dan penerima perlu memulangkannya kembali. Pada kebiasaannya, penerima mikro-kredit adalah daripada kalangan mereka yang ingin menjalankan perniagaan tetapi tidak mempunyai modal untuk memulangkannya seperti membuat roti dan membuka gerai mini shawarma. Selain itu, penerima mikro-kredit juga terdiri daripada mereka yang ingin berpindah ke rumah baru tetapi tidak memiliki wang deposit yang mencukupi, maka pihak MAHAR akan menghulurkan terlebih dahulu dan kemudiannya dalam tempoh yang dijanjikan penerima perlu untuk memulangkan jumlah wang tersebut.

#### **iii. Pek Makanan**

Selain dari bantuan kewangan, MAHAR juga terlibat membantu memberikan bantuan berupa pek makanan kepada pelarian Syria dan Rohingya. Namun projek ini bukan berbentuk berskala dan hanya dijalankan pada waktu tertentu sahaja. Disamping itu, MAHAR turut menghulurkan bantuan pek makanan ini pada bula Ramadan kepada keluarga pelarian yang kurang berkemampuan untuk bersama-sama meraikannya dengan baik. Pada kebiasaannya pek makanan terdiri dari bekalan makanan asas seperti beras, minyak, bawang, gula, garam, tepung dan roti.

#### **iv. Pendidikan**

Disamping itu, MAHAR juga terlibat dalam memberi bantuan dalam bidang Pendidikan. Sebagai contoh dua buah sekolah pelarian Rohingya di Seri Kembangan dan Puchong telah menerima bantuan berupa kewangan untuk sekolah terbabit meneruskan sesi pengajian kerana kebanyak sekolah pelarian terutamanya bagi Rohingya, mereka menghadapi kesukaran kewangan untuk membiayai sewa bangunan, bahan-bahan pengajian, peralatan sekolah dan makanan pelajar. Ada pada ketikanya, MAHAR telah menghantarkan bantuan makanan kepada pelajar-pelajar di sekolah terbabit seperti beras dan minyak kerana terdapat sebilangan pelajar menetap di asrama. Selain itu, MAHAR juga turut memberi bantuan dalam projek “back to school” kepada kanak-kanak pelarian seperti beg sekolah, peralatan tulis dan buku.

#### **v. Program Penempatan Sementara Migran Syria di Malaysia**

Tercetusnya Program Penempatan Sementara Migran Syria (PPSMS) di Malaysia apabila Perdana Menteri Malaysia ke-enam mengumumkan untuk mengambil masuk pelarian Syria ke Malaysia di Perhimpunan Agung PBB sesi ke-70. Program ini telah mendapat kerjasama daripada pelbagai pihak terutamanya NGO. MAHAR merupakan sebuah NGO yang terlibat secara penuh disamping dengan bantuan-bantuan daripada NGO lain iaitu:

- i. Humanitarian Care Malaysia (MyCare)
- ii. Syria Care Malaysia
- iii. Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)
- iv. IMAM Response and Relief Team (IMARET)
- v. Muslim Care
- vi. Pertubuhan Sinar Damsyik Malaysia (PERSIDAM)
- vii. Malaysia Life Line for Syria
- viii. Yayasan Restu

Secara umumnya, terdapat tiga bentuk tanggungjawab yang perlu digalas oleh MAHAR dalam pengurusan program ini iaitu:

i. Pendaftaran maklumat

Mewakili kerajaan, MAHAR bertanggungjawab untuk mendaftar dan merekod permohonan untuk PPSMS. Disamping itu juga, proses untuk memperbaharui kad yang berlaku dalam tempoh sekali setahun turut diuruskan oleh MAHAR sebelum ianya dihantar kepada pihak Imigresen Putrajaya.

ii. Perundingan

Jika terdapat peserta PPSMS yang ingin pulang ke Syria, memohon perjalanan ke luar negara dan menamatkan penyertaan dalam program ini, mereka terlebih dahulu membuat proses permohonan kepada pihak MAHAR sebelum diserahkan kepada KDN dan Imigresen. Selain itu, MAHAR turut bertanggungjawab membuat perundingan jika terdapat peserta yang ditahan oleh pihak berkuasa. Bagi peserta yang ingin menyambungkan pengajian di Universiti, MAHAR akan menguruskannya untuk menukarkan visa PPSMS kepada visa pelajar. Malah, terdapat universiti di Malaysia akan menghubungi MAHAR untuk mendapat pengesahan mengenai status peserta. Secara konklusinya, MAHAR menyediakan perkhidmatan perundingan kepada pemohon ppsms membantu mereka untuk mengintegrasikan dengan komuniti jika terdapat sebarang masalah yang dialaminya.

iii. Fasilitator

MAHAR telah dilantik sebagai pemudah cara untuk menguruskan keseluruhan program dan menjadi pengantara di antara orang yang berdaftar dengan agensi dan jabatan kerajaan yang lain.

### **Kesimpulan**

Pada dekad ini telah menyaksikan bagaimana NGO di Malaysia telah berkembang dengan pesat terutama yang berorientasikan kemanusiaan. NGO memainkan perannya dengan baik bagi menyelamatkan banyak nyawa, kesukaran dan keperitan hidup masyarakat di sekeliling bermula dengan isu kecil sehingga melibatkan perkara-perkara besar.

Dalam kajian ini, persoalan mengenai bagaimana NGO bertindak balas dalam memainkan peranannya sebagai masyarakat sivil dalam isu pelarian di Malaysia telah dapat dikenalpasti. Menerusi NGO MAHAR yang telah dipilih sebagai subjek utama kajian ini, kajian mendapati MAHAR berperanan dalam membantu dari aspek bantuan sara diri, mikro-kredit, bantuan pek makanan dan pendidikan. Di samping itu, kajian mendapati bahawa MAHAR merupakan salah sebuah NGO yang dipilih oleh Kerajaan Malaysia untuk menguruskan program khas penempatan sementara migran Syria di Malaysia yang dikendalikan penuh oleh KDN. Tiga bidang tugas yang dipertanggungjawab oleh MAHAR pendaftaran maklumat, perundingan dan fasilitator telah banyak membantu Kerajaan Malaysia dalam program ini. Berdasarkan dapatan ini, kajian menyimpulkan NGO merupakan salah satu aktor terpenting dan banyak memberi sumbangan dalam isu pelarian di Malaysia.

Namun begitu, kajian ingin mencadangkan kepada NGO agar pengurusan organisasi dapat diperkembangkan lagi supaya ianya lebih tersusun kerana hampir kebanyakan pelarian di Malaysia bergantung kepada NGO dalam kehidupan mereka. Jika NGO gagal mengurus dengan baik, maka akan memberi kesan buruk ke atas pelarian di Malaysia, sekali gus memberi impak negatif terhadap negara. Oleh yang demikian, kajian berpendapat agar NGO mempunyai satu modul khas dalam pengurusan pelarian di Malaysia dan perlunya Kerajaan Malaysia mewujudkan satu unit khas bagi memantau pergerakan NGO seperti yang dilakukan oleh Kerajaan Turki.

### **Rujukan**

A.Mingst, K. 2004. *Essentials International Relations* (3rd ed.). New York. London: W.W.

- Norton & Company.
- Abdullahi Ayoade Ahmad, Zulkanain Abdul Rahim & Abdul Majid Hafiz Bin Mohamed. 2016. The refugee crisis in Southeast Asia: The Malaysian experience. *International Journal of Novel Research in Humanity and Social Sciences* 3(6): 80-90.
- Allen, C. 1997. Who needs civil society? *Review of African Political Economy* 24(73): 329-337.
- Alzoubi, Z. 2017. Syrian civil society during the peace talks in Geneva: Role and challenges. *New England Journal of Public Policy* 29(1): 1.
- Apostu, D. 2013. Civil society organizations' contribution to democratic governance in European Union. *Manager* (18): 120-129.
- Arenas, D., Lozano, J. M., & Albareda, L. 2009. The role of NGOs in CSR: mutual perceptions among stakeholders. *Journal of Business Ethics* 88: 175-197.
- Ataman, M. 2003. The Impact of Non-state actors on world politics: a challenge to nation-states. *Turkish Journal of International Relation* 2(1): 42-66.
- Atibil, C. 2012. Democratic governance and actors' conceptualization of "civil society" in Africa: State-civil society relations in Ghana from 1982-2000. *Voluntas* 23(1): 43-62.
- Azlinariah Abdullah. 2014. Diaspora Rohingya di Malaysia: Pengekalan identiti dan survival masyarakat minoriti. *Sarjana* 29 (1): 107-122.
- Bell, S. R., Bhasin, T., Clay, K. C., & Murdie, A. 2014. Taking the fight to them: neighborhood human rights organizations and domestic protest. *British Journal of Political Science* 44(4): 853-875.
- Boulding, C. E., & Nelson-Núñez, J. 2014. Civil society and support for the political system in times of crisis. *Latin American Research Review* 49(1): 128-154, 285, 287-288.
- Brandson, T., Trommel, W. & Verschuere, B. 2015. The state and the reconstruction of civil society. *International Review of Administrative Sciences* 0(0): 1-18.
- Burger, R., & Owens, T. 2010. Promoting transparency in the NGO sector: examining the availability and reliability of self-reported data. *Research in Economic Development and International Trade* 38(9): 1263-1277.
- Creswell, W., J. 2009. Research design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approches. 3 Edition. Los Angeles: Sage Publication.
- Driscoll, L. D. 2011. Introduction to Primary Research: Observations, Surveys, and Interviews.
- Dore, I, H, M. & Etkin, D. 2003. London and New York. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Fischer, R. L., Wilsker, A., & Young, D. R. 2011. Exploring the revenue mix of non-profit organizations: does it relate to publicness?. *Nonprofit And Voluntary Sector Quarterly* 40(4): 662-681.
- Galbreath, J. 2012. Are boards on board? a model of corporate board influence on sustainability performance. *Journal Of Management & Organization* 18(4): 445-460.
- Gellner., E. Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat menuju kebebasan. 1995. Penerbit Mizan: Bandung. Penerjemah Ilyas Hasan.
- Glasius, M., Lewis, D. & Seckinelgin, H. 2004. Exploring Civil Society Political and cultural contexts. Routledge: London & New York.
- Griffiths, M. & O'Callaghan T. 2002. International Relations: The Key Concepts. Routledge: London.
- Habermas, J. 1996. Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy. Cambridge: Polity Press.
- Hancock, R, D. & Algozzine, B. 2006. Doing Case Study Research. A Practical Guide for Beginning Researchers. Teachers College: New York.
- Heyse, L. 2013. Tragic Choices in Humanitarian Aid: A framework of organizational determinants of NGO decision making. *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 24(1): 68-92.
- Jaysawal, N. 2013. Civil society, democratic space, and social work. *SAGE Open* 3(4):1-12.
- Jenlink, P. M. 2007. Creating public spaces and practiced places for democracy, discourse, and the emergence of civil society. *Systemic Practice and Action Research* 20(5): 429.

- Jordan, L., & Tuijl, P. V. 1998. Political Responsibility in NGO Advocacy Exploring Emerging Shapes of Global Democracy. Diakses 19 Jun, 2015, dari Global Forum Policy: <https://www.globalpolicy.org/component/content/article/176/31355.html>
- Kaliber, A. & Tocci, N. 2010. Civil Society and the Transformation of Turkey's Kurdish Question. *Security Dialogue* 41(2): 191–215.
- Kamat, S. 2003. NGOs and the new democracy. *Harvard International Relations Council* 25(1): 65-69.
- Kamruzzaman, P. 2013. Civil society or 'comprador class', participation or parroting? *Progress in Development Studies* 13(1): 31-49.
- Kanbur, R. 2001. Economic policy, distribution and poverty: the nature of disagreements. *World Development* 29(6): 1083-1094.
- Kartini Aboo Talib. 2010. Masyarakat sivil di Malaysia: Isu dan strategi. *Journal of Asian and International Bioethics* 20(6): 219-244.
- Kasfir, N. 1998. The conventional notion of civil society: A critique. *Commonwealth & Comparative Politics* 36(2): 1–20.
- Khilnani, S. 2001. The development of civil society. The Press Syndicate of the University of Cambridge: United Kingdom. Edited by Sudipta Kaviraj & Sunil Khilnani. Civil society history and possibilities.
- Kumar, K. 1993. Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term. *The British Journal of Sociology* 44(3): 375.
- Kumar, K. 2007. Global civil society. *Archives Européennes De Sociologie* 48(3): 413-434.
- Lee Hock Guan. 2004. Introduction Civil Society in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. Diedit Lee Hock Guan.
- Lewis, D. 2009. International development and the 'perpetual present': anthropological approaches to the re-historicization of policy. *The European Journal of Development Research* 21(1): 32-46.
- Madison, B., G. 1998. The Political Economy of Civil Society and Human Rights. Routledge: London.
- Marcinkutė, L. 2011. The role of human rights NGOs: human rights defenders or state sovereignty destroyers?. *Baltic Journal of Law & Politics* 4(2): 52-77.
- Markus, M. R. 2001. Decent society and/or civil society? *Social Research* 68(4): 1011-1030.
- Mawlawi, F. 1993. New conflicts, new challenges: The evolving role for non-governmental actors. *Journal of International Affairs* 46(2): 391.
- McDuie-Ra, D. 2007. The constraints on civil society beyond the state: Gender-based insecurity in Meghalaya, India. *Voluntas* 18(4): 359-384.
- McKay, F. 2004. The Role of Human Rights NGOs in Relation to ICC Investigations. Human Rights First (The New Name of Lawyers Committee for Human Rights). New York: A Human Rights First Publication.
- Md. Salleh Md. Said, Mohammad Agus Yusoff, Leo Agustino & Jayum Jawan. 2011. Masyarakat sivil dan pendemokrasian: perbincangan konseptual. *Malaysian Journal of History, Politics & Strategic Studies* 38(2): 119 – 137.
- Mitsuo, N. 2001. Introduction. In Islam & Civil Society in Southeast Asia. Diedit oleh Nakamura Mitsuo, Sharon Siddique dan Omar Farouk Bajunid. Institute of Southeast Asian Studies: Singapore.
- Mohamad Abu Bakar. Islam, Civil Society and Ethnic Relations in Malaysia. In Islam & Civil Society in Southeast Asia. Diedit oleh Nakamura Mitsuo, Sharon Siddique dan Omar Farouk Bajunid. Institute of Southeast Asian Studies: Singapore.
- Mohamed Shaluf, I., & Ahmadun, F. 2006. Disaster types in Malaysia: an overview. *Disaster Prevention and Management: An International Journal* 15(2): 286–298.
- Mohd Afandi Salleh, Mohd Roslan Mohd Nor, Mohd Fauzi Abu Husin, Abdul Majid Mohamad, Muhamad Lotfi Yusob & Noor Atika Shafinaz Nazri, 2017. The Role of Malaysian NGOs on Palestinian Issues: Aqsa Syarif Berhad. *Pertanika* 25 (S): 133-142.
- Molenaers., N., Jacobs., B. & Dellepiane, S. 2014. NGOs and Aid Fragmentation: The Belgian

- Case. *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 25(2): 378-404.
- Moultron, S., & Eckerd, A. 2012. Preserving the publicness of the nonprofit sector. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 41(4): 656-685.
- Murtaza, N., & Austin, M. J. 2011. Strategic management of NGOs in developing countries. *Journal of Nonprofit Education and Leadership* 2(1): 7-30.
- Muukkonen, M. 2009. Framing the Field Civil Society and Related Concepts. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly Volume* 38(4): 684-700.
- Newton, K. 2001. Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy. *International Political Science Review* 22(2): 201-214.
- Norazita Marina Abdul Aziz. 2016. The formalisation of social engagement in the medical relief NGO: The evidence of MERCY Malaysia. *Asian Academy of Management Journal* 21(1): 149-170.
- Noor Atika Shafinaz Nazri. 2017. Peranan Viva Palestina Malaysia dalam konflik kemanusiaan di Palestin. *Islam Realitas* 3(1): 48-64.
- O'Byrne, J. D. 2005. Globalization, Cosmopolitanism and the Problem of Civil Society: some Introductory Remarks. In *Global Ethics and Civil Society*. Edited by: E, John & O'Byrne D. Amerika Syarikat: Ashgate Publishing Company.
- P.Ramasamy. Civil Society in Malaysia: An Arena of Contestations?. 198-216. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Diedit Lee Hock Guan.
- Palmer, G., T. 2002. New Jersey: Princeton University Press. In *Civil society and Government*. Diedit Nancy L. Rosenblum & Robert C. Post.
- Radon, J., & Pecharroman, L. C. 2017. Civil Society: The pulsating heart of a country, its safety valve. *Journal of International Affairs* 71(1): 31-49.
- Roginsky, S., & Shortall, S. 2009. Civil society as a contested field of meanings. *The International Journal of Sociology and Social Policy* 29(9): 473-487.
- Salmenkari, T. 2013. Theoretical poverty in the research on Chinese civil society. *Modern Asian Studies* 47(2): 682-711.
- Saravanamuttu, J. 2001. Malaysian Civil Society-Awakenings? Dalam *Risking Malaysia Culture, Politics and Identity*. Penerbit UKM; Bangi. Diedit oleh Maznah Mohamad dan Wong Soak Koon.
- Sen, A. 1981. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Silverman, D., & Marvasti, A. B. 2008. *Doing Qualitative Research: A Comprehensive Guide*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Spencer, T. 2001. Governance and civil society. *Journal of Public Affairs* 1(2), 187-188.
- Sundberg, R., & Melander, E. 2013. Introducing the UCDP georeferenced event dataset. *Journal of Peace Research* 50(4): 523-532.
- Teegen, H., Doh, J., & Vachani, S. 2004. The importance of non-governmental organizations (NGOs) in global governance and value creation: an international business research agenda. *Journal of International Business Studies* 35(6): 463-483.
- Terrence, G., & Doh, J. P. 2004. Non-Governmental organizations, shareholder activism, and socially responsible investments: Ethical, strategic, and governance implications. *Journal of Business Ethics* 52(1): 125-139.
- Tester, K. 1992. *Civil Society*. Routledge: London.
- Tracy, J, S., 2013. *Qualitative Research Methods Collecting Evidence, Crafting Analysis, Communicating Impact*. United Kingdom: Wiley-Blackwell.
- Turner, M. & hulme, D. 1997. *Governance, Administration and Development: Making the State Work*. USA. Kumarian Press.
- Unerman, J., & O'Dwyer, B. 2006. Theorising accountability for NGO advocacy. *Accounting, Auditing & Accountability Journal* 19(3): 349-376.
- Weber, P. C. 2015. The paradoxical modernity of civil society: The Weimar republic, democracy, and social homogeneity. *Voluntas* 26(2): 629-648.

- Whittaker, J, D. 2006. *Asylum Seekers and Refugees in the Contemporary World*. London. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Widdowson, M. 2011. Case Study Research Methodology. *International Journal of Transactional Analysis Research* 2(1): 25-34.
- Zainon, S., Atan, R., Wah, Y. B., & Nam, R. Y. 2011. Institutional donors' expectation of information from the non-profit organizations (NPOs) reporting: A pilot survey. *International NGO Journal* 6(8): 170-180.



## CABARAN DAKWAH DI MALAYSIA DALAM ERA GLOBALISASI (The Challenges of Dakwah In Malaysia In The Era of Globalization)

*Fatimah Azzahrah Mohammed*

---

**Abstrak:** Islam adalah agama rasmi di Malaysia. Kedatangan Islam di Malaysia banyak membawa kepada perubahan yang sejahtera. Namun semenjak berlakunya era digital, terdapat cabaran-cabaran yang kompleks melanda umat Islam. Cabaran-cabaran ini perlu ditangani supaya tidak menjadi barah dalam kehidupan masyarakat. Kertas kerja ini bertujuan untuk menjelaskan kedatangan Islam di Malaysia, cabaran-cabaran dan mencadangkan jalan penyelesaian untuk menanganinya.

**Kata Kunci:** Cabaran, Islam, dakwah, globalisasi

---

### Pengenalan

Dakwah Islamiah di Malaysia mempunyai asas sejarah yang unik dan pelbagai. Peninggalan sejarah seperti batu bersurat, batu nisan, dinar emas dan sebagainya menunjukkan Islam telah bertapak di negara ini sejak sekian lama. Cara dan proses penyebaran dakwah melalui peranan para ahli sufi dan pedagang Muslim memperkukuhkan kedudukan Islam di negara ini (Abdul Ghafar dan Badlihisam 2012).

Sebelum kemerdekaan, proses perjalanan dakwah dan cabarannya tidaklah begitu kompleks namun terpaksa berhadapan dengan situasi yang agak kritikal, contohnya tercetusnya konflik Kaum Tua-Kaum Muda. Selepas kemerdekaan, cabaran dakwah menjadi lebih rumit, beragam dan lebih kritikal. Jumlah penduduk yang semakin bertambah lagi majmuk, masalah pendekatan, cabaran menangani masalah dalaman umat Islam, percanggahan dengan ideologi-ideologi lain dan kepercayaan adalah antara cabaran di abad baru dalam medium dakwah (Abdul Ghafar dan Badlihisam 2012).

Menurut Kamus Bahasa Melayu edisi kedua cabaran diartikan sebagai tentangan, sesuatu yang mencabar.<sup>10</sup> Manakala dakwah pula secara terminologi, dakwah menurut Syekh Ali Makhfudz adalah sebuah proses yang mendorong umat manusia agar melakukan kebaikan, dan mengikuti petunjuk, menyeru mereka berbuat kebajikan dan melarang perbuatan mungkar, agar mereka mendapat kebahagiaan dunia dan akhirat (Siti Muriah 2000).

Selain itu, Alwi Shihab menjelaskan dakwah merupakan istilah teknikal, selain itu sebagai cara untuk memperkuat keimanan orang-orang Islam, dakwah pada dasarnya juga difahami sebagai usaha untuk mendorong orang lain ke arah Islam. Oleh itu, selain menjadi saksi atas kebenaran Islam, dakwah juga menampilkan Islam yang dapat menarik orang-orang bukan Islam tergerak ke arahnya. Sebagai suatu proses, dakwah terkadang difahami sebagai kegiatan yang sangat praktikal, yang dikenalpasti dengan ceramah di atas mimbar saja, walaupun pandangan ini tidak sepenuhnya salah, tetapi sangat penting untuk diluruskan (Aep Kusnawan 2004).

### Islam Di Malaysia

Menurut Dr. Mahathir Mohammad dalam ucapannya bertajuk “Islam dan Umat Islam” (Hashim Makarudin 2003), Islam sebagai *ad-din* menyediakan satu pakej kehidupan yang lengkap untuk kesejahteraan dan kebahagiaan manusia. Sejarah mempertontonkan bahawa Islam telah membawa satu tamadun baru kepada manusia, iaitu dari kehidupan jahiliah kepada kehidupan Islami yang sarat dengan nilai-nilai moral kehidupan.

---

<sup>10</sup> Carian Pusat Rujukan Persuratan Melayu (PRPM) @ Dewan Bahasa Dan Pustaka Malaysia.

Islam sudah tersebar di Malaysia sejak 900 tahun dahulu, dan asal keturunan orang melayu adalah tidak beragama Islam dan mereka mengamalkan kepercayaan animisme, hinduisme dan buddhisme. Di Semenanjung Arab juga orang jahiliah yang menyembah berhala memeluk Islam lebih dari 1,400 tahun yang lalu. Bermula dari situ umat Islam di seluruh dunia menerima Islam melalui cara yang berbeza, sesetengahnya melalui penaklukan, tetapi ramai yang memeluk Islam kerana melalui contoh tingkah laku dan kejayaan orang Islam yang datang ke tempat mereka.

Namun kita orang melayu di Malaysia tidak dijajah atau dipaksa dalam apa cara sekalipun. Orang-orang melayu memeluk Islam melalui pedagang-pedagang yang datang dari Hadramaut.<sup>11</sup> Pedagang-pedagang ini merupakan orang yang berilmu bukan sahaja dalam hal ehwal agama malah dalam bidang perubatan, geografi dan matematik. Sebagai orang Islam mereka bukan sahaja warak menjalankan ibadah wajib tetapi mereka juga baik hati dan pemurah, tidak sombong dan tidak suka menindas seperti orang Barat yang datang terdahulu ke Tanah Melayu. Mereka benar-benar orang baik yang menggambarkan ajaran sebenar Islam yang akhirnya mereka berjaya mempengaruhi Sultan Melaka agar menerima Islam dan seterusnya rakyat jelata juga memeluk Islam.

Seandainya orang Islam pertama yang tiba di Tanah Melayu ialah orang jahil atau tergolong dalam Mazhab Islam yang lain, selalu bergaduh, berbunuhan sesama sendiri, walaupun bersembahyang dan berpuasa, nenek moyang kita mungkin telah menolak Islam dan bayangkanlah apakah agama yang mungkin kita orang melayu di Malaysia akan anuti. Kita bersyukur kerana kita masih lagi berpegang teguh dan komited kepada Islam hingga ke hari ini.

Kemajuan orang melayu selepas memeluk Islam adalah kerana disebabkan oleh Islam sebagai cara hidup. Pada umumnya tamadun melayu dan kemajuan dalam seni dan sains, dalam sistem kerajaan, konsep keadilan dan peraturan undang-undang, merupakan hasil daripada usaha mematuhi ajaran Islam. Dalam Perlembagaan Persekutuan Perkara 3(1) meletakkan Agama Islam sebagai Agama rasmi Negara.

### **Cabaran Dakwah Di Malaysia**

Dakwah masa kini berhadapan dengan pelbagai cabaran dan masalah yang semakin kompleks. Hal ini disebabkan oleh perkembangan peradaban dan kemajuan tamadun kemanusiaan dalam pelbagai aspek kehidupan. Namun gerak kerja dakwah Islam terus memancarkan cahayanya ke seluruh pelusuk alam. Kebangkitan Islam wujud di serata tempat, munculnya pusat-pusat pengajian dan laungan azan di masjid-masjid. Aktiviti dakwah bergerak cergas dan pantas mengorak langkah untuk mengembangkan Islam di negara Malaysia. Namun dalam pada itu, menurut Abdul Ghafar Don dan Zaleha Mohd Ali (2008) pendakwah Islam sentiasa berhadapan dengan cabaran-cabaran untuk melumpuhkan gerakan dakwah antaranya:

#### 1) Islamophobia<sup>12</sup>

Dewasa ini kita dapat menyaksikan bagaimana pihak Barat menggunakan media bagi mengecam orang Islam dan negara-negara Islam dengan pelbagai istilah. Mereka menggambarkan Islam sebagai penghalang kepada kemajuan dan kerana itulah masyarakat Islam dilihat sebagai fundamental dan konsevertif. Istilah-istilah ini kemudian menjadi lebih keras dan kasar sehingga menampakkan setiap tindakan yang diambil oleh orang Islam sebagai menakutkan. Atas rasa takut itulah mereka mencipta perspektif Islamophobia yang dikaitkan dengan keganasan, pembunuhan, rampasan kuasa dan lain-lain jenayah.

---

<sup>11</sup> Sebuah lembah bersejarah di negeri Yaman yang mana tanahnya dari jenis padang pasir tandus.

<sup>12</sup> Istilah kontroversi yang merujuk kepada prasangka dan diskriminasi kepada agama Islam dan umat muslim. Pada tahun 1997, Runnymede Trust mendefinisikan Islamophobia sebagai rasa benci dan takut terhadap Islam dan oleh kerana itu juga kepada semua muslim.

Bila membicarakan tentang Islamophobia, definisi yang mudah untuk difahami ialah rasa bimbang, takut atau gerun dan benci terhadap Islam samada pada penganutnya, ajarannya, budayanya dan segala yang berkaitan tentang Islam. Ia merupakan agenda Barat yang diperkenalkan 10 tahun yang lalu selepas peristiwa 11 September 2001. Kekuatan politik dan media Barat berjaya menyerapkan Islamophobia kepada masyarakat Barat malahan ke seluruh masyarakat dunia sehingga umat Islam sendiri mula dimomokkan dengan keburukan yang direka-reka tentang Islam yang dilabel oleh Barat sebagai terrorist atau pengganas.

Islam sebagai menakutkan atau ditafsirkan mempunyai kaitan dengan penjenayah. Begitu juga dengan menara masjid yang melaungkan azan dilihat sebagai faktor yang mendorong kepada keganasan. Perspektif salah ini semakin berkembang dalam masyarakat Barat sehingga ada negara berusaha mengubal undang-undang bagi melarang apa sahaja unsur yang boleh dihubungkan dengan Islam.

Islamophobia yang menyerang umat Islam di Malaysia pula boleh diperincikan seperti penyebaran berita negatif tentang Islam kepada masyarakat bukan Islam menyebabkan mereka mula bersifat pesimis pada Islam dan penganutnya. Masyarakat bukan Islam dimomokkan dengan Islam sebagai penganas, hukum hudud digambarkan sebagai hukuman yang kejam dan bercanggah dengan hak asasi manusia, laungan azan dan bacaan Al Quran dari masjid-masjid menjadi sesuatu yang mengganggu ketenteraman awam dan pelbagai lagi isu-isu yang dapat kita ikuti dari media massa.

Secara tidak langsung organisasi yang menjalankan dakwah juga terkena tempas impak negatif hasil dari isu keganasan yang semakin meruncing. Ini kerana mereka akan mengalami kesulitan dan kesukaran untuk menyebarkan ajaran Islam kerana mentaliti masyarakat sudah berubah sedikit demi sedikit tentang ajaran Islam yang sebenar.

## 2) Ajaran sesat

Kesan dan akibat daripada terlalu taksab kepada agama boleh menimbulkan bibit-bibit penyelewangan dari pelbagai sudut. Ajaran sesat boleh didefinisikan sebagai sebarang ajaran atau amalan yang dibawa oleh orang Islam atau orang bukan Islam yang mendakwa ajaran atau amalan mereka adalah ajaran Islam yang sebenar sedangkan hakikatnya ajaran dan amalan yang dibawa itu bertentangan daripada Islam yang berdasarkan Al Quran dan Al Sunnah. Dalam erti kata lain ajaran sesat bermaksud ajaran yang bertentangan dengan dasar Islam khususnya dalam soal akidah sehingga kepada perkara haram. Antara ajaran yang muncul di Malaysia ialah:

- Ajaran Ahmadiyah @ Qadani. Di pelopori oleh Mirza Ghulam Ahmad yang mendakwa dirinya Imam Mahdi.
- Ajaran Ayah Pin. Pengasasnya kenali sebagai Ayah Pin atau Muhammad Ariffin ajarannya dari kesinambungan ajaran Hasan Rimau atau ratib kuat dan menganggap dirinya tuhan.
- Al Arqam. Diasaskan oleh Ashaari Muhammad yang dikenali sebagai Jamaah Aurad Muhammadiyah mendakwa dirinya dari keturunan Bani Thamim yakni satu rumpun dengan Rasulullah SAW.

Terdapat puluhan-puluh lagi ajaran sesat yang telah muncul di Malaysia samada yang telah di ambil tindakan atau masih dalam perhatian Jabatan Agama Islam Negeri-Negeri. Keadaan ini amat membimbangkan golongan alim ulama kerana ia melibatkan akidah dan kepercayaan individu terhadap pegangan yang dianutinya. Tanpa pengawalan dan pemantauan yang sewajarnya menyebabkan masyarakat semakin leka dan lalai dengan kemunculan ajaran sesat yang kini ibarat 'bagai cendawan tumbuh selepas hujan'. Atas kepentingan hawa nafsu dan kebendaan, terdapat golongan yang mengambil kesempatan menggunakan nama Islam.

3) Murtad<sup>13</sup>

Senario murtad yang terjadi dalam kalangan umat Islam sebenarnya sudah menjadi barah yang serius, namun di sebabkan kurang penonjolan menyebabkan ia berlaku secara senyap tetapi makin bertambah dari hari ke hari. Ia menjadi serius kerana ia melibatkan aqidah manusia yang pada asasnya dilahirkan dan dibesarkan sebagai orang Islam (Zainul Rijal 2012).

Tidak dinafikan yang murtad juga terjadi pada zaman Rasulullah SAW. Murtad berbahaya dan Kristianisasi juga berbahaya kerana ia merupakan kesinambungan daripada serangan peperangan salib ke atas umat Islam secara halus. Kita percaya bahawa ini adalah hasil dan natijah dan di belakangnya tentu ada perancangan yang tersusun rapi untuk mengkristiankan dan mengeksploitasi kebebasan beragama di dalam perlembagaan dan di atas nama hak asasi manusia.

Tanpa kita sedari sebenarnya mereka menggunakan peruntukan perlembagaan dan hak asasi manusia untuk mencucuk jarum permusuhan dan merosakkan akidah umat Islam. Terdapat dua tujuan utama gerakan Kristianisasi:

- a) Pertama, memasukkan orang Islam ke dalam agama Kristian.
- b) Kedua, menjauhkan orang Islam daripada agama Islam.

Pelbagai wasilah digunakan antaranya pendidikan, penyiaran, aktiviti kemasyarakatan dan kesihatan. Beratus buah sekolah didirikan, pelbagai akhbar diterbitkan dan banyak aktiviti kemasyarakatan dijalankan dalam menjayakan matlamat mereka.

Pada hari ini, gerakan Kristianisasi berselindung di sebalik alasan kebebasan beragama. Sebenarnya tindakan mereka terang-terangan telah melanggar peruntukan perlembagaan di dalam Perkara 11 (4) yang tidak membenarkan sebarang aktiviti mengajak orang Islam keluar daripada agama itu. Di dalam perlembagaan tercatat bahawa setiap orang mempunyai hak untuk menganut dan mengamalkan ajaran agama masing-masing tetapi undang-undang

Persekutuan boleh mengawal atau menyekat pengembangan apa-apa iktikad atau kepercayaan agama antara penganut Islam. Ini bermakna wujud larangan penyebaran agama selain Islam terhadap penganut agama Islam. Jadi pihak kepimpinan Islam perlu menangani perkara ini daripada perspektif yang betul. Ia bukan soal kebebasan beragama tetapi merupakan agenda antarabangsa yang bersifat penjajahan.

4) Hedonisme<sup>14</sup>

Kemajuan negara dan kecanggihan teknologi di negara ini telah menimbulkan banyak kontroversi yang melibatkan golongan muda antaranya budaya dan gaya hidup yang lebih bertuhankan kepada hiburan dan bernafsuakan kebendaan. Hedonisme merupakan satu doktrin bagi golongan Ateis yang meletakkan keseronokan, kegembiraan dan kelazatan sebagai matlamat hidup. Budaya ini juga merupakan salah satu budaya negatif yang berjaya meresap masuk ke dalam kehidupan umat Islam.

Konsep hedonisme ini lebih menekankan kepada kebebasan dan keseronokan di mana manusia lebih bertuhankan hiburan. Fenomena ini dapat dibuktikan melalui pengaruh penampilan fizikal, tutur kata, tindakan dan amalan majoriti remaja pada masa ini. Tiada lagi jati diri seorang bangsa melayu apatah lagi tingkah laku seorang muslim. Terlalu banyak contoh pemikiran hedonisme ini menular dalam pemikiran

---

<sup>13</sup> Murtad dari sudut bahasa sebagai menolak, dan berpaling. Menurut istilah juga murtad boleh diertikan dengan masuknya seorang muslim ke agama kafir ataupun apabila seorang muslim meninggalkan agama Islam dan kemudiannya menganut agama lain.

<sup>14</sup> Pegangan atau pandangan hidup yang mementingkan keseronokan atau kesenangan hidup. Kementerian Pendidikan Malaysia dan Dewan Bahasa dan Pustaka (1994), Kamus Dewan Edisi ketiga, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 448

masyarakat terutamanya generasi muda. Salah satu buktinya ialah keghairahan dan kegilaan generasi muda terhadap bidang nyanyian.

Hal ini terjadi apabila berlaku lambakan program realiti televisyen untuk mencari bakat-bakat baru yang mana program-program realiti ini divedok bulat-bulat dari negara Barat tanpa diberi pertimbangan oleh pihak yang berkenaan. Lebih malang lagi program-program berkenaan mendapat tajaan daripada syarikat-syarikat korporat manakala program-program yang bersifat ilmiah dan bersandarkan ilmu tidak mendapat sambutan dan penajaan sedemikian rupa.

Sebagai contohnya rancangan-ancangan realiti TV seperti Akademi Fantasia, Malaysian Idol, Mentor dan pelbagai lagi program telah berjaya menarik jutaan penonton dan ribuan peserta menonton dan menyertai program realiti tersebut. Gejala sosial berdepan dengan kemajuan yang berteraskan zaman alaf siber, teknologi moden dan canggih, pastinya telah mengheret generasi muda untuk sama-sama berada didalam zon berkenaan dan terus terjebak dengan kemelut sosial dan terjerumus dalam lembah kerosakan akhlak dan akidah.

Fenomena mengenai pergaulan bebas budaya lepak, gangsterism, rempit, bohsia, seks bebas di kalangan generasi muda bukanlah sesuatu yang baru dalam masyarakat alaf baru ini. Malah ia di anggap sebagai satu adat atau budaya bagi mereka yang hidup di bandar-bandar. Aktiviti-aktiviti yang dijalankan oleh mereka bermula dengan membuang masa dengan melepak, berpasang-pasangan, berhibur, minum arak, dadah dan mengamalkan seks bebas, suka mencetuskan pergaduhan, mengganggu ketenteraman awam sehingga meninggalkan impak seperti vandaisme, pemuangan bayi, disingkirkan dari sekolah dan institusi pengajian tinggi, masuk penjara dan lain-lain lagi.

Senario ini dapat dilihat dan betapa semakin seriusnya masalah ini melanda golongan muda masa kini. Ia memberi impak yang besar terhadap akidah dan akhlak golongan muda di Malaysia ini. Yang pastinya ini juga merupakan strategi barat untuk mempengaruhi dan merosakkan generasi umat Islam. Dalam kontek dunia alaf baru ini, masalah budaya hedonisme ini kian meruncing melibatkan penularan pengedaran dadah, penyalahgunaan pil-pil khayal dan pelacuran dalam kalangan generasi muda. Tanpa pengawasan dan kawalan yang ketat, gejala ini menjadi gejala yang dianggap sebagai budaya yang biasa bagi manusia yang hidup dalam dunia cosmopolitan tanpa mengambil kira sensitiviti agama.

#### 5) Sister In Islam (SIS)

Pejuang-pejuang wanita sering menjadikan isu gender sebagai sasaran. Di negara ini, kumpulan SIS telah mengadakan program Musawah<sup>15</sup> yang antara tujuannya dikatakan adalah untuk memperjuangkan kesaksamaan wanita. Peserta dari seluruh dunia dijemput untuk bersama-sama memikirkan kaedah untuk memperjuangkan hak wanita dan membebaskan mereka dari penindasan atas nama agama dan atas nama hukum syarak.

Ada di antara mereka menganggap bahawa undang-undang keluarga Islam yang ada seperti memberi ketidakadilan kepada wanita. Lebih parah, ada yang menganggap Islam menindas kaum wanita, tidak memberi kebebasan dan mengongkong wanita daripada melakukan aktiviti kemasyarakatan.

Sebenarnya apabila kita meneliti sejarah Islam, jaminan hak ke atas kaum lelaki mahupun wanita tidak pernah menjadi persoalan diskriminasi. Islam yang hadir di Jazirah Arab telah menyelamatkan kaum wanita daripada menjadi mangsa

---

<sup>15</sup> Program ini dinamakan Persidangan Global Musawah Mengenai Tuntutan Kesaksamaan dan Keadilan dalam Keluarga Islam (Musawah) diadakan di Hotel Prince, Kuala Lumpur pada 13 – 17 Februari 2009. Ia dilancarkan oleh Penasihat Perdana Menteri, Datuk Seri Shahrizat Abdul Jalil, dihadiri lebih 250 peserta termasuk aktivis, sarjana, penggubal polisi, ahli Parlimen, usahawan dan golongan profesional dari 47 buah Negara.

diskriminasi kaum jahiliyah yang tidak langsung memberi ruang kepada anak-anak perempuan yang dilahirkan untuk hidup.

Anak-anak tersebut dibunuh dengan zalim kerana masyarakat Jahiliyah tidak mahu keluarga mereka ditimpa sial kerana memiliki anak perempuan. Kedatangan Islam terus membela kaum yang tertindas ini dan semenjak dari awal lagi pengiktirafan diberi kepada golongan wanita.

Peranan wanita terus diberi perhatian ketika Islam berkembang ke wilayah wilayah sekitar Jazirah. Mereka berperanan mengambil bahagian dalam misi-misi ketenteraan, memainkan peranan penting dalam peristiwa Hijrah Nabi Muhammad SAW, terlibat dalam majlis-majlis ilmu sehinggalah mereka diiktiraf sebagai sumber periwayatan Hadith yang sememangnya mempunyai satu disiplin yang sangat ketat.

Justeru penindasan kepada wanita bukanlah disebabkan oleh Islam. Ia disebabkan:

- Kejahilan dalam memahami dan menjalankan syariat itu sendiri. Ia juga disebabkan sikap prejudis sesetengah pihak kepada wanita. Ini terjadi ke atas semua bangsa dan agama, bukannya agama Islam semata-mata.
- Faktor budaya dan amalan masyarakat setempat. Ini perlu difahami kerana budaya sesetengah tempat seperti di Afganistan umpamanya di mana wanita perlu memakai burdah bukan atas paksaan Islam, tetapi ia lebih kepada budaya kehidupan di kawasan kering. Oleh sebab itu mereka memerlukan pelindung kepada badan-badan mereka daripada debu-debu dan kepanasan yang melampau.

### **Cara Mengatasi Cabaran Dakwah**

Bermulanya dari diri seorang pendakwah. Seorang dai'e mesti mempelajari ilmu secara mendalam, menuntut ilmu sebanyak yang mungkin kerana pada kebiasaannya masyarakat akan menjadikan dai'e sebagai rujukan utama. Dai'e yang bagus adalah dai'e yang mempunyai banyak ilmunya dan mampu berdepan dengan masyarakat dan mendekati masyarakat dalam menyelesaikan masalah masyarakat. Dalam menghadapi masyarakat, dai'e itu sendiri mestilah mempunyai keyakinan diri yang tinggi dan mampu dijadikan rujukan dalam permasalahan masyarakat. Pendakwah mestilah mempersiapkan diri dengan pelbagai ilmu pengetahuan. Pendakwah perlu mempersiapkan diri dengan memperelajari dan mendalami isi kandungan al-Quran dan al-Sunnah. Al-Quran dan al-Sunnah inilah yang menjadi sumber utama sebagai rujukan dalam medan dakwah. Ilmu pengetahuan tersangat penting dan mesti dititik beratkan oleh pra pendakwah kerana berdakwah adalah perbuatan yang menyeru manusia agar beramal dengan ilmu yang disampaikan. Kepentingan ilmu bagi pendakwah adalah berdasarkan dua perkara:

1. Memudahkan penyusunan program dakwah dalam menghadapi gerakan musuh-musuh Islam kerana mereka mempunyai strategi yang dirancang dengan rapi dan terperinci.
2. Bagi mempersiapkan pelapis dalam melaksanakan tugas dan tanggungjawab sebagai pendakwah. Oleh itu, mereka perlu mengetahui permasalahan dan sasaran yang betul.

Selain itu, sebagai dai'e seharusnya bersiap siaga dalam menghadapi mehnah tribulasi dan ujian di medan dakwah tidak kira yang datang dari keluarga atau masyarakat. Medan dakwah yang dipilih bukanlah hamparan karpet merah yang ditaburi bunga-bunga akan tetapi hamparan yang penuh dengan onak dan duri.

Firman Allah Taala yang bermaksud: *“Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya ada di antara isteri-isteri kamu dan anak-anak kamu yang menjadi musuh bagi kamu; oleh itu awaslah serta berjaga-jagalah kamu terhadap mereka. Dan kalau kamu memaafkan dan tidak marahkan (mereka) serta mengampunkan kesalahan mereka (maka Allah*

akan berbuat demikian kepada kamu), kerana sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani. Sesungguhnya harta benda kamu dan anak-anak kamu hanyalah menjadi ujian, dan di sisi Allah jualah pahala yang besar.” (Surah at-Taghabun: 14-15)

Sebagai pendakwah, seharusnya bermula dengan diri sendiri yang mengamalkan kaedah-kaedah sunnatullah dalam perjuangan. Sebagaimana mencontohi cara berdakwah Rasulullah dalam menyampaikan seruan Islam. Bagaimana caranya dalam menghadapi orang-orang yang Islamophobia? Sebagai dai'e, cara menyampaikan dakwah mestilah dengan penuh berhikmah dan lemah lembut, tidak bertindak kasar atau menggerunkan golongan tersebut kerana hal ini akan menampakkan kelemahan kita dan memudahkan mereka membalas kembali dengan hujah-hujah mereka. Pendekatan asas dakwah adalah melalui percakapan dan juga penulisan. Sebagai pendakwah, penggunaan cara (*uslub*) dan kaedah (*wasilah*) atau pendekatan yang terbaik dalam menyebarkan dakwah boleh memberi kesan yang mendalam kepada golongan sasaran. Sasaran utama yang menjadi cabaran dakwah adalah berdakwah kepada golongan murtad, hedonism, ajaran sesat dan golongan yang memartabatkan hubungan sejenis atau dikenali dengan LGBT. Golongan ini harus diperangi supaya kembali ke pangkal jalan.

Pendekatan “*bi al-lisan wa kitabah*” (Abdul Majid Omar 2007) sebagaimana firman Allah yang bermaksud: “*Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muhammad) dengan hikmat kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik; sesungguhnya Tuhanmu Dia lah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalanNya, dan Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk.*” (Surah an-Nahl: 125)

Pentingnya para dai'e mempunyai ilmu dalam berhujah bagi mematahkan hujahan dari golongan-golongan yang tidak mahu menerima dakwah. Menggunakan medium social media untuk menyebarkan dakwah dari segi penulisan, mendekati diri dengan mereka, masuk ke tempat-tempat mereka untuk berdakwah, menyebarkan risalah dakwah, menyelami perasaan mereka, bersoal jawab dengan mereka. Ini adalah salah satu jalan permulaan dakwah bagi kitamengajak mereka kearah yang lebih baik. Menyeru dengan berhikmah dan istiqamah dalam menarik mereka kembali kepada ajaran Islam yang sebenar.

### Kesimpulan

Kesimpulannya, peranan para pendakwah akan bermula sekali lagi bagi menjelaskan, merungkaikan dan memperbaiki masalah akhlak dan aqidah masyarakat Malaysia. Pendekatan yang berhemah dan berterusan juga penting bagi keberkesanan dakwah. Pengukuhan aqidah, ibadah dan akhlak boleh diterap kepada umat Islam melalui undang-undang dan pendidikan. Tidak kiralah sesiapa saja yang bergelar pendakwah kerana dakwah ke jalan Allah merupakan satu-satunya jawatan yang perlu diisi tanpa ada tarikh tutup dan jumlah pengambilan. Bukan masanya lagi umat Islam bertelagah mencari cara terbaik untuk mengekang gejala ini. Jangan biarkan dunia dan negara kita terbiar begitu sahaja yakni kosong dari sebarang dakwah yang mengajak kepada kebenaran, sedangkan dakyah jahat yang sentiasa bergerak dan berkembang membawa kita kepada kesesatan dan kebatilan.

### Rujukan

- Abdul Ghafar Don Zaleha Mohd Ali. 2008. *Dakwah dan Cabaran De-Islamisasi Di Malaysia*. Shah Alam: Karisma Publication Sdn Bhd.
- Abdul Ghafar Don dan Badlisham. 2012. Cabaran Dakwah di Malaysia Sebelum dan Selepas Merdeka. *Jurnal al-Hikmah* 4: 15-22
- Abdul Majid Omar. 2007. *Pendekatan Dakwah Bi Al-Lisan Wa Kitabah*.
- Aep Kusnawan. 2004. *Ilmu Dakwah; Kajian Berbagai Aspek*. Pustaka Baniy Quraisy: Bandung.
- Carian Pusat Rujukan Persuratan Melayu (PRPM) @ dewan Bahasa Dan Pustaka Malaysia
- Hashim Makarudin. 2003. *Islam dan Umat Islam*. Ucapan Pilihan Dr. Mahathir Mohammad Perdana Menteri Malaysia. (Norlida Jantan.Terj.). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad

<http://prpmv1.dbp.gov.my/Search.aspx?k=Cabaran>

Kementerian Pendidikan Malaysia dan Dewan Bahasa dan Pustaka. 1994. Kamus Dewan Edisi ketiga. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Siti Muri'ah. 2000. *Metodologi Dakwah Kontemporer*, Yogyakarta: Mitra Pustaka.

Zainul Rijal Abu Bakar. 2012. *Murtad Bukanlah Satu Hak*. Utusan Malaysia (Utara).



## SUMBANGAN BAHR AL-MUHIT KEPADA ILMU QIRAAT MASA KINI

*Hadfina Binti Muhammad Haron Husaini, Siti Fatimah Binti Mohd Maiyurid,  
Sabri Bin Mohamad*

---

**Abstrak:** Kitab tafsir Bahr al Muhit yang dikarang oleh Abu Hayyan memberikan banyak faedah kepada ilmu Qiraat dan Tafsir. Kedua-dua ilmu ini berkait antara satu sama lain kerana mempengaruhi corak penafsiran seseorang mufassir. Artikel ini menfokuskan kepada sumbangan kitab bahr al muhit kepada ilmu Qiraat. Kajian berbentuk kualitatif ini menggunakan reka bentuk kajian secara analisis kandungan. Data dikumpul melalui analisis kandungan melalui kitab-kitab tafsir dan kajian lepas yang memfokuskan kepada tajuk ini. Selanjutnya, data yang diperolehi ini dianalisis secara deskriptif. Dapatan kajian mendapati bahawa Abu Hayyan mempunyai cara dan pendiriannya yang tersendiri kepada ilmu Qiraat ini.

**Kata kunci:** Bahr al Muhit, Abu Hayyan, Qiraat

---

### Pengenalan

Tafsir Bahr al-Muhit yang dikarang oleh Abu Hayyan banyak memberikan sumbangan besar kepada ilmu Qiraat. Abu Hayyan telah banyak berguru dengan guru yang pakar dalam ilmu Qiraat dari pelbagai tempat. Selepas itu, beliau mengajarkan pula kepada anak muridnya. Abu Hayyan mempunyai metodenya yang tersendiri dalam memasukkan elemen Qiraat dalam pentafsirannya.

Abu Hayyan mempunyai pandangannya yang tersendiri apabila berhadapan dengan ilmu Qiraat. Beliau berpendapat bahawa ilmu Qiraat ini adalah mutawatirah dan tidak perlu dilabelkan ia sebagai salah jika ia mutawatirah. Abu Hayyan tidak juga memberikan sebarang komentar terhadap Qiraat Syadhhdah. Tafsir Bahr al-Muhit ini menjadi titik tolak dalam perkembangan ilmu Qiraat kerana Abu Hayyan bijak mengolahnya ketika mentafsir ayat al-Quran.

### Biografi Abu Hayyan

Nama penuh Imam Abu Hayyan sebagaimana yang telah dipersetujui oleh pakar sejarah ialah Muhammad bin Yusuf bin 'Ali bin Yusuf bin Hayyan. Beliau juga dikenali sebagai Athir al-Din (Ibn Al-Jazari 1351H). Nama kunyah beliau ialah Abu Hayyan (Ibn Al-Jazari 1351H). Pendapat lain turut mengatakan bahawa nama kunyah ialah Abu Abdullah sebagaimana tercatat dalam Tafsir Bahr al-Muhit itu sendiri (Al-Andalusi). Nama kunyah beliau yang paling terkenal ialah Abu Hayyan kerana nama tersebut sering digunakan berbanding nama asal beliau sendiri (Ahmad Khalid Syukri 2006).

Imam Abu Hayyan mempunyai beberapa nama lain yang merujuk kepada beliau (Ahmad Shukri 2006) iaitu:

- a. Al-Ghirnati: Nama ini diambil daripada tempat kelahiran beliau iaitu Ghirnatah (Granada).
- b. Al-Andalusi: Nama ini diambil daripada nama tempat iaitu Andalus.
- c. Al-Nifzi: Nama ini diambil daripada Nifzah, salah satu etnik Barbar.
- d. Al-Nahwi: Nama ini diambil daripada al-Nahw iaitu salah satu ilmuwan juga guru Abu Hayyan dalam bahasa.
- e. Al-Hayyan: Nama ini diambil daripada nama datuknya iaitu Hayyan.
- f. Al-Jayyani: Nama ini diambil daripada Jayyan, iaitu salah satu tempat di Andalus.

- g. Al-Shafie: Nama ini diambil kerana Abu Hayyan mengikuti mazhab ini sepanjang berada di Mesir.
- h. Al-Athari: Nama ini diambil merujuk kepada al-Athaar.
- i. Al-Maghribi: Nama ini merujuk kepada al-Maghrib iaitu Morocco dimana secara umumnya meliputi dua buah tempat iaitu Morocco dan Andalus.
- j. Al-Misri: Nama ini diambil kerana Abu Hayyan tinggal di Mesir sehingga beliau wafat.
- k. Al-Zahiri: Nama ini merujuk kepada fahaman fiqh iaitu al-Zahiri. Fahaman ini cukup popular ketika zaman Abu Hayyan.
- l. Al-Maliki: Berkemungkinan nama ini diambil kerana Abu Hayyan menggunakan mazhab Maliki kerana mazhab tersebut cukup popular di Morocco.

Imam Abu Hayyan dilahirkan pada 10 hari terakhir pada bulan Syawwal 654H (Ibn Al-Jazari 1351H). Perkara ini disebut sendiri oleh Abu Hayyan sendiri iaitu “tempat kelahiranku ialah Granada iaitu pada 10 hari terakhir bulan Syawwal tahun 654H”. Beliau dilahirkan di Mataksharish, salah satu tempat di Granada (al-Andalusi). Imam al-Subki mengatakan bahawa “beliau dilahirkan di Mataksharish, iaitu satu bandar yang berpenduduk orang Granada.” Imam Abu Hayyan meninggal pada 28 Safar 745H ketika umurnya 90 tahun dan dikebumikan di perkuburan al-Sufiyyah (al-Safdi). Pendapat lain mengatakan bahawa beliau meninggal pada 18 Safar (Umar Rida’ Kahhalah). Walaubagaimanapun, pendapat yang diutarakan oleh anak murid Abu Hayyan itu sendiri, iaitu Salah al-Din Khalil bin Aybak al-Safdi lebih mengetahui tarikh tersebut kerana beliau lebih rapat dan mengenali Abu Hayyan.

### **Guru Qiraat Abu Hayyan**

Abu Hayyan sangat mencintai ilmu pengetahuan sehinggakan beliau banyak musafir untuk menimba ilmu. Sehubungan dengan itu, tidak mustahil untuk beliau menjadi pakar dalam sesuatu ilmu atas sebab kecintaan dan kesungguhannya itu. Beliau telah banyak menuntut ilmu dari pelbagai tempat. Beliau turut menyebut bahawa beliau telah menuntut ilmu daripada 450 orang guru dan guru-guru itu datang daripada pelbagai tempat iaitu Granada, Malaqah, Sabtah, Afrika, Mesir, Hijaz, Iraq dan Sham. Kesemua guru-guru tersebut telah menganugerahkan kepada beliau ijazah sanad (Al-Tilmisani 1997). Abu Hayyan juga telah mempelajari 19 kitab Qiraat.

Antara guru beliau dalam bidang Qiraat (Al-Tilmisani 1997) ialah Ahmad bin Sa’d bin ‘Ali bin Muhammad al-Ansari (712H), Ibn al-Dabbagh, Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Ahmad bin ‘Isa, Abu Ja’far bin Dabbagh al-Ru’ayni al-Andalusi (680H), Al-Maliji, Isma’il bin Habt Allah bin ‘Ali bin Habt Allah, Fakhr al-Din Abu Tahir al-Maliji al-Misri al-Muqri’ (681H), Khalil bin Uthman al-Maraghi, Abd al-Haq bin ‘Ali bin Abdullah al-Ansari, Abdullah bin Muhammad bin Harun bin Abd al-Aziz bin Isma’il al-Ta’i al-Andalusi al-Qurtubi (702H), Abd al-Nasir bin ‘Ali bin Yahya bin Isma’il bin Makhluuf, Abu Muhammad al-Maryuti ai-Hamdani, Ali bin Zahir bin Shihab, Nur al-Din Abu al-Hasan al-Misri who was known as Ibn al-Qufti (689H), Muhammad bin Salih bin Ahmad bin Muhammad, Abu Abdullah al-Kattani al-Shatibi, Muhammad bin ‘Ali bin Yusuf (684H), Ya’qub bin Badran bin Mansur bin Badran al-Ta’iqi, Abu Yusuf al-Dimashqi al-Misri (688H), Yusuf bin Ibrahim bin Ahmad bin ‘Itab and Abu Ya’qub al-Jazzami al-Shatibi (692H).

Sehubungan dengan itu, Imam Abu Hayyan mengajarkan pula ilmu Qiraat kepada orang lain. Beliau menjadi seorang guru di Masjid yang terletak di Cairo, Mesir (Ahmad Khalid Syukri 2006). Antara pelajar-pelajar beliau yang terkenal ialah Ahmad Khalid Shukri (2006) Ibrahim bin Ahmad bin ‘Abd al-Wahid bin ‘Abd al-Mu’min bin Sa’id bin Kamil bin ‘Ulwan al-Tanukhial-Dimashqi (800H), Ibrahim bin Ahmad bin ‘Isa, Badr al-Din bin al-Khashab al-Qadi al-Misri al-Shafi’i (774H), Ibrahim bin Abdullah bin ‘Ali bin Yahya bin Khalaf al-Muqri’ al-Nahwi, Burhan al-Din al-Hakari (749H). Taj al-Din Abu Muhammad al-Hanafi al-Nahwi (749H), Ahmad bin ‘Ali bin Ahmad, Abu Ja’far al-Humayri al-Gharnati also known as al-Shaquri (785H), Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin ‘Ali al-Asbahi al-

Andalusi, Shihab al-Din Abu al-‘Abbas al-Inabi al-Nahwi(776H), Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Yahya bin Nahlah (732H), Al-Samin, Ahmad bin Yusuf bin Abd al-Da’im bin Muhammad, Shihab al-Din al-Halabi (756H), Abu Bakr bin Aidughdi bin ‘Abdullah al-Shamsi known as Ibn al-Jundi (769H), Hayyan bin Muhammad bin Yusuf bin ‘Ali, anak lelaki kepada Imam Abi Hayyan, Al-Safdi, Salah al-Din Khalil bin Aybik bin Abdullah al-Safdi (764H), Salih bin Muhammad al-Qaymiri, Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Khalil bin Ibrahim, Muhammad bin Ahmad bin ‘Ali bin al-Hasan bin Jami’ al-Dimashqi (776H), Ibn Marzuq, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Abu Bakr bin Marzuq (781H), Muhammad bin ‘Abd al-Latif bin Muhammad bin `Ali, Abu al-Fath al-Subki (744H), Muhammad bin ‘Ali bin al-Hasan, al-Husayni al-Dimashqi (765H), Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Abd al-Kafi bin Dargham, dikenali sebagai Ibn Sakr, Muhammad bin Muhammad bin ‘Ali, Shams al-Din Abu Abdullah al-Ghumari al-Misri al-Maliki al-Nahwi (782H) dan Muhammad bin Ya’qub bin Isma’il bin ‘Abd al-Khaliq, Abu Abdullah al-Maqdisi (749H). Ini menunjukkan kepakaran beliau dalam ilmu Qiraat sehinggakan beliau berupaya untuk mengajarkan kepada orang lain dan mempunyai anak murid yang ramai.

### **Pandangan Abu Hayyan Terhadap Ilmu Qiraat**

Abu Hayyan mempunyai pandangan yang tegas terhadap kepelbagaian bentuk Qiraat. Beliau berpendapat bahawa Qiraat tujuh al-Qiraat sab’ah yang dinukilkan secara mutawatir tidak mungkin terdapat sebarang kesilapan (al-Andalusi 1993:2:338). Pandangan beliau dapat dikuatkan dengan contoh-contoh berikut:

- 1) Abu Hayyan ketika mentafsir ayat (albaqarah ayat 117) menyebut pandangan ibn Atiyah terhadap Qiraat Ibn Amir dan al-Kisaie yang membaca fayakuna dengan baris di atas sebagai satu kesilapan bacaan/tatabahasa (lahn).

Menurut pendapat Abu Hayyan, pandangan Ibn Atiyyah itu adalah salah kerana Qiraat tersebut tergolong dalam bentuk bacaan tujuh yang dinukilkan secara mutawatir. Alasannya, Ibn Amir adalah seorang Arab yang tidak pernah tersalah dalam sebutan dan al Kisaie pula merupakan ketua aliran Kufah yang terkenal dengan kepakarannya dalam bahasa Arab. Perbuatan menghukum Qiraat tersebut sebagai kesilapan bacaan boleh membawa kepada kekufuran apabila sesuatu yang dinukilkan secara mutawatir tentang kitab suci al-Quran dan Qiraatnya dipertikaikan (Al-Andalusi 1993).

- 2) Abu Hayyan ketika menyebut dua bentuk Qiraat bagi ayat (al Imran ayat 79) menyebut bahawa abu amr ibn al-ala membaca dengan ta’lamuna sementara bacaan kebanyakan ahli Qiraat adalah tu’allimuna. Beliau berpendapat salah satu daripada Qiraat tersebut tidak perlu dilabel sebagai suatu bentuk bacaan yang paling baik berbanding yang lainnya kerana kedua-duanya dinukilkan secara mutawatir dan tergolong dalam Qiraat tujuh (Al-Andalusi 1993)

Sementara itu, Abu Hayyan tidak memberi sebarang komentar terhadap Qiraat Syadhdhah (ganjil dan kurang terkenal) kecuali apa yang berkaitan dengan bentuk analisis ketatabahasa kepada bacaan tersebut sahaja. Sebagai contohnya, Abu Hayyan ketika mentafsirkan ayat (al Baqarah ayat 148), beliau menyebut bacaan sebahagian ulama Qiraat (walikulli wijhatin) dianggap sebagai Qiraat shadh (Al-Andalusi 1993)

Selain itu, Abu Hayyan memaparkan analisis ketatabahasa di dalam ayat (Albaqarah: 143) dengan alkabirata dibaca dengan baris atas (An nasb), beliau menyebut bacaan al-Yazidi yang membaca perkataan alkabiratu dengan baris hadapan (rafa’). Abu Hayyan menganalisis perkataan tersebut sebagai predikat (alkhabar) kepada subjek (almubtada’) yang digugurkan, iaitu kata ganti pisah (hiya) (Al-Andalusi 1993)

Abu Hayyan menggunakan hujah Qiraat dalam penafsiran beliau hanya ketika berhadapan dengan kepelbagaian bentuk analisis ketatabahasa I’rab. Bentuk-bentuk bacaan yang berlainan memberi implikasi yang besar kepada perubahan analisis ketatabahasa(I’rab) walaupun tidak mengubah maksud sebenar ayat al-Quran.

Kebanyakan bentuk-bentuk Qiraat ini menguatkan lagi penafsiran dari sudut makna dan menambahkan lagi keindahan al-Quran.

### **Pekembangan Disiplin Ilmu Qiraat Ketika Zaman Abu Hayyan**

Abad ke-8 menyaksikan peningkatan dan kemajuan dalam disiplin ilmu Qiraat dengan kewujudan nama ulama'-ulama' besar dengan karya mereka yang luar biasa. Pada abad ini, kemajuan dan peningkatan pengetahuan berkaitan ilmu Qiraat semakin meningkat. Hal ini dapat dilihat melalui kemunculan para ulama yang menyebarkan dan mempertahankan pengetahuan berkenaan ilmu Qiraat. Karya karya mereka juga pada masa kini telah digunakan sebagai sumber utama untuk rujukan ummah dan sebagai warisan dalam mengembangkan pengetahuan tentang Qiraat di serata dunia (Mohd Faizulamri et al. 2012).

Antara kemajuan Qiraat pada abad ini juga dapat dilihat apabila para ulama' mufassir turut menjadikan perbincangan mengenai Qiraat turut disertakan sebagai subjek perbincangan utama dalam kitab tafsir, yang tidak dapat dipisahkan daripada subtopik lain. Bukti yang menunjukkan penggunaan Qiraat yang meluas dalam penulisan kitab tafsir ialah tafsir Bahr al-Muhit oleh Imam Abu Hayyan al-Andalusi.

Antara ulama Qiraat yang muncul dan terkenal pada abad ini, selain daripada Abu Hayyan al-Andalusi, ialah Habb Allah 'Abd al-Rahman Sharf al-Din Abu Qasim bin al-Barizi al-Humawi (738H) di Sham, Muhammad bin Ahmad bin Baskhan Badr al -Din Abu Abdullah al-Dimashq (743H) di Damsyik dan al-Imam al-Hafiz al-Dhahabi Muhammad bin Ahmad bin Uthman Abu Abdullah al-Dhahabi (Ibn al-Jazariyy 1351H).

Manakala di Palestin pula, terdapat beberapa ulama' Qiraat yang hebat mula muncul pada abad ke-8. Antaranya ialah Ibrahim bin 'Umar al-Ja'bari Abu Muhammad (732H). Di Iraq, Abdullah bin Abd al-Mu'min bin al-Wajih Habb Allah Najm al-Din Abu Muhammad al-Wasiti (740H) dan 'Ali bin Abi Muhammad bin Abi Sa'd Abu al-Hasan al-Wasiti (743H) . Al-Imam al-'Allamah Muhammad bin Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi (745H) dan Abdullah bin Aydaghdi bin Abdullah al-Shamsi yang juga dikenali sebagai Ibn al-Jundi (769H) .

Selain itu, antara tokoh Qiraat yang terkenal di al-Andalus pula ialah 'Ali bin Umar bin Ibrahim al-Kattani Abu al-Hasan al-Khayjati (723H). Buku yang paling terkenal yang dihasilkan pada abad ke-8 ialah Ma'rifah al-Qurra" ala al-Tabaqat wa al-'A'sar oleh Abu Abdullah al-Dhahabi dan al-Qawa'id wa al-Isharat fi Usul al- Qiraat oleh Ahmad bin 'Umar bin Muhammad bin Abi al-Rida al-Humawi (Ibn al-Jazariyy 1351H).

### **Kitab Tafsir Bahr Al-Muhit**

Nama kitab tafsir ini al-Bahr al Muhit fi al tafsir. (al-Najafi 1947)s. Kitab tafsir ini ditulis ketika Abu Hayyan mengajar ilmu tafsir di sebuah tempat yang dikenali dengan Qubba Sultan al-Mansur pada akhir tahun 710H/1312M pada masa pemerintahan Sultan al-Nasir ketika berumur 57 tahun (al-Andalusi 1993).

Kitab ini dikarang semasa Abu Hayyan mengajar ilmu tafsir. Banyak kitab tafsir yang lain menjadi rujukan ketika beliau mengajar pada masa itu. Sebelum mengajar, Abu Hayyan terlebih dahulu melihat kitab rujukan yang lain, mencari khazanah ilmu yang terpendam di dalamnya, meringkaskan apa yang tidak perlu, dan menambah apa yang berkaitan dengan ilmu bayan ketika membahaskan I'jaz al-Quran.

Kepentingan dan sumbangan kitab tafsir bahr al muhit kepada ilmu Qiraat ialah Abu Hayyan mengenengahkan pelbagai bentuk Qiraat. Sebagai contoh, Abu Hayyan ketika menyebut dua bentuk Qiraat bagi ayat surah (al Imran ayat 79) menyebut bahawa abu amr ibn al-ala membaca dengan تَعْلَمُونَ sementara bacaan kebanyakan ahli Qiraat adalah تُعْلَمُونَ. Beliau berpendapat salah satu daripada Qiraat tersebut tidak perlu dilabel sebagai suatu bentuk bacaan yang paling baik berbanding yang lainnya kerana kedua-duanya dinukilkan secara mutawatir dan tergolong dalam Qiraat tujuh (Al-Andalusi 1993).

Metode yang diterapkan oleh Abu Hayyan al-Andalusi dalam penulisan kitab tafsir Bahr al muhit ialah:

- 1) Mengumpulkan ayat-ayat al-Quran dalam sesebuah surah kepada beberapa kumpulan ayat.
- 2) Mentafsir ayat-ayat tersebut dari sudut sebab penurunan ayat, nasikh dan Mansukh, hubungan suatu ayat dengan ayat sebelumnya, bentuk bacaan melalui disiplin ilmu Qiraat, menerangkan unsur-unsur balaghah, mengeluarkan pandangan ulama fiqh daripada mazhab yang empat atau lain-lain, dan akhirnya mentafsir pengertian sebenar ayat-ayat berikut.

### **Sumbangan Kitab Tafsir Bahr Al-Muhit Kepada Ilmu Qiraat**

Kitab tafsir Bahr al-Muhit sememangnya salah sebuah karya Tafsir yang masyhur dengan kepelbagaian subtopik yang dibincangkan bagi ayat-ayat yang ditafsirkan, termasuk perbincangan berkaitan ilmu Qiraat. Kitab Bahr al-Muhit ini dilihat memberikan impak yang besar lebih-lebih lagi dari aspek pemikiran dan penulisan para ilmuan dan penulis yang melibatkan diri dalam bidang penulisan tafsir pada masa kini. Hal ini kerana, kitab Bahr al-Muhit menyertakan banyak perbincangan mengenai kepelbagaian bentuk Qiraat yang terkandung dalam sesebuah ayat serta hukum-hukum yang terhasil daripada ayat-ayat tersebut (Nur Azman 2015).

Penelitian terhadap aspek kepelbagaian qiraat dalam pentafsiran sesebuah ayat, sepertimana yang dilakukan oleh Abu Hayyan juga sebenarnya memainkan peranan yang besar dalam aspek penetapan atau istinbat hukum daripada ayat-ayat al-Quran. Kitab tafsir Bahr al-Muhit yang memberi penekanan terhadap aspek Qiraat ini membuka minda dan mata para mufassir masa kini bahawa posisi ilmu Qiraat itu amat penting untuk dikaji bagi menginterpretasi sesuatu hukum daripada ayat al-Quran. Maka, jika seseorang mufassir itu meneliti mengenai qiraat yang dipegang oleh para imam dan rawi qiraat masing-masing, maka para mufassir juga akan dapat mengenal pasti perbincangan lebih lanjut mengenai antara Qiraat Masyhurah dan Qiraat Shadhdhah pada sesuatu ayat al-Quran (Muhammad Barir 2015).

Abu Hayyan al-Andalusi melalui penulisannya dalam kitab tafsir Bahr al-Muhit tidak terlalu bertegas mencegah atau bersungguh-sungguh tidak mengambil kira aspek Qiraat seperti mana sebahagian ulama Basrah yang tidak mahu berhujah menggunakan Qiraat. Abu Hayyan juga tidak bersambil lewa dan mengambil mudah dalam mengambil aspek Qiraat dalam kitab tafsirnya. Beliau merupakan ulama yang mengamalkan sikap besederhana dalam mengambil aspek Qiraat dalam penulisan kitab tafsir Bahr al-Muhit (Nur Azman 2015).

Kitab tafsir Bahr al-Muhit juga membuka suatu ruang pemikiran baharu kepada para ulama dan penulis dalam bidang tafsir pada masa kini berkenaan penulisan berkaitan Qiraat Shadhdhah yang boleh dimuatkan dalam penulisan dan perbincangan tafsir. Hal ini kerana, terdapat banyak penjelasan bentuk hukum dalam pemahaman ulama terhadap ayat hukum yang terhasil daripada penelitian terhadap al-Qira'at al-Shadhdhah sebagai sandaran hujan dan sumber pendalilan. Antaranya ialah tentang hukum potong tangan untuk pencuri. Bacaan qiraat Ibn Mas'ud menerangkan hukum potong tangan ialah bermula dengan tangan kanan berdasarkan al-Qira'at al-Shadhdhah iaitu berkaitan firman Allah SWT dalam surah al-Mā'idah ayat ke-38

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نُكْلًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Maksudnya :Lelaki-lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Hukum yang terkandung berdasarkan ayat di atas ialah hukuman memotong tangan begi pencuri setelah sabit dan memenuhi syarat bagi sabitan hukuman. Namun, yang menjadi perbincangan ulama' ialah tangan mana yang perlu dipotong pada hukuman kali pertama. Menurut qiraat Ibn Mas'ud, kalimah **أَيْدِيَهُمَا** ditukar kepada perkataan **أَيْمَانَهُمَا** yang membawa

maksud penafsiran bahawa tangan yang perlu dipotong jika disabitkan kesalahan mencuri pada permulaan itu, ialah tangan kanan (Sabri Mohamad 2016).

Maka, kesimpulannya penulisan Abu Hayyan melalui kitab tafsir Bahr al-Muhit yang memberi penekanan terhadap aspek ilmu Qiraat telah membuka mata para ulama mufassir terutama pada masa kini mengenai kepelbagaian dalam qiraat yang boleh dibincangkan dalam tafsiran sesuatu ayat sepertimana yang dilakukan oleh beliau dalam kitab Bahr al-Muhit. Kitab Bahr al-Muhit juga menjadi rujukan penting dan menyumbangkan maklumat tambahan kepada para mufassir masa kini yang mengambil faedah daripada penulisan Abu Hayyan melalui kitab tafsirnya Bahr al-Muhit. Terdapat ramai ilmuan dalam bidang tafsir yang lahir daripada penyebaran ilmu oleh Abu Hayyan al-Andalusi melalui kitab Bahr al-Muhit. Antaranya ialah Khadijah al-Hadīthī yang menghasilkan penulisan yang bertajuk “Abu Hayyan al-Nahwi” (Nur Azman 2015).

### Kesimpulan

Tafsir Bahr al-Muhit yang dikarang oleh Abu Hayyan banyak memberikan sumbangan besar kepada ilmu Qiraat. Imam Abu Hayyan al-Andalusi juga tegas dan tetap teguh ketika membela ilmu Qiraat. Apabila seseorang membantah mana-mana Qiraat, dia akan mempertahankannya. Hal ini menunjukkan bahawa betapa ilmu Qiraat merupakan salah sebuah disiplin ilmu yang menjadi keutamaannya dalam penulisan kitab-kitab tafsir beliau termasuklah kitab tafsir Bahr al-Muhit. Hal ini kerana dia memahami bahawa Qiraat adalah sebuah ilmu yang berkaitan firman Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Penulisannya mengenai ilmu Qiraat serta kemampuannya menjelaskan lebih lanjut mengenai kepelbagaian Qiraat membuktikan bahawa sumbangannya sangat besar dalam bidang ini. Bilangan guru beliau membuktikan integritinya dalam pelbagai disiplin terutama di Qiraat. Karya beliau seperti kitab Bahr al-Muhit yang mengetengahkan kepelbagaian bentuk Qiraat turut menyumbang kepada pengetahuan dalam masyarakat Islam di serata dunia.

### Rujukan

- Abdul Wahid Salleh. 2001. Kesan Nahu Terhadap Tafsir Al-Bahr Al-Muhit: Kajian Terhadap Surah Al-Baqarah Dan Ali-Imran. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abu Hayyan al-Andalusi. Muhammad Ibn Yusuf. 1993. Al-Bahr al-Muhit. Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf, n.d.. Tafsir al-Bahr al-Muhit. Riyad: Maktabah wa Matabi' al-Nasr al-Hadithah.
- Al-Andalusiyy, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf, 1987. Tafsir al-Bahr al-Muhit. 2nd ed.. Bayrut: Dar alFikr.
- Al-Safdi, Salah al-Din Khalil bin Aybak, n.d.. Al-Wafi bi al-wafayat. Bayrut: Dar Sadir.
- Al-Tilmisani, Ahmad bin al-Muqri, 1997. Nafh al-Tib min Ghasn al-Andalus al-Ratib. Bayrut: Dar Sadir.
- Mohd Faizulamri, Sabri Mohamad, Latifah et al. 2012. Abu Hayyan al-Andalusi: A Qiraat Figure of 8th Century. Bangi: National University of Malaysia.
- Muhammad Barir. 2015. Pengaruh Qiraat dalam Bahr al-Muhit : Tinjauan Pengaruh Perbezaan Qira'at Terhadap Konsekuensi Hukum. Indonesia: Universitas Islam Negeri Sunan Kaluaga Jogjakarta.
- Nur Azman bin Ilyas. 2015. Abu Hayyan al-Andalusi: Wa Juhuduhu Fi 'Ilm Al-Qiraat Min Khilal Kitab Al-Bahr Al Muhit. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia

## **PENGESAHAN INSTRUMEN PENILAIAN INPUT IPG TERHADAP PENCAPAIAN KRITERIA STANDARD GURU MALAYSIA (SGM)**

*Hartini Husain, Hamdan, Abd Aziz & Alias Hussain*

---

**Abstrak** Makalah ini bertujuan untuk menentusahkan indikator-indikator yang menyumbang serta signifikan terhadap pembolehubah input program IPG (pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum dan kemudahan) dan pembolehubah SGM (SGM1, SGM2 dan SGM3) bagi menilai tahap pencapaian kriteria SGM guru pra-perkhidmatan setelah mengikuti program latihan perguruan selama 8 semester di Institut Pendidikan Guru (IPG). Borang soal selidik (82 item) dengan menggunakan skala Likert 7 mata telah diedarkan kepada 123 orang guru pra-perkhidmatan di IPG Kampus Kota Bharu. Analisis faktor pengesahan (CFA) digunakan untuk mengesahkan setiap model pengukuran bagi Input IPG dan SGM. Kesimpulannya, semua pembolehubah iaitu pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum, kemudahan, SGM1, SGM2 dan SGM3 telah mematuhi syarat eka-dimensi, kesahan dan kebolehpercayaan. Sebanyak 48 item yang signifikan terhadap keseluruhan pembolehubah bagi penilaian Input IPG dan SGM bagi guru pra-perkhidmatan.

**Kata Kunci:** penilaian, input IPG, standard guru malaysia, analisis faktor pengesahan

---

### **Pengenalan**

IPGM merupakan salah satu agensi yang terlibat secara langsung melatih guru pra perkhidmatan (guru pelatih) perlu memastikan program yang dilaksanakan akan dapat mencapai kriteria standard yang telah ditetapkan oleh SGM. Pencapaian kriteria SGM ini akan dinilai terhadap pelajar tahun akhir program PISMP. Penilaian ini dapat diukur dengan menilai tahap kompetensi pelajar serta penilaian tahap pencapaian sendiri pelajar terhadap tiga kriteria SGM yang perlu dicapai. Standard Guru Malaysia digubal bagi tujuan berikut: a) mengenal pasti tahap kompetensi guru dalam aspek amalan nilai profesionalisme keguruan, pengetahuan dan kefahaman, serta kemahiran pengajaran dan pembelajaran. b) Mengenal pasti tahap penyediaan dan pelaksanaan keperluan latihan oleh agensi dan institut latihan perguruan bagi menjamin tahap kompetensi guru yang ditetapkan tercapai. (SGM, KPM).

Model Standard Guru Malaysia (SGM) adalah suatu standard yang dapat menjadi penanda aras bagi para guru dan bakal guru di Malaysia dalam melahirkan guru yang berkualiti. Pelancaran buku SGM telah dilaksanakan pada 16 Mei 2009 bersempena Hari Guru peringkat kebangsaan. Perdana Menteri Malaysia, Datuk Seri Najib Tun Razak turut memberikan jawapan terhadap persoalan para guru mengenai Model Standard Guru Malaysia (SGM) ini semasa beliau merasmikan pelancaran buku SGM tersebut. Beliau berkata: "Bagi guru yang sering bertanya mengenai 'berkualiti', apa standard yang mereka perlu ada, maka Standard Guru Malaysia adalah petunjuknya. Walaupun pembikinan SGM berasaskan negara luar namun penanda arasnya dibangunkan dalam konteks dan budaya serta amalan nilai-nilai masyarakat negara ini." (Utusan Malaysia, 14 Mei 2009).

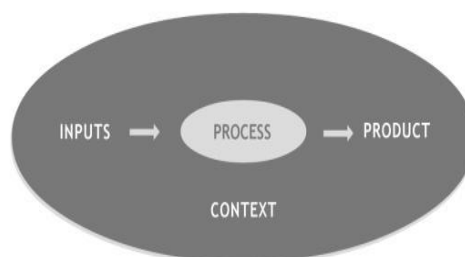
Model CIPP yang diperkenalkan oleh Stufflebeam (1967) diguna untuk menilai bagaimana program yang dirancang di IPG bagi guru pra-perkhidmatan dapat menepati keperluan untuk mencapai tahap kriteria SGM yang ditetapkan. Mengikut Pekeliling Perbendaharaan Bil. 14 Tahun 1994, penilaian program wajib dijalankan di bawah Sistem Belanjawan Diubahsuai (Perbendaharaan Malaysia, 2002). Penilaian program juga ditekan dalam Kod Amalan Jaminan Kualiti Institusi Pengajian Tinggi Awam Malaysia (2005). Ia merupakan satu mekanisme di bawah aspek standard ketujuh iaitu Pemantauan dan Semakan Semula Program yang bertujuan menambah baik program berdasarkan data sahih dan boleh dipercayai.

Model teori penilaian CIPP (context, input, process, product) mula diperkenalkan di Ohio University untuk menilai ESEA (the Elementary and Secondary Education Act). Model ini terbahagi kepada penilaian ke atas empat aspek sesuatu program iaitu terdiri daripada konteks, input, proses dan produk. Menurut Stufflebeam (1967), penilaian boleh dilakukan terhadap sesuatu program dengan menggunakan keempat-empat aspek tersebut atau menggunakan salah satu daripadanya bergantung kepada matlamat program.

### Asas Model Penilaian Input IPG Terhadap Pencapaian Kriteria SGM

IPGM telah menganugerah Ijazah Sarjana Muda Perguruan dengan kepujian kepada pelatih iaitu bermula 2010 lagi. Namun begitu, tiada kajian ilmiah ataupun laporan tentang penilaian terhadap tahap pencapaian kriteria Standard Guru Malaysia bagi guru dari program PISMP sebelum atau selepas *posting* dilaksanakan. Oleh itu, sejauh manakah input program IPGM berkesan melahirkan guru sekolah rendah yang kompeten dan mencapai tahap SGM masih lagi timbul persoalan. Bagi menilai sejauh mana keberkesanan program IPG, satu model penilaian yang berkesan perlu dilaksanakan dengan menggunakan model CIPP dan Model Anstin dan dimodelkan dalam bentuk Pemodelan Persamaan Berstruktur (SEM).

Model CIPP telah mula dibentuk pada tahun 1971 oleh Stufflebeam bagi tujuan memenuhi proses penilaian yang berorientasikan objektif (Azizi Yahaya, 2001). Model kemudiannya diperkemas oleh Stufflebeam dan Shinhfield (1985), Stufflebeam (2003) dan sekali lagi dikemaskini oleh Stufflebeam dan Shinkfield (2007). Penilaian model ini terdiri dari empat aspek utama iaitu penilaian konteks, penilaian input, penilaian proses dan penilaian produk seperti yang ditunjukkan dalam Rajah 1.



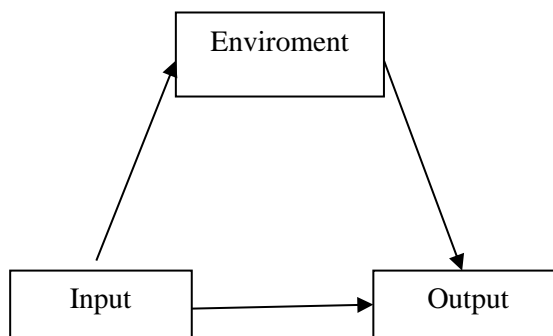
Rajah 1 : Model CIPP

Penilaian konteks ialah mengenalpasti sama ada objektif program selaras dengan kehendak yang menerima program. Penilaian input berfokus kepada semua aktiviti yang dilaksanakan, faktor yang mempengaruhi program, faktor yang membantu pelaksanaan program seperti kemudahan, sumber manusia, persekitaran dan sebagainya. Penilaian proses merupakan semakan berterusan dalam pelaksanaan. Penilaian produk pula bertindak sebagai pengukur dan pentafsir terhadap tahap pencapaian objektif sesuatu program.

Astin (1991) telah mempersembahkan model yang hampir sama dengan Model CIPP, iaitu Model Anstin I-E-O seperti yang ditunjukkan dalam rajah 2. Model ini telah diguna dalam banyak penyelidikan diinstitusi pengajian tinggi dan dianggap sebagai salah satu model kajian yang paling diiktiraf serta ia merupakan penyelidikan secara menyeluruh kepada program pendidikan. Model ini terdiri daripada tiga komponen utama iaitu:

- a) *Input Variables* ( Kriteria – kriteria pengajian yang disediakan dalam program),
- b) *Environment variables* ( medium atau aktiviti yang terlibat dalam melaksanakan program ) ,
- c) *Out Variables* ( produk atau hasil yang hendak dicapai daripada program).



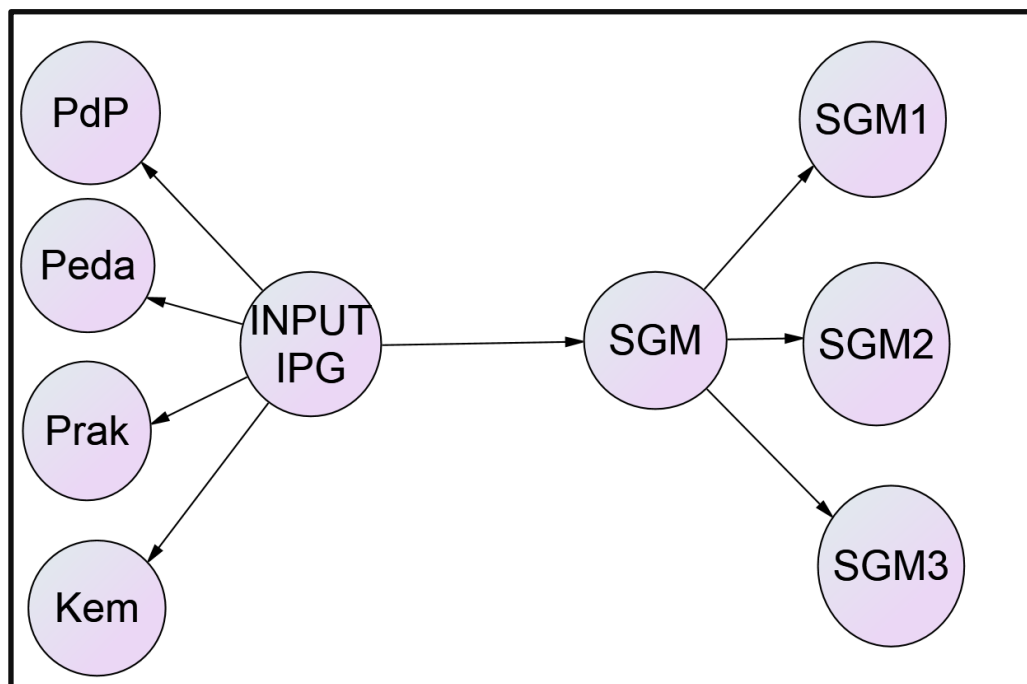


Rajah 2 : Model Astin I-E-O

Berdasarkan model CIPP dan Model Anstin, kedua-dua model akan diguna pakai dalam proses mengenalpasti dan menilai keberkesanan program PISMP di IPG bagi melahirkan guru pra-perkhidmatan yang berkompeten dan memenuhi kriteria SGM. Model Astin digunakan untuk mengenalpasti komponen-komponen yang memberi kesan kepada program PISMP.

Manakala model penilaian CIPP Stufflebeam diguna sebagai panduan untuk menentukan komponen-komponen yang terlibat dalam penilaian keberkesanan program PISMP terhadap melahirkan guru pra-perkhidmatan yang kompeten dan mencapai kriteria SGM. Dalam kajian ini pengkaji mengguna pakai tiga langkah sahaja dari model CIPP iaitu *input, proses dan out put*. Penilaian yang dilaksanakan dalam kajian ini ialah menilai tanggapan pelajar terhadap komponen input dalam program dan penilaian tahap sendiri pelajar pencapaian kriteria SGM .

Model CIPP dan Model Astin's di adaptasi kepada Model Persamaan Berstruktur seperti Rajah 3 bagi menilai tahap pencapaian kriteria standard guru Malaysia bagi guru pra perkhidmatan program PISMP, pengkaji telah membina satu model struktur yang menggambarkan hubungan di antara input program IPG terhadap pencapaian tahap standard guru Malaysia berdasarkan kajian literatur sebelum ini. Komponen konstruk yang terlibat dalam input program IPG ialah praktikum, kemudahan, pedagogi dan kaedah pengajaran pembelajaran. Manakala komponen konstruk standard guru Malaysia ialah terdiri daripada amalan nilai profesional(SGM1), pengetahuan dan kefahaman(SGM2) dan kemahiran pengajaran pembelajaran ( SGM3). Model struktur merupakan model yang dibentuk daripada pemboleh ubah bersandar dan pemboleh ubah bebas yang merupakan pemboleh ubah pendam dan indikatornya (Chua, 2014). Model struktur dibentuk daripada gabungan beberapa model pengukuran yang dibentuk berdasarkan teori. Menurut Hair et al., (2006) menyatakan selepas model ukuran telah ditetapkan, langkah seterusnya adalah menentukan model struktur dengan memberi hubungan antara pemboleh ubah model yang dicadangkan. Keputusan anggaran model struktur disemak untuk melihat anggaran yang menyimpang (Hair et al. 2006).



Rajah 3: Model Struktur

### Kaedah Kajian

Populasi kajian ialah guru pra-perkhidmatan setelah mengikuti program latihan perguruan selama 8 semester di Institut Pendidikan Guru (IPG). Borang soal selidik (82 item) dengan menggunakan skala Likert 7 mata telah diedarkan kepada 123 orang guru pra-perkhidmatan di IPG Kampus Kota Bharu secara persampelan mudah. Penetapan jumlah sampel kajian berdasarkan Jadual Krejcie dan Morgan (1970) yang telah menetapkan jumlah sampel berdasarkan jumlah populasi, walaupun persampelan bukan kebarangkalian digunakan dalam kajian ini. Data dianalisis dengan menggunakan perisian IBM-SPSS versi 24.0 dan IBM-SPSS AMOS versi 25 bagi tujuan pemodelan.

Kaedah analisis pengesahan faktor (CFA) digunakan untuk menentusahkan item-item soal selidik yang signifikan bagi setiap pemboleh ubah (konstruk). Perkara yang dilakukan ialah melaksanakan analisis faktor pengesahan (CFA) terhadap item yang terlibat dalam instrumen kajian bagi mengesahkan eka-dimensi, kesahan dan kebolehpercayaan. Joreskog dan Sorbon (1998) menyatakan bahawa CFA digunakan untuk menguji eka-dimensi, kesahan dan kebolehpercayaan model pengukuran konstruk yang tidak dapat diukur secara langsung. Menurut Byrne (2010) pula, CFA pula hanya memfokus kepada hubungan antara faktor dan item-item dalam soalselidik yang dikenali sebagai model pengukuran. Ia mengukur sejauhmana item-item yang ada dalam soalselidik mengukur pemboleh ubah yang telah ditetapkan (Hair et al. 2010).

Menurut Zainudin (2012, 2014, 2015), terdapat tiga aspek yang perlu dipatuhi dalam proses menentukan kebolehpercayaan iaitu pertamanya ialah kebolehpercayaan dalaman yang ditentukan dengan menggunakan nilai Alpha Cronbach yang melebihi 0.60, kedua ialah kebolehpercayaan konstruk (CR) dengan nilai yang melebihi 0.60 dan akhir sekali ialah kriteria purata varian terekstrak (AVE) yang melebihi 0.50. CFA bertujuan untuk mengesah model pengukuran yang dibentuk berdasarkan teori dan dilaksanakan dengan menggunakan perisian IBM-SPSS AMOS versi 25.0.

### Dapatan Kajian

Jadual 1 menggambarkan pekali kebolehpercayaan pemboleh ubah berdasarkan tahap penilaian kriteria Standard Guru Malaysia terhadap guru pra perkhidmatan program PISMP dalam kajian rintis. Dapatan menunjukkan nilai kebolehpercayaan bagi setiap pemboleh ubah yang diterima. Ini menunjukkan instrumen kajian yang digunakan mempunyai nilai kebolehpercayaan yang signifikan untuk semua pemboleh ubah yang terlibat dalam kajian ini di mana nilai Alpha Cronbach bagi setiap pemboleh ubah melebihi nilai 0.7.

Jadual 1: Pekali Kebolehpercayaan berdasarkan pemboleh ubah

Pembolehubah	Alpha Cronbach
Pengajaran pensyarah	0.94
Praktikum	0.94
Kemudahan IPG	0.89
Pedagogi	0.94
SGM1	0.93
SGM2	0.96
SGM3	0.95

Nilai pekali kebolehpercayaan melebihi 0.70 menunjukkan pemboleh ubah mempunyai kesahan yang tinggi dan boleh diterima (Sekaran 2000; Hair *et al.* 2010 & Mohd Majid 2009).

Seterusnya, CFA dilakukan untuk mengesahkan atau menguji setiap model pengukuran yang dibina. CFA melibatkan pengesahan bagi setiap item yang terlibat dalam pemboleh ubah penting dalam model pengukuran sebelum menguji signifikan hubungan di antara dua pemboleh ubah dalam model struktur. Fornell dan Larcker (1981) menegaskan bahawa sebelum menguji tahap signifikan hubungan dalam model berstruktur, model pengukuran perlu mematuhi tahap eka dimensi, kesahan dan kebolehpercayaan yang telah ditetapkan serta telah memuaskan indeks kesepadanan. Statistik padanan bagi setiap model pengukuran adalah seperti Jadual 2. Hasil kajian menunjukkan model pengukuran pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum, SGM1, SGM 2 dan SGM 3 telah telah memenuhi syarat kesepadanan model. Semua indikator yang terlibat dalam model pengukuran yang telah sepadan dengan data kajian, ia merupakan indikator yang signifikan bagi konstruk masing-masing. Bagi model pengukuran kemudahan, indeks kesepadanan tidak dipatuhi. Bagi menentukan kesepadanan model, model pengukuran tersebut akan dijanakan sekali lagi dalam model pengukuran bergabung (*pooled measurement model*).

Jadual 2: Keputusan Analisis Faktor Pengesahan(CFA) Model Pengukuran Setiap Konstruk

Pembolehubah/Konstruk	Statistik Padanan				
	ChiSq	df	CMIN/DF	CFI	RMSEA
Pengajaran Pensyarah	38.9	26	1.465	0.981	0.062
Pedagogi	55.036	32	1.720	0.977	0.077
Praktikum	34.724	24	1.447	0.987	0.061
Kemudahan	3.231	1	3.231	0.992	0.135
SGM1	6.185	4	1.546	0.995	0.067

<b>SGM 2</b>	14.327	12	1.194	0.997	0.040
<b>SGM 3</b>	2.712	2	1.356	0.998	0.054

Jadual 2 menunjukkan keputusan analisis pengesahan faktor model pengukuran bagi setiap konstruk. CFA bagi model pengukuran ini dilaksanakan bagi menentukan indikator yang signifikan terhadap konstruk yang terlibat. Indikator yang signifikan boleh dinilai berdasarkan indek padanan yang dipilih. Hasil kajian rintis ini, didapati model pengukuran pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum, SGM1, SGM 2 dan SGM 3 telah memenuhi syarat kesepadanan model. Semua indikator yang terlibat dalam model pengukuran yang telah sepadan dengan data kajian, ia merupakan indikator yang signifikan bagi konstruk masing-masing. Bagi model pengukuran kemudahan, indek kesepadanan tidak dipatuhi. Namun begitu, model pengukuran tersebut akan dijanakan sekali lagi dalam model pengukuran penuh (*pooled measurement model*) untuk menentukan kesepadanan model.

Hair *et al.* (2010) dan Zainudin (2012, 2014, 2015) menegaskan bahawa keputusan CFA bagi model pengukuran bercantum bagi kesahan konstruk akan memberi penjelasan yang lebih baik terhadap kualiti ukuran yang digunakan. Fornell dan Larcker (1981) menegaskan bahawa sebelum menguji kesignifikan hubungan dalam model struktur, model pengukuran perlu mematuhi tahap kesahan dan kebolehpercayaan yang telah ditetapkan serta telah memuaskan indek kesepadanan. Menurut Zainudin (2012, 2014,2015),terdapat tiga aspek yang perlu dipatuhi dalam proses menentukan kebolehpercayaan iaitu pertamanya ialah kebolehpercayaan dalaman yang ditentukan dengan menggunakan nilai Alpha Cronbach yang melebihi 0.60, kedua ialah kebolehpercayaan konstruk ( CR) dengan nilai yang melebihi 0.60 dan akhir sekali ialah kriteria purata varian terekstrak ( AVE) yang melebihi 0.50.

Jadual 3 : Kebolehpercayaan dalaman, kebolehpercayaan konstruk (CR) dan AVE

Pembolehubah/Konstruk	Item	Faktor beban	Alpha Cronbach (>0.70)	AVE >0.50	CR >0.60
<b>Pengajaran Pensyarah B</b>	B1	Dihapuskan ,faktor beban rendah	0.94	0.51	0.90
	B2	0.59			
	B3	0.66			
	B4	0.69			
	B5	0.68			
	B6	0.80			
	B7	0.80			
	B8	0.73			
	B9	0.75			
	B10	0.67			
<b>Pedagogi C</b>	C1	0.83	0.94	0.64	0.95
	C2	0.84			
	C3	0.86			
	C4	0.76			
	C5	0.77			
	C6	0.80			
	C7	0.70			
	C8	0.78			
	C9	0.81			
	C10	0.84			
<b>Praktikum</b>	D1	0.76	0.94	0.71	0.93
	D2	0.77			
	D3	0.80			
	D4	0.77			
	D5	0.82			
	D6	0.75			
	D7	Dihapuskan kerana faktor			
	D8				

<b>D</b>	D9	beban rendah			
	D10				
	D11	0.77			
	D12	0.80			
	D13	0.73			
	D14	Dihapuskan kerana faktor beban rendah			
	D15				

Jadual 3 menunjukkan dapatan kajian bagi semua pemboleh ubah memenuhi kriteria kebolehpercayaan dalaman ( Alpha Cronbach) yang melebihi 0.70, nilai AVE yang melebihi 0.50 dan nilai kebolehpercayaan konstruk (CR) melebihi 0.60. Bagi menguji kesahan pembeza (Discriminant Validity) nilai pepenjuru iaitu punca kuasa dua AVE mestilah lebih besar dengan korelasi antara semua pemboleh yang diuji. Fornell dan Larcker (1981) menyatakan bahawa menguji kesahan pembeza, nilai punca kuasa dua bagi AVE perlu lebih besar dari korelasi diantara semua konstruk yang diuji bagi setiap konstruk. Korelasi adalah varians yang dikongsi secara bersama di antara konstruk tersebut.

**Jadual 4: Kesahan Pembeza Layan**

<b>Pemboleh/ubah/konstruk</b>	<b>E</b>	<b>B</b>	<b>C</b>	<b>D</b>	<b>SGM 1</b>	<b>SGM 2</b>	<b>SGM 3</b>
<b>Kemudahan,E</b>	<b>0.78</b>						
<b>Pengajaran</b>		<b>0.71</b>					
<b>Pensyarah,B</b>	0.32						
<b>Pedagogi,C</b>	-0.02	0.44	<b>0.81</b>				
<b>Praktikum,D</b>	-0.03	0.51	0.80	<b>0.84</b>			
<b>SGM 1,F</b>	0.00	0.43	0.63	0.73	<b>0.85</b>		
<b>SGM 2,G</b>	0.00	0.46	0.72	0.83	0.83	<b>0.84</b>	
<b>SGM 3,H</b>	-0.03	0.44	0.62	0.78	0.77	0.81	<b>0.81</b>

Jadual 4 menunjukkan kesahan pembeza dalam kajian. Berdasarkan hasil kajian, syarat kesahan telah dipenuhi iaitu semua nilai korelasi bagi pemboleh ubah yang diuji adalah lebih kecil nilai punca kuasa dua AVE bagi konstruk tersebut. Ini menunjukkan bahawa semua nilai pepenjuru adalah lebih besar dari nilai di bawahnya. Semua konstruk yang terlibat dalam kajian telah memenuhi syarat bagi kesahan pembeza.

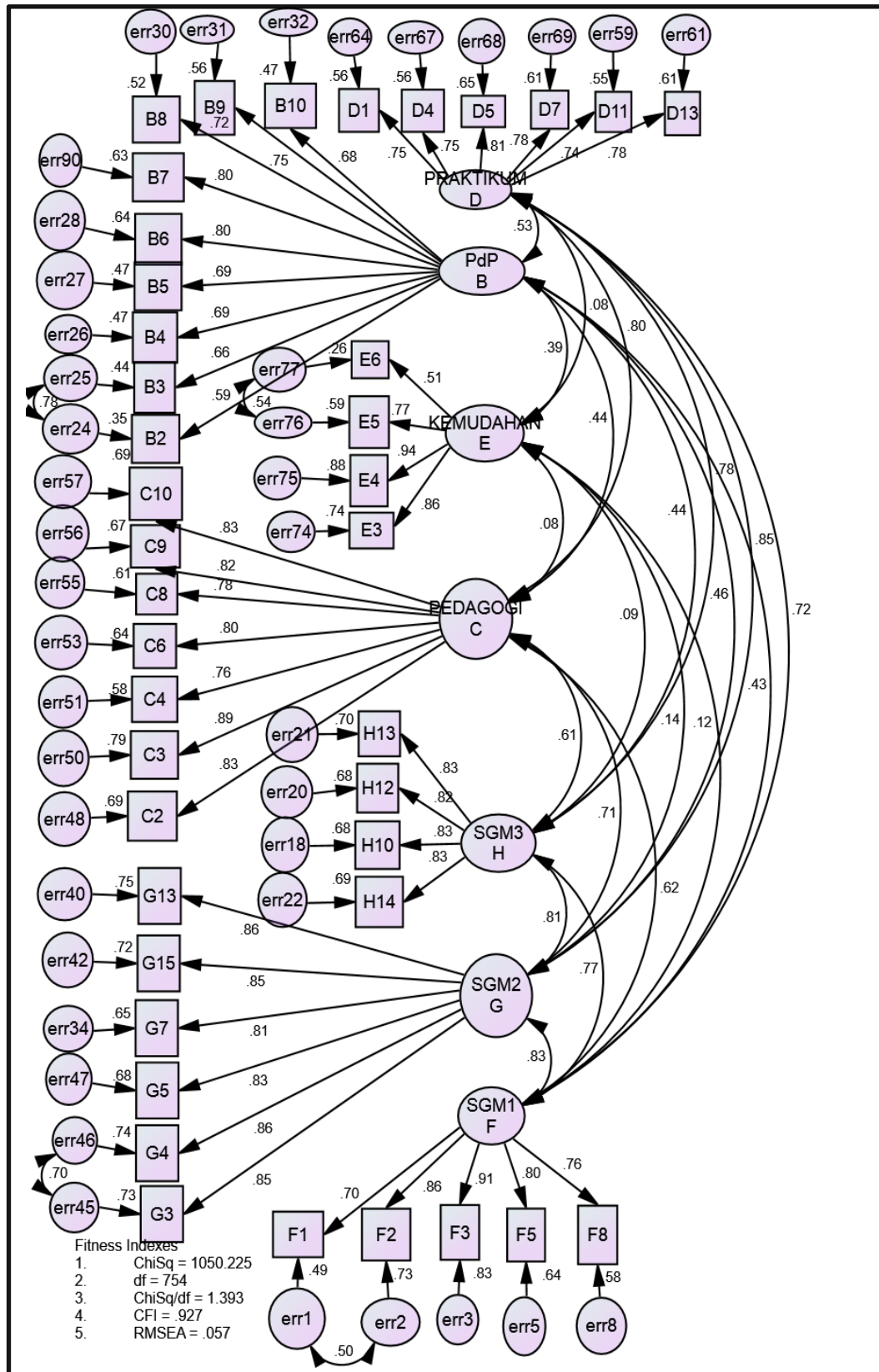
Bagi menggambarkan kesepadanan model dengan data kajian, terdapat pelbagai padanan statistik yang boleh digunakan. Terdapat tiga indeks padanan statistik yang biasa digunakan iaitu indeks padanan mutlak (*absolute fit indices*; RMSEA, GFI dan Chisq), indeks padanan tokokan (*Incremental fit indices*; AGFI, CFI, TLI dan NFI) dan indeks parsimoni (*parsimony fit indice*; Chisq/df) (Byrne, 2010; Hair et al, 2010). Menurut Hair et al. (2010) sesuatu model dikatakan memenuhi ciri model yang sepadan sekiranya ia memenuhi sekurang-kurangnya satu ukuran dari setiap kategori. Dalam kajian ini statistik padanan yang digunakan ialah statistik Chisq/df, CFI dan RMSEA. Ketiga-tiga ukuran penyuaian ini juga dipanggil sebagai indeks padanan anggaran (Kline, 2011).

Rajah 4 menunjukkan model pengukuran bercantum (*pooled measurement model*) bagi model pengukuran tahap penilaian SGM. Model ini menggabungkan semua model pengukuran bersama dan seterusnya melaksana prosedur analisis pengesahan faktor. Namun begitu dalam kajian ini, pengkaji telah melaksanakan terlebih dahulu CFA terhadap semua konstruk, seterusnya menggabungkan semua model pengukuran yang telah mencapai syarat kesepadanan termasuk model pengukuran bagi konstruk kemudahan yang masih lagi belum mencapai tahap kesepadanan. *Pooled Measurement Model* ini dilaksanakan bagi membuat pengesahan sekali lagi terhadap kesepadanan model bagi semua konstruk.

Faktor beban bagi setiap konstruk adalah melebihi 0.50 iaitu berada di antara julat 0.59 hingga 0.86. Mengikut Hair et al. (2006), faktor beban yang melebihi 0.50 diperlukan untuk

memastikan bahawa sesuatu item mengukur apa yang sepatutnya yang hendak diukur. Analisis korelasi antara konstruk telah dijalankan untuk memeriksa hubungan antara faktor pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum, kemudahan, SGM 1, SGM 2 dan SGM di mana pekali korelasi adalah kurang daripada 0.85 ( Hair et al., 2010). Ini menunjukkan setiap dimensi mengukur perkara yang sepatutnya diukur dan hubungan antara faktor adalah secara positif.

Merujuk kepada indeks kesepadanan yang ditunjukkan dalam Rajah di bawah iaitu  $CMIN/DF=1.378 < 5$  ( mematuhi ),  $CFI = 0.923 > 0.90$  (mematuhi) dan  $RMSEA = 0.056 < 0.08$  (mematuhi ).Semua indeks kesepadanan *pooled model* telah dipatuhi, *pooled model* pengukuran bagi semua pemboleh ubah yang dibentuk berdasarkan teori adalah sepadan dengan data kajian.Ini jelas menunjukkan data soal selidik adalah menepati ciri kesahan dan kebolehpercayaan instrumen. Seterusnya dapat disimpulkan bahawa konstruk pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum, kemudahan, SGM 1, SGM 2 dan SGM 3 merupakan pemboleh ubah yang signifikan bagi model penilaian tahap SGM.



Rajah 4: Model Pengukuran Bercantum

## Kesimpulan

Kajian ini dijalankan bagi mengesahkan item yang signifikan terhadap setiap konstruk dan seterusnya mengesahkan bahawa semua konstruk ini iaitu konstruk pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum, kemudahan, SGM1, SGM2 dan SGM3 setiap konstruk mengukur perkara yang berbeza. Berdasarkan analisis faktor pengesahan (CFA) yang telah, sebanyak 48 item yang signifikan terhadap konstruk pengajaran pensyarah, pedagogi, praktikum, kemudahan, SGM 1, SGM 2 dan SGM 3. Analisis korelasi antara konstruk telah dijalankan bagi melihat kekuatan hubungan antara konstruk. Didapati bahawa semua nilai korelasinya adalah kurang daripada 0.85. Ini membuktikan bahawa setiap konstruk mengukur perkara yang berbeza (Hair *et al.* 2010, Zainudin (2012,2014, 2015)). Dapat dirumuskan bahawa semua item dan model pengukuran menepati ciri-ciri kesepadanan model. Model berstruktur diguna untuk menilai kesan Input IPG terhadap pencapaian kriteria SGM guru praperkhidmatan. Walaubagaimanapun, kajian ini masih lagi boleh dapat ditambah baik pada masa akan datang dengan mengambil kira beberapa aspek lain yang terlibat dalam Input IPG.

## Rujukan

- Anderson R. E., Tatham R. L. & Black W. C. 2010. *Multivariate data analysis*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Anderson, J. C., & Gerbing, D.W. 1988. Structural equation modeling in practice: A review and recommended two-step approach. *Psychological Bulletin*, 103 (3), 411–423
- Anderson, J., & Gerbing, D. W. (1988). Structural equation modeling in practice: A review and recommended two-step approach. *Psychological Bulletin*, 103, 411-423.
- Bagozzi, R. P., & Yi, Y.(1988) .On the evaluation of structural equation models. *Journal of the Academy of Marketing Science*, 16, 74-94.
- Bahagian Pendidikan Guru. (2007). *Manual Kualiti. Kementerian Pelajaran Malaysia*. (Februari). Putrajaya, Malaysia: Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Bahagian Pendidikan Guru. (2006). *Laporan Tahunan 2006. Bahagian Pendidikan Guru. Kementerian Pelajaran Malaysia*. Putrajaya, Malaysia: Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Bahagian Pendidikan Guru. (1995). *Kajian keberkesanan kurikulum Kursus Perguruan Lepas Ijazah (KPLI) Institut/Maktab Perguruan Malaysia*. Putrajaya, Malaysia: Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Balkisnah S., & Norhasni Z. A. (2009). Tinjauan faktor-faktor pendorong dan penghalang pemindahan latihan: konteks Malaysia. *Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*. 2(1), 107-124.
- Byrne, B. M. (2001). *Structural equation modeling with AMOS: Basic concepts, applications, and programming*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Byrne, B.M. (2010). *Structural Equation Modeling with AMOS*. Edisi ke-2. New York: Taylor & Francis Group.
- Chua Y. P. (2009). *Statistik penyelidikan lanjutan. Kaedah dan statistik penyelidikan*. Buku 5. Mc Graw Hill Education (Malaysia) Sdn Bhd.
- Chua Y.P. (2006). *Kaedah dan Statistik Pendidikan, buku 1 Kaedah Penyelidikan*. Kuala Lumpur: McGraw Hill.
- Cronbach, L. J. (1951). Coefficient Alpha and the Internal Structural of Tests. *Psychometrika*, 16 (3), 297-334.
- Fornell, C., & Larcker, D. (1981). Structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of Marketing Research*, 18(1), 39-50.
- Hair, J. F., Tatham, R. L., Anderson, R. E., & Black, W. (2010). *Multivariate Data Analysis* (7th. ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Joreskog, K. G. (1966). Testing a simple structure hypothesis in factor analysis. *Psychometrika*, 31, 165-178.



- Joreskog, K. G., & Sorbom, D. (2000). LISREL 8: Structural equation modeling with the SIMPLIS command language. Chicago: Scientific Software.
- Kline R. B. (2011). *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York, NY: The Guilford Press.
- Krejcie, R.Y., & D.R., Morgan. (1970). Determining sample size for research activities educational & psychological measurement. *Journal of Educational and Psychological Measurement* (30), 607- 610.
- Mohd Najib Abdul Ghaffar. 2003. *Rekabentuk Tinjauan Soal Selidik Pendidikan*. Penerbitan UTM.
- Ros Ayu, A., Mohd Lazim A., Wan Salihin Wong A., Mohd Rashid A. H. (2013). Pengesahan instrumen penerimaan pembelajaran-e. *Journal of Quality Measurement and Analysis*, 9 (2). pp. 1-10.
- Schumacker, R. E., & Lomax, R. G. (2004). *A beginner's guide to Structural Equation Modeling* (2nd ed.). Mahwah, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum

## PERSEPSI GURU TERHADAP PENGENDALIAN USRAH PELAJAR

*Khazri Osman, Abdul Ghafar Don, Mohammad Zulkifli Abdul Ghani,  
Mohd Faizulamri & Zulkifli Nawawi*

---

**Abstrak:** Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM) melalui program Sahsiah Unggul Murid (SUMUR) telah meletakkan usrah sebagai salah satu usaha memantapkan sahsiah pelajar khususnya di sekolah menengah agama. Program ini telah lama dijalankan di sekolah. Oleh yang demikian, penilaian demi penilaian diperlukan untuk menambah baik pengendaliannya. Antara individu yang terlibat secara langsung dalam usrah ialah guru-guru. Maka, pandangan mereka wajar dimanfaatkan untuk memastikan usrah terus segar dan berada atas landasan yang tepat menuju ke arah matlamatnya. Kajian kualitatif yang menggunakan pendekatan temu bual separa struktur ini melibatkan tiga orang pegawai perkhidmatan pendidikan siswazah atau guru sebagai peserta kajian. Mereka terlibat secara langsung dalam mengendalikan usrah di institusi pendidikan, termasuk sekolah. Data yang diperoleh dianalisis secara deskriptif. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa usrah yang baik seharusnya dilaksanakan dalam tempoh sekitar satu jam (enam puluh minit), dilakukan menurut tahap tertentu, dibimbing oleh guru sebagai murabbi, menggunakan modul yang mengandungi perbincangan topik utama dan kesimpulan yang kukuh. Semoga kaedah pelaksanaan usrah yang baik dapat diselaraskan khususnya untuk sekolah-sekolah Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM).

**Kata kunci:** SUMUR, usrah, sahsiah, guru, murabbi.

---

### Pengenalan

Peranan agama dalam kehidupan manusia sebagai khalifah Allah SWT sangat besar. Antara unsur-unsur yang membentuk manusia menjadi umat yang bertanggungjawab terhadap bangsa dan negara termasuklah unsur *qalb*, *aql* dan *nafs* yang dilihat berperanan menghalang manusia daripada terjebak dengan gejala yang tidak bermoral (Siti Aisyah Kamaruddin & Latifah Abd. Majid 2017). Transformasi pendidikan menuntut semua pihak memainkan peranan dalam merealisasikan pembelajaran abad ke 21. Selain pengajaran dan pembelajaran dalam kelas, Guru Pendidikan Islam atau GPI berperanan penting dalam segenap segi agar matlamat pendidikan Islam menepati kehendak dan keperluan pelajar dan umat sejagat. Tugas guru-guru pendidikan Islam amat mencabar kerana mereka bertanggungjawab merealisasikan kehendak Falsafah Pendidikan Islam dan Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Mereka perlu memastikan perkembangan potensi psikomotor, kognitif dan afektif pelajar seiring dengan matlamat pendidikan Islam. Salah satu anjakan yang terkandung dalam Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM) 2013-2015 adalah “melahirkan rakyat Malaysia dengan penghayatan nilai,” yang lebih menjurus kepada penerapan nilai-nilai murni dalam pendidikan. Untuk meneguhkan misi ke arah mencapai matlamat ini, KPM memperkenalkan program Sahsiah Unggul Murid (SUMUR), yang turut menjadikan usrah sebagai salah satu program yang disusun secara teratur. Usrah sudah sinonim dengan sistem pendidikan sekolah-sekolah di Malaysia. Pelaksanaan program usrah di institusi pendidikan di Malaysia juga tidak tertumpu hanya di sekolah-sekolah kerajaan, bahkan institusi pendidikan swasta dan persendirian, maahad tahfiz, madrasah dan seumpamanya juga turut melaksanakan program usrah sebagai platform untuk mencapai matlamat utama pendidikan Islam iaitu pembentukan akhlak mulia dalam kalangan pelajar (Norafidah Gordani & Abdul Ghafar Don 2017). Antara matlamat program usrah BADAR yang diperkenalkan di sekolah-sekolah menengah di Malaysia adalah sebagai meneguhkan proses tarbiah individu Muslim yang merangkumi aspek mental, fizikal, emosi dan rohani. Program usrah BADAR juga dapat memenuhi harapan kerajaan dalam merealisasikan pembangunan modal insan terutamanya dalam aspek pembentukan akhlak. Pelaksanaan usrah juga berupaya mengukuhkan akhlak pelajar secara sistematik dan meningkatkan penghayatan mereka terhadap

ilmu Islam (Muhammad Nordin 2011). Setelah lebih dua dasawarsa SUMUR dilaksanakan, kajian demi kajian diperlukan untuk mendapatkan pandangan GPI terhadap usrah.

### **Perbincangan**

Untuk mendapatkan data kajian, tiga orang peserta kajian telah dipilih. Namun nama-nama mereka tidak dinyatakan dalam artikel ini. Peserta kajian pertama ditandakan sebagai PK1, kedua sebagai PK2 dan ketiga sebagai PK3. Latar belakang mereka seperti berikut:

- PK1 : GPI bertugas di sebuah Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) di Negeri Sembilan. Berpengalaman sebagai guru selama 15 tahun dan menggalas tanggungjawab sebagai guru penasihat Badan Agama Dakwah Akhlak dan Rohani (BADAR) serta warden asrama.
- PK2 : GPI bertugas di sebuah Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) di Negeri Sembilan. Berpengalaman sebagai guru selama 7 tahun dan memikul tanggungjawab sebagai ketua guru penasihat Badan Agama Dakwah Akhlak dan Rohani (BADAR) dan warden asrama
- PK3 : GPI bertugas di sebuah Institut Pendidikan Guru (IPG) di Negeri Sembilan. Pernah bertugas sebagai guru di sekolah menengah dan mempunyai pengalaman selama 20 tahun dan terlibat aktif dalam hal ehwal pelajar dan aktiviti kerohanian.

### **Definisi Usrah**

PK1 menyatakan, usrah ialah satu kumpulan kecil yang tugasnya adalah untuk membimbing, memberi nasihat, menyampaikan ilmu, berkongsi maklumat, memberi peringatan dan sebagainya. Manakala PK2 berpandangan usrah satu bentuk halakah manakala PK3 melihat usrah sebagai satu kumpulan atau himpunan oleh beberapa individu yang hendak memahami tentang Islam. Apabila menyertai usrah, pelajar-pelajar dapat memahami tentang Islam. Berdasarkan definisi ini, usrah di peringkat sekolah boleh didefinisikan sebagai kumpulan kecil yang dianggotai oleh beberapa individu untuk berkongsi maklumat dan kefahaman tentang Islam. Maka, sesuaiilah usrah dijalankan di mana-mana sekolah dengan syarat pelajarnya beragama Islam. Dalam hal ini sumbangan GPI sangat diperlukan kerana dalam sesebuah institusi pendidikan sama ada menengah atau rendah, GPI ialah individu yang mahir selok-belok agama Islam.

### **Tempoh Untuk Setiap Sesi Usrah**

Tempoh masa dalam menjalankan usrah perlu diteliti. Jika masa yang ditetapkan tidak sesuai, usrah tersebut tidak akan menjadi satu medan menuntut ilmu yang aktif. Menurut PK1 tempoh yang sesuai untuk menjalankan satu usrah sekitar dan tidak melebihi dua jam. Hal ini demikian kerana pelajar-pelajar mungkin masih baru mengenali dunia usrah dan sekolah merupakan sebagai tempat permulaan. PK2 juga hampir sependapat, satu sesi usrah kurang sesuai dijalankan dalam masa yang agak lama, melebihi satu jam. Manakala PK3 berpendapat, masalah masa ini bergantung pada keadaan serta bagaimana usrah dimulakan. Walau bagaimanapun, menepati masa itu amat penting. Kegagalan memulakan usrah tepat pada masanya akan menyebabkan masa usrah akan berlanjutan. Boleh dikatakan hampir kesemua PK bersetuju menepati masa usrah amat mustahak dan masa yang sesuai untuk satu sesi usrah sekitar 60 minit. Namun dalam pelaksanaan usrah, ada banyak faktor lain yang perlu dipertimbangkan. Antaranya, pergerakan pelajar untuk bergerak dan berkumpul dan perbualan kosong semasa usrah. Dengan mengambil kira faktor ini, masa 60 minit yang diperuntukkan oleh pihak sekolah, akan berkurangan kepada 45 hingga 50 minit sahaja.

### Pemilihan Waktu Usrah

PK1 berpandangan, usrah tidak sesuai dijalankan dalam waktu pengajaran dan pembelajaran seperti yang telah dijadualkan oleh pihak sekolah untuk mengelakkan gangguan terhadap sukatan pelajaran. PK2 pula berpendapat, waktu yang sesuai untuk usrah adalah pada waktu kokurikulum, seperti yang dilakukan di salah sebuah SMKA di Negeri Sembilan. Di sekolah tersebut, usrah dijalankan pada hari Isnin 3.30-4.30 petang. Berbeza dengan PK3 yang berpandangan usrah boleh dilakukan dalam waktu pengajaran dan pembelajaran. Menurut beliau:

*“Kalau sekolah, nak buat usrah di waktu P&P, dia sebenarnya usrah boleh jadi satu dalam teknik pelajaran. Macam mana cara kita nak approach pelajar. Kita boleh jadikan sebagai satu dalam pengajaran iaitu teknik usrah. Itu boleh selitkan dalam pengajaran dan pembelajaran.”*

Dapat disimpulkan bahawa, pihak sekolah perlu menetapkan satu masa yang khusus untuk usrah. Pelajar tidak boleh dibiarkan bebas menentukan waktu usrah kerana dibimbangkan usrah tidak akan berjalan seperti mana yang dikehendaki. Jika sekolah yang mempunyai satu sesi, usrah mungkin boleh dilakukan pada waktu petang. Berdasarkan surat Pekeliling Ikhtisas Bil. 2/2007, KPM telah menetapkan hari Rabu perlu diadakan aktiviti kokurikulum di sekolah-sekolah rendah dan menengah, yang mengandungi, penyertaan dalam sukan dan permainan, penyertaan dalam sukan dan kelab, badan beruniform dan lain-lain kegiatan sebagaimana ditentukan oleh YB Menteri.

### Pemilihan Lokasi Usrah

Dalam usrah, lokasi menjadi salah satu perkara yang perlu diberi perhatian. Lokasi yang kurang menarik akan mengganggu emosi ahli-ahli dan *naqib*. Lokasi yang dipilih seharusnya bersih, tenang, dan kurang gangguan. PK1, PK2 dan PK3 hampir sependapat pelajar-pelajar berusrah dalam kawasan sekolah sahaja. Hal ini demikian kerana dianggap sebagai aktiviti rasmi sekolah dan tertakluk pada aktiviti tahunan dalam takwim. Akan tetapi, digalakkan kepada *naqib* melaksanakan usrah di luar kawasan sekolah seperti di pusat boling, di taman rekreasi dan sebagainya. Pendekatan sebegini akan mengubah suasana usrah kepada lebih santai.

### Perkongsian Bersama Murabbi

Para pelajar memerlukan bimbingan daripada guru-guru atau dalam usrah disebut sebagai *murabbi*. Dalam satu soalan yang dikemukakan kepada peserta kajian, tentang keperluan *naqib* dan *naqibah* menerima perkongsian daripada *murabbi*, semua PK hampir sependapat bahawa berpendapat *naqib* sangat memerlukan perkongsian bersama *murabbi*. Hal ini demikian kerana tahap kefahaman sesama *naqib* berbeza. Untuk menyelaraskan pengetahuan tersebut, amatlah perlu kepada perkongsian bersama *murabbi*. PK1 berpendapat:

*“Sangat perlu sebenarnya, sebab kita tahu bahawa tahap dari segi pengetahuan, pengalaman, pelajar berbagai jenis dan peringkat, supaya mereka itu dapat diseragamkan, supaya perkara tu dapat kita sampaikan dengan lebih telus, tidak ada masalah, kena ada peningkatan, maknanya kena ada murabbi bersama dengan nuqaba, bersama dengan ketua usrah & naqib akan ada usrah bersama dengan ahlinya.”*

PK2 pula mengumpamakan usrah ibarat piramid. Bermula dengan pengasas, individu pertengahan dan juga individu bawahan. Bagi usrah di sekolah piramid yang dimaksudkan ialah pengetua menyampaikan ilmu kepada guru-guru, selepas itu guru-guru menyampaikan kepada *naqib* seterusnya *naqib* menyampaikan kepada ahli usrah. Melalui metode ini, ilmu yang hendak disampaikan boleh diterima oleh semua peringkat. Manakala PK3 tersebut, usrah tersebut terlihat sistematik dan teratur dan tidak melitinkan kepada kecelehan dalam sistem berusrah. Secara tidak langsung akan berlakunya proses tarbiah dan proses dakwah. Daripada tarbiah tersebut maka lahirnya insan yang mempunyai ciri kepimpinan yang tinggi dan

menyerlahkan kesyumulan Islam. Daripada usrah, akan lahir insan yang baik akhlaknya dan memiliki ciri kepimpinan yang tinggi.

### **Kesesuaian umur**

Tugas *naqib* membimbing, mendidik, dan memantau ahli usrah satu tanggungjawab yang besar. Oleh itu usia *naqib* perlu satu perkara yang perlu diambil perhatian. PK1 berpendapat sekiranya rakan sebaya itu dilihat lebih berkebolehan dan dihormati oleh ahli usrah yang lain maka tidak menjadi masalah untuk melantik mereka sebagai seorang ketua usrah. Namun sekiranya dilihat rakan sebaya yang hendak dilantik sebagai *naqib* itu sama taraf dengan ahli usrah, maka adalah lebih baik melantik yang lebih senior. PK2 pula berpendapat, sekolah perlu melantik *naqib* yang lebih senior untuk supaya pelajar *junior* lebih menghormati senior berbanding rakan sebaya sendiri. Oleh itu, amatlah digalakkan jika *naqib* itu lebih senior. Jika tiada pilihan, boleh dipilih *naqib* yang sebaya dengan ahli usrah dengan syarat ilmu pengetahuannya lebih tinggi dari rakan-rakannya. PK3 mempunyai pendapat yang seiras:

*“Dia boleh sebaya syaratnya naqib tersebut telah melalui fasa-fasa yang sebelum ini. Jadi ertinya dia telah melalui tahap satu, tahap dua dan tahap tiga. Yang melayakkan dia untuk menjadi naqib.”*

Berdasarkan ketiga-tiga pendapat ini, maka boleh disimpulkan bahawa selain usia, *naqib* seharusnya lebih berilmu berbanding ahli usrah.

### **Pembahagian Kumpulan Usrah Mengikut Marhalah**

Metode dakwah perlu diterapkan dalam melaksanakan proses pengajaran dan pembelajaran dalam dan luar bilik darjah. Penggunaan bahan rujukan yang sesuai mengikut tahap perkembangan, kematangan dan kecerdasan murid dan mempunyai pengetahuan yang bersesuaian dengan topik yang akan diajar perlu diambil kira (Nor Amin Sayani Zainal & Mohd Ismail Mustari 2012). Dalam konteks usrah, PK1 dan PK2 hampir sependapat topik-topik dalam usrah perlu dibahagikan mengikut *marhalah*. Sebagai contoh, pelajar tingkatan satu yang masih baharu mengenal dunia sekolah menengah dan mengenal identiti sendiri, maka tajuk perbincangan usrah perlu dipermudahkan. Sebagai contoh, pelajar tingkatan satu elok didedahkan topik berkaitan *ikhtilat*, pengurusan diri, mengadabi orang lain dan sebagainya. Untuk tingkatan lima mungkin boleh diberikan pendedahan berkaitan aliran-aliran pemikiran seperti sekularisme, liberalisme dan sebagainya. Manakala PK3 berpendapat pemilihan tajuk bagi usrah di sekolah bergantung pada tahap dan tingkatan mereka. *Murabbi* perlu menyesuaikan tajuk kepada peringkat umur mereka. Topik usrah tidak boleh disamakan dengan semua tingkatan. Contohnya, bagi tingkatan satu didedahkan tentang tasawur Islam, keindahan Islam dan sebagainya. Pada peringkat seterusnya, dedahkan tentang tentang kefahaman yang lebih mendalam tentang Islam. Metode ini perlu berperingkat-ringkat supaya pemahaman boleh didapati dengan lebih jelas dan teratur. PK3 juga amat bersetuju sangat setuju jika pelajar tingkatan 4 dan 5 didedahkan tentang sekularisme, liberalisme dan sebagainya. Hal ini demikian kerana mereka akan hidup dengan dunia luar yang penuh dengan pelbagai cabaran. Langkah awal perlu diambil supaya pelajar-pelajar mendapat pendedahan secara menyeluruh.

### **Muhasabah/Tatbiq**

Muhasabah ibarat ubat yang pahit. Rasanya tidak enak tetapi bermanfaat. Menilai diri sendiri bukan sesuatu yang menyeronokkan, tetapi muhasabah diperlukan untuk mengurangkan dosa sekali gus mengelakkan kesilapan yang sama berulang. Muhasabah turut diperlukan dalam usrah. Bahkan usrah akan jadi bertambah baik sekiranya ada satu slot memfokuskan tentang *tatbiq* atau pelaksanaan hasil perbincangan sepanjang satu jam dalam usrah. Menurut PK1, slot *tatbiq* diperlukan dalam setiap sesi usrah kerana *tatbiq* ini sedikit sebanyak terkait dengan Kemahiran Berfikir Aras Tinggi (KBAT). Menurut beliau:

“Kita ada isu, pelajar berfikir mana yang baik & mana yang buruk, apa yang dia patut buat, jadi dia akan mencadangkan penyelesaian masalah, penyelesaian masalah akan menjurus kepada tindakan yang dia kena buat.”

Bagi PK1 dan PK2, melalui slot *tatbiq*, *naqib* boleh membuat pemerhatian, sama ada tugas yang diberikan kepada ahli usrah dilaksanakan ataupun tidak, hal ini menunjukkan komitmen yang diberikan oleh ahli usrah kepada usrah tersebut. Dalam sesi usrah yang berikutnya, *naqib* boleh bertanya kepada ahli usrah sejauh mana *tatbiq* itu telah dilaksanakan.

### Kesimpulan dan Cadangan

Berdasarkan data yang diperoleh daripada kesemua peserta kajian, dapat disimpulkan bahawa usrah sesuai dijadikan sebagai salah satu wahana tarbiah di sekolah. Untuk sekolah menengah, tempoh usrah yang sesuai sekitar 60 minit. Jika lebih daripada tempoh itu, dikhawatiri pelajar akan hilang tumpuan. Jika usrah di peringkat institusi pengajian tinggi mungkin 60 minit itu dianggap sekejap, kerana isu-isu yang dibincangkan dalam usrah pada peringkat ini biasanya lebih bersifat global dan matang. Dari sudut pemilihan waktu usrah, hal ini dipulangkan kepada kebijaksanaan pihak sekolah. Ada sekolah yang memperuntukkan waktu pagi Jumaat, waktu kokurikulum hari Rabu atau mengkhususkan hari tertentu seperti hari Isnin petang untuk usrah. setiap waktu yang dipilih itu ada cabarannya yang tersendiri. Jika pagi Jumaat, mungkin akan melibatkan waktu pengajaran dan pembelajaran. Jika petang hari Rabu, mungkin akan bertembung dengan aktiviti kokurikulum seperti kelab sukan dan permainan dan sebagainya. Apa yang penting, pihak sekolah dicadangkan agar menjadikan usrah sebagai salah satu aktiviti rasmi yang wajib dihadiri oleh para pelajar.

Usrah yang rasmi boleh dilakukan di mana-mana tempat asalkan sekitar kawasan sekolah. Tempat yang paling popular mungkin di dalam kelas, di pondok rehat, surau, musala dan sebagainya. Tidak kisah walau di mana pun, yang penting usrah dipantau oleh GPI yang bertugas mengikut jadual. Dalam hal ini, tanggung jawab memantau usrah tidak seharusnya diserahkan kepada guru-guru penasihat BADAR sahaja contohnya. Semua GPI seharusnya terlibat dalam pemantauan ini supaya pelajar merasakan usrah yang dijalankan itu tidak dipandang sebelah mata oleh pihak sekolah. Para pentadbir sekolah perlu mempunyai pengetahuan dan kemahiran yang mencukupi dalam merancang, menyusun, memimpin dan mengawal pengajaran dan pembelajaran guru.

Tugas guru tidak boleh dipisahkan dengan tugas sebagai seorang dai. Pendidik dan dai bertanggungjawab merangsang kesedaran tentang kepentingan ilmu pengetahuan agar timbul keinsafan dalam diri individu. Kesedaran ini penting untuk meningkatkan taraf sosial, ekonomi, dan pengetahuan supaya umat Islam disegani dan dihormati oleh umat lain (Siti Aisyah Kamaruddin & Latifah Abd. Majid 2017). Dalam konteks usrah, para *naqib* amat memerlukan bimbingan berterusan bersama guru penasihat usrah. Oleh yang demikian, perlu berusrah bersama guru-guru penasihat yang terdiri daripada semua GPI. Tidak dinafikan, dalam dunia pekerjaan, semua orang mengalami tekanan kerja. Setiap individu mentakrifkan tekanan kerja mengikut kefahaman masing-masing. Dalam dunia pendidikan, tekanan guru telah dibincangkan dan dikaji sejak dua dekad yang lalu. Guru pada abad 21 jauh berbeza dengan guru zaman dulu. Selain mengajar, guru kini diberi tugas-tugas lain yang banyak, termasuk berusrah bersama pelajar. Akan tetapi, tugas ini mungkin boleh dipermudahkan dengan cara pembentukan kumpulan WhatsApp bersama *naqib* contohnya, atau mewujudkan sistem borang. Dalam borang tersebut *naqib* menulis dan melaporkan sebarang persoalan yang tidak dapat diselesaikan secara tuntas dalam usrah. Kemudian borang itu diangkat kepada guru penasihat untuk diteliti dan kemudiannya diberikan jawapan. Dalam usrah yang berikutnya, *naqib* boleh berkongsi jawapan dengan ahli-ahli usrahnya. Jika tiada usrah bersama guru, dibimbangkan *naqib* gagal memberikan jawapan atau cadangan apatah lagi hukum-hakam syarak yang betul kepada ahli usrah. Usrah bersama guru mungkin boleh dijalankan setiap bulan, atau dwi-bulanan, atau secara berkala bergantung pada keselesaan guru.

Semua pelajar sewajarnya menggunakan sukatan usrah yang berbeza. Oleh itu, dicadangkan kepada mana-mana pihak yang ingin mengetengahkan modul usrah agar

mewujudkan tahap atau *marhalah* yang mencerminkan kefahaman pelajar. Mereka harus dibahagikan mengikut tahap antara satu hingga lima. Penggunaan istilah tingkatan satu, tingkatan dua dan sebagainya mungkin boleh digantikan dengan istilah lain seperti *marhalah* satu, *marhalah* dua dan seterusnya. Pelajar-pelajar dikehendaki melepasi tahap yang rendah sebelum berpindah ke *marhalah* yang lebih tinggi. Dalam modul itu juga perlu ada satu bahagian khusus yang membincangkan tentang muhasabah diri dan perlaksanaan. Dengan erti kata lain, pelajar perlu tahu apa tindakan yang boleh diambil usai usrah. Hal ini penting untuk mengelakkan perbincangan yang ditutup tanpa kesimpulan yang kukuh.

\* Artikel ini merupakan sebahagian daripada hasil kajian melalui Geran Galakan Penyelidik Muda GGPM-2017-092.

### Rujukan

- Muhammad Nordin, Jamil Ahmad & Ab. Halim Tamuri. 2011. Pelaksanaan program usrah badar di sekolah menengah kebangsaan agama. Dlm. *Nadwah Ulama Nusantara IV*, hlm. 514–17. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Nor Amin Sayani Zainal & Mohd Ismail Mustari. 2012. Penerapan metode dakwah di dalam melaksanakan proses pengajaran dan pembelajaran (p&p) di dalam dan luar bilik darjah. Dlm. *International Seminar on Teacher and Islamic Education*, UTM. <http://eprints.utm.my/id/eprint/53936/>.
- Norafidah Gordani & Abdul Ghafar Don. 2017. Sukatan usrah dalam membentuk akhlak mulia: kajian di maahad tahfiz wal tarbiyyah darul iman (satu dapatan awal). *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah* 4(1):. [http://journal.kuis.edu.my/jsass/images/files6/jsass\\_vol4bil1\\_011\\_norafidah.pdf](http://journal.kuis.edu.my/jsass/images/files6/jsass_vol4bil1_011_norafidah.pdf).
- Siti Aisyah Kamaruddin & Latifah Abd. Majid. 2017. Peranan murabbi terhadap pembangunan dan pembentukan akhlak remaja. *Al-Turath* 2(2):31–38. <http://spaj.ukm.my/jalturath/index.php/jalturath/article/view/48/33>.

**FUNGSI INSTITUSI AGAMA DALAM PENTADBIRAN HAL EHWAL AGAMA DI SELATAN THAILAND**  
**(The Function of Islamic Institutions on the Administration of Religious Affairs in Southern Thailand)**

*Manapiyah Maoti*

---

**Abstrak:** Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti tentang: 1) Latar belakang sejarah institusi agama di selatan Thailand, dan 2) Fungsi institusi agama dalam pentadbiran hal ehwal agama di selatan Thailand. Untuk mencapai tujuan tersebut, maka data-data yang berkaitan akan dikumpulkan melalui kaedah kepustakaan dan kaedah kajian lapangan khususnya wawancara dengan individu-individu yang mempunyai jawatan dalam pentadbiran hal ehwal agama terutama tokoh-tokoh ulama di selatan Thailand sebagai responden. Pemilihan responden ini dilakukan berdasarkan kaedah purposive sampling. Hasil kajian ini mendapati bahawa, 1) Sejarah perkembangan institusi agama di selatan Thailand diawali pada masa kerajaan Patani secara formal, namun setelah kejatuhan kerajaan Patani institusi-institusi itu terbentuk secara tidak resmi sehingga pada tahun 1945 kembali pula secara formal setelah kerajaan mengubal Dekri Diraja Hal Ehwal Agama Islam pada tahun 1945, Akta Pelaksanaan Undang-Undang Islam di Wilayah Pattani, Narathiwat, Yala dan Satun pada 1946 dan Akta Masjid Tahun 1947. Berdasarkan undang-undang tersebut, kerajaan telah membentuk beberapa institusi pentadbiran agama di antaranya ialah, Mahkamah Agama (Dato' Yuttitham), Majlis Agama Islam Wilayah dan Alhi Jawatankuasa Masjid, namun secara tidak langsung juga terbentuknya jabatan Kadi Syarei. 2) Fungsi institusi agama dalam pentadbiran hal ehwal agama di selatan Thailand sangat terbatas dan tidak begitu jelas dalam undang-undang pentadbiran hal ehwal agama di selatan Thailand, kerana undang-undang itu tidak memberi kuasa secara mutlak kepada institusi-institusi agama untuk mentadbir hal ehwal agama di kawasan itu. Walau bagaimanapun, umat Islam dapat melaksanakan amalan agama dengan sempurna dengan bergabung antara undang-undang hal ehwal agama yang di resmikan oleh pemerintah dengan undang-undang yang dibentuk oleh pemimpin agama di selatan Thailand.

**Kata kunci:** Institusi Agama, Hal Ehwal Agama, Selatan Thailand.

**Abstract:** This study aims to identify: 1) Historical background of religious institutions in southern Thailand, and 2) The functions of Islamic institutions on the administration of religious affairs in southern Thailand. To achieve these objectives, the relevant data will be collected through the library and field research methods, especially interviews with individuals who have the positions in religious affairs administration, especially the Islamic scholars in southern Thailand as respondents. The selection of this respondent is based on purposive sampling method. The results of the study found that, 1) The history of the development of Islamic institutions in southern Thailand was initially at the time of the Patani government, but was formally established in 1945 after the government enacted the Royal Decree of Islamic Religious Affairs in 1945 and the Act of Implementation of Islamic Law in Pattani, Narathiwat, Yala and Satun provinces in 1946. Under these laws, the government established several Islamic institutions, namely, Religious Court (Dato' Yuttitham), the Provincial Islamic Committee Council and the Mosque Administration Committee, but indirectly formed the Kadi Syarei Position. 2) The function of Islamic institutions on the administration of religious affairs in southern Thailand is very limited and is not clear in the law of administration of Islamic religious affairs in southern Thailand, because the law does not give absolute authority to the Islamic institutions affairs in this area. However, Muslims are can perform religious practices perfectly by integrating the government laws (Islamic Law) with the laws established by Islamic scholars in southern Thailand.

**Keyword:** Islamic Institution, Religious Affairs, Southern Thailand.

---



## Pengenalan

Selatan Thailand merupakan satu kawasan yang penduduknya majoriti Muslim yang tinggal di kawasan wilayah Pattani, Narathiwat dan Yala. Wilayah-wilayah itu mempunyai latar belakang sejarah dan kebudayaan tersendiri yang berbeza dengan wilayah lain di negara Thailand. Agama Islam di negara ini merupakan agama yang terbesar jumlah penganutnya selepas daripada agama Buddha. Umat Islam di kawasan ini diberi kebebasan oleh kerajaan Thailand dalam beragama dan melaksanakan amalan agama selama mana tidak bertentangan dengan keamanan dan undang-undang dasar negara. Dalam hal ini, Kerajaan Thailand telah menggubal beberapa undang-undang untuk mengurus hal ehwal agama Islam antaranya ialah pertama; Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997. Akta ini, kerajaan telah memberi kuasa kepada institusi-institusi agama mengurus hal ehwal keagamaan mengikut ketentuan yang telah diberikan oleh undang-undang. Institusi-institusi yang di bawah perlindungan akta ini antaranya adalah Majlis Agama Islam Wilayah dan Ahli Jawatankuasa Masjid. Disamping itu juga dengan secara tidak langsung undang-undang Islam memberi kuasa kepada Kadi Syarie dalam mengurus hal ehwal agama yang mana tidak dikuatkuasakan oleh institusi agama yang di bawah perlindungan undang-undang. Kedua; Akta Pelaksanaan Undang-Undang Islam di Wilayah Pattani, Narathiwat, Yala dan Satun Tahun 1946. Di bawah Akta ini, pemerintah Thailand telah memberikan keistimewaan kepada umat Islam di selatan Thailand melaksanakan undang-undang keluarga dan pusaka Islam di mahkamah agama yang diduduki oleh dua orang Dato' *Yuttitham* sebagai hakim di setiap Mahkamah Rendah (Wilayah). Oleh itu, kertas kerja ini akan memberi penjelasan tentang latar belakang sejarah institusi agama dan Fungsi institusi agama dalam pentadbiran hal ehwal agama di selatan Thailand.

## Sejarah Institusi Agama Di Selatan Thailand

Selatan Thailand atau Patani pernah menjadi sebuah kerajaan Melayu yang maju dan makmur, di samping itu juga Patani merupakan sebuah pusat perkembangan dan pengajian Islam di kawasan Semenanjung Tanah Melayu dan Nusantara, sehingga Patani ketika itu digelar beberapa gelaran seperti, "The cradles of Islam or The Centre of Islam"<sup>16</sup>, "The Centre of Islamic Studies",<sup>17</sup> "Ard Ulama" (bumi ulama),<sup>18</sup> "Cermin Mekah",<sup>19</sup> "Serambi Mekah"<sup>20</sup> dan "Dar al-Maarif"<sup>21</sup>. Justeru, setiap pembahasan mengenai sejarah Islam di dunia Melayu secara keseluruhan tidak mungkin tanpa mencakupi kaum Muslim di Patani.<sup>22</sup> Oleh itu, tidak hairanlah jika Patani sebagai pusat penyebaran tamadun Islam dan Syariah Allah di tanah Melayu dan Nusantara ini.

Pada peringkat awal kerajaan Patani telah menjalankan hal ehwal agama Islam secara bebas dan menubuhkan institusi-institusi agama untuk melaksanakan ajaran Islam. Raja adalah sebagai pemimpin agama tertinggi kemudian baginda melantik seorang mufti sebagai

<sup>16</sup>A.Teeuw, D.K.Wyatt, *op.cit.* hal.4. "One of the cradles of Islam in Southeast Asia".

<sup>17</sup>V.Matheson and M.B. Hooker, *Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic tradition*. JABRAS, 1988, jid. 61, bahagian 1. "A Centre of Pure Islamic Teaching and Scholarship".

<sup>18</sup>Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2001, hal. 18.

<sup>19</sup>Nama ini digelar oleh Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani. Lihat, Mohd. Zamberi A. Malek, *Patani dalam Tamadun Melayu*. *op.cit.* hal. 116.

<sup>20</sup>Nik Anwar Nik Mahmud, *Sejarah Perjuangan Melayu Patani*. (Edisi Jawi), Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000, hal. 13.

<sup>21</sup>Dalam Mohd.Zamberi A. Malaik, *Patani dalam Tamadun Melayu*. *op.cit.* hal.14. Nama ini berdasarkan kepingan wang syiling yang mencetak *Patani Dar al-Maarif*.

<sup>22</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara, abad XVII-XVIII: Melacet Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994, hal. 258.

penasihatnya dalam urusan agama.<sup>23</sup> Berhubung dengan hal ini, Sultan Muhammad Shah pernah melantik Syeikh Safi al-Din seorang ulama dari Pasai sebagai mufti dan penasihatnya kemudian diberi gelaran dengan nama “Datuk Seri Raja Fiqah”.<sup>24</sup> Jawatan ini berperanan penting dalam sejarah pentadbiran hal ehwal agama Islam. Segala urusan agama pada masa pemerintahan kerajaan Patani berada di bawah pentadbiran Datuk Seri Raja Fiqah. Antara jabatan agama yang di bawah mufti atau Datuk Seri Raja Fiqah ialah jabatan kadi, penasihat kadi, imam, khatib dan bilal,<sup>25</sup> mereka adalah orang yang bertanggungjawab dalam melaksanakan hal ehwal agama Islam dalam kerajaan Patani.

Hal ini dapat dibuktikan bahawa di negeri-negeri Melayu sebelum masuknya pengaruh kerajaan British, undang-undang asas atau undang-undang negeri ialah undang-undang Islam bersama adat Melayu.<sup>26</sup> Jelas bahawa Patani ialah sebuah negeri Melayu yang diperintah oleh raja-raja Melayu, bahkan Patani ialah sebuah negeri yang tidak pernah dipengaruhi oleh kuasa barat dan eropah seperti British dan lain-lain, sehingga amalan agama umat Islam masih murni daripada bercampur pengaruh barat.

Terdapat juga beberapa bukti lain yang menunjukkan bahawa pada masa kerajaan Patani telah ditubuhkan sistem mahkamah dan kadi secara formal yang menjalankan undang-undang Islam di negeri ini. Antaranya direkodkan dalam kitab al-Fatawa al-Fathaniyah karya Syiekh Ahmad bin Muhammad Zain al-Fathani<sup>27</sup> yang menunjukkan bahawa pada masa pemerintahan kerajaan Patani sebelum dimasukkan ke dalam sistem pemerintahan kerajaan Thailand pada tahun 1901. Patani telah melaksanakan undang-undang Islam termasuk undang-undang jenayah (hudud) di mahkamah agama. Bukti ini adalah bahawa di sana pernah ada hakim yang menjalankan undang-undang Islam. Setelah kejatuhan kerajaan Patani undang-undang jenayah Islam dibatalkan oleh kerajaan Thailand dan digantikan oleh undang-undang jenayah sivil. Walaupun begitu, undang-undang hal ehwal agama tetap diiktiraf sampai ke hari ini.

Manakala kerajaan Patani telah diserang beberapa kali oleh kerajaan Thailand sejak tahun 1603, iaitu pada masa ratu Patani Raja Hijau, tetapi usaha kerajaan Thailand itu gagal. Akhirnya, serangan pada tahun 1785, Patani terpaksa menerima kekalahan kepada kerajaan Thailand dan dijadikan kerajaan Patani di bawah jajahan kerajaan Thailand. Sehingga pada 1816 M. kerajaan Thailand dipecahkan Patani menjadi tujuh buah negeri kecil<sup>28</sup> dengan dasar pecah dan perintah (divide and rule). Di setiap buah negeri kecil itu dilantik pula seorang raja. Demikian juga undang-undang Islam dan hal ehwal agama dilaksanakan di bawah jajaan dan pentadbiran raja di negeri masing-masing.<sup>29</sup>

Sehingga pada tahun 1901, kerajaan Thailand telah menggubal sebuah peraturan untuk dilaksanakan di kawasan tujuh buah negeri Melayu. Ia merupakan peraturan yang pertama digubal oleh kerajaan Thailand dalam berkaitan dengan urusan agama dan undang-undang Islam. Di samping itu, pada tahun ini juga sistem beraja di Patani dihapuskan dan dimasukkan Patani ke dalam sistem politik Thailand secara mutlak, bererti kedudukan kesultanan dan sistem

<sup>23</sup> Sulaiman Dorloh, *Role of Muslim Judges in the Religious Court: From A Historical and Problems Perspective*. makalah diajukan dalam, International Seminar on Muslim Studies: Modernization and Managerialization. College of Islamic Studies Prince of Songkhla University Pattani Campus, 19 Ogos 2006, hal. 3.

<sup>24</sup> Ibrahim Syukri, *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia. hal. 34.

<sup>25</sup> Wan Kadir Che Man, *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippine and The Malay of Southern Thailand*. Singapura: Oxford University Press, 1990, hal.40.

<sup>26</sup> Lihat dalam Muhammad Yusoff Hashim, *Kesultanan Melayu Melaka*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989, hal. 219.

<sup>27</sup> Ahmad bin Muhammad Zain al-Fathani, *al-Fatawa al-Fathaniyyah*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 1996, jid. 2, hal. 121.

<sup>28</sup> Iaitu, Negeri Pattani, Saiburi (Teluban), Nongchit, Jalor (Yala), Jambu (Yaring), Legeh (Narathiwat) dan Raman.

<sup>29</sup> Muhammad Zakee Cheha, *The Administrative Problems of Islamic Family Law and Inheritance in Thailand*. Tesis Ph.D., Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. 2005. hal. 36.

raja Melayu Patani telah dihapuskan dan diganti dengan gabenor. Dalam perkembangan terakhir ini, tujuh buah negeri Melayu dijadikan hanya tiga buah sahaja iaitu, Pattani, Narathiwat dan Yala. Kemudian istilah negeri ditukar kepada wilayah yang digunakan sampai sekarang.

Setelah Jeneral Phibul Songgram seorang nasionalis memangku jawatan Perdana Menteri Thailand pada tahun 1939, dasar pentadbiran negara diubah kepada Semangat Nasionalis sebagai polisi negara. Dasar ini mempunyai ciri-ciri kebudayaan Thai sahaja yang diizinkan dan dibenarkan berkembang di negara Thailand, tidak mengambil kira agama dan bangsa. Dalam kandungan polisi ini ada beberapa perkara yang terlibat secara langsung terhadap umat Islam, antaranya dilarang umat Islam berpakaian budaya Melayu dan Islam, belajar bahasa Melayu dan al-Quran, menggunakan nama-nama Arab dan tulisan Jawi dan Arab serta melarang bercakap bahasa Melayu. Ekoran daripada kesan ini, pada tahun 1943 undang-undang hal ehwal agama Islam tahun 1901 dibatalkan.

Masyarakat Islam terpaksa menerima pakai undang-undang sivil yang baru diganti dalam kehidupan sehari-hari. Kadi atau Dato' Yuttitham sebagai tempat pengaduan dan tumpuan undang-undang Islam di mahkamah agama telah dihapuskan. Dalam menghadapi cabaran tersebut, seorang tokoh ulama terkenal, Haji Sulung Bin Abdulkadir Tokmina, telah mengambil satu keputusan untuk membuat penyelesaian terhadap polisi pemerintah dengan mengumpulkan para ulama, imam masjid dan pemimpin masyarakat Patani. Dalam perhimpunan tersebut, mereka bersepakat untuk membuat tindakan dan sikap pendirian mereka terhadap polisi pemerintah dengan menubuhkan Badan Pelaksanaan Hukum Syariah yang diketuai oleh Haji Sulung sendiri.<sup>30</sup> Haji Sulung juga dilantik sebagai kadi syarei untuk menepati jabatan Dato' Yuttitham yang dibatalkan oleh Perdana Menteri Phibul Songgram.<sup>31</sup> Di samping itu juga mereka menubuhkan Majlis Agama Islam wilayah Pattani, Narathiwat, Yala dan Satun.<sup>32</sup>

Akhirnya pada tahun 1944, Jeneral Phibul Songgram jatuh daripada Jabatan Perdana Menteri dan digantikan oleh pemerintah yang baru terdiri daripada golongan sivil atau *Khana Ratsdon* (Kumpulan Rakyat). Dengan kehadiran pemerintah baru ini, semua tindakan yang dirancang oleh bekas perdana menteri Phibul Songgram terhadap umat Islam segera dibatalkan dan pemerintah baru ini sangat menitik beratkan tentang masalah yang menimpa umat Islam secara serius. Maka langkah awal dalam menarik perhatian untuk meredakan penentangan terhadap pemerintah, maka kerajaan menggubal tiga undang-undang yang berkaitan dengan urusan umat Islam. Ketiga-tiga undang-undang tersebut ialah:

*Pertama*, Dekri Diraja Hal Ehwal Agama Islam Tahun 1945. Berdasarkan undang-undang ini, pemerintah memberikan kesempatan kepada umat Islam membentuk beberapa buah institusi agama untuk mengurus hal ehwal agama Islam. Antara institusi yang ditubuhkan di bawah Dekri ini ialah Jabatan *Syeikh al-Islam*, Ahli Jawatankuasa Islam Pusat dan Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam Wilayah.

*Kedua*, Akta Pelaksanaan Undang-Undang Islam di Wilayah Pattani, Narathiwat, Yala dan Satun Tahun 1946. Di bawah Akta ini, pemerintah Thailand telah memberikan keistimewaan kepada umat Islam di wilayah Pattani, Narathiwat, Yala dan Satun melaksanakan undang-undang keluarga dan pusaka Islam. Mahkamah Agama yang mengendalikan kes-kes kekeluargaan Islam diduduki oleh dua orang Dato' Yuttitham sebagai hakim di setiap mahkamah rendah (Wilayah).

*Ketiga*, Akta Masjid Tahun 1947. Berdasarkan akta ini, masyarakat Islam diberi kesempatan untuk menubuhkan Jabatan imam, khatib, bilal dan ahli jawatankuasa masjid secara resmi di seluruh negara Thailand yang ada penduduk beragama Islam.

---

<sup>30</sup>Ahmad Omar Chapakia, *Politik dan Perjuangan Masyarakat Islam di Selatan Thailand*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000, hal. 95.

<sup>31</sup>Ismail Che, *Ponkratob Khon Kanchai Kotmai Islam Wadoi Krobkrua lae Moradhuk Naichangwad Chaidan Phaktai*. Tesis MA. National Institute of Social Development (NIDA) Thailand, 2006, hal. 7.

<sup>32</sup>Ahmad Fathy al-Fatani, *op.cit.* hal. 86.

Setelah beberapa tahun kemudian, kerajaan Thailand melihat bahawa Dekri Diraja Hal Ehwal Agama Islam Tahun 1945 dan Akta Masjid Tahun 1947 perlu diubahsuai dengan keadaan semasa, sehingga kerajaan menggubal sebuah akta baru dipanggil Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997.<sup>33</sup> Sementara Akta Pelaksanaan Undang-Undang Islam Tahun 1946 sehingga sekarang masih berkuat kuasa dan belum ada undang-undang yang membatalkan dan menggantinya. Di bawah naungan ke dua akta ini, kerajaan memberi kesempatan kepada umat Islam di selatan Thailand menubuh beberapa institusi agama yang penting antaranya ialah:

1. Mahkamah Agama (Dato' *Yuttitham*).
2. Majlis Agama Islam Wilayah.
3. Ahli Jawatankuasa Masjid.
4. Jabatan kadi syarei.

### **Mahkamah Agama (Dato' *Yuttitham*)**

Kerajaan Thailand telah memberikan kesempatan kepada umat Islam untuk melaksanakan undang-undang Islam di mahkamah agama di selatan Thailand. Namun, mahkamah agama di kawasan ini agak jauh berbeza dengan mahkamah agama yang berada di negara-negara Islam mahupun negara bukan Islam sekarang, seperti di negara Filipina, Singapura dan Sri Langka, baik dalam sistem pentadbiran mahupun bidang kuasa undang-undang Islam itu sendiri.

Kewujudan undang-undang Islam di selatan Thailand berupa formal dalam perundangan Thailand, namun sistem pentadbiran dan pelaksanaan bersifat non formal.<sup>34</sup> Sistem pentadbiran undang-undang Islam yang dilaksanakan di mahkamah agama belum sempurna, baik dari segi peruntukan akta itu sendiri mahupun institusi kehakiman belum ditubuhkan secara tersendiri dan terpisah dari sistem kehakiman sivil. Kemungkinan kerana pemerintah tergesa-gesa menggubal akta ini dengan ada kepentingan politik dan tekanan masyarakat Melayu setelah dimansuhkan oleh Phibun Songgram.<sup>35</sup> Justeru, pemerintah tidak sempat untuk mengasingkan mahkamah agama daripada mahkamah sivil yang diketuai oleh hakim sivil. Oleh demikian, mahkamah agama merupakan satu bahagian daripada mahkamah sivil yang terletak di mahkamah rendah atau mahkamah wilayah. Yang dimaksudkan "mahkamah rendah" bukan semata-mata erti mahkamah wilayah sahaja, bahkan meliputi beberapa mahkamah termasuk mahkamah daerah (district court), mahkamah kanak-kanak dan remaja (children and juvenile court) dan lain-lainnya. Namun mahkamah yang membicarakan kes agama (Undang-undang Keluarga dan Pusaka Islam) di wilayah Pattani, Narathiwat dan Yala hanya di mahkamah wilayah sahaja. Lantaran itu, mahkamah-mahkamah di kawasan wilayah tersebut dipanggil mahkamah agama.<sup>36</sup> Setiap wilayah mempunyai sebuah mahkamah rendah dan dua orang Dato' *Yuttitham*, kecuali mahkamah wilayah Yala ada dua buah mahkamah rendah iaitu Mahkamah Wilayah Yala dan Mahkamah Wilayah Betong.

Mahkamah rendah atau mahkamah wilayah Pattani, Narathiwat dan Yala agak berbeza dengan mahkamah rendah di kawasan wilayah lain di negara Thailand. Perbezaan itu terjadi apabila orang Islam membawa kes agama berkaitan dengan keluarga dan pusaka ke mahkamah. Kes tersebut akan dibicarakan oleh Dato' *Yuttitham* dengan memakai undang-undang Islam dalam membuat keputusan. Manakala kes jenayah orang Islam mahupun bukan Islam adalah sama, iaitu sama-sama memakai undang-undang jenayah negara Thailand tanpa pengecualian. Kerajaan Thailand memberikan hak istimewa kepada umat Islam di kawasan wilayah Selatan

<sup>33</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997.

<sup>34</sup> M.B.Hooker, *Islamic Law in South-East Asia*, Singapura: Oxford University Press, 1984, hal.37.

<sup>35</sup> Den Tokmina, *Kotmai Islam* (undang-undang Islam), Bangkok: Ramkhamhaeng Universiti Press, 2007, hal. 39.

<sup>36</sup> Somboon Puttajuk, *Kanchai Kotmai Islam Naikhet Changwad Pattani, Narathiwat, Yala lae Setun* ( Pelaksanaan Undang-undang Islam di Kawasan Wilayah Pattani, Narathiwat, Yaka dan Satun). Tesis M.A Universiti Chulalongkorn Thailand, 1986, hal. 150-151.

Thailand dengan dikecualikan undang-undang sivil dan diganti oleh undang-undang keluarga dan pusaka Islam.

Oleh yang demikian, proses pembicaraan kes di mahkamah agama Dato' *Yuttitham* mesti bersidang bersama hakim sivil untuk membuat keputusan yang berkaitan dengan keluarga dan pusaka Islam dan keputusan Dato' *Yuttitham* adalah muktamad tidak diberi kesempatan untuk membuat rayuan atau ulang bicara di mahkamah rayuan atau mahkamah tinggi.

### **Majlis Agama Islam Wilayah**

Setelah kerajaan Thailand membatalkan undang-undang Islam pada tahun 1943, keadaan umat Islam tidak ada tempat tumpuan untuk menyelesaikan masalah agama dan menjadi suatu cabaran besar bagi pemimpin agama dan masyarakat pada ketika itu. Mereka dipaksa mengamalkan undang-undang sivil yang bertentangan dengan hukum syarak dalam kehidupan seharian. Dalam mengatasi cabaran ini, sebahagian daripada umat Islam terpaksa pergi mencari hakim agama di negeri-negeri Melayu yang berjiran untuk menyelesaikan masalah agama. Seperti penduduk di kawasan wilayah Satun biasanya mereka pergi mencari hakim agama di negeri Perlis atau Kedah, penduduk di kawasan wilayah Narathiwat biasanya mereka pergi mencari hakim agama di negeri Kelantan, sementara penduduk di kawasan wilayah Yala mereka pergi mencari hakim agama di negeri Perak.<sup>37</sup>

Lantaran wilayah Pattani lokasinya jauh daripada negeri-negeri Malaysia dan bumi kelahiran para ulama. Para ulama dan pemimpin masyarakat Islam di kawasan wilayah Pattani sepakat untuk bangun menentang rancangan jahat kerajaan itu. Mereka dipimpin oleh seorang ulama aktivis Haji Sulung bin Abdulqadir, yang kemudian membentuk Badan Pelaksanaan Hukum Syariah bertujuan untuk menyelaras barisan ulama dan pemimpin masyarakat bagi mempertahankan kemurnian Islam dan menentang rancangan jahat kerajaan ketika itu.<sup>38</sup>

Seiringan itu, mereka membentuk Majlis Agama Islam wilayah Pattani, Narathiwat, Yala dan Satun secara tidak resmi, demi untuk mengurus hal ehwal keagamaan menepati mahkamah agama yang telah dibatalkan oleh kerajaan. Pada peringkat pertama dianggotai oleh Haji Sulung bin Abdulqadir selaku ketua Majlis Agama Islam wilayah Patani, Haji Daud Mat Diah ketua di wilayah Narathiwat, Haji Mustafa Awang ketua di wilayah Yala dan Haji Abdullah Langputih ketua di wilayah Satun.<sup>39</sup> Kemudian pemerintah mengiktiraf Majlis Agama Islam secara resmi pada tahun 1945 di bawah Dekri Diraja Hal Ehwal Agama Islam Tahun 1945.

Majlis Agama Islam Wilayah merupakan sebuah institusi resmi di bawah kawalan kerajaan.<sup>40</sup> Kementerian Dalam Negeri dan Kementerian Pelajaran yang bertanggungjawab terhadap Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997. Wilayah-wilayah yang ada penduduk Muslim dan mempunyai lebih daripada tiga buah masjid, maka hendaklah pihak Ahli Jawatankuasa Islam Pusat menguruskan wilayah tersebut supaya membentuk Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam wilayah. Jumlah Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam Wilayah semestinya tidak kurang daripada sembilan orang dan tidak lebih daripada tiga puluh orang.<sup>41</sup> Bagi wilayah-wiyah yang mempunyai masjid melebihi 101 buah, maka hendaklah membentuk Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam Wilayah di antara 9 sehingga 30 orang.<sup>42</sup>

Oleh itu, di kawasan wilayah sempadan Selatan Thailand mempunyai masjid lebih daripada 101 masjid di setiap wilayah, maka dapat membentuk Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam di wilayah masing-masing 30 orang. Pembentukan Ahli Jawatankuasa Majlis

---

<sup>37</sup>Che Abdullah Langputih, *Krachok Maimi Ngau: Panha Si Changwat Paktai* (Cermin Hilang Bayangan: Masalah Empat Wilayah Selatan Thailand). Bangkok: Prachak Karnpimp, 1975, hal. 48.

<sup>38</sup>Ibrahim Syukri, *op.cit.* hal. 108-109.

<sup>39</sup>Ahmad Fathy al-Fatani, *op.cit.* hal. 87.

<sup>40</sup>Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, fasal 22.

<sup>41</sup>Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997. fasal 23.

<sup>42</sup>Ahli Jawatankuasa Islam Pusat. Hal: Penetapan Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam, pada tanggal 21 Ogos 2542(1999).

Agama Islam Wilayah mesti dipilih oleh para imam masjid di kawasan wilayah masing-masing, berdasarkan pada peraturan yang dibuat oleh Kementerian Dalam Negeri<sup>43</sup> dan mengikut jumlah yang telah ditetapkan oleh Ahli Jawatankuasa Islam Pusat. Setelah mereka dipilih untuk bertindak sebagai Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam Wilayah, maka Kementerian Dalam Negeri mengeluarkan surat keputusan nama-nama mereka yang terpilih untuk membentuk Kabinet Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam Wilayah. Kementerian Dalam Negeri berkuasa melantik dan melucut jawatan ahli jawatankuasa yang telah dibentuk.<sup>44</sup> Pada setiap kali pembentukan kabinet Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam diberi tempoh masa selama enam tahun.<sup>45</sup> Kemudian dipilih dalam kalangan mereka sendiri orang yang hendak bertindak sebagai jawatan yang dipertua majlis, naib yang dipertua, setiausaha dan jawatankuasa lain mengikut keperluan.<sup>46</sup> Satu wilayah tidak sama jawatan dengan wilayah lain, kerana akta tersebut memberikan peluang kepada ahli jawatankuasa untuk mengurus dirinya sendiri, seperti jawatan dalam bidang dakwah, pelajaran, perdamaian, masjid, zakat, pendaftaran, kewangan, ekonomi, fatwa dan penerangan.<sup>47</sup>

### Kadi Syarei

Ibnu Farhun menyatakan bahawa perlantikan hakim mengikut syariah Islam boleh dilakukan satu daripada dua cara ialah: *Pertama*: perlantikan yang dibuat oleh *amr al-mu'minin* (ketua negara) sendiri atau orang yang diberi mandat oleh ketua negara. *Kedua*: perlantikan yang dibuat oleh *Ahlu Hall wa al-Aqd* (pemimpin agama dan masyarakat) dalam keadaan darurat, jika tidak dilaksanakan perlantikan oleh cara pertama.<sup>48</sup>

Perlantikan hakim cara yang kedua, iaitu hakim dalam keadaan darurat atau dinamakan dalam bahasa Arab "*al-qadi al-Syarei al-Daruri*" seorang hakim dilantik oleh sekelompok ulama yang bijak pandai dan pemimpin masyarakat Muslim ketika ketiadaan hakim yang dilantik oleh ketua negara. Dalam hal ini, imam al-Ramli menegaskan bahawa jika tidak ada sultan, maka hendaklah pemimpin yang berkuasa terdiri daripada *Ahlu Hall wa al-Aqd* melantik seorang hakim (*al-Qadi*), oleh demikian sebarang tindakan dan hukuman yang keluar daripadanya adalah sah mengikut hukum syarak kerana berlandaskan pada keadaan darurat.<sup>49</sup>

Demikian juga halnya imam al-Mawardi menegaskan bahawa jika ahli negeri tidak ada hakim, maka pastikan mereka sepakat supaya melantik hakim dalam kalangan mereka.<sup>50</sup> Ibnu al-Humam menegaskan juga bahawa, jika pada asal negara itu Islam kemudian diperintah oleh orang kafir, seperti di negara Sepanyol, Habasyah dan lainnya, maka wajib bagi orang Islam melantik salah seorang mereka untuk bertindak sebagai ketua negara, kemudian ia melantik hakim atau dia sendiri bertindak sebagai hakim.<sup>51</sup> Dalam hal yang sama juga, Ibnu Abidin menyatakan bahawa jika dalam keadaan darurat, mereka (*Ahlu al-Hall wa al-Aqd*) boleh melantik hakim.<sup>52</sup>

Petikan pendapat ulama daripada beberapa mazhab di atas menunjukkan bahawa kewujudan hakim dalam sebuah negara adalah sebagai satu kewajipan kepada ketua negara, jika ketua negara mengabaikannya maka kewajipan ini diletakkan ke atas pemimpin agama dan masyarakat supaya mereka memikul tanggungjawab ini dan melantik seorang kadi antara

<sup>43</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, fasal 23.

<sup>44</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997. fasal 23 dan 27.

<sup>45</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997.fasal 25.

<sup>46</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997.fasal 23.

<sup>47</sup> Majlis Agama Islam Wilayah Narathiwat, *Buku Panduan Majlis Agama Islam Wilayah Narathiwat*. Narathiwat: Majlis Agama Islam wilayah Narathiwat, 1994, hal. 1.

<sup>48</sup> Ibn Farhun, *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdiyyah wa Manahij al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal. 19.

<sup>49</sup> Al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj ila al-Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 2003, jid. 6, hal. 242.

<sup>50</sup> Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikri, t.t. hal. 76.

<sup>51</sup> Ibn al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr. t.th., hal.264.

<sup>52</sup> Ibn Abidin, *Radd al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr.hal.368.

mereka untuk mengurus hal yang berkaitan dengan umat Islam yang telah diabaikan oleh pemerintah.

Kewujudan kadi syarei di wilayah-wilayah sempadan selatan Thailand mula dilakukan pada tahun 1943, ketika kerajaan Thailand memansuhkan undang-undang Islam tahun 1901. Keadaan ini telah mendesak pemimpin agama dan masyarakat supaya membentuk jawatan kadi syarei. Ekoran daripada itu mereka bersepakat melantik Tuan Guru Haji Sulung Bin Abdulqadir sebagai kadi syarei pertama di kawasan wilayah Pattani,<sup>53</sup> sementara Haji Wan Abdurrahman Deraman di wilayah Narathiwat, kemudian Haji Hasan Tantor di wilayah Yala. Mereka dilantik untuk menangani masalah umat Islam sebagai menggantikan jawatan Dato' *Yuttitham* yang telah dibatalkan.

Pada tahun 1946, undang-undang Islam yang berkaitan keluarga dan pusaka Islam kembali berkuatkuasa di bawah Akta Pelaksanaan Undang-Undang Islam Tahun 1946, bertujuan supaya umat Islam kembali melaksanakan undang-undang Islam. Namun, jika diteliti bidang kuasa Dato' *Yuttitham* dalam akta yang baru digubalkan ini, maka jabatan kadi syarei tetap mesti dikekalkan. Lantaran banyak fungsi Dato' *Yuttitham* dihapuskan dan diterhadkan oleh Akta Pelaksanaan Undang-Undang Islam Tahun 1946. Kerana faktor keterbatasan bidang kuasa dan fungsi Dato' *Yuttitham* ini menyebabkan pemimpin agama dan masyarakat mengekalkan jawatan kadi syarei sehingga sekarang.

Berkaitan dengan hal ini, kerajaan tidak memberi kuasa kepada institusi-institusi agama yang bernaung di bawah akta, untuk bertindak dan berperanan sebagai hakim atau wali amri. Untuk menangani masalah ini, umat Islam di selatan Thailand terpaksa melantik di kalangan mereka sendiri kadi syarei supaya hukum syarak dapat dilaksanakan. Hal ini kerana pelaksanaan hukum syarak merupakan suatu yang sangat diperlukan bagi umat Islam.<sup>54</sup>

Proses perlantikan kadi syarei di wilayah-wilayah selatan Thailand berbeza antara satu sama lain. Di wilayah Pattani dan Narathiwat perlantikannya hanya sekali sahaja dan ia berkuat kuasa seumur hidup, manakala di wilayah Yala ketua Majlis Agama Islam akan dilantik sebagai kadi syarei bagi setiap empat tahun sekali.<sup>55</sup> Pihak yang melantik kadi syarei di wilayah-wilayah tersebut terdiri daripada para ulama dalam wilayah, imam masjid, pemimpin dalam masyarakat, pegawai kerajaan yang beragama Islam termasuk Dato' *Yuttitham* dan pegawai swasta termasuk guru besar sekolah agama dan ahli perniagaan Muslim, mereka ini digelar sebagai *Ahlu al-Hall wa al-Aqd*.<sup>56</sup>

Setelah perlantikan selesai dengan *Sighah Ijab* dan *Sighah Qabul*, maka semua pelantik (*Ahlu al-Hall wa al-Aqd*) bermusafahah atau berjabat tangan dengan kadi syarei. Kemudian ia (kadi syarei) menyerahkan tugasnya kepada Timbalannya, iaitu ahli jawatankuasa Majlis Agama Islam dan para imam masjid di dalam kawasan masing-masing untuk menjadi wali perkahwinan bagi perempuan yang tidak ada wali atau wali yang luput keahliannya.<sup>57</sup> Bidang kuasa kadi syarei dan naibnya hanya di dalam kawasan wilayah atau kariah yang dilantik sahaja.

### Ahli Jawatankuasa Masjid

Masjid merupakan sebuah institusi agama berstatus rasmi oleh undang-undang negara Thailand.<sup>58</sup> Masjid sebagai tempat tumpuan kerohanian dan tempat kegiatan agama di peringkat awal (kampung). Masyarakat bertumpu kepada Ahli Jawatankuasa Masjid terutama para imam, khatib dan bilal dalam menjalani kegiatan agama dan penyelesaian masalah agama terutama masalah rumah tangga. Justeru, peranan Ahli Jawatankuasa Masjid sangat besar dalam

<sup>53</sup>Che Abdullah Langputih, *op.cit.* hal. 18-19.

<sup>54</sup>Wawancara dengan Tuan Guru H. Abdul Wahab Bin Abdul Aziz Abdul Wahab kadi syar'ī wilayah Pattani di rumah kediamannya Madrasah Azizatan, tambun Napradu, ampur Kokpo, wilayah Pattani.

<sup>55</sup>*Ibid.*

<sup>56</sup>Wawancara dengan Tuan Guru H. Ismail Hari kadi syar'ī wilayah Yala, di Majlis Agama Islam wilayah Yala.

<sup>57</sup>*Ibid.*

<sup>58</sup>Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, fasal 13.

masyarakat. Mereka diberi kuasa oleh undang-undang dalam melaksanakan kegiatan agama dan menyelesaikan persoalan masyarakat. Namun orang yang hendak menjawat jawatan Ahli Jawatankuasa Masjid mesti benar-benar disanjung tinggi orang masyarakat dan berpengetahuan agama, terutama bagi mereka yang hendak memangku jawatan imam, khatib dan bilal.

Masjid ialah sebuah institusi agama di bawah kawalan undang-undang negara. Dalam hal ini, Akta Pentadbiran Institusi Agama memberi kuasa kepada Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam Wilayah untuk mengawal dan menyelia dalam pengurusan, pemilihan, pelantikan dan pelucutan Ahli Jawatankuasa Masjid.<sup>59</sup> Setiap jawatan dalam pengurusan masjid mesti mendapat kelulusan dalam majlis mesyuarat pemilihan ahli jawatankuasa masjid oleh makmum masjid yang berumur lima belas tahun ke atas.<sup>60</sup> Jawatan kuasa masjid terdiri daripada imam selaku pengerusi, khatib dan bilal selaku timbalan pengerusi dan Ahli jawatankuasa terdiri daripada setiausaha, pendaftar, kewangan dan jawatan lain jika perlu mesti tidak kurang daripada enam orang dan tidak melebihi daripada dua belas orang.<sup>61</sup>

Jawatan imam, khatib dan bilal adalah seumur hidup,<sup>62</sup> sedangkan tempoh masa ahli jawatan kuasa lainnya hanya selama empat tahun sahaja,<sup>63</sup> kecuali mereka yang meletakkan jawatan atau dilucutkan jawatannya oleh Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam sebelum sampai tempoh yang telah ditetapkan, jika mereka melakukan sesuatu perkara yang menyalahi undang-undang.

## **Fungsi Institusi Agama Di Selatan Thailand**

### **Fungsi Mahkamah Agama**

Bidang kuasa mahkamah agama atau Dato' *Yuttitham* dalam Akta Pelaksanaan Undang-undang Islam Tahun 1946 terhad dalam bidang tertentu sahaja sebagaimana dinyatakan dalam Fasal 3 dan 4 iaitu:

- a. Membuat keputusan undang-undang Islam yang berkaitan dengan keluarga dan pusaka.
- b. Keputusan Dato' *Yuttitham* adalah muktamad.
- c. Pelaksanaan undang-undang Islam di mahkamah agama.

Keterbatasan akta ini, banyak hak-hak keagamaan yang berkaitan dengan keluarga dan pusaka terbiar kerana akta ini hanya memberikan kuasa kepada Dato' *Yuttitham* di satu sudut sahaja, iaitu membuat keputusan tentang hukum. Sedangkan peranan sebagai wali perkahwinan bagi perempuan yang tidak ada wali dan mengurus harta bagi orang-orang yang tidak layak mengurus sendiri seperti orang gila, kanak kecil yang tidak ada wali, adalah di luar kuasa mahkamah agama. Pada hal perkara tersebut adalah sebagai tanggungjawab para hakim. Menurut Ismail Ali, seorang pakar dalam bidang ilmu fiqah di Selatan Thailand menegaskan bahawa bidang kuasa Dato' *Yuttitham* di Thailand tidak sama dengan bidang kuasa wali am atau *al-Qadi al-Syarei* dalam perspektif Islam.<sup>64</sup>

### **Fungsi Majlis Agama Islam Wilayah**

---

<sup>59</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, fasal 26.

<sup>60</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, fasal 30.

<sup>61</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997.

<sup>62</sup> Peraturan Ahli Jawatankuasa Islam Pusat, Hal Pelucutan Jawatan Imam, Khatib dan Bilal Tahun 1999, peraturan no. 5.

<sup>63</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, fasal 34.

<sup>64</sup> Ismail Ali, *Kan Daima Butbat Lae Nathikhon Phutham Nathi Wali Am Khon Chao Muslim Nai Prathes Thai: Sueksa Priapthiap Korani Changwat Pattani Lae Songkhla* (The Attainment, Roles and Duties of Wali Am in Thailand: A Comparative Study between Pattani and Songkhla Provinces. Pattani: Prince of Songkhla University, 2005, hal. 25.



Akta Pentadbiran Institusi Agama tahun 1997, fasal 26 menyatakan bahawa di wilayah-wilayah yang mempunyai ahli jawatankuasa majlis agama Islam, maka mereka berkuasa dan berfungsi seperti berikut:

1. Memberi nasihat dan pandangan berkaitan hal ehwal agama kepada Gabenor.
2. Mengawal dan mengawas kerja-kerja yang dilaksanakan oleh ahli jawatankuasa masjid di wilayahnya dan wilayah-wilayah lain yang diberi mandat oleh ahli jawatankuasa Islam pusat.
3. Mendamaikan atau memutuskan rayuan dan aduan oleh makmum masjid, jika mereka tidak mendapat keadilan daripada ahli jawatankuasa masjid.
4. Mengawal dan mengawas dalam pemilihan ahli jawatankuasa masjid, supaya pemilihan dapat dijalankan dengan lancar.
5. Melantik dan melucut ahli jawatankuasa masjid.
6. Menyelidik dan memeriksa untuk melucutkan kedudukan ahli jawatankuasa masjid mengikut fasal 40 (4).
7. Mengarah supaya berhenti daripada melaksanakan tugas ahli jawatankuasa masjid dalam tempoh masa penyasatan.
8. Memberi pertimbangan berkaitan dengan pembangunan, pemindahan dan pembatalan masjid.
9. Melantik pemangku jawatan imam, khatib dan bilal apabila jawatan itu kosong.
10. Mengeluarkan surat akuan perkahwinan dan perceraian mengikut peruntukan undang-undang Islam.
11. Mendamaikan perselisihan dalam masalah keluarga dan pusaka mengikut undang-undang Islam sekiranya ada rayuan.
12. Mengurus dan mendaftar harta kekayaan dengan membuat pernyataan wang masuk dan keluar pejabat Majlis Agama Islam wilayah supaya betul, sempurna dan semasa serta buat laporan kewangan kepada ahli jawatankuasa Islam pusat pada bulan Mac setiap tahun.
13. Mengeluarkan surat kenyataan dan perisytiharan mengenai aktiviti keagamaan dalam wilayah.<sup>65</sup>

Berkaitan dengan peranan dan fungsi Majlis Agama Islam Wilayah di atas, merujukan bahawa akta Akta Pentadbiran Institusi Agama tahun 1997 tidak memberi kuasa kepada Majlis Agama Islam Wilayah untuk mengurus hal ehwal agama Islam dengan secara sumpurna dan bersistem seperti berfungsi sebagai pendaftar perkahwinan, mengurus zakat dan wakaf, menjadi wali perkahwinan dan lain-lainnya. Walau bagaimanapun dengan secara tidak langsung Majlis Agama Islam Wilayah kuasa bertindak di bawah kuatkuasa kadi syarei yang perannya berganding antara satu dengan yang lain sehingga tidak dapat dibezakan antara yang dipertua Majlis Agama Islam dengan kadi syarei.

### **Fungsi Kadi Syarei**

Bidang kuasa kadi syarei sangat besar sebagai melaksanakan tugas-tugas *wali al-amri* dalam urusan agama.<sup>66</sup> Dalam syaria Islam kedudukan kadi syarei menempati kedudukan ketua negara dalam mengurus hal ehwal agama Islam. Adapun kadi syarei yang dilantik oleh *Ahlu al-Hall wa al-'Aqd* di wilayah-wilayah selatan Thailand hanya untuk bertindak dalam urusan yang tidak dilaksanakan oleh Dato' *Yuttitham*, iaitu hakim syarei yang dilantik secara rasmi oleh Raja Thailand. Antara urusan agama yang dilaksanakan oleh kadi syarei adalah seperti berikut:

1. Menjadi wali perkahwinan bagi perempuan tidak mempunyai wali atau wali yang luput syarat kewalian.
2. Menyelesaikan dan mendamaikan pihak yang berbalah.

---

<sup>65</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, fasal 26.

<sup>66</sup> Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997,

3. Mengurus harta wakaf, harta zakat, harta tidak ada waris, harta penemuan (*laqitah*) harta *Bait al-Mal* (harta tengah).
4. Mengurus anak yatim dan hartanya, orang bodoh, orang tidak sempurna akal dan orang gila yang tidak mempunyai wali.
5. Meluluskan wasiat dan menentukan saksi.
6. Menjaga maslahat umum umat Islam dan *Amr al-Ma'ruf wa Nahy An al-Munkar*.
7. Menetapkan anak bulan.<sup>67</sup>

Peranan dan fungsi kadi syarei pada angka nomor 3 diberi kuasa untuk pengurusan dan pentadbiran hal ehwal agama Islam yang tidak diberi kuasa dalam undang-undang negara samaada Akta Pelaksanaan Undang-Undang Islam tahun 1946 mahupun Akta Pentadbiran Institusi Agama tahun 1997. Dalam pelaksanaannya kadi syarei bercampur tangan dengan Majlis Agama Islam Wilayah memberi tauliah kepada ahli jawatan kuasa Majlis Agama Islam Wilayah dan para imam masjid sebagai naibnya untuk mengurus hal ehwal agama dalam wilayah atau kampung masing-masing. Walau bagaimanapun, institusi ini belum bersistem dalam pentadbiran hal ehwal agama kerana terbatas dengan undang-undang negara, mereka dikuatkuasa hanya dengan undang-undang syariah secara alamiah sahaja. Justeru, kerajaan Thailand belum mengubal mana undang-undang untuk memberi kuasa secara mutlak kepada institusi agama sebagai diberi kuasa kepada undang-undang sivil.

### **Fungsi Ahli Jawatankuasa Masjid**

Ahli jawatankuasa masjid merupakan sebuah intituti agama untuk pentadbiran hal ehwal agama Islam di peringkat masjid atau kampung. Oleh itu, mereka diberi kuasa oleh undang-undang negara dalam melaksanakan tugas mereka di peringkat masjid atau kampung. maka di antara tugas imam masjid yang diberi oleh Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997, adalah seperti berikut:

1. Melaksanakan tugasnya mengikut ketentuan syarak.
2. Mengawal dan menyelia pegawai masjid.
3. Menyelia makmum masjid supaya melaksanakan ajaran Islam dengan betul.
4. Memberi kemudahan kepada orang Islam dalam melaksanakan ibadah.
5. Mengajar dan memberi didikan agama kepada makmum masjid.

Tugas Ahli Jawatankuasa Masjid di atas, sangat besar dan berat bebanannya sekira dibandingkan dengan jawatankuasa lain, baik di peringkat wilayah mahupun pusat. Mereka berfungsi meliputi semua bidang dan urusan agama masyarakat, sebagai pengurus penyelia dalam aktiviti keagamaan bagi orang Islam yang berada di bawah pimpinan mereka semenjak lahir sampai mati, baik dalam bidang ibadah, munakahah, muamalah dan sebagainya. Namun undang-undang tidak menjelas fungsi mereka secara terperinci dalam pelaksanaannya.

Selain daripada tugas asas yang telah diberikan oleh akta di atas, mereka juga diberi tugas sebagai kadi syarei dan tugas Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam. Antara tugas kadi syarei adalah bertindak sebagai wali dalam perkahwinan perempuan yang tidak mempunyai wali, mengurus harta anak yatim, orang kurang siuman yang tidak mempunyai wali, mengurus zakat dan harta wakaf.<sup>68</sup> Tugas ini hanya diberikan kepada imam yang dapat tauliah daripada kadi syarei sahaja. Di antara tugas yang diberi oleh Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam adalah mengeluarkan surat akuan nikah cerai dan perdamaian dalam masalah keluarga dan harta pusaka Islam kepada masyarakat sebelum mereka datang kepada Majlis Agama Islam wilayah dan Mahkamah Agama.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup>Abdullah Abu Bakar H. Ismail, *Tauliah Qadi Syarei Daruri Dalam Pandangan Islam: Pelantikan di Wilayah Yala Sebagai Contoh*, kertas kerja 2009, hal. 17.

<sup>68</sup> Wawancara dengan Tuan Guru H. Ismail Hari.

<sup>69</sup> Wawancara dengan Abdul Halim Heley, Setiausaha Majlis Agama Islam Wilayah Yala di pejabat Majlis Agama Islam wilayah Yala.

## Kesimpulan

Sejarah perkembangan institusi agama di selatan Thailand diawali pada masa kerajaan Islam Patani Sultan Muhammad Shah dengan secara formal, ia pernah melantik Syeikh Safi al-Din sebagai mufti dan penasihatnya. Namun setelah kejatuhan kerajaan Patani, institusi-institusi itu terbentuk secara tidak resmi sehingga kembali resmi pula setelah kerajaan Thailand mengubal Dekri Diraja Hal Ehwal Agama Islam pada tahun 1945, Akta Pelaksanaan Undang-undang Islam di wilayah Pattani, Narathiwat, Yala dan Satun Tahun 1946, Akta Pentadbiran Masjid pada tahun 1947 dan Akta Pentadbiran Institusi Agama pada tahun 1997. Berdasar undang-undang tersebut, kerajaan telah membentuk beberapa institusi pentadbiran agama di antaranya ialah, Mahkamah Agama, Majlis Agama Islam Wilayah dan Alhi Jawatankuasa Masjid, namun secara tidak langsung juga terbentuknya jabatan Kadi Syarei.

Fungsi institusi agama dalam pentadbiran hal ehwal agama di selatan Thailand sangat terbatas dan tidak begitu jelas dalam undang-undang pentadbiran hal ehwal agama di selatan Thailand, kerana undang-undang itu tidak memberi kuasa secara mutlak kepada institusi-institusi agama untuk mentadbir hal ehwal agama di kawasan itu. Walau bagaimanapun, umat Islam dapat melaksanakan amalan agama dengan sempurna dengan bergabung antara undang-undang hal ehwal agama yang di resmikan oleh pemerintah dan undang-undang yang dibentuk oleh pemimpin agama di selatan Thailand.

## Rujukan

- A. Teeuw, D.K. Wyatt. 1970. *The Story of Patani*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Abdullah Abu Bakar. 2009. *Tauliah Qadi Syarei Daruri Dalam Pandangan Islam: Pelantikan di Wilayah Yala Sebagai Contoh*, kertas kerja.
- Ahli Jawatankuasa Islam Pusat. 1999. *Hal: Penetapan Ahli Jawatankuasa Majlis Agama Islam*, pada tanggal 21 Ogos 2542.
- Ahmad bin Muhammad Zain al-Fathani. 1996. *al-Fatawa al-Fathaniyyah*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah.
- Ahmad Fathy al-Fatani. 2001. *Ulama Besar dari Patani*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Omar Chapakia. 2000. *Politik dan Perjuangan Masyarakat Islam di Selatan Thailand*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Akta Masjid Islam Tahun 1947.
- Akta Pentadbiran Institusi Agama Tahun 1997.
- Al-Mawardi, Abi al-Hasan Ali bin Muhammad. t.th. *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikri.
- Al-Ramli, Syams al-Din Muhammad. 2003. *Nihayah al-Muhtaj ila al-Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Azyumardi Azra. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara, abad XVII XVIII: Melacat Akar-akar Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Che Abdullah Langputih. 1975. *Krachok Maimi Ngau: Panha Si Changwat Paktai* (Cermin Hilang Bayangan: Masalah Empat Wilayah Selatan Thailand). Bangkok: Prachak Karnpimp.
- Den Tokmina dan Bukhari Benraman. 2007. *Kotmai Islam* (undang-undang Islam). Bangkok: Ramkhamhaeng University Press.
- Ibn Abidin, Muhammad Amin. 1994. *Radd al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad bin Abd al-Wahid. t.th. *Syarh Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Farhun, Burhan al-Din Abi al-Wafa. 1995. *Tabssirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdiyyah wa Mahahij al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibrahim Syukri. 2002. *Sejarah Kerajaan Melayu Patani*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.

- Ismail Che. 2006. *Ponkratob Khon Kanchai Kotmai Islam Wadoi Krobkrua lae MoradhukNaichangwad Chaidan Phaktai* (impak dalam pelaksanaan undang-undang keluarga dan pusaka Islam di Selatan Thailand). Tesis MA. National Institute of Social Development (NIDA) Thailand.
- Majlis Agama Islam Wilayah Narathiwat.1994. *Buku Panduan Majlis Agama Islam WilayahNarathiwat*. Narathiwat: Majlis Agama Islam wilayah Narathiwat.
- Mohd. Zamberi A. Malek.1994. *Patani Dalam Tamadun Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammadzakee Cheha.2005. *The Administrative Problems of Islamic Family Law and Inheritance in Thailand*. Tesis Ph.D., Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Nik Anwar Nik Mahmud. 2000. *Sejarah Perjuangan Melayu Patani* (Edisi Jawi). Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Peraturan Ahli Jawatankuasa Islam Pusat. 1999. *Hal Pelucutan Jawatan Imam, Khatib dan Bilal*.
- Somboon Puttajuk 1986. *Kanchai Kotmai Islam Naikhet Changwad Pattani, Narathiwat, Yala lae Setun* (Pelaksanaan Undang-undang Islam di Kawasan Wilayah Pattani, Narathiwat, Yaka dan Satun). Tesis M.A Universiti Chulalongkorn Thailand.
- Sulaiman Dorloh. 2006. *Role of Muslim Judges in the Religious Court: From A Historical and Problems Perspective*. Makalah diajukan dalam, International Seminar on Muslim Studies: Modernization and Managerialization. College of Islamic Studies Prince of Songkhla University Pattani Campus.
- V.Matheson and M.B. Hooker.1988. *Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic tradition*. JABRAS.jid. 61.bahagian 1. "A Centre of Pure Islamic Teaching and Scholarship".
- Wan Kadir Che Man. 1990. *Muslim Separatism: The Moros of Southern Philippine and The Malay of Southern Thailand*. Singapura: Oxford University Press.

## UMMATUN WAHIDAH DALAM MEMBANGUNKAN MASYARAKAT ISLAM DI SELATAN THAILAND

*Matorhe Malee, Munif Zarirruddin Fikri B. Nordin*

---

**Abstrak:** Ummatun Wāhidah adalah antara frasyang digunakan oleh al-Quran dalam membangunkan membina masyarakat ke arah kesatuan dan perpaduan. Penggunaan istilah tersebut dalam konteks masyarakat Islam di Selatan Thai hari ini adalah relevan untuk melambangkan kesatuan mereka di bawah naungan istilah tersebut. Kajian ini bertujuan menganalisis hubungan antara istilah tersebut dengan aktiviti yang dilaksanakan di wilayah tersebut. Pendekatan yang diterapkandalam kajian ini ialah sosiolinguistik. Hasil kajian ini menunjukkan bahawa: (1) kefahaman terdapat Ummatun Wāhidah perlu diperkasakan lagi kerana setakat ini istilah tersebut hanya bersifat laungan yang kurang berisi; (2) wujudkelompangan antara istilah dengan pelaksanaannya; (3) perlunya golongan yang berpengaruh, seperti ulama atau intelektual yang berperanan menjayakannya.

**Kata kunci:** Ummatun Wāhidah, membangun masyarakat, Selatan Thailand

**Abstract:** Ummatun Wāhidah is one of the phrases used by the Quran in building a community towards unity. The use of the term in the context of contemporary South Thai society is relevant to symbolize their unity under the auspices of the term. This study aims to analyze the relationship between these terms and the activities carried out in the region. The approach adopted in this study is sociolinguistics. The results of this study indicate that: (1) the understanding of the Ummatun Wāhidah needs to be reinforced because so far the term is merely a contention; (2) there is a mismatch between the terms and their implementation; (3) the need for influential groups, such as scholars or intellectuals to play their role.

**Keyword:** Ummatun Wāhidah, building a community, South Thailand

---

### Pengenalan

*Ummatun Wāhidah* antara frasa yang digunakan dalam enam ayat al-Quran. Penaknaan farasa tersebut merujuk kepada “satu agama, satu syariah dan satu tata tertib bermasyarakat” yang dibimbingkan oleh para Nabi dan Rasul, semenjak Nabi Adam AS seterusnya kepada banginda Nabi Muhammad SAW. Frasa tersebut diguna pakai sebagai lambang gerakan Islam yang ditubuhkan di Bandar Ismailiyah, Mesir oleh Hassan al-Banna pada tahun 1928, dalam pengumuman dasar Ikhwan Muslimun (Nassar 2017), tujuannya mengembalikan *Khalifah Islamiyyah dan Syariah Islamiyyah* kepada umat Islam, iaitu gabungan antara *Ummah al-Din dan Ummah al-Daulah* (Negara dan agama). Frasa yang menjadi lambing Islamik tersebut mulai berperanan dan berkesan yang berputar di kalangan pelajar-pelajar yang mempelajari di Negara Arab, terutama pelajar Timor Tengah sehingga diiktirafkan bahawa frasa adalah satu lambang yang sesuai dalam mendakwahkan dan mengembalikan umat di Selatan Thailand kepada tata tertib yang dianjurkan oleh para Salaf terdahulu. Sekitar tahun 1985 pelajar-pelajar tersebut pulang ke tanah air yang berkenaan, dengan itu bersama mereka Ijazah masing-masing untuk membangun masyarakat tempatan dengan dasar yang dipelajari serta membawa lambang kesatuan iaitu; *Ummatun Wāhidah* kepada masyarakat Islam di Selatan Thailand.

### Permasalahan Kajian

*Frasa Ummatun Wāhidah* yang dilaungkan dalam masyarakat Islam di Selatan Thailand wujud permasalahan pelaksanaan frasa tersebut, disebabkan ketiadaan selaran dan seimbang yang antara lambang yang dilaungkan dengan iktiviti yang dilaksanakan, dengan artikata yang lain;

menyeru kepada kesatuan masyarakat disamping itu mereka sendiri memecah masyarakat, umpama mereka menyeru masyarakat Selatan Thailand kepada kesatuan di atas mimbar-mimbar dakwah, sedangkan mereka juga mengajak masyarakat pada hari raya mengikut mengestiharkan berhari raya oleh kerajaan Arab Saudi, bukan mengikut mengestiharan diiklan oleh Ahli Jawatan Kuasa Thailand dengan bealasan menyatukan umat, mahupun raya Eid Adha atau Eid Fitr. Oleh kerana wujud permasalahan seperti di atas pasti kajian dilakukan.

### Soalan Kajian

- 1) Apakah frasa *Ummatun Wāhidah*?
- 2) Apakah iktiviti *Ummatun Wāhidah* yang laksanakan?
- 3) Sejauh mana hubungan antara farasa *Ummatun Wāhidah* dengan iktivitinya?

### Objektif Kajian

Kajian ini bertujuan untuk menganalisis hubungan antara frasa *Ummatun Wāhidah* dengan aktivitinya yang dilaksanakan di wilayah Selatan Thailand

### Metode Kajian

Kajian ini adalah berbentuk kualitatif, reka bentuk yang digunakan adalah kajian perpustakaan. Manakala data kajian ialah frasa *Ummatun Wāhidah* yang menjadi sebagai lambang kesatuan dalam masyarakat di Selatan Thailand. Sementara teori analisis data kajian dideskripsikan dengan mengguna pendekatan sosiolinguistik. Sosiolinguistik adalah merupakan cabang linguistik yang mengkaji hubungan antara bahasa dan masyarakat penuturnya. Termasuk norma budaya, agama, jangkauan, dan konteks, kepada bahasa cara yang digunakan, dan juga termasuk kesan penggunaan bahasa pada masyarakat, hal ini berkata Rajab Uthman (1998) bahasalah dapat membina satu-satu masyarakat, dengannya dapat hubungi antara masyarakat dengan membawa berbagai budaya dan tamadun, sekiranya kehilangan bahasa hilanglah masyarakat itu.. Antara contoh yang dijelaskan oleh Ibn Khaldun, dalam *Muqaddimat* (2004), iaitu; kesan satu bahasa kepada masyarakat dan negara disebabkan oleh kekuatan bahasa dan sumbernya, sepertimana bahasa Arab keberkesanannya terhadap negara-negara Islam mahupun di timur atau di barat, rujukan undang undang kepada al-Quran dan al-Sunnah, kedua-dua rujukan ini adalah berbahasa Arab, kadangkala bahasa Arab bertampak dan bergiat di negara ini sehingga kini, seperti negara Mesir, kadangkala bahasa Arab bertampak buat sementara waktu sahaja, seperti di Sepanyol dan sebagainya sehingga bahasa Arab mencapai sebagai lambang dan syiar negara. Antara contoh yang lain; pengaruh bahasa Melayu daripada bahasa Arab merupakan lebih berperanan dan berfungsi dalam kalangan masyarakat Melayu, kerana ia ialah bahasa agama dengannya diturunkan al-Quran sebagai pedoman seseorang Muslim untuk memperolehi kejayaan di dunia mahupun di akhirat nanti. Dengan demikian, setiap orang yang beragama Islam mestilah mempelajari bahasa Arab bermula dari ucapan pertama dalam menerima Islam iaitu; dua kalimah syahadah, diikuti dengan bacaan lain, seperti bacaan dalam solat, ibadat haji dan sebagainya. Sehubungan itu, dalam bidang bahasa juga wujud fenomena pinjaman bahasa di antara satu dengan yang lain adalah telah menjadi kelaziman. Sementara bahasa Melayu meminjam perkataan berbahasa Arab lebih daripada tiga ribu perkataan, tidak termasuk bacaan ibadat dengan bahasa Arab (Abd al-Rahman 2006). Sementara dalam konteks masyarakat Islam di Selatan Thailand juga mereka terpengaruh dengan masyarakat Arab dan kegunaan bahasa dalam masyarakat terutama dalam konteks agama.

### Data Kajian

Data kajian ini adalah frasa bahasa Arab, iaitu: *Ummatun Wāhidah* dan kaitannya dengan pelaksanaan yang di jalankan oleh sebahagian pendakwah agama Islam di Selatan Thailand. Penjelasannya seperti berikut;

## Pengenalan

*Ummatun Wāhidah* adalah frasa yang digunakan dalam al-Quran sebanyak enam ayat; (1) Surah al-Baqarah, 2:213, “Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan”; (2) Surah al-Ma’idah, 5:48, “Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, iaitu; kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya)...Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat (saja)”; (3) Surah Yunus, 10:19, “Manusia dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih”; (4) Surah Hud, 11:118, “Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu”. (5) Surah al-Mu’minun, 23:52 “Dan sungguh, (agama tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka bertakwalah kepada-Ku”. (6) Surah al-Anbia’, 112:92 “Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua ”

## Pengertian dan huraian

Pemahaman frasa *Ummatun Wāhidah* dalam ayat-ayat tersebut di atas menunjukkan bahawa manusia secara umumnya adalah satu ummat di atas dasar yang satu, iaitu; ajaran Allah yang terkandung dalam kitab-kitab suciNya yang dibimbingkan oleh para Rasul-rasulNya. Sementara orang-orang yang beselisih pendapat dan berbeza idologi lagi mengikut ajaran selain daripada jalan tersebut termasuklah dalam golongan yang orang-orang rugi. Sehubungan itu, menurut pandangan Nasif Nassar (2017), Hassan al-Banna ialah orang pertama yang menggunakan istilah *Ummatun Wāhidah* dalam ucapan dasar gerakan Ikhwan al-Muslumun pada tahun 1928 serta menjelaskan bahawa umat di hari ini memerlukan kepada gabungan antara *Ummah al-Din dan Ummah al-Daulah* (Negara dan agama) untuk mencampaikan kejayaan dunia dan akhirat di bawah naungan istilah *Ummatun Wāhidah*. Pemikiran tersebut makin hari makin berkembang sehingga berkesan kepada generasi kebelakangan sampai kehari ini. Dalam konteks masyarakat Islam Selatan Thailand lambang dan pemikiran frasa tersebut masih perlu kepada penjelasan lebih teliti lagi setelah dianjurkan oleh pendakwah berkenaan, disebabkan oleh prasa tersebut tidak jelas definisi yang dimaksudkan, sementara iktiviti frasa juga terhad tidak meliputi frasa. Antara iktiviti yang bernaung dibawah lambang tersebut dalam mengajak masyarakat berkenaan berteduh dibawah naungan tersebut, antaranya; (1) mengajak masyarakat menentukan Hari Raya Adha mengikut pengistiharan Arab Saudi (Japakia 2015); (2) Işlah/Perbaik menjana *Ummatun Wāhidah* dan tatacara yang terbaik baik adalah kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah dengan pemahaman Salaf yang soleh (Mu’sasah al-Salam, 1438); (3) Menyeru masyarakat bersolat dua Hari Raya di padang/ tempat kosong bukan di Masjid ( youtube, Japakia 2017); (4) I’tikaf asas membina *Ummatun Wāhidah* (Mu’sasah al-Salam, 2012); (5) Al-Aqşā lambang kesatuan *Ummatun Wāhidah* (Mu’sasah al-Salam 1438).

Berdasar kepada iktiviti tersebut di atas yang naungan di bawah *Ummatun Wāhidah* mengikut kefahaman dasar mereka ini adalah mereka menyerukan umat Islam di Selatan Thailand kepada kesatuan yang berdasar pelaksanaan dikiaskan dengan pelaksanaan banginda Rasulullah dan para sahabat tanpa boleh wujud perbezaan dengan banginda dan para sahabat (al-Nur:Japakia 166:2017). Setelah diulang kaji hubungan antara frasa *Ummatun Wāhidah* dengan iktivitinya dapati wujud kelompangan antaranya, seperti berikut;

- (1) Kelompang dalam iktiviti pertama, antaranya; (a) mereka melupakan wujud berbezaan tempat terbit matahari (اختلاف المطالع) di antara Negara asing-masing, oleh itu mereka magajak berpengan dengan kelihat Anak Bulan di Arab Saudi atau mengistiharan mereka dalam menentu hari raya (b) mereka menolak pegistiharan hari raya oleh Ahli Jawatan Kuasa Thailand sedang mereka ini ialah penduduk/mustautin di Thailand (c) wujud dua hari raya Eid Fitr, Eid Adha pada 2018 dan Eid Fitr 2019.
- (2) Kelompang dalam Iktiviti kedua iaitu; semakin menimbulkan banyak permasalahan dalam masyarakat mahupun dari sudut pemikiran akidah, seperti Allah duduk di atas

Arasy dan lain--lain, tatacara beribadat, seperti masalah baca qunut dalam salat dan sebagainya dan kemasyarakatan seperti buat bubur sura dan lain-lain, kesemuanya ini disebabkan mereka menentukan satu bentuk sahaja dalam memahami al-Quran dan al-Sunnah iaitu; cara Salaf.

- (3) Kelompang dalam Iktiviti ketiga, antaranya;(a) kenapa di Mekah dan Madinah Rasul bersolat Eid Fitr dan Adha di dalam masjid Haram dan masjid Nabawi sampai kehari ini bukan di Stadium Sukan dan tempat kosong (b) Stadium Sukan adakah termasuk dengan tempat lampang di maksudkan oleh Rasulullah SAW dan para Salaf.
- (4) Kelompang dalam iktiviti keempat, antaranya;(a) mengadakan i'ktikaf berbentuk mencari rizki/projek untuk mendapat bantuan dari pihak tertentu (b)berikhtikaf di masjid Pusat Bandar sahaja disamping itu tinggal berikhtikaf di masjid tempatan dan kampung halaman mereka sendiri.
- (5) Kelompang dalam iktiviti kelima, antaranya iaitu membantu saudara yang jauh sedangkan meninggal dan berkelahi dengan tetangga akrab dengan masalah yang remeh-temeh

### Hasil Kajian

*Ummatun Wāhidah* antara frasa yang melambangkan satu agama, satu syariah dan satu manhaj yang dibimbing oleh para Rasulullah semenjak Nabi Adam AS sampai kepada banginda Nabi Muhammad SAW dengan membawa kitab-kitab yang di wahyu kepada mereka, sementara frasa tersebut diguna pakai kembali dalam konteks dakwah islamiyah oleh Hassan al-Banna dalam ucapan dasar *harakah Ikhwan Muslimun* pada tahun 1928 di Pusat Bandar Ismailiyyah, Mesir. Melambangkan lambang tersebut kembali sekali lagi dalam konteks kemasyarakatan di Selatan Thailand pada abad terakhir ini sekitar tahun 1985M, demi untuk mengajak masyarakat Islam yang berkenaan kembali kearah kesatuan dan perpaduan di atas yang berkonsep tersendiri dan berdefinisi dalam lingkungan pemahaman yang sempit tidak mencakupi isi kandungan farasa yang bernaung di bawahnya. Akhirnya lambang tersebut tidak mencapai tujuan yang dicadangkan disebabkan oleh banyak kelompangan dan kekurangan yang ada.

### Kesimpulan

*Ummatun Wāhidah* tidak dapat menunaikan pemaknaannya yang sebenar setelah melambangkan istilahnya dalam masyarakat Islam di Selatan Thailand, kerana mempersempit definisi frasa tersebut, juga menyempitkan persekitaran dan pelaksanaannya, Oleh demikian dalam menjayakan istilah tersebut perlu kembali definisi dan pelaksanaan sepertimana definisi yang digunakan oleh al-Quran dan al-Sunnah, lagi perlu kepada dukungan oleh intelektual dan para ulama tempatan dalam menjayakannya.

### Rujukan

Al-Quran al-Karim

Abd Al-Rahman Bin Chik (2006). Disāt Iḥṣā'iyāt 'Anil Al-Alfaz Al-'Arabiyat Al- Muqtariḍat Fi Al-Lughat Al-Malayziyyat. Accessed On 15,9,2019 From:  
<http://www.wata.cc/forums/showthread.php?1724-%D8%Af%>

Abdullah Muhammad Basmeih.2001. Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur'an, Darulfikir: Kuala Lumpur

Al-Tobary.2014. Tafsir al-Tobary, Muassasah al-Risalah, Bairut

Haji Uthman bin Khalid dan rakan2. 2015. Kamus Besar: Arab-Melayu.2015. Dewan bahasa dan pustaka. Kuala Lumpur

Ismail Lutfy.1436h. Eed Adhha Taam Wan Arafah Syariah koon Allah Suu Kwaam Pen Ikafaat Kun Parajajaat. Nuntaburi, Thailand



- Ibn Khaldun.2004. Muqaddimat, Dar Yarib: Suria Ibn Kaktir.1999. Tafsir Ibn Khathir, Dar al-Tibah, Riyad Kerajaan Arab Saudi.2017. Terjemahan Al-Quran Bahasa Melayu, Kementerian Hal Ehwal Islam.
- Muassasah AL-Assalam.1437h. Masyarakat Perihatin Ummatun Wahidah Terjalin, Fatoni University.
- Muhammed Enim Nurmuhammed.2019. Mehamad Rashed Reza and his work Tafseer al-Mannar(analytical research), Bahar (103/130).
- Muassasah AL-Assalam.1438h. Islah menjana Ummatu Wahidah, Jamiah Fatoni
- Muassasah AL-Assalam.2013. Ummatun Wahidah Jalan Keluar Khair ummah,Fatoni University.
- Muassasah AL-Assalam. 1434h. Menghargai Usaha Kedamaian dan Perpaduan Ummah, Fatoni University
- Nassif Nassar .2017. Contemporary Perceptions of the Nation: An Analytical Study on Omma Concepts in Moden and Contemporary. Bairut

## **PENGADAPTASIAN SURAH AL-NUR SEBAGAI KERANGKA TEORITIKAL WACANA FALSAFAH SASTERA ISLAMI**

*Mohd Adi Amzar Muhammad Nawawi & Mohd Fahimi Zakaria*

---

**Abstrak:** Falsafah sastera Islami baik dari aspek isian, wacana mahupun aplikasinya dalam bentuk pengkaryaan sering kali menimbulkan polemik dan perbincangan yang cukup sarat. Ini berlaku adalah disebabkan ketiadaan satu kerangka teoritikal yang berfungsi sebagai asas yang menunjangi perbincangan wacana falsafah sastera Islami tersebut secara selari. Adapun kajian-kajian lepas yang menyoroti perbincangan wacana falsafah ini hanya berpandukan kepada penamaan dan tema secara terus tanpa menjadikan Al-Qur'an sebagai asas utama yang membina kerangka teoritikal wacana tersebut. Sedangkan pada satu sudut pandang yang lain, keterikatan hubungan antara sastera Islami dengan Al-Qur'an adalah sangat kuat pada akarnya kerana didasari dengan asas fundamental yang sama. Oleh demikian, kertas kerja ini dihasilkan bagi melihat kekuatan Al-Qur'an sebagai sumber utama yang diadaptasikan sebagai kerangka teoritikal bagi wacana falsafah sastera Islami secara umum mahupun khusus. Kertas kerja ini secara khususnya telah mengadaptasikan surah al-Nur melalui ayat pertama sebagai kerangka teoritikal yang diwujudkan atas perkaitan antara 'surah', 'persuratan' dan juga 'sastera Islami'. Hasil kajian telah menemukan bahawa terdapat tiga penamaan aspek yang boleh dibentuk daripada ayat tersebut iaitu aspek sumber, aspek prinsip dan yang terakhir aspek matlamat dan seterusnya boleh dijadikan asas dan kerangka teoritikal untuk pengembangan isian wacana falsafah sastera Islami yang melibatkan tokoh-tokoh berlainan tempat dan kebudayaan.

**Kata kunci :** Al-Qur'an, adaptasi, surah al-Nur, sastera Islami, kerangka teoritikal

**Abstract:** The philosophy of Islamic literature both in terms of content, discourse and its application in the form of art has often provoked debate and considerable discussion. This is due to the absence of a theoretical framework that serves as the basis for the discussion of the Islamic discourse discourse in parallel. The previous studies highlighting the discussion of this philosophical discourse were only based on direct naming and themes without making the Qur'an as a major basis for the theoretical framework of the discourse. On the other views, the linkage between Islamic literature and the Qur'an is very strong at its root because it is based on the same fundamental principles. Therefore, this paper is designed to look at the power of the Qur'an as a major source that has been adopted as a theoretical framework for the discourse of Islamic literature in general and in particular. This paper in particular has adapted surah al-Nur through the first verse as a theoretical framework justified on the link between 'surah', 'persuratan' and even 'Islamic literature'. The results of the study have found that there are three naming aspects that can be formed from the text: the source aspect, the principle aspect and the final aspect of the goal and can then serve as the basis and the theoretical framework for the development of Islamic literature's philosophical discourse involving different figures of place and culture.

**Keyword :** Al-Qur'an, adaption, surah al-Nur, Islamic literature, theoretical framework

---

### **Pengenalan**

Secara keseluruhan makalah ini membahaskan berkenaan peranan Al-Qur'an sebagai sumber tertinggi perundangan dan perlembagaan Islam yang diadaptasikan dalam konteks kerangka teoritikal wacana falsafah sastera Islami. Ia melibatkan satu kajian bagi melihat fungsi Al-Qur'an sebagai contoh adaptasi kerangka teori yang terbaik dalam perbahasan wacana falsafah sastera Islami yang kemudiannya dapat menzahirkan dan menganalisis pandangan-pandangan tokoh yang pelbagai dari sudut aliran pemikiran, idea dan sebagainya. Dalam kajian ini, pemilihan ayat pertama daripada surah al-Nur sangat relevan untuk dikaitkan dengan wacana falsafah sastera Islami berdasarkan kepada beberapa justifikasi yang akan dikemukakan selepas

ini. Namun sebelum itu, akan disoroti terlebih dahulu mengenai tiga segmen penting dalam makalah ini iaitu konsep adaptasi dalam Al-Qur'an dan justifikasi pemilihan surah al-Nur, pencerakinan penamaan aspek kerangka teoritikal dan yang terakhir kesimpulan.

### Konsep Adaptasi Dalam Al-Qur'an Dan Justifikasi Pemilihan Surah Al-Nur

Konteks kajian dalam makalah ini akan melihat kelebihan dan keistimewaan al-Qur'an sebagai sumber idea kepada pengadaptasiannya sebagai kerangka teoritikal yang menjadi tunjang kepada wacana falsafah sastera Islami. Dalam erti kata yang lain, konsep atau proses pengadaptasian ini merupakan satu usaha atau tatacara untuk mengambil manfaat atau kelebihan daripada al-Qur'an sebagai sumber ilmu dan hidayah. Dalam konteks yang lebih jelas lagi, pengadaptasian yang dimaksudkan adalah dengan menjadikan ayat al-Qur'an sebagai kerangka teoritikal bagi menjelaskan fenomena kajian agar ia dapat dilihat dengan lebih jelas dan komprehensif. Bertolak daripada gambaran awal ini, khususnya dalam memahami konsep pengadaptasian Al-Qur'an dalam konteks sastera, Zulkarnain Mohamed (2010:128-130) telah menjelaskan terdapat dua konsep penting yang perlu difahami dan dihadap secara mendalam iaitu yang pertama *istinbat* dan yang kedua ialah *iqtibas*.

Merujuk kepada yang pertama iaitu *istinbat*, ia boleh difahami sebagai rumusan dan pengambilan pelajaran yang menitikberatkan kepada keyakinan tauhid dan penghormatan kepada al-Qur'an sebagai sumber tertinggi. Beralih kepada yang kedua pula iaitu *iqtibas*, ia boleh dilihat sebagai satu proses pengadaptasian kepada sesuatu bentuk yang tertentu yang cenderung terhadap elemen positif dan juga yang negatif. Contoh *iqtibas* yang bernada positif boleh dilihat menerusi karya *Ashab al-Ukhud* yang dikarang oleh Mahmud Ahmad Najib yang mengambil inspirasi menerusi kisah yang terdapat dalam surah al-Buruj. Manakala contoh *iqtibas* yang bernada negatif boleh disaksikan secara jelas dalam novel *Awlad Haratina* yang banyak menyalahgunakan dan menghina penamaan nabi, malaikat dan sebagainya (Zulkarnain Mohamed 2010:128-130).

Menyentuh mengenai kajian ini, secara dasarnya ia telah mempratikkan kaedah *istinbat* sebagai asas penting dalam penerokaan fenomena kajian ini yang ingin memperlihatkan sisi keupayaan ayat pertama daripada surah al-Nur untuk dijadikan sebagai kerangka teoritikal perbahasan falsafah sastera Islami yang melibatkan tokoh-tokoh yang pelbagai. Hal ini kerana melalui kaedah *istinbat*, pemilihan dan penerokaan terhadap ayat pertama daripada surah al-Nur akan dilakukan bagi mencari perkaitan dan hubungan yang wujud antara tiga aspek penting iaitu *surah*, persuratan dan sastera Islami. Justeru, ayat al-Qur'an yang dipilih sebagai pendekatan pemanfaatan dalam kajian ini ialah surah al-Nur (24:1) yang dapat ditelusuri menerusi paparan di bawah:

سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾<sup>70</sup>

Maksudnya :Ini ialah satu “surah” yang Kami turunkan, dan Kami wajibkan hukum-hukumnya, serta Kami turunkan padanya ayat-ayat keterangan yang nyata supaya kamu beringat (mengamalkannya).

Berdasarkan ayat pertama surah al-Nur ini, antara faktor pemilihannya sebagai kerangka teoritikal wacana falsafah sastera Islami adalah pada perkataan pertama dalam ayat tersebut iaitu ‘*surah*’. Hal ini adalah kerana istilah ‘*surah*’ (سورة) yang dipetik menerusi ayat di atas merupakan petunjuk atau indikator utama yang menghubungkannya dengan istilah ‘persuratan’. Seterusnya istilah ‘persuratan’ ini juga sangat hampir kepada istilah ‘sastera Islami’. Hal ini juga dinyatakan oleh Adli Yaacob dalam kajian beliau mengenai analisis ringkas mengenai konsep dan teori sastera Islami di Malaysia. Dalam kajian tersebut, beliau menyatakan bahawa istilah ‘persuratan’ berasal daripada perkataan Arab iaitu ‘*surah*’ dan

70

Al-Qur'an, al-Nur 24:1

seterusnya beliau menjadikan ayat pertama surah al-Nur tersebut sebagai dalil utama yang menghubungkan istilah ‘*surah*’, ‘persuratan’ dengan ‘sastera Islami’. Beliau juga menyatakan bahawa ‘*surah*’ juga membawa makna tempat turun yang suci dan mempunyai ketinggian martabat berdasarkan syair penyair terkenal Arab iaitu al-Nabighah al-Zubyan (Adli Yaacob 2007:30-31):

ألم تر أن الله أعطاك سورة \* ترى كل ملك دونها يتذبذب

Berdasarkan syair ini, Adli Yaacob (2007:31) mengemukakan pandangan bahawa istilah ‘persuratan’ yang berasal daripada ‘*surah*’ itu membawa makna yang lebih bererti apabila ia bukan hanya menekankan soal bentuk dan struktur semata-mata, bahkan mempunyai isian wacana yang tinggi seperti yang terdapat dalam Al-Qur’an. Oleh demikian, kajian ini memilih istilah ‘*surah*’ yang dipetik menerusi surah al-Nur (24:1) kerana wujud jaringan yang signifikan dengan kedua-dua istilah lain yang telah disebutkan sebelum ini iaitu ‘persuratan’ dan juga ‘sastera Islami’. Justeru, jaringan yang wujud ini sebenarnya telah menatijahkan satu konotasi yang positif terhadap kajian ini yang memfokuskan kepada perbahasan prinsip Islam dalam kritikan sastera sebagai induk utama yang mencernakan buah fikiran dan idea yang sedia wujud dalam pemikiran tokoh yang dikaji.

Secara umumnya, bilangan istilah ‘*surah*’ yang wujud dalam al-Qur’an adalah sebanyak sembilan tempat yang terletak pada kedudukan dalam surah-surah yang berbeza. Surah-surah berkenaan ialah surah al-Baqarah (2:23), al-Taubah (9:64; 86; 124; 127), Yunus (10:38), al-Nur (24:1), al-Zukhruf (43:53) dan yang terakhir Muhammad (74:51). Berdasarkan penelitian terperinci yang dilakukan terhadap kesemua istilah ‘*surah*’ yang wujud dalam surah-surah berikut dengan merujuk kepada terjemahan al-Qur’an, didapati kesemua istilah ‘*surah*’ berkenaan membawa pengertian dan maksud yang sama iaitu surah yang dapat difahami sebagai sebahagian daripada al-Qur’an. Walaupun demikian, terdapat istilah ‘*surah*’ yang membawa pengertian yang agak berlainan iaitu merujuk kepada surah al-Zukhruf (43:53) yang membawa pengertian sebagai gelang-gelang. Meskipun terdapat satu istilah ‘*surah*’ yang berlainan terjemahannya, majoriti terjemahan pada surah-surah yang lain berkongsi pada satu makna yang disepakati secara literal iaitu membawa pengertian sebagai surah daripada al-Qur’an yang mempunyai sebanyak 114 surah.

Walaupun majoriti terjemahan istilah ‘*surah*’ merujuk kepada satu makna pengertian yang sama, namun dalam pemilihan sumber pendekatan pemanfaatan perlu wujud satu kesinambungan hubungan yang signifikan dengan fokus atau isu yang menjadi tumpuan kajian. Hal ini penting bagi memudahkan isu kajian itu difahami dengan mudah seterusnya fokus kajian dapat diselesaikan dengan jayanya. Berdasarkan kajian ini, ayat pertama surah al-Nur dipilih sebagai kerangka teoritikal kerana ayat ini menjustifikasikan matlamat kajian ini dilakukan terutamanya dalam mencerakinkan aspek-aspek wacana falsafah sastera Islami kepada aspek sumber, prinsip dan matlamat. Pemilihan ayat ini juga adalah berdasarkan keterangan daripada kajian Adli Yaacob (2007) yang juga memilih ayat pertama daripada surah al-Nur ini untuk dijadikan sebagai asas untuk dihubungkan dengan ‘persuratan’ dan seterusnya dihubungkan kepada ‘sastera Islami’. Adapun ayat-ayat lain selain surah al-Nur (24:1) tidak menggambarkan secara tepat dan objektif mengenai isu yang ingin dikaji dalam kajian ini. Pemilihan ayat pertama surah al-Nur ini juga dapat menghubungkan secara tepat dengan objektif kajian yang bertujuan untuk memahami falsafah sastera Islami melalui pencerakinan kepada aspek-aspek yang telah ditentukan. Pentafsiran dan konotasi ayat juga dilihat seiring dan selari dengan fenomena yang menjadi tumpuan dalam kajian ini berbanding dengan ayat-ayat lain yang mengandungi istilah ‘*surah*’.

Berbalik kepada pemaknaan istilah ‘*surah*’, jika dirujuk secara literal atau pada makna dari segi bahasa, asal istilah ini terbentuk daripada tiga perkataan utama iaitu (س-و-ر) yang membawa maksud naik atau tinggi (Ibn Faris 1999:115). Al-Jawhari (2007:523) dalam *magnum opus* beliau yang terkenal iaitu *al-Sihhah*, merungkaikan pengertian ‘*surah*’ sebagai satu asas daripada asas-asas yang berselerakan antara satu sama lain. Beliau juga mendefinisikan ‘*surah*’ sebagai satu asas yang membentuk binaan yang kukuh. Menurut pendapat para *mufasssirin* atau

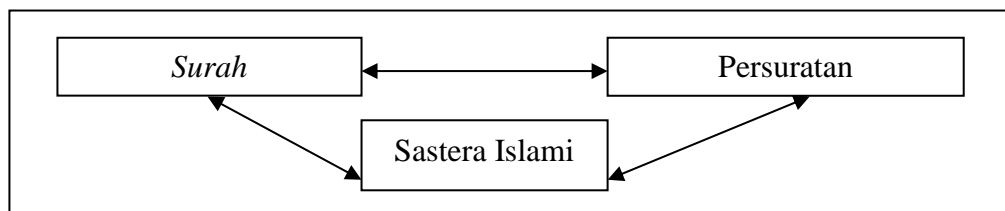
ahli tafsir mengenai pengertian istilah ini dalam surah al-Nur (24:1) pula, antaranya al-Qanuji (1992:163) yang berpendapat bahawa ‘*surah*’ itu merujuk kepada tempat yang mulia dan agung. Oleh yang demikian, bahagian-bahagian yang mengandungi ayat-ayat al-Qur’an telah dinamakan sebagai ‘*surah*’ bagi mengiktiraf dan mengagungkan kemuliaan dan kebesaran mukjizat terbesar yang diutuskan kepada Rasulullah S.A.W. Ibn ‘Asyur (1997:142) dalam karyanya *al-Tahrir wa al-Tanwir* pula berpendapat bahawa ‘*surah*’ itu merujuk kepada juzuk tertentu atau sebahagian daripada al-Qur’an yang mempunyai permulaan, pengakhiran dan bilangan ayat.

Nada yang sama dengan Ibn ‘Asyur juga turut disuarakan oleh al-Zuhayli (1998:121) yang berpendapat bahawa pengertian ‘*surah*’ itu merujuk kepada sekumpulan ayat daripada ayat-ayat al-Qur’an yang dibatasi dengan permulaan dan pengakhiran yang diutuskan oleh Allah kepada Rasulullah melalui perantaraan Jibril a.s. Malahan beliau juga turut menyatakan bahawa unsur *al-balaghah* yang terdapat dalam ‘*surah*’ itu menunjukkan kepada unsur ketinggian yang boleh diinterpretasikan sebagai satu bentuk kebesaran dan keagungan yang dikurniakan oleh Allah serta menjadi kelaziman untuk memelihara dan menjaga kesuciannya. Ibn Kathir (1993:248) dalam tafsirnya juga berpandangan bahawa ‘*surah*’ itu merupakan satu bentuk penegasan dan peringatan yang diberikan oleh Allah untuk menjaga dan memeliharanya. Ini bertujuan untuk memuliakan kalamullah yang diturunkan oleh-Nya khusus untuk memberi panduan kepada umat manusia dan mengeluarkan mereka daripada kegelapan kepada cahaya hidayah yang terang. Berdasarkan penerangan yang telah diutarakan dengan terperinci mengenai istilah ‘*surah*’ daripada konteks bahasa dan tafsiran para ahli tafsir, dapat disimpulkan bahawa istilah ‘*surah*’ itu membawa suatu pengertian yang mulia, tinggi dan agung kerana ‘*surah*’ itu merupakan mesej dan perutusan yang datang terus daripada Allah kepada manusia melalui utusan-Nya iaitu Rasulullah.

Di samping itu, istilah ‘*surah*’ yang pada asasnya berasal dan berakar umbi daripada al-Qur’an turut dipinjam dan digunakan dalam bahasa Melayu sebagai perbendaharaan kata. Hal ini turut diakui oleh tokoh sastera Islami yang terkenal di Malaysia iaitu Shafie Abu Bakar yang mengungkapkannya dalam makalah yang ditulis dalam blog peribadi beliau yang berbunyi “Istilah *surah* yang juga boleh dibaca sebagai surat ini tidak saja terkenal di dalam bahasa Arab, bahkan keluar dari bahasa Arab. Misalnya ia juga terkenal dan digunakan di dalam bahasa Melayu yang istilah ini dikenali sebagai surat dan persuratan” (Shafie Abu Bakar 2015). Kenyataan ini jelas menunjukkan bahawa istilah surat atau persuratan berasal daripada bahasa Arab ataupun lebih tepat diambil daripada perbendaharaan kata al-Qur’an iaitu ‘*surah*’. Jika ditinjau dan disoroti definisi ‘surat’ ini membawa pengertian kertas yang ditulis atau segala sesuatu yang tertulis atau tercetak (*Kamus Dewan* 2013:1548) manakala definisi ‘persuratan’ pula bererti perihal tulis-menulis, kepustakaan atau kesusasteraan (*Kamus Dewan* 2013:1549). Di sini, kesimpulan awal yang dapat dibuat dan dilihat secara terus ialah wujud satu hubungan yang signifikan antara istilah ‘*surah*’ dan juga ‘persuratan’.

Selain itu, pemaknaan ‘*surah*’ juga yang didasarkan kepada al-Qur’an membawa satu mesej penting berupa satu sistem ‘*kitabah*’ yang lengkap dan menjadi panduan untuk sekalian umat di muka bumi ini. Hubungan ‘*surah*’ dan ‘persuratan’ juga tidak dapat dipisahkan kerana genetik Islam telah memperikatkan kedua-duanya justeru fokus prinsip Islam dalam kritikan sastera yang ingin diterapkan dalam kajian ini amat berkaitan sekali dengan istilah ‘*surah*’ yang menjadi perbahasan di awal bahagian ini. Perkaitan pemaknaan atau *dilalah* istilah ‘*surah*’, ‘persuratan’ dan juga ‘sastera Islami’ pada realitinya mempunyai satu jaringan etimologi yang sangat kuat dan saling bergantung antara satu sama lain. Pemaknaan ini membawa isyarat dan konotasi yang lengkap melalui istilah ‘*surah*’ yang didasarkan oleh wahyu Ilahi yang berteraskan ‘*huda*’, ‘*al-haq*’ dan ‘*al-furqan*’ yang membezakan antara hak dan batil. Hubungan istilah ‘*surah*’ dan sastera Islami juga mempunyai perkaitan yang sangat erat dan kukuh berikutan matlamat kritikan sastera berteraskan Islam juga ingin membawa manusia kepada Allah S.W.T dan Islam sebagai agama yang diredhai-Nya. Justeru, perkaitan pemaknaan hubungan ini yang menjadi justifikasi utama pemilihan istilah ‘*surah*’ dalam surah al-Nur (24:1) untuk dihubungkan dengan fokus utama kajian ini untuk mengkaji keupayaan ayat tersebut

sebagai kerangka teoritikal wacana falsafah sastera Islami. Pertalian hubungan antara ketiga-tiga istilah ini dapat dilihat menerusi rajah di bawah.



Hubungan istilah ‘surah’, ‘persuratan’ & ‘sastera Islami’

### Pencerakinan Penamaan Aspek Kerangka Teoritikal

Segmen ini akan melihat pencerakinan penamaan aspek yang akan digunakan dalam merungkai wacana falsafah sastera Islami yang melibatkan apa-apa jua tokoh berlainan kebudayaan dan tempat. Menyentuh mengenai pemilihan ayat pertama surah al-Nur ini, ia sangat berkait rapat dengan aspek falsafah dan pemikiran. Terdapat banyak kajian yang mengkaji berkenaan falsafah dan pemikiran namun kajian yang mempunyai perkaitan yang cukup signifikan dengan kajian ini antaranya kajian Azmul Fahimi (2012), Mohamad Zaidin (2013), Mohamad Zaidin et.al (2016), dan juga yang terakhir kajian Mohd Syahmir (2014;2015). Berkaitan kajian Azmul Fahimi (2012), beliau telah memfokuskan kepada falsafah Ibn Miskawayh dalam mahakaryanya yang terulung iaitu *Tajarib al-Umam* dengan penumpuan diberikan kepada perbahasan epistemologi meliputi aspek skop, metode penulisan dan kerangka falsafah.

Kajian Mohamad Zaidin (2013) pula memperhalusi berkenaan falsafah dialog peradaban Badiuzzaman Said al-Nursi menerusi karya *Rasa'il al-Nur* dengan penekanan kepada pemanfaatan ayat ke-13 daripada surah al-Hujurat yang membentuk empat tema besar iaitu tema asas, prinsip, strategi dan matlamat. Begitu juga dengan kajian Mohamad Zaidin et.al (2016) yang mengaplikasikan kaedah pemanfaatan yang sama menerusi ayat daripada surah tersebut, namun fokus perbincangan kajian beliau lebih tertumpu kepada perbandingan antara dialog peradaban dan pertembungan peradaban. Manakala yang terakhir, kajian Mohd Syahmir (2014;2015) pula menganalisis konsep saintifik Ibn al-Haytham dengan menggunakan kajian penerokaan berasaskan pemerincian terhadap aspek sumber, aspek saintifik, prinsip, fungsi dan matlamat penyelidikan.

Secara keseluruhannya, mesej yang ingin diketengahkan mengenai kelima-lima kajian ini ialah pendominasian dan pembinaan konseptual dalam mencerakinkan idea dan pemikiran tokoh-tokoh yang dikaji menerusi karya mereka. Hal ini secara langsung bertepatan dengan ‘nature’ kajian ini yang mengkaji Al-Qur’an sebagai kerangka teoritikal untuk perbahasan falsafah sastera Islami. Dalam konteks kajian ini, kajian yang dilakukan oleh Mohamad Zaidin (2013) dan Mohamad Zaidin et.al (2016) dilihat cukup signifikan untuk dijadikan asas dan contoh terbaik kerana kedua-dua kajian ini turut memanfaatkan ayat al-Qur’an untuk dijadikan asas kepada penamaan aspek-aspek yang kemudiannya dijadikan sebagai topik perbahasan dalam aspek pemikiran tokoh. Oleh yang demikian, penamaan elemen yang telah dikenal pasti berdasarkan potongan ayat pertama surah al-Nur ialah aspek sumber, prinsip dan matlamat. Perincian seterusnya akan membincangkan dengan mendalam berkenaan pencerakinan penamaan aspek kerangka teoritikal yang dimulakan dengan aspek sumber yang didasarkan oleh pandangan ahli tafsir dan sebagainya.

### Aspek Sumber

سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا

Maksudnya :Ini ialah satu “surah” yang Kami turunkan

Berdasarkan potongan ayat di atas menerusi surah al-Nur (24:1), penamaan aspek sumber dipilih berdasarkan kepada beberapa asas dan justifikasi yang penting. Pertamanya, definisi sumber secara literal boleh difahami sebagai asal, mula atau punca (*Kamus Dewan* 2013:1541). Seterusnya perkataan (أَنْزَلْنَاهَا) berasal daripada (نَزَلَ) yang mempunyai penambahan imbuhan (أَنْزَلَ) pada perkataan tersebut yang memberi pengertian sebagai ‘menurunkan’. Pemaknaan perkataan (أَنْزَلْنَاهَا) ini membawa maksud seolah-olah ada yang ‘menurunkan’ daripada sesuatu tempat atau kedudukan yang tinggi daripada kedudukan yang asal (Al-Sya<sup>c</sup>rawi 2010:519). Pandangan ahli tafsir pula antaranya al-Alusi dalam karyanya *Ruh al-Ma<sup>c</sup>ani* menyifatkan perkataan ini merupakan penerangan ke atas sifat ‘surah’ untuk memperbesarkan dan mengagungkan kalamullah tersebut. Ini juga merupakan satu bentuk pengkhususan bahawa ‘surah’ itu merupakan penurunan daripada Allah S.W.T supaya menjadi panduan dan peringatan buat umat manusia keseluruhannya (Al-Alusi 1994:273).

Al-Zuhayli pula dalam tafsirnya menyebut bahawa (أَنْزَلْنَاهَا) merupakan satu pemberian dan wahyu agung yang dikurniakan oleh Allah S.W.T kepada Rasulullah S.A.W. Beliau juga menyifatkan ungkapan ‘dengan penurunan’ itu membawa pengertian sebagai satu pergerakan dari atas ke bawah dan merupakan isyarat yang menunjukkan ketinggian yang merujuk kepada al-Qur’an yang merupakan milik dan kalamullah yang agung (Al-Zuhayli 1998:121). Penerangan dan huraian tersebut secara ringkasnya dapat memberi kefahaman yang mudah mengenai makna tafsiran perkataan (أَنْزَلْنَاهَا) yang merujuk kepada penurunan al-Qur’an daripada Allah S.W.T kepada umat manusia. Hal ini juga dapat memberikan gambaran dan perlambangan yang signifikan bahawa al-Qur’an yang memiliki kemuliaan yang tinggi telah diturunkan ke atas manusia yang serba hina dan mempunyai banyak kelemahan. Bertitik tolak dengan kehinaan dan kelemahan ini yang menyebabkan manusia itu memerlukan satu bentuk panduan dan petunjuk agar dapat memandu mereka melayari kehidupan dengan redha Ilahi.

Dengan demikian, pemilihan penamaan aspek sumber bagi potongan ayat itu tadi memiliki kewajaran apabila dihubungkan pengertian sumber secara literal iaitu asal atau punca. Hal ini kerana sesuatu yang diturunkan atau dilepaskan semestinya mempunyai tempat atau punca asal ia diturunkan. Dalam keadaan ini, al-Qur’an tidak turun dengan sendirinya bahkan mukjizat teragung ini diturunkan oleh Allah S.W.T kepada Rasulullah S.A.W melalui perantaraan Jibril A.S. Justeru, dapat difahami bahawa Allah S.W.T telah bertindak sebagai ‘tempat asal’, ‘punca’ ataupun ‘sumber’ al-Qur’an itu diturunkan kepada manusia. Dengan melihat kepada kewajaran pemaknaan atau *dilalah* sumber secara literal dan tafsiran potongan ayat secara kontekstual, dapat dirumuskan satu hubungan yang mewajarkan penamaan aspek sumber dalam wacana falsafah sastera Islami dalam kajian ini untuk dilaksanakan.

### Aspek Prinsip

وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ

Maksudnya :Dan Kami wajibkan hukum-hukumnya, serta Kami turunkan padanya ayat-ayat keterangan yang nyata

Potongan ayat yang kedua ini mewakili penamaan aspek prinsip yang dijustifikasikan melalui tafsiran para ahli tafsir mengenai potongan ayat ini. Definisi prinsip secara dasarnya ialah asas atau dasar yang menjadi pokok sesuatu pemikiran, kajian dan tindakan. Ia juga boleh diinterpretasikan sebagai hukum (*Kamus Dewan* 2013:1232). Mengikut pandangan ahli tafsir mengenai potongan ayat ini, antaranya al-Qanuji (1992:164), beliau menafsirkan (وَفَرَضْنَاهَا) sebagai satu ketetapan hukum yang telah difardu dan diwajibkan ke atas manusia seperti larangan berzina, qazaf, li’an, menundukkan pandangan dan sebagainya. Al-Tabari pula dalam tafsirnya berpandangan bahawa (وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ) merujuk kepada satu ketetapan daripada Allah S.W.T yang meliputi perkara yang halal, haram dan hukuman had (Al-Tabari 2005:5972). Selain itu, ahli tafsir lain seperti al-Suyuti juga mentafsirkan (وَفَرَضْنَاهَا) sebagai satu kefarduan yang telah Allah S.W.T tetapkan, menghalalkan perkara yang diharamkan oleh-Nya,

mengharamkan perkara yang diharamkan-Nya, menyuruh melakukan perkara yang halal dan melarang melakukan perkara yang haram. Beliau juga berpandangan dan mentafsirkan (وأنزلنا) sebagai satu ketetapan yang mengandungi asas halal, haram dan hudud ataupun hukuman had (Al-Suyuti 2000:36-37).

Ibn Kathir juga sependapat dengan pandangan al-Tabari dan al-Suyuti dalam mentafsirkan (وفرضنها) dengan membawa pengertian sebagai asas halal, haram, penyuruhan, larangan dan hukuman had. Manakala tafsiran (وأنزلنا فيها آيات بينات) oleh beliau merujuk kepada satu bentuk penerangan, penjelasan dan interpretasi yang jelas (Ibn Kathir 1993:248). Yang terakhir, pandangan yang dikemukakan oleh al-Zuhayli juga membawa satu pengertian yang besar mengenai fungsi dan kewajaran potongan ayat ini apabila beliau mentafsirkan (بينات) sebagai satu bentuk petunjuk dan pemaknaan yang terang dan jelas terhadap segala apa yang terkandung dalam hukum-hakam yang telah ditetapkan oleh Allah S.W.T (Al-Zuhayli 1998:122). Pentafsiran ini sememangnya membawa konotasi dan isyarat yang jelas yang membuktikan bahawa asas halal dan haram serta *'al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahi al-munkar'* menjadi satu prinsip dan panduan yang telah Allah S.W.T tetapkan kepada para hamba-Nya.

Huraian dan perincian panjang lebar yang telah dipetik menerusi pandangan dan tafsiran para ahli tafsir yang muktabar sememangnya telah menguatkan justifikasi pemilihan penamaan potongan ayat ini dengan penamaan aspek prinsip. Perkara ini berikutan intipati tafsiran potongan ayat ini memperlihatkan satu bentuk penetapan yang telah Allah S.W.T tetap dan wajibkan ke atas para hamba-Nya di muka bumi ini yang meliputi perkara-perkara yang halal dan haram. Berpandukan kepada manusia yang beriman dan bertaqwa sepenuhnya kepada Allah S.W.T, mereka akan menjadikan halal dan haram sebagai satu prinsip dan asas untuk diikuti dan dijauhi serta menjadikannya sebagai garis sempadan yang jelas untuk membezakan antara kedua-duanya. Begitu juga berkaitan hukum-hakam yang telah ditetapkan oleh-Nya, manusia yang beriman akan menjadikan atau menetapkannya sebagai satu prinsip dan asas yang paling awal untuk diikuti. Hal ini sebagai tanda mensyukuri segala kurniaan dan rahmat yang telah diberikan oleh Allah S.W.T.

Dengan merujuk kepada definisi prinsip yang membawa pengertian sebagai asas atau dasar yang membentuk satu pemikiran yang besar dan jitu, dapat difahami bahawa Islam sebagai satu-satunya agama yang diredhai Allah S.W.T telah menetapkan prinsip syariat yang dalamnya terkandung asas halal, haram dan hukuman had untuk panduan buat umat manusia di muka bumi ini. Oleh yang demikian, berdasarkan hubungan definisi prinsip secara literal dengan pengertian kontekstual potongan ayat (وأنزلنا فيها آيات بينات), dapat dirumuskan bahawa wujud jalinan *dilalah* atau pemaknaan yang menghubungkan antara kedua-duanya seterusnya menjustifikasikan penamaan aspek prinsip ini berasaskan potongan ayat di atas.

### Aspek Matlamat

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾

Maksudnya: Supaya kamu beringat (mengamalkannya).

Seterusnya, potongan ayat yang terakhir ini mewakili penamaan aspek matlamat. Definisi matlamat secara literalnya membawa pengertian sebagai sasaran atau sesuatu yang hendak dicapai (Kamus Dewan 2013:1009). Menurut pandangan ahli tafsir antaranya al-Zuhayli, beliau berpandangan (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) membawa mesej supaya sentiasa berhati-hati, beringat, berwaspada untuk melakukan perkara yang haram dan ditegah oleh Allah S.W.T. Perkataan (لَعَلَّكُمْ) pada ayat tersebut juga membawa maksud sebagai satu bentuk persediaan (Al-Zuhayli 1998:122). Al-Tabari juga dalam tafsirnya menyebut bahawa potongan ayat terakhir daripada ayat pertama surah al-Nur itu menyuruh untuk betul-betul mengambil berat dan perhatian terhadap ayat-ayat yang mengandungi hukum-hakam yang jelas yang telah diturunkan oleh Allah S.W.T (Al-Tabari 2005:5972). Jika ditinjau dan dihayati pengertian kontekstual daripada pandangan ahli tafsir seperti yang telah disebut, konotasi yang digambarkan seolah-



olah suatu bentuk arahan dan penegasan daripada Allah S.W.T kepada manusia supaya mengambil berat atau mengambil peduli tentang arahan tersebut dan tidak sama sekali memandang enteng. Perkataan (لعل) ini juga membawa maksud sebagai harapan dan dalam konteks ini merupakan harapan Allah S.W.T untuk hamba-Nya agar sentiasa memperingati dan mengamalkan segala yang disuruh dan meninggalkan apa yang dilarang. Tujuan atau matlamat akhir terhadap perintah Allah S.W.T tersebut adalah untuk menjadikan para hamba-Nya taat dan akur sekaligus menjadi orang yang beriman dan bertaqwa sebagai bekalan penting di akhirat kelak.

Secara umumnya, pemaknaan tersirat (لعلكم تذكرون) boleh difahami sebagai satu bentuk hikmah yang Allah S.W.T janjikan kepada hamba-Nya jika mengamalkan segala yang diperintahkan-Nya. Dalam konteks ini, apabila kamu melaksanakan apa yang diperintahkan nescaya kamu akan memperoleh darjat dan kedudukan tertinggi di sisi Allah S.W.T. Dan sudah menjadi satu kemestian, memperoleh darjat tertinggi di sisi-Nya merupakan matlamat, sasaran atau *ghayah* orang-orang yang beriman dan bertaqwa kepada Allah S.W.T dengan sebenar-benarnya. Oleh yang demikian, dapat difahami secara simbolik hubungan pemaknaan literal matlamat yang membawa pengertian sebagai sasaran atau sesuatu yang hendak dicapai dengan pemaknaan kontekstual (لعلكم تذكرون) sebagai satu hubungan yang mempunyai rangkaian yang signifikan. Atas kewajaran dan justifikasi ini, penamaan aspek matlamat mempunyai signifikasi yang jelas sebagai kerangka asas dalam wacana falsafah sastera Islami yang melibatkan kepelbagaian tokoh yang ingin dikaji.

### Kesimpulan

Pemilihan ayat pertama surah al-Nur ini sebagai kerangka teoritikal dilihat tepat dan bersesuaian dengan fokus kajian untuk mencari kerangka dan dasar yang sesuai untuk wacana falsafah sastera Islami. Merujuk kepada faktor terpenting iaitu istilah ‘*surah*’ yang membawa perlambangan al-Qur’an berupa wahyu terus daripada Allah S.W.T merupakan simbolik yang cukup signifikan untuk disesuaikan bersama kerangka sastera Islami yang turut membawa tujuan dan maqasid yang sama untuk berdakwah kepada umat manusia dan mentauhidkan Allah S.W.T. Seterusnya, potongan ayat pertama surah al-Nur yang telah dicerakinkan kepada aspek sumber, prinsip dan matlamat dilihat menepati ‘*nature*’ kajian ini yang memfokuskan kepada wacana falsafah sastera Islami kerana ia didasarkan terus daripada pandangan ahli tafsir yang muktabar bagi melihat kerelevanan potongan ayat tersebut dengan pemilihan penamaan aspek. Paling penting, kerangka teoritikal yang dibina daripada Al-Qur’an ini menerusi ayat pertama surah al-Nur ini boleh dijadikan sebagai tunjang kepada wacana falsafah sastera Islami di kalangan tokoh-tokoh di dunia Arab, alam Melayu dan juga boleh dikembangkan dalam disiplin ilmu yang pelbagai.

### Rujukan

#### *Al-Qur’an al-Karim*

- Adli Yaacob. 2007. Satu analisis ringkas konsep dan teori sastera Islam di Malaysia. *Islamiyyat* 29:3-34.
- al-Alusi, Abi al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud. 1994. *Ruh al-Ma’ani Fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-Sab’ al-Mathani*. Jil.9. Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Azmul Fahimi Kamaruzaman. 2012. Epistemologi historiografi Miskawayh di dalam *Tajarib al-Umam*. Tesis PhD, Universiti Putra Malaysia.
- Ibn ‘Asyur, Muhammad al-Tahir. 1997. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Jil.9. Tunis: Dar Suhnun.
- Ibn Faris, Abi al-Husin Ahmad. 1999. *Mu’jam Maqayis al-Lughah*. Jil.3. Bayrut: Dar al-Jil.
- Ibn Kathir, ‘Imad al-Din Abu al-Fida’ Isma’il. 1993. *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*. Jil.3. al-Qahirah: al-Maktabah al-Qimah.
- Al-Jawhari, Imam Isma’il bin Hamad. 2007. *Mu’jam al-Sihhah*. Ulang Cetak. Bayrut: Dar al-Ma’rifah.

- Kamus Dewan*. 2013. Edisi ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohamad Zaidin Mat @ Mohamad. 2013. Pemikiran Badi<sup>c</sup> al-Zaman Sa<sup>c</sup>id al-Nursi terhadap dialog peradaban. Tesis Dr.Fal, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohamad Zaidin Mat @ Mohamad, Wan Kamal Mujani & Ermy Azziaty Rozali. 2016. *Dialog Peradaban Dan Pertembungan Peradaban Kajian Perbandingan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Syahmir Alias. 2014. Konsep saintifik dalam kaedah penyelidikan berteraskan Islam: analisis pemikiran Ibn Al-Haytham. Disertasi Sarjana, Universiti Sains Malaysia.
- Mohd Syahmir Alias. 2015. *Ibn Al-Haytham Pelopor Konsep Penyelidikan Saintifik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Qanuji, Abi Tayyib Siddiq Hassan <sup>c</sup>Ali Husin. 1992. *Fath al-Bayan Fi Maqasid al Qur'an*. Jil.9. Bayrut: al-Maktabah al-<sup>c</sup>Asriyyah.
- Shafie Abu Bakar. 2015. Konsep iqra', qalam, surat dan kitab. <http://drshafie.blogspot.my/2015/02/konsep-iqra-qalam-surat-dan-kitab.html> [2 Oktober 2015]
- Al-Suyuti, Imam Jalal al-Din <sup>c</sup>Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr. 2000. *Al-Dur al-Manthur Fi alTafsir al-Ma'thur*. Jil.5. Bayrut: Dar al-Kutub al-<sup>c</sup>Ilmiyyah.
- Al-Sya<sup>c</sup>rawi, Muhammad Mutawalli. 2010. *Khawatir Imaniyyah*. Jil.12. al-Qahirah: Dar al Nur.
- Al-Tabari, Abi Ja<sup>c</sup>far Muhammad Ibn Jarir. 2005. *Jami<sup>c</sup> al-Bayan <sup>c</sup>an ta'wil <sup>c</sup>ay al-Qur'an*. Jil.7. al-Qahirah: Dar al-Salam.
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1998. *Al-Tafsir al-Munir Fi al-<sup>c</sup>Aqidah wa al-Syari<sup>c</sup>ah wa al-Manhaj*. Jil.17. Ulang Cetak. Dimasyq: Dar al-Fikr.
- Zulkarnain Mohamed. 2010. Al-Qur'an, Ilmu, Displin Islami dan Sastera. Dlm. Ungku Maimunah Mohd Tahir (pnyt). *Kedudukan Ilmu dalam Kesusasteraan Teori & Praktis*, hlm.83-157. Bangi: Institut Alam dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia.

## PENERAPAN ELEMEN TADABBUR DALAM PROSES HAFAZAN AL-QURAN

*Mohd Faizulamri bin Mohd Saad, Sabri bin Mohamad, Hamdi bin Ishak, Haziyah Hussin, Al Muslim bin Mustapa, Khazri bin Osman & Maisarah Thulhuda binti Mat Jafri*

---

**Abstrak:** Para huffaz bukan sahaja perlu menghafaz al-Quran tetapi perlu memahami dengan mentadabbur isi kandungannya. Menempuhi proses menghafaz yang sukar dan memerlukan fokus yang tinggi, tanpa disedari aspek tadabbur tidak ditekankan. Ini menyebabkan interaksi terhadap al-Quran tidak dapat sampai ke tahap sebenar, iaitu menjadi petunjuk dalam kehidupan manusia seharian. Secara teori, kaedah berinteraksi dengan al-Quran merangkumi aspek membaca, mendengar, menghafaz, memahami, mengamal dan menyampaikan. Sebelum seseorang huffaz itu mengamal dan menyampaikan kepada masyarakat, mereka perlu memahami dan mengamalkannya terlebih dahulu. Namun begitu, tiada panduan khusus yang menekankan elemen tadabbur yang boleh dipraktikkan oleh para huffaz ketika proses menghafaz al-Quran dijalankan. Tambahan lagi dengan fokus utama mereka dalam menghafaz menjadikan ruang untuk mentadabbur al-Quran menjadi kecil. Oleh itu kajian ini bertujuan mengenalpasti elemen-elemen asas yang dapat dipraktikkan oleh para huffaz ketika proses menghafaz al-Quran berlaku. Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan menggunakan pendekatan analisis kandungan. Data dikumpulkan melalui analisis dokumen berdasarkan permasalahan-permasalahan tadabbur yang dihadapi oleh huffaz al-Quran. Kemudian data ini dianalisis secara deskriptif bertema yang sesuai digunakan oleh huffaz al-Quran. Hasil kajian menunjukkan elemen-elemen yang boleh diterapkan semasa proses hafazan dijalankan ialah melatih kemahiran sebutan huruf dan tajwid, memahami kalimah-kalimah al-Quran dan makna ayat secara menyeluruh, meneliti waqf dan ibtida', berinteraksi dengan ayat al-Quran dan menggunakan alat bantu tadabbur yang bersesuaian. Implikasi kajian ini boleh dijadikan panduan oleh huffaz al-Quran dalam menerapkan elemen tadabbur semasa proses menghafaz al-Quran. Pihak berkepentingan dalam menggubal silibus tahfiz seperti pentadbir dan pengajar di institusi tahfiz seluruh negara juga boleh menerapkan elemen tadabbur ini semasa proses pembelajaran tahfiz al-Quran. Ini dapat menghasilkan graduan tahfiz yang memiliki pengetahuan tinggi dalam pengajian al-Quran.

**Kata Kunci:** Tadabbur, Proses Hafazan

---

### Pengenalan

Interaksi dengan al-Quran merangkumi membaca, mendengar, menghafaz, memahami, mengamal dan menyampaikan al-Quran (al-Qaradawi 1999). Membaca al-Quran dengan tadabbur pula merupakan antara adab dalam pembacaan al-Quran (al-Nawawi 2000). Amalan mentadabbur al-Quran ini lebih disukai Ibn Abbas berbanding bacaan al-Quran yang bertujuan untuk cepat khatam. Menurut Abdul Muhsin (2017) terdapat lima perkara yang menjadi kewajipan terhadap al-Quran iaitu mendengar, membaca, menghafal, tadabbur dan beramal serta berhukum dengannya. Beramal dengan al-Quran merupakan natijah daripada tadabbur manakala melalui mendengar, membaca dan menghafaz al-Quran adalah jalan kepada tadabbur al-Quran. Tadabbur adalah elemen yang penting dalam pembelajaran al-Quran lebih-lebih lagi dalam konteks menghafaz al-Quran. Secara teori, terdapat sarjana yang menyatakan bahawa tadabbur berada pada proses memahami dan mengamalkan ajaran al-Quran. Manakala Asrul Nizam Abas (2013) pula membezakan antara pandangan Imam Al-Baghawi dan sarjana tafsir lain, Imam al-Baghawi menyatakan konsep taddabbur ialah memerhatikan kepada akibat dan kemungkinan terhadap sesuatu. Manakala sarjana tafsir lain pula menyatakan maksud tadabbur adalah mengamati, meneliti, mengkaji maksud yang ingin disampaikan daripada Al-Quran.

Oleh itu, tadabbur dapat difahami sebagai langkah-langkah yang perlu diambil oleh pembaca al-Quran untuk membaca, memahami, menghayati dan mengamalkan al-Quran dalam kehidupan.

Dalam konteks menghafaz al-Quran, mereka merupakan golongan yang amat dekat dengan al-Quran. Mereka adalah ikon al-Quran yang menguasai hafazan al-Quran serta memahami ilmu-ilmu al-Quran. Namun, wujud kesukaran bagi mereka dalam membahagikan fokus untuk menghafaz dan mentadabbur al-Quran. Ini menyebabkan ada dalam kalangan huffaz memilih untuk fokus kepada hafazan sehingga proses tadabbur tidak diberi perhatian yang sepatutnya. Syafee Salihin et al. (2014) dalam kajiannya mendapati pelajar tahfiz melakukan kesalahan yang membimbangkan ketika menghafaz al-Quran iaitu *waqf* dan *ibtida'* mengikut kehendak mereka sendiri sehingga maksud ayat tersasar dan tidak sesuai dengan maksud sebenar. Dapatan kajian Azmil (2012) turut mendapati kebanyakan pelajar tahfiz tidak berusaha untuk memahami ayat yang dibacanya akan tetapi lebih menumpukan kepada hafazan. Secara tidak langsung tahap penguasaan pelajar berkaitan *waqf* dan *ibtida'* amat membimbangkan dan dikhuatiri memberi kesan kepada makna ayat al-Quran. Selain itu, menurut Zahrah Hussin (et al. 2015) terdapat pelajar yang tidak merujuk terjemahan al-Quran ketika membaca al-Quran berpunca daripada mereka yang tidak mampu memahami bahasa Arab menyebabkan mereka lebih menumpukan kepada menghafaz al-Quran semata-mata tanpa memahami maksud yang terkandung di dalam al-Quran. Menurut Munirah (et al. 2014) pula masih terdapat di antara mereka yang hanya menghafaz al-Quran sahaja tanpa mengambil peduli akan maksud ayat tersebut walaupun telah berada di peringkat menengah. Begitu juga kajian Nurul Ain et al. (2017) mendapati tahap pengetahuan majoriti pelajar tahfiz di Maahad Tahfiz al-Musthafawiyah, Bangi terhadap tadabbur al-Quran berada di tahap rendah. Felo Institut Islam Malaysia (IKIM) di dalam akhbar Utusan (2014) turut berkongsi rasa bahawa generasi huffaz perlu bergerak dengan lebih jauh lagi iaitu dengan mentadabbur al-Quran yang dihafaz.

Berdasarkan kajian-kajian di atas, didapati tiada kajian khusus yang menunjukkan elemen-elemen yang dapat diaplikasi oleh pelajar tahfiz al-Quran secara praktikal dalam usaha mentadabbur al-Quran secara langsung ketika proses hafazan dilakukan. Tambahan lagi, realiti tahap tadabbur yang ditemui dalam kajian-kajian lepas menjadikan elemen-elemen tadabbur yang dicadangkan dalam kajian ini berguna untuk pelajar tahfiz di Malaysia.

### Objektif

Mengkaji elemen-elemen tadabbur yang perlu dipraktikkan secara langsung semasa aktiviti hafazan al-Quran dijalankan oleh huffaz al-Quran.

### Penyataan Masalah

Tadabbur al-Quran adalah suatu proses refleksi yang menyeluruh semasa membaca dan mendengar al-Quran, merangkumi sebutan huruf, kalimah dan bacaan al-Quran serta pemahaman makna dan penghayatan ayat al-Quran secara praktikal. Amalan ini sangat penting dipraktikkan oleh penghafaz al-Quran kerana membantu dalam meningkatkan kualiti hafazan. Hal ini dibuktikan oleh kajian Sabri Muhamad et al. (2016) dan al-Ahdal (2008). Amalan tadabbur al-Quran turut membantu penghafaz memperkukuhkan hafazannya dengan baik, serta memfokuskan tumpuan terhadap hafazan semasa proses *takrar* (ulangan al-Quran). Hasilnya kekhusyukan semasa menghafaz al-Quran dapat ditingkatkan (al-Sharbini 2004; Abu al-Fida' 2006).

Namun, senario pembelajaran dan aktiviti menghafaz al-Quran yang dilaksanakan di institusi tahfiz termasuk sekolah di bawah Kementerian Pelajaran Malaysia mendapati pelajar menghafaz tanpa memahami maksud ayat. Bahkan pemahaman dan tafsiran ayat tidak dimasukkan dalam kaedah pembelajaran dan pemudahcaraan tahfiz sebaliknya diajar dalam mata pelajaran yang berasingan. Contohnya, mata pelajaran *fiqh al-ayat* diajar secara berasingan daripada PdPc tahfiz bahkan masa yang diperuntukkan pula hanya dua jam seminggu (KPM 2015). Realiti ini disokong juga oleh Azmil Hashim dan Ab Halim Tamuri (2013) yang

mendapati bahawa pelajar tahfiz kurang berusaha dalam mencari makna dan maksud ayat. Kajian Dasuki Hashim (2015) dan Syafee Salihin (et al. 2014) juga mendapati pelajar tahfiz tidak boleh mengaplikasi *waqf* dan *ibtida'* dengan tepat berikutan tidak menguasai pemahaman makna ayat al-Quran.

Peranan guru dalam memberi bimbingan terhadap pelajar untuk memahami al-Quran semasa proses pengajaran pembelajaran tahfiz dijalankan juga merupakan perkara yang penting. Kajian Azmil (2013) dan Mohamad Marzuqi (2008) menunjukkan pelajar sukar memahami makna ayat kerana guru tidak memberi penekanan terhadap proses pemahaman makna ayat al-Quran dalam sesi pembelajaran. Implikasinya, amalan tadabbur dalam kalangan pelajar tahfiz menjadi terhad (Nurain 2017) malah kebarangkalian untuk mereka memerhatikan makna ayat yang dihafaz adalah kecil. Hal ini akan menyumbang kepada rendahnya kualiti hafazan al-Quran dan keupayaan menghayati makna secara praktikal. Terdapat juga dalam kalangan guru yang tidak menekankan aspek tajwid dalam hafazan al-Quran kerana memfokuskan aspek ingatan terhadap hafazan dan suara (al-Ahdal 1429: 54).

Berteraskan kenyataan-kenyataan di atas, amalan tadabbur al-Quran perlu disepadukan dalam pembelajaran tahfiz terutamanya semasa proses hafazan al-Quran dijalankan dan ia memerlukan pendekatan baharu. Oleh itu, kajian penerapan elemen tadabbur al-Quran ini perlu dijalankan supaya dapat dimanfaatkan oleh pelajar tahfiz dalam sesi pembelajaran mereka. Ia dapat menghasilkan huffaz yang menguasai hafazan dan mendalami maksud ayat-ayat al-Quran seterusnya memberi manfaat yang besar terhadap diri sendiri dan umat Islam. Selain itu, hasil kajian ini dapat menjadi rujukan pentadbir dan pengajar di institusi tahfiz dalam membangunkan silibus hafazan mereka. Begitu juga pihak berkuasa seperti Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) boleh menjadikannya dasar dalam usaha memantau kualiti graduan berkualiti tinggi yang lahir daripada institusi-institusi tahfiz.

### Dapatan Kajian

Merujukan kepada masalah kajian yang dikemukakan dapat disimpulkan bahawa isu utama dalam penerapan elemen tadabbur dalam proses hafazan al-Quran ialah pelajar menghafaz tanpa memahami maksud dan tafsiran ayat kerana kurangnya usaha, tiada penekanan dalam kaedah pembelajaran dan pemudahcaraan tahfiz semasa proses menghafaz al-Quran dijalankan dan sebaliknya diajar dalam mata pelajaran yang berasingan, tidak menekankan aspek tajwid semasa hafazan al-Quran dan pelajar tidak boleh mengaplikasi *waqf* dan *ibtida'* dengan tepat berikutan tidak menguasai pemahaman makna ayat al-Quran.

Melalui kajian yang dijalankan, bagi mengatasi isu-isu ini penerapan elemen tadabbur dalam proses hafazan al-Quran perlu dijalankan sebagai mana berikut:

#### 1. Kemahiran Sebutan Huruf dan Tajwid

Sebutan huruf menentukan makna sesuatu kalimah itu tepat. Kegagalan menyebut huruf dengan tepat menyebabkan makna perkataan itu salah atau bertukar. Kesalahan sebegini merupakan kesalahan besar (*lahn jali*) (Ahmad Khalid et al. 2019). Penguasaan *makhraj* dan *sifat* huruf dapat membantu seseorang menyebut huruf dengan betul. Justeru Ibn al-Jazari menyatakan menjadi kewajiban untuk orang yang hendak membaca al-Quran menguasai *makhraj* dan *sifat* huruf (Ibn al-Jazari 2000; Ahmad Khalid et al. 2019) yang dapat mengelakkan berlakunya kesalahan sama ada kesalahan besar (*jali*) atau kecil (*khafi*).

Menurut al-Ahdal (1429) bacaan bertajwid dapat menyelamatkan seseorang daripada melakukan kesalahan besar yang boleh merubah makna, seterusnya kalimah atau ayat al-Quran tidak dapat difahami mengikut wajah sebenar yang mana implikasinya boleh menafikan *tadabbur* itu sendiri. Ilmu Tajwid dapat membantu untuk elakkan daripada kesalahan dan kegelinciran yang dipengaruhi oleh loghat tempatan terhadap al-Quran, percampuran huruf dan pertukaran baris.

Seseorang yang menghafaz al-Quran boleh membuat latihan dengan cara menggandingkan sesuatu huruf berbaris mati dengan huruf hamzah contohnya (أَفْ) atau sesuatu

huruf berbaris mati dengan huruf itu sendiri contohnya (فَتْ) (Ahmad Khalid 2019). Proses latihan menyebut huruf dengan tepat ini boleh dijalankan semasa proses menghafaz al-Quran. Kaedah *talaqqi* dan *mushafahah* perlu digunakan iaitu dengan pendekatan *al-'ardu wa al-talqin*, pendekatan ini memerlukan guru membaca al-Quran seterusnya diikuti oleh murid atau murid membaca al-Quran di depan guru seterusnya guru menegur jika ada kesalahan (Ahmad Khalid et al. 2019). Semasa proses ini dijalankan pelajar boleh mengenal pasti *makhraj* dan *sifat* dengan tepat dan membaiki setiap kesalahan yang dilakukan. Ia dapat menjaga ketepatan bacaan dan hafazan al-Quran, seterusnya mencapai matlamat *tadabbur* iaitu memahami makna kalimah al-Quran dengan sebutan yang tepat.

## 2. Memahami Mufradat dan Keseluruhan Ayat

Amalan *tadabbur* al-Quran sekiranya dapat diterapkan dalam hafazan al-Quran akan membantu meningkatkan kualiti hafazan (Ahdal 2008). Kajian Sabri Muhamad et al. (2016) turut mencadangkan satu daripada kaedah menghafaz al-Quran adalah dengan memahami makna ayat dan kalimah al-Quran. Selain itu, amalan *tadabbur* al-Quran turut membantu pelajar menghafal dan memperkukuhkan hafalan dengan baik, dapat memupuk pelajar memfokuskan tumpuan terhadap hafazan semasa proses *takrar* (ulangan al-Quran), dan dapat menambah kekhusyukan semasa mentadabbur dan menghafaz al-Quran (Ahwani 1955; al-Sharbini 2004; Abu al-Fida' 2006)

Pemilihan kalimah khusus juga memainkan peranan dalam mengingati ayat dan makna al-Quran. Melalui kalimah-kalimah yang dipilih ini dapat membantu pelajar mengingati makna ayat secara keseluruhannya (al-Ahdal 1429). Kaedah ini sering dilakukan di dalam kitab-kitab tafsir, perkataan-perkataan khas dipilih dan dijelaskan maknanya.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ahdal (1429), setiap ayat al-Quran yang dibaca terdapat perkataan khas yang boleh dijadikan sebagai penanda (keyword). Ia dapat membantu memahami keseluruhan ayat. Semasa proses menghafaz al-Quran dijalankan, seseorang pelajar boleh memilih dan menanda (*highlight*) perkataan-perkataan yang tidak difahami maknanya atau perkataan belum pernah ditemui sebelum ini. Perkataan-perkataan ini disenaraikan dan dijelaskan makna-maknanya berdasarkan tafsir-tafsir terpilih seperti Tafsir Pimpinan Rahman dan lain-lain. Pelajar juga boleh menyenaraikan tema-tema bagi kumpulan ayat-ayat yang dihafaz. Melalui tema-tema ini ini pelajar beroleh gambaran makna ayat lebih jelas dan dapat membantu dalam menghasilkan hafazan al-Quran berkualiti.

Selain itu, penekanan terhadap sebab nuzul (turun) ayat juga perlu diberi perhatian. al-Zurqani (2001) mendefinisikan sebab nuzul sebagai turunnya satu ayat atau beberapa ayat al-Quran yang memperkatakan tentang sesuatu isu atau menjelaskan hukumnya pada hari berlaku sesuatu peristiwa. Menurut al-Wahidi (t.th.) tidak mungkin dapat diketahui tafsiran suatu ayat tanpa bersandarkan pada riwayat dan penjelasan turunnya ayat al-Quran.

Berdasarkan takrifan ini, dapat difahami bahawa sebab nuzul ayat dapat membantu kefahaman makna yang tepat. Selain dapat mengelakkan berlakunya tafsiran yang salah. Mengingat kisah-kisah yang diriwayatkan melalui sebab nuzul juga dapat menjadikan pelajar lebih jelas kefahaman terhadap ayat seterusnya menguatkan lagi hafazan al-Quran.

## 3. Meneliti Waqf dan Ibtida'

Perbincangan tentang *waqf* dan *ibtida'* merupakan bab yang penting dalam pembacaan al-Quran. Penggunaan *waqf* (tempat berhenti) yang salah dalam percakapan manusia adalah perkara yang tidak disukai, tambahan lagi perkara ini berlaku dalam al-Quran, tentulah lebih tidak disukai dan sangat buruk (al-Ahdal 1429). Sayyidina Ali RA dalam mentafsirkan ayat 4 Surah al-Muzammil "أوزد عليه ورتل القرآن ترتيلاً" menyatakan bahawa tartil di dalam ayat ini bermaksud mentajwidkan bacaan al-Quran dan mengetahui waqafnya. Imam al-Nawawi pula menyatakan bahawa belajar tentang waqf adalah perkara yang sangat dititikberatkan oleh guru-guru di zaman awal Islam. Manakala Imam al-Sijistani menyatakan bahawa sesiapa yang tidak mengetahui hukum dan tatacara *waqf* maka dia dianggap jahil mengenai al-Quran. Merujuk kepada pernyataan sarjana-

sarjana ini, *waqf* dan *ibtida'* merupakan elemen penting yang perlu diterapkan semasa proses menghafaz al-Quran dijalankan.

Para ulama telah berusaha sepenuh daya upaya untuk meletakkan tanda-tanda *waqf* dalam al-Quran. Rumuz atau tanda-tanda ini dapat menjelaskan kepada pembaca al-Quran tempat yang boleh *waqf*, tidak boleh dan tempat yang disukai untuk *waqf*, di samping tanda *ra's al-ayah* (kepala ayat) yang terdapat dalam mushaf (al-Ahdal 1429). Seseorang pelajar yang menghafaz al-Quran perlu memperuntukkan masa untuk mengenal pasti tanda-tanda *waqf* dalam setiap halaman yang hendak dihafal. Tanda-tanda ini mewakili maksud bagi tujuan *waqf* dalam ayat tersebut, sama ada *waqf* tersebut merupakan *waqf tam*, *kafi*, *hasan* atau *da'if*. Kefahaman dan perhatian yang diberikan membolehkan pelajar *waqf* pada tempat yang betul yang bertepatan dengan kehendak ayat.

Itizam dengan tanda-tanda yang ditetapkan oleh ulama ini dapat membantu bacaan dan tajwid al-Quran yang baik, begitu juga terhadap pemahaman dan tadabbur al-Quran. Ini dapat mengelakkan berlakunya *waqf* di tempat yang salah dan mengubah maksud sebenar ayat. Sebagai contohnya *waqf tam mutlaq* yang menunjukkan perlunya berhenti dan ditanda dengan mim kecil, sekiranya pelajar tidak berhenti akan menyebabkan kekeliruan dan salah faham terhadap makna ayat yang dibaca (Ahmad Khalid Shukri et al. 2019).

#### 4. Berinteraksi dengan Ayat

Interaksi dengan ayat al-Quran bermaksud melaksanakan perintah yang terdapat dalam ayat semasa membacanya. Contohnya apabila sampai pada ayat yang menyuruh untuk bertasbih maka pembaca tersebut bertasbih, ayat yang menyuruh supaya istighfar maka beristighfar, ayat yang menceritakan tentang syurga maka pohon supaya dimasukkan ke dalam syurga, dan ayat yang menceritakan tentang neraka maka pohon supaya dijauhkan daripada neraka (al-Nawawi 2000; al-Ahdal 1429).

Selain itu, sesetengah ayat digalakkan supaya orang yang membaca untuk menjawabnya (al-Nawawi 2000). Sebagai contoh, dalam Surah al-Tin ayat 8 (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ), Abu Hurayrah RA meriwayatkan bahawa Nabi SAW berkata: Sesiapa yang membaca Surah al-Tin dan membaca akhir ayat dalam surah itu, maka dia hendaklah berkata: (بلى وأنا على ذلك من الشاهدين) bermaksud: ya dan saya menjadi saksi ke atas perkara itu. Begitu juga dalam Surah al-Qiyamah ayat 40 (أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِرٍ عَلَيَّ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى) (بلى وأشهد) (al-Nawawi 2000) atau (سبحانك فبلى) (al-Ahdal 1429).

Begitu juga pengetahuan terhadap tempat yang disunatkan supaya dilakukan sujud, yang mana melakukan sujud tilawah merupakan tuntutan dan amalan yang dilazimi oleh para ulama. Ia juga menunjukkan pembaca al-Quran memahami tuntutan dan arahan semasa membaca al-Quran. Ibn Umar RA meriwayatkan bahawa Nabi SAW apabila membaca al-Quran pada surah yang terdapat sajdah, maka Nabi SAW sujud dan kami pun sujud bersamanya sehingga sebahagian kami tidak ada tempat untuk meletakkan dahi (HR al-Bukhari, *Kitab Sujud al-Quran & al-Muslim, Bab Sujud al-Tilawah*).

Menurut mazhab Imam Shafi'i tempat sujud di dalam al-Quran adalah sebanyak 14 tempat. Tidak termasuk ayat pada Surah Sad, yang mana tempat ini bagi mereka membawa makna syukur (Muhammad Ahmad Ma'bad 2003). Kesepakatan amalan sujud tilawah berada pada tahap *ijma' ummah*. Hukum sujud tilawah bagi mazhab Shafi'i adalah sunat muakkad bagi orang yang membaca al-Quran dan orang yang mendengar bacaan al-Quran. Bagi mazhab Hanafi hukumnya adalah wajib tetapi bukan fardu, menurut perbincangan istilah dalam kalangan mereka (Muhammad Ahmad Ma'bad 2003). Seseorang yang menghafaz al-Quran perlu mengkaji tempat-tempat sujud ini, terutamanya tempat yang dipilih oleh Imam al-Shafi'i. Tempat-tempat sujud dalam al-Quran ialah: 1. Surah al-A'raf (206), 2. Surah al-Ra'd ayat 15, 3. Surah al-Nahl ayat 50, 4. Surah al-Isra' ayat 109, 5. Surah Maryam ayat 58, 6. Surah al-Hajj ayat 18, 7. Surah al-Hajj ayat 77 (Shafi'i & Ahmad), 8. Surah al-Furqan ayat 60, 9. Surah al-Naml ayat 26, 10. Surah al-Sajdah ayat 15, 11. Surah Sad ayat 24 (Hanafi dan Maliki), 12.

Surah Fussilat ayat 38, 13. Surah al-Najm ayat 62 (selain Maliki), 14. Surah al-Inshiqaq ayat 21 (selain Maliki) & 15. Surah al-'Alaq ayat 19 (selain Maliki).

## 5. Alat Bantu Tadabbur

Dalam proses pembelajaran tahfiz, fokus yang diberikan adalah kepada strategi, kaedah dan teknik. Antara cadangan yang diberikan terhadap kaedah yang digunakan adalah dengan memahami ayat yang dihafaz atau *fiqh al-ayat* (Sabri et al. 2016). Strategi yang boleh digunakan semasa proses menghafaz al-Quran adalah penggunaan alat dan teknologi yang memainkan peranan bagi memberi peluang kepada pelajar memperolehi kemahiran melalui penggunaan pelbagai deria, iaitu deria penglihatan, deria sentuh dan deria pendengaran (Ahmad Mohd Salleh 2004). Proses pengajaran dan pembelajaran ini melalui empat perkara iaitu melihat, mendengar dan menulis (al-Awani 1955). Menurut al-Ahdal (1429) kejayaan proses pembelajaran bergantung kepada beberapa asas iaitu guru yang baik, kitab yang baik dan persekitaran yang membantu. Dalam proses menghafaz al-Quran, kitab yang menjadi asas adalah Mushaf al-Quran. Tetapi Mushaf al-Quran itu sendiri berbeza dari sudut saiz, sesetengah huruf berwarna dan tidak, cara penjilidan, bentuk dan material kertas dan lain-lain. Justeru pembelajaran tahfiz perlu menggunakan alat bantuan hafazan yang sesuai (Mohamad Marzuqi et al. 2016) contohnya cadangan yang dikemukakan oleh al-Ahdal (1429) supaya pelajar tahfiz menggunakan mushaf tadabbur sebagai alat bantu hafazan (ABH).

Membaca melalui Mushaf al-Quran boleh membantu pelajar meneliti kalimah dan ayat al-Quran, ini dapat membantu proses tadabbur. Mushaf yang bersesuaian diperlukan untuk membantu proses tadabbur ini (al-Ahdal 1429). Pelajar boleh mendapatkan mushaf di pasaran yang dapat membantu dalam tadabbur al-Quran. Mushaf ini perlu merangkumi penjelasan makna *mufradat* (kalimah), terjemahan makna ayat, penandaan waqf yang jelas dan diiktiraf, penjelasan sebab nuzul ayat, penjelasan tempat sujud, tempat-tempat yang digalak untuk menjawab dan huruf yang diwarnakan untuk memudahkan bacaan bertajwid. Mushaf sebegini membantu pelajar yang menghafaz al-Quran untuk tadabbur. Menurut al-Ahdal (1429) mushaf seperti ini dapat menjimatkan masa pelajar, meringankan mereka daripada mencari makna dengan merujuk pelbagai kitab-kitab besar atau merujuk kepada guru mahir atau melayari laman-laman web berkaitan

Walaupun mushaf-mushaf yang berada di pasaran belum merangkumi keseluruhan perkara-perkara ini, sebahagiannya telah memasukkannya, seperti *Mushaf al-Quran Tadabbur wa amal* (Khalid 1439) yang merangkumi elemen-elemen penting untuk pembacanya mentadabbur isi kandungan al-Quran. Para pengkaji dan penerbit dicadangkan supaya berkerjasama dalam menerbitkan sebuah mushaf tadabbur yang merangkumi perkara-perkara di atas. Ini boleh membantu pelajar yang menghafaz al-Quran untuk tadabbur al-Quran semasa proses hafazan dijalankan.

Selain daripada mushaf al-Quran, untuk lebih memahami al-Quran pelajar boleh menggunakan teknologi terkini seperti perisian dalam telefon yang menjelaskan makna-makna ayat dan laman-laman sesawang yang boleh menjelaskan pandangan ulama dalam pentafsiran ayat dan kaedah pentafsiran yang digunakan. Ini boleh menjadikan pelajar lebih faham terhadap ayat-ayat al-Quran yang dibaca (al-Ahdal 1429).

## Kesimpulan

Kesukaran yang dihadapi oleh pelajar yang menghafaz al-Quran adalah untuk membahagikan masa dalam proses menghafaz al-Quran dan mentadabbur ayat-ayat al-Quran. Kajian-kajian lepas menunjukkan bahawa pelajar-pelajar tahfiz kurang fokus terhadap amalan tadabbur semasa menghafaz al-Quran. Disebabkan itu, kajian ini mencadangkan elemen-elemen yang boleh dilakukan oleh para pelajar semasa aktiviti hafazan al-Quran dijalankan. Elemen yang perlu difokuskan oleh para pelajar ialah melatih kemahiran sebutan huruf dan tajwid, memahami kalimah-kalimah al-Quran dan makna ayat secara menyeluruh, meneliti *waqf* dan



*ibtida'*, berinteraksi dengan ayat al-Quran dan menggunakan alat bantu tadabbur yang bersesuaian.

Kebersamaan usaha para pengkaji dan penerbit perlu dalam menghasilkan sebuah mushaf yang merangkumi elemen-elemen yang telah dicadangkan merangkumi penjelasan makna *mufradat* (kalimah), terjemahan makna ayat, penandaan *waqf* yang jelas dan diiktiraf, penjelasan sebab nuzul ayat, penjelasan tempat sujud, tempat-tempat yang digalakkan untuk menjawab dan huruf yang diwarnakan untuk memudahkan bacaan bertajwid. Ia dapat meringankan dan memudahkan pelajar untuk tadabbur al-Quran. Ini boleh membantu pelajar yang menghafaz al-Quran untuk tadabbur al-Quran semasa proses hafazan dijalankan. Seterusnya melahirkan graduan tahfiz yang memiliki pengetahuan tinggi dalam bidang pengajian al-Quran.

### Penghargaan:

Artikel ini merupakan sebahagian penyelidikan yang dijalankan di bawah geran penyelidikan UKM-GGPM-2017-130 .

### Rujukan

- Ahmad Dasuki Hashim. 2015. *Penguasaan Waqaf dan Ibtida' dalam Hafazan al-Quran*. Universiti Malaya: Jabatan al-Quran dan al-Hadith.
- Ahmad Khalid Shukri et al. 2019. *Al-Munir fi ahkam al-Tajwid*. Jordan: al-Matabi' al-Markaziyyah.
- Ahmad Mohd Salleh. 2004. *Pendidikan Islam falsafah, sejarah, dan kaedah pengajaran dan pembelajaran*. Shah Alam: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Al-Ahdal, Hashim bin Ali. 1429. *Ta'alim tadabbur al-Quran al-Karim asalib amaliyyah wa marahil manhajiyah*. Jeddah: al-Jam'iyah al-Khayriyyah li Hifz al-Quran.
- al-Awani, Ahmad Fuad. 1955. *Al-Tarbiyyah fi al-Islam aw ta'lim fi ra'y Qabisi*. Kaherah: Dar al-Fikr al-Arabi.
- al-Nawawi, Yahya bin Sharf al-Din. 2000. *Al-Tibyan fi adab hamalat al-Quran*. Dimashq: Maktabah Dar al-Bayan.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 1999. *Kayfa nata'amal ma'a al-Quran*. Kaherah: Dar al-Fikr.
- Al-Zurqani, Muhammad Abdul Azim. 2001. *Manahil al-'Irfan fi Ulum al-Quran*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- Asrul Nizam Abas. 2013. *Memahami dan menghayati al-Quran*. <http://keranakasihnabi.blogspot.my/2013/08/memahami-menghayati-al-quran-1-tanyalah.html>.
- Azmil Hashim, Abd. Halim Tamuri. 2012. *Persepsi Pelajar Terhadap Kaedah Pembelajaran Tahfiz al-Qur'an di Malaysia*. Universiti Pendidikan Sultan Idris, Dlm. Jurnal Pendidikan Islam dan Bahasa Arab 4(2).
- Azmil Hashim, Misnan Jemali , Ab. Halim Tamuri, Mohd. Aderi Che Noh. 2013. *Hubungan Antara Adab-Adab Pembelajaran Tahfiz Dan Pencapaian Hafazan Pelajar*. Dlm. Jurnal Pendidikan Islam. Vol 2.
- Azmil Hashim, Ab. Halim Tamuri, Misnan Jemali . 2013. *Latar Belakang Guru Tahfiz Dan Amalan Kaedah Pengajaran Tahfiz Al-Qur'an Di Malaysia*, Universiti Pendidikan Sultan Idris, Universiti Kebangsaan Malaysia, Dlm. Jurnal Pendidikan Islam. Vol 1.
- Bambino. 2013. *Cara mudah tadabbur al-Quran, perhati, fikir, faham, hayati*. <https://bambies.wordpress.com/2013/06/02/cara-mudah-tadabbur-al-quran-bahagian-12/>
- Felo Institut Kefahaman Islam Malaysia. 2014. *Tadabbur al-Quran: Tuntutan yang diabaikan*. Utusan Online: [http://ww1.utusan.com.my/utusan/Rencana/20140526/re\\_07/Tadabbur-al-Quran-Tuntutan-yang-diabaikan](http://ww1.utusan.com.my/utusan/Rencana/20140526/re_07/Tadabbur-al-Quran-Tuntutan-yang-diabaikan).
- Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad. 2000. *Tayyibat al-nashr fi al-Qira'at al-'ashr*. Madinah: Maktabah Dar al-Huda.

- Kahlid bin Salih al-Salamah. 1439. *Al-Quran tadabbur wa amal*. Riyadh: Markaz al-Minhaj li Ishraf wa al-Tadrib al-Tarbawi.
- Mohamad Merzuqi Abdul Rahim, Azmil Hashim, Wahyu Hidayat, Ahmad Yuffuf & Abdul Hadi Borham. 2016. *Tahap Penggunaan Alat Bantu Hafazan (ABH) Dalam Kalangan Pensyarah Tahfiz al-Quran di Malaysia*. Kuala Kubu Bharu: Darul Quran.
- Muhammad Ahmad Ma'bad 2003. *Al-Mulakhkhas al-mufid fi ilm al-Tajwid*. Kaherah: Dar al-Salam.
- Muhammad Syafee Salihin bin Hasan ,Khairatul Akmal Ab Latif, Mahmud Lutfi bin Abd. Hadi, Ahmad Shahir Masdan. 2014. *Kemahiran Waqf Dan Ibtida' Dalam Kalangan Pelajar Program Sarjana Muda Al-Quran Dan Al-Qiraat (Psmas di Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (Kuis)*. Selangor: Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).
- Nurul Ain Zainal Abidin, Mohd Faizulamri Mohd Saad & Sabri Mohamad. 2017. *Tahap Pengetahuan Pelajar di Madrasah Al-Musthafawiyah Littahfizil Quran Bangi Terhadap Tadabbur Al-Quran*. Jurnal al-Turath. Jun 2017. Vol. 2 No. 1.
- Sabri Mohamad, Azmil Hashim & Hamdi Ishak. 2016. *Pembangunan Kurikulum Pendidikan Tahfiz: Prinsip dan Kaedah dalam Membina Kurikulum Tahfiz al-Quran*. Kuala Kubu Bharu: Darul Quran.

## **TINDAKAN PERUNDANGAN DALAM AKTA FRANCAIS 1998 (PINDAAN 2012) MENURUT PANDANGAN SYARA'**

*Mohd Huefiros Efizi bin Husain' Noor Naemah binti Abdul Rahman'  
Nor Fahimah binti Mohd Razif*

---

**Abstrak:** Akta Francais 1998(Pindaan 2012) merupakan rujukan umum terhadap kemandirian sistem perniagaan francais di Malaysia yang ditunjangi oleh pemberi francais dan penerimanya. Akta perundangan tersebut disandarkan kepada syarikat francais yang berdaftar tanpa mengira jenis produk dan teknik pemasarannya kepada masyarakat. Selain itu, ia menyediakan bentuk tindakan atau denda yang wajar dikenakan ke atas pesalah laku mengikut kesalahan tertentu. Hal ini membuktikan bahawa industri pilihan semasa ramai pelabur dari tempatan dan luar ini berkembang pesat dengan kewujudan pelbagai jenis syarikat dan produk yang ditawarkan. Menjadi keperluan untuk menguruskannya mengikut tatacara ditetapkan bagi memastikan matlamat francais dapat dicapai dan kebajikan pelaksanaannya tidak terjejas. Hukum syara' pula adalah kesan terhadap kelakuan manusia bersandarkan kepada ajaran dalam Islam menerusi nas utama perundangan Islam dan hasil ijtihad para ulamak bagi memastikan kekeliruan dan kecelaruan berjaya dihindari. Maka, kajian ini dilakukan bagi bertujuan mengenalpasti tindakan yang diperkenalkan dalam akta francais terbabit dari pemahaman syarak. Metodologi kajian menggunakan kaedah kualitatif melibatkan kaedah kepustakaan dari bacaan seperti buku, jurnal dan kertas prosiding. Hasil kajian mendapati bentuk tindakan ke atas kesalahan dalam francais itu bertujuan mendidik setiap pihak yang terlibat agar menumpukan sepenuh perhatian kepada perjalanan francais dan langkah pengawasan daripada berlakunya kemudaratan walaupun dengan berulang kali bagi melahirkan usahawan francais yang dinamik. Tambahan pula, terdapat sebahagian daripadanya telah dilakukan di awal kedatangan Islam kepada masyarakat arab jahiliyyah. Justeru, kajian ini mencadangkan agar tindakan dalam akta francais ini sering dirujuk dan mempertingkatkan pengawasan di setiap sektor francais mengikut jadual sebagai batasan kepada perlakuan salah laku di kalangan pelaksana francais.

**Kata kunci:** Francais, hukum syara', undang-undang, akta francais.

---

### **Pengenalan**

Sistem perundangan dalam sesebuah negara berfungsi memelihara hak masyarakat setempat. Ia dapat ditampilkan seperti akta francais yang diperkenalkan kepada pelaksanaan perniagaan francais mengikut keperluan semasa bagi memastikan matlamat francais didirikan tercapai. Selain daripada panduan pelaksanaan francais dengan lengkap, ia turut menyenaraikan tindakan atau denda yang wajar disabitkan ke atas setiap kesalahan sepanjang perniagaan francais beroperasi. Akta Francais 1998 (Pindaan) 2012 ditubuhkan bagi mengatasi berlakunya penindasan dan pengkhianatan di kalangan usahawan francais yang terlibat sepanjang tempoh kontrak berlangsung. Di samping itu, ia menyedarkan kepada golongan yang berdaftar akan disiplin mendirikan francais mengikut perjanjian bersama pemberi dan penerima francais sepertimana dilakukan pada awal setiap pendaftaran. Pengawasan ini tertakluk di bawah kuasa pendaftar atau mahkamah, sebagai wakil daripada kementerian yang terlibat. Oleh itu, kajian ini dilakukan berdasarkan kepada isu yang timbul dalam usaha membangunkan sesebuah perniagaan francais. Setiap tindakan ke atas kesalahan yang dipamerkan, tidak dipedulikan sepenuhnya oleh pelaksana francais apabila terdapat kesalahan tersebut dilaporkan dalam akhbar berlaku secara berulang kali sehingga mendatangkan kesan sampingan terhadap prestasi perniagaan francais. Antara isu berkenaan adalah pengusaha francais tidak mendaftarkan perniagaan yang sedang didirikan, kelewatan mendaftar francais setelah kontrak sebelumnya berakhir, pemindahan syarat francais tanpa merujuk kementerian yang dipertanggungjawabkan,

pendayaan kepada kebajikan penerima francais, tindakan mendiskriminasi dan keengganan memenuhi keperluan syarat syarikat. Oleh yang demikian, kajian ini meninjau setiap tindakan atau denda yang terkandung dalam akta francais terbabit menurut hukum syara' Islam. Ia bertujuan mempertingkatkan kesedaran para pengusaha francais akan kawalan kualiti kerja membangunkan perniagaan tersebut tanpa dihalangi dengan perkara yang boleh menyebabkan sesebuah kontrak terlerai dan hak pihak terlibat terabai.

### **Metodologi Kajian**

Dalam dunia penyelidikan, hasil kajian ditentukan oleh kaedah dan reka bentuk kajian, manakala reka bentuk kajian pula ditentukan oleh tujuan kajiannya. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif yang melibatkan kaedah perpustakaan menerusi tesis, jurnal dan artikel berkaitan. Ia bertujuan untuk memahami secara mendalam fenomena berkaitan persoalan dan objektif kajian. Maka, kajian ini merungkai sejauhmana tindakan perundangan atau denda ke atas kesalahan yang terkandung dalam akta francais ini dari pandangan syara'.

### **Sistem Francais : Pembaharuan Dalam Perniagaan**

#### **Pengenalan Francais**

Sebelum ke peringkat perbincangan yang mendalam, sukacita pengkaji ingin terlebih dahulu menghuraikan definisi francais berdasarkan beberapa pendapat merangkumi perkara penting di dalam pembinaan sistem perniagaan francais. Francais merupakan keizinan tersendiri yang diberikan berdasarkan etika dan jumlah peruntukan tertentu oleh pemilik syarikat kepada pengusaha francais untuk memasarkan sesuatu barangan atau perkhidmatan (Kamus Dewan 2010). Martin Mendelsohn memberi definisi francais itu sebagai hubungan persepakatan di antara francaisor dan francaisi dalam menjalankan perniagaan. Peranan francaisor adalah menawarkan penyeliaan dan bimbingan kepada francaisor yang terlibat, manakala tugas francaisi pula menjurus kepada menyediakan pelaburan berbentuk bayaran dalam kadar kos tertentu dan memperolehi kebenaran untuk menggunakan jenama, jenis dan pelbagai sistem francais di bawah pemilikan francaisor (Martin 1995: t.h).

Francais juga diterjemahkan sebagai usaha memasarkan produk melalui hebahan secara meluas berdasarkan jenama melibatkan penjualan barangan atau penyediaan perkhidmatan daripada pengusaha francais kepada pelanggan akhir. Di samping itu, francaisor mempunyai hak untuk membenarkan francaisi menjalankan perniagaan yang berkenaan tidak kira orang perseorangan mahu pun syarikat berpandukan kaedah, sistem dan peraturan dalam perjanjian yang disepakati bersama di antara mereka dalam tempoh masa dan tempat yang ditetapkan (Richard 1976: 42).

Selain itu, francais merupakan satu perkongsian di antara francaisor yang memiliki produk francais dengan menyediakan sistem bersesuaian di dalam perniagaan dan pembeli hak francais atau dikenali francaisi bertindak sebagai penyedia modal berbentuk dana, menyediakan sumber manusia iaitu pekerja dan usaha berterusan terhadap operasi perniagaan berdasarkan tempoh waktu yang diikat bersama (Paul 1978: 21).

Menerusi pengertian yang telah dinyatakan, francais dapat disimpulkan sebagai satu ikatan perniagaan bersistem yang melibatkan pengeluar modal, pemilik syarikat, francaisor dan francaisi mengikut perjanjian kontrak yang dipersetujui bersama berdasarkan tatacara dan tempoh tertentu. Setiap daripada mereka berperanan besar dalam menjayakan perniagaan ini demi mencapai kepuasan dan keuntungan bersama.

#### **Sejarah Francais**

Sistem perniagaan francais dipelopori oleh kuasa Amerika Syarikat pada era 1850-an dan mula disedari oleh sebahagian besar masyarakat di dunia di antara pada tahun 1950-an sehingga 1960-an. Objektif utama diperkenalkan adalah kebolehpayaan mengedar barangan

melalui pemasaran tertentu dari satu kawasan atau syarikat ke kawasan yang lain (Juarjir 1995: t.h). Sistem ini pertama kali dikesan melalui pemasaran produk pertama keluaran syarikat *Singer* (Syarikat Singer Sewing Machine Company diasaskan oleh Isaac Singer pada tahun 1850-an. Singer adalah usahawan dan ahli perniagaan dalam bidang ukiran kayu dengan menghasilkan mesin ukir kayu sebelum memperkenalkan mesin jahit secara meluas), iaitu mesin jahit yang diperkenalkan kepada umum ketika itu dengan menggunakan sistem perniagaan francais ini (Katherine 1998: t.h).

Perniagaan francais mula mendapat perhatian oleh para pelabur dalam mengembangkan lagi perniagaan masing-masing. Ia dapat dibuktikan dengan keputusan oleh *General Motors Industry*, sebuah syarikat automatik dan reka bentuk dalam perkilangan memilih kaedah francais ini untuk memulakan perniagaan pada tahun 1897 (2018). Kemudian diikuti oleh syarikat minuman *Coca-Cola* oleh John Styth Pemberton yang masih bergiat aktif di dalam industri ini sehingga ke hari ini dengan cara pemasaran yang tersendiri. Tidak hanya di situ, sistem ini turut menambat hati para usahawan yang memiliki impian yang sama dalam memperkembangkan lagi perniagaan seperti restoran makanan segera *A & W* oleh pelopor *A & W Root Bear* pada tahun 1919 dan penubuhan restoran moden oleh Howard Deering Johnson pada tahun 1935 dengan strategi pemasaran dan penetapan peraturan yang dilakukan bersesuaian misi dan visi syarikat terhadap sekumpulan cawangan yang dilatih walaupun menggunakan logo, jenis produk dan nama yang sama sehingga berlanjutan kepada sistem francais generasi kedua (Iswi 2011: 68).

Kemajuan yang terhasil pada waktu itu memberi keyakinan untuk para pelabur sedia ada dan usahawan baru dalam menceburkan diri dalam perniagaan bersistemkan francais ini seterusnya mula menyediakan ruangan khas di kawasan-kawasan yang strategik untuk para pengunjung yang berkunjung di outlet mereka terutamanya perniagaan berasaskan makanan dan minuman. Termasuklah restoran McDonald pada tahun 1953 selepas melalui beberapa revolusi dalam menawarkan produk jualan mereka (2018), dan berlarutan sehingga penubuhan syarikat-syarikat baharu ke serata dunia tidak terkecuali di Asia Tenggara termasuklah Indonesia, Thailand dan Malaysia. Pertumbuhan perniagaan francais bertambah rancak bermula tahun 1990-an walaupun ketika itu masih banyak dimonopoli oleh syarikat francais dari barat seperti *Kentucky Fried Chicken*, *Pizza Hut* dan *Dunkin Donuts*. Tidak tertumpu kepada perusahaan makanan sahaja, namun penglibatan tersebut berkembang kepada perniagaan francais perkhidmatan seperti pelancongan, pendidikan dan hiburan (D. Tod Donovan 2006).

### Asas Perniagaan Francais

Setiap sesuatu perkara yang hendak dibangunkan perlu bermula dari asas yang kukuh supaya matlamat mampu dilestarikan dengan jayanya. Pun begitu, industri francais memiliki asas perniagaan yang tersendiri berbanding perniagaan lain yang kebiasaannya bergantung penuh kepada keputusan pemilik secara persendirian. Menurut buku tulisan Awalan Abdul Azizi (1999), asas pembangunan perniagaan francais bermula dengan sikap mengambil kira setiap sudut kekuatan yang tersedia, peluang dan risiko yang bakal dihadapi di kemudian hari, memiliki keperluan modal untuk proses pembangunan perniagaan melibatkan infrastruktur yang baik dan perkhidmatan yang berterusan, mempunyai nama yang berdaftar dengan identiti tersendiri dan berbeza dengan jenama yang sedia ada di pasaran sebagai awasan untuk mengelakkan dari kekeliruan ketika proses pemasaran.

Tidak dilupa kepada perlantikan satu kumpulan pengurusan yang mahir terutama dalam kewangan serta perihal promosi, mudah berkomunikasi, mampu melaksanakan tugas mengikut keperluan syarikat dan dipercayai untuk melaksanakan perniagaan seumpama ini, merencana dan menetapkan pelan operasi bermula daripada awal supaya difahami dengan jelas kepada mereka yang terlibat, menyediakan skim latihan dan penerangan untuk membangunkan operasi perniagaan francais mengikut ketetapan dari francaisor kepada francais berlandaskan acuan yang selari, menyelia setiap francais yang bernaung di bawah pemilik francais induk dan mengadakan lawatan berkala agar kualiti operasi perniagaan dalam pengawalan.

Bukan itu sahaja, malah pengurusan fail merupakan medium terpenting yang memacu perjalanan sesebuah perniagaan, bermula dari penyataan undang-undang tubuh, perjanjian sehingga kawalan kewangan secara efektif yang dapat diteliti dengan sempurna di antara yang terbabit secara langsung untuk perniagaan ini. Tambahan pula, setiap francaisor berhak memilih barisan francais yang akan mengemudi setiap cawangan perniagaan francais ini termasuk latar belakang, kelayakan, minat yang dipamerkan dan kecekapan beserta kerelevanan terhadap pemilihan lokasi perniagaan tertentu pada sesi temuduga yang telah dirancang. Tambahan pula keperluan menjalankan penyelidikan secara telus terhadap perniagaan francais ini juga wajar dipandang serius berikutan usaha mencapai hasrat sebagai negara maju dan berdaya saing dengan negara contoh yang lain.

### **Akta Francais 1998(Pindaan 2012)**

Perluasan pasaran kebanyakan francais telah berjaya memasuki setiap daerah dan tempat dalam negara dengan menawarkan pelbagai produk dan sumber tenaga pelaksana. Tidak membataskan kepada pengusaha dari kalangan warga bumiputera, ia turut membuka kepada golongan selainnya dengan menepati ciri-ciri yang dipersetujui bersama. Demi melihat kelangsungan perniagaan francais mencapai matlamat, undang-undang persekutuan negara perlu dipatuhi. Akta Francais 1998(Pindaan 2012) yang mula mendapat perkenan DiRaja pada 24 Disember 1998 dan disiarkan di dalam *Warta* selepas enam hari berikutnya dikuatkuasakan terhadap syarikat francais yang berdaftar dan menerangkan keperluan sistem tersebut bagi mewujudkan kelompok besar usahawan dalam negara (Mohamad Yusof t.th: 520). Berikut merupakan senarai bahagian seksyen dalam akta francais yang diselaraskan kepada seluruh syarikat francais di Malaysia:

**Jadual 1: Bahagian-bahagian Seksyen dalam Akta Francais 1998(Pindaan 2012)**

Bil	BAHAGIAN	SEKSYEN
1	Permulaan	1. Tajuk ringkas 2. Permulaan kuat kuasa 3. Pemakaian 4. Tafsiran
2	Pelantikan Pendaftar Francais & Pendaftaran	5. Pelantikan Pendaftar, Timb & sebagainya. 6. Pendaftaran pemberi francais 7. Permohonan bagi Pendaftaran 8. Kelulusan atau Penolakan Permohonan Pendaftaran 9. Tarikh Pendaftaran Francais mula berkuat kuasa 10. Tempoh berkuat kuasa 11. Pindaan pada Dokumen Penzahiran 12. Notis Penggantungan & Penamatan 13. Pembatalan daripada daftar 14. Pendaftaran broker francais 15. Amalan Wajib 16. Laporan Tahunan 17. Rayuan terhadap keputusan Pendaftaran
3	Perjanjian Francais	18. Kehendak Perjanjian Francais 19. Pembayaran Fi Francais 20. Larangan Terhadap Diskriminasi 21. Pembayaran Fi Francais atau Royalti 22. Kumpulan Wang Promosi 23. Fi Promosi 24. Pendaftaran Cap Dagangan atau Perkhidmatan 25. Tempoh Francais

		26. Maklumat Rahsia 27. Larangan Terhadap Perniagaan Serupa 28. Penepian Tidak Sah
4	Kelakuan Pihak-pihak & Penamatan Perjanjian Francais	29. Kelakuan Pihak 30. Kewajipan Pemberi Francais & Pemegang Francais 31. Penamatan Perjanjian Francais 32. Tidak membaharui Perjanjian Francais 33. Penamatan awal tempoh Francais 34. Pelanjutan tempoh Francais
5	Lembaga Penasihat Francais	35. Lembaga Penasihat Francais 36. Fungsi LembagaPenasihat Francais
6	Kesalahan & Penalti	37. Kesalahan bagi fraud, perdayaan & sebagainya 38. Menghalang Pegawai 39. Penalti am 40. Kesalahan oleh pertubuhan perbadanan 41. Pengkompaunan kesalahan
7	Penguatkuasaan	42. Pegawai diberi kuasa 43. Kuasa untuk menyiasat 44. Penggeledahan dengan waran 45. Penggeledahan & Penyitaan tanpa waran 46. Pemeriksaan seorang wanita 47. Akses kepada databerkomputer 48. Senarai benda disita 49. Kuasa untuk menghendaki kehadiran orang yang tahu tentang kes 50. Kuasa tambahan 51. Pendakwaan
8	Pelbagai	52. Penjualan Francais kepada bukan warganegara tertakluk kepada kelulusan Pendaftar 53. Penjualan francais oleh orang asing di Malaysia 54. Pendaftaran pemegang francais pemberi francais asing 55. Pemeriksaan awam Dokumen Penzahiran 56. Iklan 57. Kuasa untuk mengecualikan 58. Perlindungan pegawai 59. Peraturan-peraturan 60. Kecualian & Peralihan

*Sumber:* Akta Francais 1998(Pindaan 2012). Percetakan Nasional Berhad.

Perusahaan industri francais di Malaysia di kawal oleh Unit Penyelarasan Pelaksanaan untuk membangunkan Program Pembangunan Francais (PPF) selepas diberi mandate oleh kerajaan Malaysia sebelum dipindahkan ke Bahagian Francais dan Vendor. Penguasaan pelaksanaan sistem perniagaan francais di Malaysia yang bermula pada Mei 1995 kini berada di bawah Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan (KPDNKK) yang telah ditubuhkan sejak 27 Oktober 1990. Peranan sektor dan fungsi kementerian diperluaskan terhadap perniagaan francais selain kepentingan koperasi pada tahun 2009 sejajar dengan pengembangan ruang perniagaan francais dalam pasaran global (KPDNKK, 2017). Antara akta yang turut terlibat dalam memperkasakan industri francais tepatan adalah Akta Kontrak 1950 (Pindaan 1974) (Muhammad Fathi 2016: 6), Akta Cap Dagangan 1976 dan Akta Hak Cipta 1987 (Nur Alia 2016: 1223).

### **Dapatan Kajian & Perbincangan**

Bahagian ini akan menghuraikan dapatan kajian yang diperoleh oleh pengkaji menerusi pelbagai sumber untuk mencapai matlamat kajian. Oleh yang demikian, pengkaji membahagikan hasil dapatan kajian tersebut kepada aspek yang bersesuaian supaya dapat dikenalpasti oleh pembaca dengan tersusun dan bersistematik. Aspek berkaitan bentuk tindakan yang wajar disabitkan ke atas kesalahan dalam Akta Francais 1998(Pindaan 2012) dapat diteliti seperti yang berikut:

### **Tindakan Perundangan dalam Akta Francais 1998 (Pindaan) 2012**

Setelah meneliti akta francais yang terpakai untuk seluruh syarikat francais tempatan ini, pengkaji mengenalpasti jenis hukuman kesalahan yang terdapat di dalamnya mengikut ciri-ciri kesalahan tertentu. Walaubagaimanapun, pengkaji menyenaraikan terlebih dahulu setiap jenis hukuman kesalahan mengikut bahagian yang dinyatakan dan selepas itu diikuti dengan analisis yang jelas dari pandangan syarak terhadapnya.

### **Bahagian II: Pelantikan Pendaftar Francais & Pendaftaran.**

#### **Seksyen 6: Pendaftaran Pemberi Francais**

Kesalahan pemberi francais gagal mendaftarkan syarikat francais yang didirikan kepada Pendaftar sebelum perniagaan beroperasi

- 1) Jika pelaku salah tersebut merupakan pertubuhan perbadanan, maka tindakan yang dikenakan adalah keperluan membayar denda dengan tidak melebihi RM250,000 sahaja. Manakala kesalahan kali kedua dan berikutnya pula tidak melebihi RM500,000.
- 2) Jika pelaku salah bukan dari kalangan pertubuhan perbadanan, maka dendanya tidak melebihi RM100,000 atau penjara tidak lebih 1 tahun atau kedua-duanya. Kesalahan berikutnya tidak melebihi RM250.000 atau penjara tidak lebih 3 tahun, atau kedua-duanya sekali.

#### **Seksyen 14: Pendaftaran broker francais**

(5A) Broker francais atau perunding francais hendaklah memohon untuk memperbaharui pendaftaran dalam tempoh tiga puluh hari dari tarikh tamat pendaftaran.

Jika pihak yang dinyatakan di atas gagal mematuhi akta tersebut, ia dikira sebagai satu kesalahan dan boleh disabitkan denda tidak melebihi RM10,000 bagi kesalahan pertama dan tidak melebihi RM25,000 bagi kesalahan kedua dan seterusnya.

### **Bahagian III: Perjanjian Francais**

#### **Seksyen 18: Kehendak perjanjian francais**

Subseksyen 2: Perjanjian francais hendaklah mengandungi perkara yang berikut tanpa dihadkan dan perlu diberi perhatian sewajarnya di antara pemberi dan penerima francais:

#### **Jadual 2: Kandungan Perjanjian Francais**



Kandungan Perjanjian Francais			
1	Nama, perihal keluaran dan perniagaan	8	Pernyataan tempoh bertenang
2	Hak wilayah yang diberikan	9	Perihal mengenai penggunaan cap dagangan atau hak intelektual dalam francais
3	Fi francais, fi promosi, royalti atau apa sahaja jenis bayaran	10	Identiti pemberi francais dan hak yang diperolehi jika berkaitan dengan pemberi francais induk
4	Kewajipan pemberi francais	11	Jenis dan butiran bantuan yang berkenaan
5	Kewajipan penerima francais	12	Tempoh francais dan terma pembaharuan
6	Penggunaan cap atau apa sahaja harta intelektual lain, sementara menanti pendaftaran atau selepas pendaftaran francais.	13	Kesan penamatan perjanjian francais
7	Syarat-syarat yang dibawahnya penerima francais boleh meyerahkan hak di bawah francais.		

*Sumber:* Akta Francais 1998(Pindaan 2012). Percetakan Nasional Berhad.

Jika didapati dari kalangan pemberi francais atau penerimanya gagal menuruti perjanjian tersebut, maka perjanjian francais yang disepakati bersama pada awal pendafatarn ini terbatal dan tidak sah untuk meneruskan perniagaan francais.

## **Bahagian Vi: Kesalahan Dan Penalti**

### **Seksyen 37: Kesalahan Bagi Fraud, Perdayaan Dan Sebagainya.**

Subseksyen 1: Bentuk kesalahan yang berlaku dalam perlaksanaan francais berkaian fraud, perdayaan dan selainnya dapat dilihat seperti yang berikut:

- i. Perlakuan muslihat dan rencana penipuan.
- ii. Menyatakan fakta material yang tidak benar atau menyembunyikan fakta yang sepatutnya
- iii. Terlibat sebagai fraud atau perdayaan melibatkan perbuatan, amalan atau perihal francais terhadap masyarakat berkaitan tawaran untuk menjual atau penjualan francais.

Oleh yang demikian, kesalahan di atas turut ditujukan kepada broker francais atau perunding francais dengan bakal berdepan hukuman denda tidak melebihi RM250,000 dan kadar minima RM500,000 untuk kesalahan kedua atau berikutnya jika didapati pesalah dari kalangan pertubuhan perbadanan. Manakala selain daripada pertubuhan perbadanan, pesalah yang didakwa bakal berdepan dengan hukuman bayaran denda bermula dari RM100,000 atau dipenjarakan selama satu tahun atau kedua-duanya sekali. Denda akan meningkat menjadi RM250,000 atau kurang daripada itu terhadap kesalahan kedua dan seterusnya, atau pun dipenjarakan tidak melebihi tiga tahun atau kedua-duanya sekali.

### **Seksyen 37(A): Kesalahan bagi mengemukakan diri sebagai francais**

Hukuman kesalahan yang terkandung dalam seksyen ini dikhususkan kepada perbuatan pesalah mengakui dengan tiada keizinan terhadap pemilikan francais tanpa melalui proses pendaftaran yang sah termasuk pengakuan terma, penerbitan dan perkataan seperti nama,

dokumen dan iklan. Tindakan pemalsuan ini bakal berdepan dengan hukuman seperti yang berikut:

Pesalah dari kalangan pertubuhan perbadanan dikenakan denda tidak melebihi RM250,000 dan RM500,000 ke atas kesalahan kedua atau lebih. Berbeza dengan kelompok selain daripada pertubuhan perbadanan, denda yang ditetapkan adalah RM100,000 atau dipenjarakan tidak lebih daripada tempoh setahun. Manakala untuk kesalahan kedua atau lebih pula RM250,000 atau kurang dan kemungkinan dipenjarakan tidak melebihi tiga tahun atau serentak kedua-duanya.

### **Seksyen 38: Menghalang Pegawai**

Antara situasi yang terkandung dalam seksyen ini ialah tindakan menghalang pegawai dalam perniagaan francais dizahirkan melalui menghalang individu atau kumpulan penguatkuasaan untuk melakukan apa jua tindakan menurut akta ini. Selain itu keengganan pemberi francais atau penerimanya bekerjasama dalam menuruti arahan sewajarnya oleh pegawai yang bertugas untuk pengumpulan maklumat francais berkaitan. Setiap kesalahan tersebut akan menjalani hukuman setimpal bagi memelihara prinsip akta francais yang sekian lama menjadi nadi pelaksanaan sistem francais negara.

Hukuman yang ditetapkan adalah denda dalam lingkungan RM10,000 sehingga RM50,000 bagi kesalahan pertama pesalah dari pertubuhan perbadanan. Manakala RM20,000 bagi kesalahan berikutnya sehingga kepada kadar RM100,000. Berbeza sedikit dengan pesalah selain daripada pertubuhan tersebut, jumlah yang disasarkan adalah RM5,000 kepada kesalahan pertama sehingga RM25,000 atau dipenjarakan dengan paling lama enam bulan sahaja. Seterusnya sekitar RM10,000 sehingga RM50,000 untuk pengulangan kesalahan yang sama atau penahanan dalam penjara tidak lebih satu tahun.

Jika telah diputuskan melalui hukuman yang dinyatakan, mahkamah berkuasa mengisytiharkan pembatalan perjanjian francais di antara pemberi francais terhadap rangkaian francais yang lain dan arahan membayar balik sejumlah bayaran yang diterima daripada penerima francais sebelum ini. Tidak hanya disebutkan di atas, pesalah tersebut turut dilarang daripada membuat sebarang perjanjian baharu atau melantik barisan penerima francais yang terkemudian.

### **Seksyen 41: Pengkompaunan Kesalahan**

Tindakan pengkompaunan atas segala kesalahan di bawah akta ini boleh dilakukan oleh Pendaftar dengan izin bertulis Pendakwa Raya dan penetapan Menteri yang terlibat ke atas pesalah berbentuk suatu tawaran bertulis. Koumpaun berkenaan berbentuk tawaran bayaran wang kepada Pendaftar sebanyak lima puluh peratus ke bawah sebagai jumlah maksimum pembayaran denda berpandukan had masa tertentu di dalam tawaran tersebut. Setiap jumlah kompaun yang telah dibayar akan menjadi sebahagian daripada Kumpulan Wang Disatukan Persekutuan melalui penguatkuasaan di bawah Kanun Tatacara Jenayah [Akta 594].

### **Seksyen 45: Pengeledahan dan Penyitaan**

Pegawai penguatkuasaan berhak melakukan pengeledahan ke dalam premis outlet yang terlibat dengan kesalahan atau disyaki berlaku perkara yang melanggar akta francais ini. Tujuan pengeledahan tersebut adalah untuk menyiasat dengan terperinci dan menyita jika perlu terhadap alat yang dicurigai dengan menjejaskan ketulenan pembangunan sistem francais. Antara alat yang disita ialah sebarang salinan, akaun atau dokumen lain termasuklah data di dalam komputer, cap, papan tanda, kad, surat, peranti dan sebagainya yang boleh dijadikan bahan bukti kesalahan. Senarai penyitaan tersebut perlu disediakan dengan jelas dan diserahkan kepada pemilik premis oleh Pegawai yang bertugas di situ beserta tandatangan sebagai langkah menghindari penipuan dan penafian oleh pihak yang terbabit.

## Seksyen 60: Peraturan-peraturan

Kerajaan Malaysia melalui menterinya mempunyai kuasa menggubal peraturan yang terkandung dalam akta francais ini bersesuaian dengan situasi yang berlaku serta keperluan kepada kebaikan masyarakat bersama. Peraturan tersebut mencakupi penyelarasan borang permohonan, kandungan dokumen penzahiran, yuran pendaftaran, tatacara rayuan dan sebagainya. Hukuman akan dijatuhkan kepada pengusaha francais yang melanggar peraturan yang telah dimaklumkan dengan penalti denda tidak melebihi RM50,000 atau penjara dalam tempoh setahun atau kedua-duanya sekali.

### Bentuk Tindakan Kesalahan atau Denda dari Pandangan Syara'

Keingkaran terhadap perintah dan larangan dalam nas perundangan Islam akan menghasilkan kehidupan yang pincang serta penafian hak manusia secara berterusan. Oleh yang demikian, sewajarnya hukum syara' dijadikan panduan terpenting dalam menyelaraskan setiap urusan yang dilaksanakan. Begitu juga dengan jenis hukuman kesalahan atau jenayah dalam akta francais negara, tidak terkecuali dengan tinjauan dari pandangan syara'. Jenayah menurut al-Mawardi ialah apa juga kesalahan dari pandangan syariah yang boleh dihukum berlandaskan hukum Allah Taala sama ada qisas, hudud mahu pun takzir (al-Mawardi, 1966: 156). Segala kesalahan yang ditentukan oleh pemerintah atau hakim kepada pesalah menurut syarak dikategorikan sebagai jenayah (Muhammad Fathi 2014: 5).

### Denda Bayaran Wang

Wang merupakan pengantara untuk mencapai kehendak dan keperluan manusia seharian seperti makanan, pakaian dan tempat tinggal. Ia menggantikan sistem barter iaitu pertukaran barang bernilai di antara dua pihak yang diamalkan sebelum wang diperkenalkan. Fungsinya sebagai pengantara bagi mencapai keperluan dan kehendak manusia menerusi pembelian barangan dan bayaran perkhidmatan sebagai medium terpenting selain dijadikan unit ukuran nilai (Shouyong, 1997:75). Tambahan pula, telah banyak perbincangan mengenai fungsi wang dalam urusan muamalat seperti *bay' al-murabaha* (al-Dasuki, 1996: 266), *da'wa ta'ajjal* (al-Jawziyyah t.th: 11) dan *bay'atan fi bay'ah* (al-Tirmidhi 2004: 218).

Selain kegunaan memenuhi keperluan untuk diri, wang juga berperanan menebus kesalahan atau jenayah yang bersesuaian dalam peringkat tertentu melalui bentuk pembayaran denda berpandukan undang-undang setempat. Kegunaan wang yang disedari penggunaannya sejak di zaman Rasulullah SAW (Zainal Abidin, 1979), tidak terlepas disebutkan di dalam Akta Francais 1998(Pindaan 2012) melalui denda ke atas kesalahan seperti kegagalan mendaftar dan memperbaharui lesen, mengakui tanpa hak pemilikan francais dan menghalang tugas pegawai untuk menjalankan tugas memeriksa premis francais.

Hukuman ganti rugi yang perlu dibayar daripada pemberi francais kepada penerima francais contohnya dilihat dari pendirian hukum takzir. Hukum tersebut ditentukan oleh hakim yang dilantik supaya memelihara maslahat pihak yang terlibat dengan jumlah bayaran denda bergantung kepada kebijaksanaan keputusan dibuat dan badan perundangan (Mahfodz 2013: t.h). Tugas hakim menerusi *al-qada'* ialah tindakan menyelesaikan kes tertentu serta mendamaikan pergaduhan dan pertelingkahan (al-Salam t.th: 44), begitu juga sifat perundangan itu sendiri perlu menzahirkan pelaksanaan menjatuhkan hukuman ke atas pesalah berdasarkan syara' apabila berkait dengan kesalahan berbentuk pengkhianatan dan penipuan di antara satu pihak kepada pihak yang lain. Kesalahan tersebut didakwa apabila perjanjian yang disepakati bersama di awal penglibatan francais dimungkirkan sehingga meninggalkan kesan yang malang kepada perjalanan dan perolehan pendapatan dalam perniagaan.

Hukuman takzir diaplikasi dalam pemerkasaan undang-undang terhadap salah laku yang tiada di dalam hukuman lain seperti hudud dan qisas dengan memperuntukkan bentuk tindakan bergantung kepada tahap kesalahan yang timbul (Hamidi 2004: 46). Kadar denda

bayaran dalam hukuman tersebut akan berubah mengikut keputusan yang dilakukan dan turut bergantung kepada budi bicara hakim serta pihak yang mendakwa.

### **Hukuman Penjara**

Hukuman penjara di Malaysia merupakan tindakan alternatif yang diperkenalkan sejak pemerintahan Kesultanan Melayu Melaka (Abdullah Yusuf 2001:117). Ia diuruskan oleh institusi penjara negara dan terdapat banyak penjara yang didirikan mewakili setiap negeri. Fungsi penjara adalah bagi menempatkan sejumlah pesalah yang telah didakwa dan dijatuhkan hukuman penjara oleh mahkamah atau sebelum hukuman yang lain dari pelbagai bentuk jenayah.

Tindakan penjara ini telah diperkenalkan sejak di zaman Rasulullah SAW (Nurul 2015:4) dan dapat dibuktikan menerusi pemahaman ayat 15 dari Surah an-Nisa' dengan menerangkan hukuman berkurung dalam satu tempat terhadap pelaku jenayah dan dapat difahami seperti yang berikut: Maksudnya: "Dan (terhadap para wanita yang telah melakukan perbuatan keji, maka bawalah empat orang dari kalangan kamu menjadi saksi ke atas mereka. Jika mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (pelaku kesalahan dari kalangan wanita-wanita tersebut) sehingga mereka menemui ajal atau pun sehingga Allah menunjukkan jalan yang lain kepada mereka". Terdapat pelbagai program pemulihan yang disusun dengan baik dari pihak penjara terhadap pesalah yang dipenjarakan iaitu program keagamaan seperti kelas al-Quran, kelas fardhu ain dan pengajian fiqh, program kemasyarakatan seperti pertukangan dan berkebun, dan program lain yang membina jati diri di samping memulihkan kembali akhlak para pesalah terbabit (Mustaffa & Ismail 2015:10).

Kembali kepada tindakan perundangan penjara terhadap pesalah yang ingkar akan Akta Francais 1998(Pindaan 2012), pengkaji mengenalpasti kesalahan tersebut berkisar kepada kegagalan pemberi francais mendaftarkan terlebih dahulu syarikat francais yang beroperasi kepada Pendaftar yang sah dengan mengakibatkan penjara tidak lebih tempoh setahun bagi pertubuhan perbadanan dan menghalang dengan tidak memberi bekerjasama kepada pihak penguatkuasaan untuk melakukan pemeriksaan di premis francais.

Menurut Otto dalam kajiannya berhubung dengan hukuman penjara meliputi bentuk kesalahan, tempoh penahanan dan cara penangkapan yang disabitkan terhadap pesalah merupakan hasil sandaran kepada *jarimah takzir* (Otto 2012:22-23). Hakim atau pemerintah yang diberi kuasa bebas menentukan jenis hukuman bergantung kepada kesalahan yang dilakukan oleh seseorang berpandukan *jarimah takzir* dengan berlandaskan kepada keadaan setempat selepas tidak dijumpai secara khusus dalam nas utama pensyariatan Islam. *Jarimah takzir* disimpulkan sebagai sesuatu hukum yang tidak mencapai kepada hudud, bahkan ditentukan oleh hakim atau penguasa sesebuah tempat apabila tidak diketahui secara tepat jenis dan kadar hukuman yang disabitkan terhadap kesalahan dengan bertujuan memberi pengajaran kepada si pesalah dan masyarakat secara umum (al-Syarbiny t.t:191).

### **Hukuman Sitaan**

Penyitaan bermaksud perlakuan menempatkan harta tertentu yang bernilai di suatu tempat oleh penguatkuasa atau hakim terlantik tanpa dibolehkan untuk menggunakannya seperti biasa dalam keadaan terpaksa sepanjang tempoh pemeriksaan berlangsung sehingga keputusan hukuman ditetapkan (Harahap 2006: 1). Proses sitaan yang dilaksanakan merupakan tindakan jaminan terhadap barangan yang dimiliki oleh satu pihak berikutan keingkaran satu pihak menyempurnakan tugas atau keperluan mengikut undang-undang yang telah dimaklumkan dengan baik atau tidak pada tempoh waktu ditetapkan.

Amalan menyita barang ini dari sudut Fiqh Muamalat terkandung di dalam perbahasan *al-hajru* (Rofi, Asep, et al 2017). *Al-hajru* didefinisikan sebagai cegahan untuk menggunakan harta daripada pemerintah atas sebab yang dikhuatiri mendatangkan kemungkaran (al-Syarbini

t.th: 26). Tindakan ini pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW apabila harta kepunyaan Muadz disita pada tempoh masa yang dihadkan oleh Baginda dan menjualkannya kepada orang lain. Hasil yang diperolehi daripada penjualan harta berkenaan digunakan untuk membayar hutang dan melepaskan Muadz dari cengkaman berhutang (al-Syaukani t.th: 275). Jelas di sini bahawa alaman menyita harta dalam kadar tertentu turut berlangsung dalam Islam demi menjauhi daripada kemudharatan yang berterusan.

Penguatkuasaan dengan menyita barangan yang dimiliki oleh pemberi francais atau penerimanya bertujuan menanggukkan terlebih dahulu operasi francais yang sedang dijalankan sehingga waktu yang ditetapkan. Peralatan seperti tanda nama, barangan penjualan dan cop perniagaan disita sebagai peringatan kepada pesalah laku kesalahan untuk menyempurnakan tanggungjawab atau amanah kepada pihak yang berurusan dengannya. Di samping itu, ia mendidik kepada sikap menghormati hak orang lain supaya sikap penganiayaan dihapuskan terutamanya di kalangan pengusaha francais. Allah juga berfirman di dalam al-Quran: Maksudnya: Kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan agama itu, maka turutilah syariat itu dan janganlah kamu mengikut hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. (Al-Jaatiyah :18). Hal tersebut merupakan panduan Islam yang diajar kepada penganutnya demi mewujudkan kehidupan yang harmoni dan sejahtera tanpa persengketaan di antara ummat.

### Penutup

Kajian ini memberi fokus dengan mengenalpasti bentuk tindakan atau denda ke atas kesalahan dalam Akta Francais 1998(2012) dari pandangan syara'. Ia meliputi tindakan denda berbentuk bayaran wang, penjara dan penyitaan barangan francais. Hukum syara' dijadikan panduan khusus dalam kajian ini kerana penelitiannya dilihat dari sudut perundangan negara melalui akta yang dinyatakan. Oleh yang demikian, kajian ini menemui perhubungan di antara bentuk tindakan perundangan dalam akta francais yang digariskan dengan penentuan syara' walaupun tidak dinyatakan secara khusus penetapan hukum yang terlibat sama ada kepada jumlah denda, tempoh dipenjarakan dan kaedah sitaan. Selain daripada fokus kajian yang sama, kajian ini boleh dilanjutkan kepada langkah pemulihan bentuk kesalahan yang disenaraikan dalam akta francais dari timbangan syara'. Kesedaran dengan mengenalpasti bentuk tindakan dan denda ke atas kesalahan ini berpotensi melahirkan pengusaha francais yang dinamik dan berfikiran optimis. Bahkan, ia mampu mewujudkan suasana harmoni di kalangan masyarakat dengan menjadikan perniagaan francais sebagai contoh kepada usaha mempertingkatkan pendapatan negara dan peluang kerjaya yang menjamin dalam tempoh yang panjang.

### Rujukan

- Al-Qur'an al-Karim  
 Abdullah Yusof. 2001. Konsep Penjara Islam: Tinjauan Aktiviti Institusi Penjara dan Pengalaman Para Banduan di Penjara Malaysia. Jurnal Syariah.  
 Al-Dasuqi, Muhammad b. Ahmad b. Narafah. 1996. *Hashiyah al-Dasuqi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.  
 Al-Jawziyyah, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Abu Bakr Ibn Qayyim. *Ighathah al-Lahfan min Masayid al-Shayian*. Beirut: Dar al-Fikr.  
 Al-Syarbiny, Shamsudin Muhammad bin Ahmad. t.th. *Mughni Mukhtaj Ila Makrifat Al-faz Al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.  
 Al-Syarbini, Shamsudin Muhammad bin Ahmad. t.th. *Al-Iqna fi Hall al-Fadz Abi Syuja'*. Jakarta: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyah.  
 Al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. t.th. *Nail al-Authar*. Kaherah: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Halaby.  
 Al-Tirmidhi, Abu Nisa Muhammad b. 'Isa. 2004. *Sunan al-Tirmidhi. "Kitab al-Buyu' 'an Rasul Allah"*. Saudi: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah. No. hadith. 1231.

- Awalan Abdul Aziz. 1999. *Perniagaan Francais di Malaysia; Perspektif dan Panduan*. Kuala Lumpur: Creative Energy Enterprise.
- D. Tod Donovan. 2006. *Environmental Influences in Corporate Brand Identification and Outcomes*. England: Brand Management.
- Harahap, M. Yahya. 2006. *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian dan Putusan Keadilan*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Iswi Hariyani. 2011. *Membangun Gurita Bisnis Franchise*. Jakarta: Pustaka Yustisi.
- Juarjir Sumardi. 1995. *Aspek-aspek Hukum Francais dan Perusahaan Trans Nasional*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Katherine T. Durack. 1998. *Authority and Audience-centered Writing Strategies: Sexism in 19<sup>th</sup> Century Sewing Machine Manuals. Technical Communication second Quarter*. t.t, t.p.,.
- Martin Mendelsohn. 1995. *The Guide to Franchising*. London: Cassell Publisher Limited.
- Mahfodz Mohamed. 2013. *Hikmah Perlaksanaan Undang-undang Jenayah Syaria*. Seminar Perlaksanaan Syariah Islam di Malaysia -56 Tahun Merdeka: Halangan dan Penyelesaian.
- Mohamad Yusop Mohd. Jani. *Akta Francais 1998(Pindaan 2012): Melindungi Hak Francaisor dan Francaisi*. Sintok: Universiti Utara Malaysia.
- Mohd Mustaffa Jusoh, Muhamad Ismail Abdullah. 2015. *Perundangan Jenayah Islam; Cabaran dan Realiti*. Kuala Lumpur: Prosiding Seminar Antarabangsa Akidah, Dakwah dan Syariah 2015.
- Muhammad Fathi Yusof. 2014. *Kesesuaian Perlaksanaan Undang-undang Jenayah Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Universiti Teknologi Malaysia.
- Muhammad Fathi bin Yusof. 2016. *Undang-undang Kontrak Di Malaysia*. Gombak: Mus'ab E-Books Publication House.
- Nur Alia Syuhada Saudi, Mohamad Ghozali Hassan. *Harta Intelek Dan Perlindungan Hak Cipta: Perspektif UUM*. Sintok: Universiti Utara Malaysia.
- Nurul 'Izzati Mohamad. 2015. *Khalwat: Keperluan kepada Hukuman Sebat dan Alternatif*. Bangi: Jurnal Undang-undang dan Masyarakat.
- Otto Yudianto. 2012. *Eksistensi Pidana Penjara Dalam Perspektif Hukum Islam Adat*. Surabaya: Jurnal Ilmu Hukum.
- Paul H. Rubin. 1978. *The Theory of The Firm and The Structure of The Franchise Control*. t.t: Journal of Law and Economics.
- Potal Rasmi Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan(KPDNKK), [http:// https://www.kpdnkk.gov.my](http://https://www.kpdnkk.gov.my)
- Richard E. Caves, William F. Murphy II. 1976. *Franchising: Firms, Markets and Intangible Assets*. (t.t: Southern Economic Journal.
- Rofi Nurul Muftiani, Asep Ramdan Hidayat, Maman Surahman. 2017. *Tinjauan Fikih Muamalah Terhadap Mekanisme Penyitaan Jaminan Produk Pembiayaan Murabahah di BPRS Mitra Harmoni Kota Bandung*. Bandung: Universiti Islam bandung.
- Shouyong Shi. 1997. *A Divisible Search Model Of Fiat Money*. *Econometrica*, 65(1).
- Zainal Abidin Ahmad. 1979. *Dasar-dasar Ekonomi Islam*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.

## PERBANDINGAN KONSEP JIWA MENURUT IBN MISKAWAYH (M. 1030 SM) DAN SIGMUND FREUD (M. 1939 M)

*Mohd. Nazrul bin Ahmad & Nozira binti Salleh*

**Abstrak:** Ibn Miskawayh dan Sigmund Freud telah meninggalkan khazanah intelektual yang luar biasa dalam bidang psikologi manusia. Oleh sebab itu, pemikiran Ibn Miskawayh dan Sigmund Freud tentang konsep jiwa mendapat tempat yang utama dalam sejarah perkembangan psikologi dunia sehingga ia penting untuk dikaji agar pemahaman asas yang kukuh tentang konsep jiwa menurut kedua-dua tokoh tersebut dapat diperolehi dengan jitu. Konsep jiwa yang dibentangkan dalam artikel ini adalah hasil pengkajian yang dibuat melalui bacaan buku, artikel dan naskhah-naskhah lain yang membicarakan pendapat kedua-dua tokoh tersebut. Hasil kajian menunjukkan bahawa konsep jiwa yang dibahaskan oleh kedua-dua tokoh tersebut adalah bertentangan antara satu sama lain. Konsep jiwa yang dibicarakan oleh Ibn Miskawayh dan Sigmund Freud boleh dilabelkan sebagai pertembungan ilmuwan kejiwaan antara dunia Barat dan Islam.

**Kata kunci:** Jiwa, psikologi, tingkah laku, pancaindera, jasmani

**Abstract:** Miskawayh and Sigmund Freud have left an incredible intellectual treasure in the field of human psychology. Therefore, Miskawayh and Sigmund Freud's thought about the concept of the soul gained an important place in the history of the psychology of the world, so it is important to study so that a solid foundation of understanding about the concept of the soul by the two figures can be obtained accurately. The concept of the soul presented in this article is the result of the study made by the reading of books, articles and other related texts that discuss the opinions of both the figures. The findings show that the concept of the soul that is debated by both figures is contrary to each other. The concept of the soul discussed by Ibn Miskawayh and Sigmund Freud can be labeled as a clash of psychologist between the Western and Islamic world.

**Keywords:** Soul, psychology, deed, sensory, physical

### Pengenalan

Manusia adalah makhluk ciptaan Allah yang paling mulia. Manusia dijadikan dengan sebaik-baik penciptaan. Manusia dibekalkan dengan pelbagai kelengkapan yang unik termasuk pancaindera, akal dan juga petunjuk agama (Islam) supaya mereka dapat melaksanakan perintah Allah dengan sempurna sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi. Maka untuk merealisasikan tanggungjawab tersebut, manusia secara tabii dijadikan daripada dua unsur utama iaitu unsur fizikal dan rohani atau jiwa. Dalam kehidupan manusia di dunia ini, elemen jiwa dan jasad merupakan konstruk utama dalam memahami konsep kejadian manusia secara hakiki.

Jiwa adalah satu *substan* yang bersifat bukan jasmaniah dan tidak dapat ditanggapi oleh pancaindera manusia biasa. Jiwa merupakan satu *substan* yang lebih tinggi, mulia dan lebih utama daripada anggota jasmani manusia (Utsman Najati 2012). Walaupun jiwa merupakan satu unsur yang tidak boleh dilihat, namun ia mampu mempengaruhi dan mendorong manusia untuk melakukan sesuatu perbuatan sama ada baik atau pun buruk. Oleh sebab itu, Islam melihat peranan dan disposisi jiwa amat berpengaruh dan mempunyai hubung kait yang erat dengan tingkah laku manusia. Justeru, ia akan diminta pertanggungjawaban pada hari akhirat nanti sebagaimana firman Allah dalam surah al-Isrā ayat 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Terjemahannya: Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan jiwa, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya.

Ilmu pendidikan tentang jiwa amat perlu diberi perhatian sewajarnya kerana jiwa sering kali mempunyai pertentangan dengan nafsu yang sentiasa mengajak kepada keburukan. Dalam membahaskan perihal jiwa manusia, dunia Islam telah melahirkan ramai tokoh yang membincangkan tentang kaitan jiwa dengan tingkah laku manusia seperti al-Muhāsibī, Ibn Miskawayh, al-Ghazālī, al-Kindī, al-Rāzī, al-Farābī, al-Ṭūsī, Ibn Hazm, al-Dawwānī dan ramai lagi. Mereka ini telah menghasilkan karya-karya dalam bidang akhlak, etika dan tasawuf seperti *al-Ri'āyah li Huquqillāh* oleh al-Muhāsibī, *Ihyā' 'Ulum ad-Dīn* oleh al-Ghazālī, *Tahdhīb al-Akhlāq* oleh Ibn Miskawayh dan *al-Akhlāq wa as-Siyār* oleh Ibn Ḥazm yang mana karya-karya tersebut telah memberi sumbangan yang besar kepada dunia Islam.

Antara tokoh Islam yang awal membicarakan tentang ilmu kejiwaan ialah Ibn Miskawayh (M.1030M). Teori beliau yang masyhur di dalam perbincangan psikologi dan falsafah akhlak ialah teori fakulti jiwa dalam bukunya yang bertajuk *Tahdhīb al-Akhlāq*. Menurut Ibn Miskawayh, jiwa mempunyai pelbagai kekuatan yang dapat mempengaruhi seseorang manusia melakukan sesuatu perbuatan sama ada baik ataupun buruk. Fakulti tersebut ialah fakulti *al-natiqah*, fakulti *al-ghadabiyyah* dan fakulti *syahāwiyah*. Manakala di Barat, Sigmund Freud (M. 1939 M) adalah sarjana yang sering kali dikaitkan dengan kejiwaan yang disinonimkan dengan Teori Psikoanalisis yang mana ia memberi penekanan kepada sistem pengalaman yang lalu dan tenaga yang berada di alam sedar dan tidak sedar yang membawa kepada pembentukan personaliti atau tingkah laku seseorang. Menurut Sigmund Freud (1963 & 1936), konsep perkembangan struktur dan personaliti seseorang mengandungi tiga sistem alat jiwa yang saling berinteraksi sesama sendiri. Sistem tersebut ialah *id*, *ego* dan *superego*. Beliau menyatakan bahawa ketiga-tiga unsur ini sangat penting dalam pembentukan personaliti manusia bertingkah laku dan berfikir. (Mohd Salleh Lebar 1999). Justeru dalam kajian ini, konsep jiwa yang diperkenalkan oleh Ibn Miskawayh akan dibandingkan dengan konsep jiwa yang telah dihuraikan oleh Sigmund Freud dalam Teori Psikonalisis.

### **Biografi Ibn Miskawayh (M. 1030) Dan Sigmund Freud (M. 1939 M)**

Ibn Miskawayh dalam dunia Islam lebih dikenali sebagai ‘bapa falsafah akhlak’, bahkan beliau juga diiktiraf sebagai tokoh moralis Islam yang ulung dan tersendiri oleh ramai sarjana Muslim dan juga tokoh orientalis Barat termasuk Prof. M. Watt. Beliau juga dikenali sebagai *mu'allim al-thālith* atau guru ketiga selepas al-Farābī dan Aristotle kerana penguasaannya dalam ilmu logik dan falsafah Yunani (Zurayk 2014). Nama sebenar Ibn Miskawayh ialah Abu 'Ali Ahmad bin Muhammad bin Ya'qub Miskawayh. Beliau juga dikenali dengan nama Miskawayh atau Maskawayh (Mohd Nasir Omar 2005). Di samping itu, terdapat juga gelaran lain baginya seperti Abū al-Khāzin (Sang Penyimpan), kerana beliau memiliki buku-buku milik Khalifah al-Malik Adhdudaulah bin Buwaih yang berkuasa dari tahun 367 hingga 372 Hijrah (Utsman Najati 2002). Ibn Miskawayh dilahirkan di desa Ray, wilayah Iran sekitar tahun 320H atau 330H atau beberapa tahun sebelumnya (Utsman Najati 2002; Kamal Azmi 2016). Ibn Miskawayh berumur cukup panjang iaitu dalam lingkungan 121 tahun dan beliau meninggal dunia di Isfahan pada tahun 421 Hijrah / 1030 Masihi. Beliau hidup sezaman dengan Ibn Sina (Utsman Najati 2002). Karya beliau dalam bidang falsafah akhlak seperti kitab *Tahdhīb al-Akhlāq* telah memberi pengaruh besar terhadap perkembangan ilmu falsafah akhlak dan moral serta ia telah menjadi rujukan oleh ilmuan-ilmuan selepas beliau seperti al-Ghazālī (1111M), al-Ṭūsī (1274M) dan ramai lagi. Kesarjanaannya di dalam bidang ini turut diperakui dalam *The Encyclopedia of Islam* (1960). Secara jelasnya, Ibn Miskawayh telah meninggalkan satu legasi yang besar dalam bidang ilmu akhlak, sejarah, teologi dan perubatan melalui penulisan – penulisannya (Bakhtiar H. Siddiqui 2001; Mohd. Nasir Omar 2010; Nasr & Leaman 2001).

Sigmund Freud pula adalah seorang ahli psikologi barat yang amat terkenal dengan Teori Psikonalisis sehingga beliau digelar sebagai ‘bapa psikologi moden’ dan ‘bapa



psikoanalisis'. Sigmund Freud atau nama sebenarnya adalah Sigismund Schlomo Freud dilahirkan daripada sebuah keluarga Yahudi di Freiberg (Pribor), Moravia, dalam Empayar Austria (kini dimiliki oleh Republik Czech) pada tanggal 6 Mei 1856. Semasa berumur 21 tahun, beliau meningkatkan namanya menjadi 'Sigmund' sahaja. Sigmund merupakan anak sulung dan mempunyai tiga orang adik lelaki dan lima orang adik perempuan (Sapora Sipun 2010; Yahaya Mahamood 1994). Sigmund Freud juga dikenali sebagai seorang ahli neurologi Austria. Beliau juga memberikan sumbangan yang besar kepada pelbagai bidang lain seperti sastera, filem, teori-teori Marxisme, teori kewanitaan, kritikan kesusasteraan, falsafah, dan psikologi (Yahaya Mahamood 1994). Di samping itu, Sigmund Freud juga telah menerbitkan beberapa karya mengenai fikiran bawah sedar pada tahun 1900 dan 1901, namun banyak bukunya telah dibakar di khalayak ramai ketika Adolf Hitler dan Nazi merampas kuasa di Jerman. Beliau meninggal dunia pada usia 67 tahun, pada 23 September 1939 setelah melalui 30 pembedahan untuk merawat penyakit barahnya (Sapora Sipun 2010; Yahaya Mahamood 1994). Semasa hayatnya, Sigmund Freud telah memberi inspirasi kepada banyak pengikutnya untuk menubuhkan *International Psycho-Analytic Association* sebagai pertubuhan rasmi bagi menjalankan dan memperkembangkan praktis dan teori beliau. Persatuan itu sebenarnya berterusan hingga ke hari ini dan banyak ahli psikoanalisis mengamalkan terapi tersebut. Begitu juga dengan karya-karya yang menyokong atau menentang dirinya dan teorinya terus mencurahkan diterbitkan sehingga ke hari ini, malah biografi kehidupan beliau terus menarik perhatian umum untuk dibaca dan dikaji.

Oleh kerana Ibn Miskawayh cenderung menghuraikan konsep jiwa dalam kitab beliau yang terkenal iaitu *Tahdhīb al-Akhlāq*, manakala Sigmund Freud pula telah membahaskannya dalam Teori Psikoanalisis, maka konsep jiwa yang dibentang oleh kedua-duanya dianalisis dengan teliti dan kritis.

### **Konsep Jiwa Antara Ibn Miskawayh (M. 1030) Dan Sigmund Freud (M. 1939 M): Satu Perbandingan**

Perbandingan konsep jiwa di antara kedua-dua tokoh iaitu Ibn Miskawayh dan Sigmund Freud dilihat menerusi tema-tema dan isu – isu jiwa yang dibincangkan oleh mereka.

#### **i- Sumber Pemikiran tentang Konsep Jiwa**

Ibn Miskawayh menggarap konsep jiwa melalui sumber wahyu, akal dan pengalaman-pengalaman kehidupan. Ia dapat dilihat daripada penulisan beliau yang menghubungkan antara sumber wahyu dan dimensi praktikal dalam perhubungan sosial seperti persahabatan (*al-ṣ adāqah*) dan kasih sayang (*al-mahabbah*). Meskipun dikatakan oleh ramai sarjana seperti M. Arkoun dan Walzer bahawa tulisan falsafah akhlaknya banyak dipengaruhi oleh ahli falsafah Yunani seperti Plato dan Aristotle, tetapi beliau tetap menghubungkannya dengan hukum-hukum syariat Islam (Utsman Najati 2002). Sebenarnya, Miskawayh hanya bersetuju dengan idea falsafah Yunani yang selari dengan prinsip Islam kerana usahanya adalah untuk mengharmonikan wahyu dengan kebenaran falsafah serta pemikiran rasional. Tulisan – tulisan beliau berkaitan dengan falsafah akhlak Islam seperti kitab *Tahdhīb al-Akhlāq* jelas menunjukkan beliau beriltizam dengan akidah Islam dan prinsip-prinsipnya. Justeru, pemikiran falsafah Ibn Miskawayh boleh diibaratkan bersifat rasional, komprehensif dan Islamik. Oleh kerana itu, didapati konsep jiwa yang dibawa oleh Ibn Miskawayh kemudiannya dikembangkan lagi oleh tokoh-tokoh selepasnya seperti seperti al-Ghazālī (1111M) dan al-Ṭūsī (1274M). Apabila melihat tokoh-tokoh Islam yang agung seperti al-Ghazālī (1111M) dan al-Ṭūsī (1274M) sendiri mengiktiraf tulisan-tulisan beliau, ia menunjukkan dengan jelas bahawa konsep jiwa yang dibentangkan oleh Ibn Miskawayh adalah satu kajian dan ilmu yang mengikut landasan Islam. Oleh kerana falsafah akhlak yang dibawa oleh beliau kuat dengan saranan wahyu dan disepadukan dengan akal dan pengalaman hidup, maka didapati konsep jiwa beliau ini tidak mengalami sebarang penilaian semula, melainkan ia dikembang luaskan lagi oleh tokoh-tokoh selepas kematian beliau.

Manakala konsep jiwa yang digarap oleh Freud dalam Teori Psikoanalisis adalah berdasarkan pengalaman beliau dalam mengubati pesakit-pesakit histeria di Vienna. Beliau memberi perhatian serius terhadap histeria sehingga menguji kaji pesakitnya dengan hipnotisme. Berdasarkan kisah tersebut, Freud mengamati dan mempelajari dengan akal fikirannya, sehinggalah pada akhirnya beliau mencipta suatu teori yang dinamakan Psikoanalisis. Pembinaan Teori Psikoanalisis merupakan suatu proses ilmu pengetahuan yang didapati daripada pengalaman-pengalaman dan ujian empirikal yang ditanggapi oleh akal rasional semata-mata. Dalam hal ini, ia sebenarnya tidak mencukupi, kerana akal sahaja mengikut Imam al-Ghazālī (1988), tidak mampu membawa seseorang itu kepada *al-ilm al-yaqīn*. Oleh kerana itu didapati Teori Psikoanalisis sendiri telah mengalami beberapa penentangan daripada tokoh-tokoh psikologi Barat yang lain seperti Carl Jung, Horney dan Alfred Adler (Yahaya Mahamood 1994). Oleh kerana itu juga, teori ini mengalami perkembangan evolusinya yang tersendiri seiring dengan kajian-kajian yang terus dilakukan oleh para sarjana lain. Sigmund Freud sendiri mengakui bahawa teorinya bukanlah sebuah teori yang statik dan mutlak. Contohnya dalam peringkat akhir teori ini, beliau menyemak semula dan memperbaiki teori awalnya tentang naluri seksual (*id*) dan ego. Akhirnya, Sigmund Freud menyedari dan mengakui adanya kematian pada setiap kehidupan manusia dan naluri kematian tersebut dimiliki secara semulajadi oleh manusia (Yahaya Mahamood 1994).

Kesimpulannya daripada perbincangan di atas, sumber rujukan kepada perkembangan idea Ibn Miskawayh tentang konsep jiwa manusia adalah cernaan daripada sumber wahyu iaitu al-Quran dan hadis serta penggunaan rasional yang diamati daripada kehidupan bermasyarakat. Manakala Sigmund Freud pula, perkembangan ideanya tentang konsep jiwa manusia hanya ditelusuri melalui pengalamannya mengubati para pesakit histeria.

## ii- Konsep Jiwa Manusia

Dalam membicarakan tentang manusia dan jiwa manusia, Ibn Miskawayh (1985) mengatakan bahawa manusia dicipta daripada dua adunan elemen penting iaitu jasad dan jiwa. Jiwa merupakan elemen ketuhanan yang diberikan oleh Allah kepada setiap jasad manusia, manakala jasad pula dicipta daripada elemen material iaitu tanah. Namun, kedua-dua unsur ini saling bergantung antara satu sama lain dan mungkin tidak dapat dipisahkan kecuali dengan iradah Allah, iaitu melalui kematian (Mohd Nasir Omar 2005). Oleh itu, sungguh pun jasad dan jiwa sama-sama membentuk makhluk yang bernama manusia, namun kedua-dua unsur ini beroperasi secara berasingan dan mereka sentiasa berlawanan antara satu sama lain. Menurut Ibn Miskawayh (1985) lagi, jiwa yang menjadi punca kepada semua perlakuan manusia sama ada baik atau buruk. Pendapat Miskawayh ini selaras dengan maksud ayat al-Quran dalam surah al-Shams ayat 7 hingga 10:-

Dan jiwa (*al-nafs*) serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah ilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketaqwaan. Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu (daripada akhlak yang fasik) dan sesungguhnya rugilah orang yang mengotorinya.

Freud (1965) melalui pendekatan psikoanalisis pula memandang manusia adalah makhluk primitif dan termasuk rumpun haiwan dengan naluri kebinatangan yang bersifat jahat (Baharuddin 2007). Beliau melihat manusia sebagai individu yang telah ditentukan masa depannya. Kehidupan manusia telah ditentukan sejak awal lagi oleh naluri-naluri tersebut. Naluri ini kemudiannya akan mempengaruhi tingkah laku yang tidak logik dan logik (Sapora Sipun & Ruhaya Hussin 2010).

Dalam memberi pandangan terhadap jiwa manusia, Ibn Miskawayh (1985) menyatakan jika jasad manusia contohnya cenderung secara semulajadi ke arah kelazatan sensual dan kelazatan fizikal, maka jiwa pula cenderung ke arah kebaikan dan berjihad untuk mengenal dan mendekati diri kepada Allah. Menurut beliau lagi, jiwa merupakan elemen kerohanian yang berada dalam diri seseorang manusia tetapi ia tidak dapat digarap oleh pancaindera. Jiwa bukan jasad, bukan juga sebahagian daripada jasad, tetapi ia merupakan suatu substansi yang hidup secara bebas dan tersendiri (Mohd Nasir Omar 2010). Sebagaimana jasad, jiwa juga punya

kemahuan-kemahuan dan kehendaknya sendiri iaitu untuk menguasai ilmu pengetahuan dan sentiasa berpihak kepada kebaikan dan kebenaran. Kesimpulannya menurut Ibn Miskawayh, jiwa berasal dari substansi yang lebih tinggi, lebih mulia, dan lebih utama dari segala sesuatu yang bersifat fizik di dunia ini (Utsman Najati 2002).

Sigmund Freud (1965) pula berpendapat keperluan utama manusia ialah keperluan jasmaniah (fisiologi) semata – mata dan tidak menyentuh tentang keperluan jiwa (Baharuddin, 2005). Oleh itu, kecenderungan manusia lebih kepada keseronokan atau kesenangan (*pleasure*) dan menghindari ketidakseronokan (*unpleasure*). Freud (1920 & 1965) telah menegaskan bahawa manusia dilahirkan dengan dorongan naluri atau jiwa dalaman yang bersifat kebinaatangan. Naluri ini telah dibahagikan kepada dua bahagian iaitu naluri seksual atau *eros* (naluri hidup) dan naluri pembinasaan atau *thanatos* (naluri mati) (Mutiara Dwi Sari 2012). Semua kuasa naluri telah disimpan dalam tenaga yang wujud dalam bentuk yang dikenali sebagai tenaga psikik dan tenaga determinisma psikik. Tenaga ini juga merupakan kuasa penggerak kepada segala perilaku manusia dan ia mempunyai hubungan dengan naluri seksual dan *libido*. Tenaga determinisma psikik merupakan tenaga penyebab yang mengakibatkan berlakunya tingkah laku fizikal dan mental manusia. Menurut Freud (1920 & 1965) juga, nafsu seksual adalah faktor *survival* yang membolehkan manusia tertarik kepada sesuatu yang bertujuan untuk meneruskan kelangsungan hidup di muka bumi sehinggakan manusia digelar olehnya sebagai makhluk seksual (Nurul Hidayah et. all 2017). Pendekatan teori ini menunjukkan bahawa desakan yang lahir secara semulajadi amat penting dalam mempengaruhi apa sahaja kehendak tingkah laku yang bersemadi dalam naluri manusia.

Sebenarnya, konsep jiwa yang dikemukakan oleh Ibn Miskawayh lebih bersifat *theosentris* iaitu sedar mengenai Allah sebagai pusat kehidupan. Kemudian, dimensi roh dan spiritual pula diletakkan oleh beliau sebagai struktur utama dalam konsep jiwa. Ibn Miskawayh tidak menafikan manusia juga mempunyai nafsu sama seperti haiwan, namun beliau berpendapat bahawa manusia telah diberi hati dan akal untuk mengawalinya (Mutiara Dwi sari 2012). Oleh kerana itu, beliau menerangkan bahawa jiwa mempunyai tiga daya (iaitu kalbu, akal dan hawa nafsu). Kekuatan atau daya hati bukanlah yang terbaik dan daya akal serta hawa nafsu bukanlah yang terburuk. Akan tetapi baik dan buruknya bergantung pada harmonisasi interaksi antara ketiga-tiga unsur tersebut yang berpusat pada kalbu (Abdul Mujib 2006). Menurut Ibn Miskawayh (1985) lagi, orang yang menjaga kesihatan jiwanya, ia tidak akan membiarkan syahwat dan emosi menguasai jiwanya bahkan jiwanya akan menguasai kedua-dua elemen tersebut bagi mencapai tujuan jiwa yang sejahtera. Ia perlu mendidik syahwat dan emosinya agar kembali kepada fitrah kejadiannya yang telah ditentukan oleh Allah (Mohd Nasir Omar 2010). Hal ini jelas menunjukkan bahawa konsep jiwa yang dikemukakan oleh Ibn Miskawayh adalah berdasarkan kepada Allah sebagai pusat kehidupan manusia. Manakala, konsep jiwa yang dikemukakan oleh Sigmund Freud dalam Teori Psikoanalisisnya lebih dilihat sebagai *anthroposentris* yang bermaksud pandangan hanya tertumpu pada diri manusia itu sahaja. Ini bukan suatu yang menghairankan kerana Sigmund Freud dikenali sebagai seorang yang menafikan kewujudan tuhan dan menganggap bahawa agama dan tuhan adalah mitos sahaja (Mutiara Dwi Sari 2012). Dalam konsep jiwa atau naluri yang beliau utarakan, beliau telah menyederhanakan kompleksiti kehidupan iaitu dorongan jiwa dan naluri manusia hanya berdasarkan kepada *libido* (*id*) sahaja. Justeru, konsep jiwa beliau secara jelas mengabaikan konsep kerohanian dan spiritual.

Kesimpulannya, kedua-dua tokoh tersebut mempunyai pandangan yang berbeza terhadap manusia dan jiwa manusia. Freud hanya melihat manusia itu daripada sudut jasmani dan biologi sahaja yang hidup untuk mencapai keperluan material. Manakala Ibn Miskawayh pula melihat manusia itu terdiri daripada dua unsur iaitu jasad dan spiritual di mana, kehidupan manusia di dunia ini bukan sahaja untuk mencapai keseronokan material, tetapi ia juga adalah untuk mengenal tuhan yang menciptakannya.

### iii-Struktur Jiwa Manusia

Ibn Miskawayh (1985) menstrukturkan jiwa manusia berdasarkan keyakinannya bahawa jiwa merupakan elemen kerohanian yang berada dalam diri seseorang manusia tetapi ia tidak dapat digarap oleh pancaindera. Teori fakulti jiwa yang diutarakan oleh Ibn Miskawayh melihat jiwa manusia itu mempunyai pelbagai kekuatan dan fakulti yang mana ia dapat mempengaruhi seseorang manusia melakukan sesuatu perbuatan sama ada baik ataupun buruk. Kekuatan atau fakulti tersebut ialah kekuatan rasional (*al-natiqah*), kekuatan marah (*al-ghadabiyyah*), kekuatan syahwat (*al-shahawiyyah*). Fakulti rasional, marah dan syahwat bekerja secara berasingan dan tersendiri. Setiap fakulti bekerja keras untuk menguasai fakulti yang lain sehingga suatu disposisi terjana dalam diri seseorang. Disposisi tersebutlah yang dinamakan akhlak. Fakulti yang kuat akan menguasai fakulti yang lemah, malah ia mampu melumpuhkannya daripada berfungsi. Fakulti rasional, misalnya boleh menguasai fakulti marah dan fakulti syahwat dengan mendidik kedua-dua fakulti tersebut supaya tunduk kepada arahnya. Begitulah sebaliknya, nafsu ataupun fakulti syahwat juga boleh menguasai fakulti rasional (Mohd Nasir Omar 2010). Mengikut Ibn Miskawayh (2014), seorang manusia akan bertindak berdasarkan fakulti mana yang kuat menguasai jiwanya. Orang yang didominasi oleh fakulti rasional ataupun kekuatan akal akan menjadi baik dan berakhlak mulia kerana kekuatan ini berasal daripada Allah (fitrah) dan ia cenderung kepada kebaikan secara semula jadi. Manakala orang yang dikuasai oleh fakulti marah atau fakulti syahwat ataupun kedua-duanya sekaligus, maka dia akan menjadi jahat, lantaran kekuatan tersebut adalah unsur material yang sentiasa memandu manusia kepada kejahatan. Oleh sebab itulah, kedua-dua kekuatan tersebut dikenali sebagai *al-hawa* (nafsu) lawan kepada akal dan syariat. Tingkah laku yang terlahir menurut Ibn Miskawayh merujuk kepada disposisi jiwa seseorang, manakala teori, teknik dan proses penjanaan pelbagai fakulti jiwa seperti rasional, marah dan syahwat supaya beroperasi dengan baik dan harmoni itulah sebenarnya apa yang dimaksudkan keseluruhannya sebagai falsafah akhlak Islam. Perkara ini bertepatan dengan kata-kata Ibn Miskawayh (1985) dalam kitab *Tahdhīb al-Akhlāq*, “matlamat utama beliau menulis kitab tersebut adalah untuk menjana suatu disposisi kejiwaan supaya semua perbuatan yang dihasilkan oleh disposisi manusia adalah baik, dan dalam masa yang sama bertingkah laku baik dengan mudah”.

Kaedah psikoanalisis yang telah diperkenalkan oleh Sigmund Freud (1962 & 1936) menstrukturkan jiwa manusia berdasarkan secara *vertical*, iaitu susunan struktur jiwa manusia bermula daripada atas ke bawah. Susunan tersebut dimulai dengan *conscious* (sedar) bahagian paling kecil, *preconscious* (prasedar) bahagian sederhana dan *unconscious* (tidaksedar) adalah bahagian paling besar dalam struktur dalaman manusia (Mutiara Dwi Sari 2012). Menurut Moris (1976), psikoanalisis telah memberikan penekanan kepada bahagian tidak sedar, peranan naluri, peranan asas keluarga, tekanan-tekanan dinamik dan pembentuk personaliti. Teori ini juga telah memberikan perhatian kepada proses-proses dalaman individu, tingkah laku luaran, pengalaman masa lampau dan kini serta keadaan seseorang. Dalam teori ini juga, beliau melihat tingkah laku dan pemikiran manusia didorong oleh *instinct* (naluri) manusia yang beliau namakan sebagai *id*, *ego* dan *superego*. Sigmund Freud percaya ketiga-tiga naluri ini sangat penting dalam pembentukan personaliti manusia yang merangkumi cara berfikir dan bertingkah laku. Beliau percaya semua tingkah laku manusia terjadi kerana sebab-sebab yang tertentu, dan ianya tidak berlaku secara kebetulan. Sigmund Freud (1962), melalui tulisan beliau dalam *Three Essays on Sexuality*, menggunakan perkataan *instinct* bagi merujuk satu hal yang bukan jasmani, dimana ia boleh mempengaruhi perilaku manusia. Walaupun dalam Teori Psikoanalisis ini Sigmund Freud menggunakan istilah naluri tetapi ia dapat difahami bahawa beliau merujuk kepada *substan* yang berupa jiwa kerana nurani mahupun jiwa merupakan satu hal atau disposisi dalam diri manusia yang tidak dapat ditanggapi secara fizikal yang mempengaruhi tingkah laku manusia.

Hasil daripada kajian beliau yang mendalam dengan ramai individu, Teori Psikoanalisis Sigmund Freud menekankan kepada *id*, *ego* dan *superego* sebagai struktur yang tetap dalam disposisi kejiwaan. Berdasarkan ini, *id* merupakan keinginan-keinginan yang tidak disedari dan merupakan bahagian paling besar dalam personaliti manusia atau dengan kata lain, *Id*

merupakan sistem personaliti yang asal, semasa dilahirkan individu sudah mempunyai *id*. Seterusnya, *Id* menurut Sigmund Freud (1962) merujuk kepada keinginan primitif ataupun dorongan-dorongan *libido* seksual dalam diri manusia. Nafsu ini yang dikenali sebagai *libido* atau *id* adalah satu bentuk tenaga dalaman yang wujud dalam diri dan ianya adalah elemen asas kepada pembentukan personaliti manusia (Dennis & John 2012; Gregory & Erika 2010). Sigmund Freud (1962) menganggap *Id* merupakan dorongan naluri dalaman yang berkaitan dengan prinsip keseronokan tanpa mempedulikan tentang realiti dan pertimbangan daripada segi moral dan logikal (Mahmood Nazar 1990). *Id* kemudian menyampaikannya kepada ego. Komponen *ego* merupakan tenaga jiwa yang berasal dari *id*. Ia bertindak sebagai kuasa eksekutif bagi mengawal personaliti seseorang dan sebagai pengawal kepada jenis-jenis tindakan yang sesuai dengan persekitaran. Corey (2009) menjelaskan ego mempunyai hubungan dengan dunia realiti. *Ego* bertindak berdasarkan prinsip realiti.

Dengan itu segala tindak tanduk yang dilakukannya adalah melalui pertimbangan dan realiti yang wujud pada ketika itu. Misalnya seseorang dewasa tidak akan membuang air besar di merata-rata tempat kerana pada masa itu ia dikawal oleh egonya. Ego juga dapat menghasilkan pemikiran yang logik dan rasional untuk merancang serta melaksanakan segala tindakan bagi mengurangkan ketegangan dan kerisauan. Ia juga mempunyai kuasa atau kawalan terhadap personaliti. Nafsu seksual atau *libido* seksual merupakan dorongan asas kuat yang akan mempengaruhi personaliti manusia. *Libido* seksual ini adalah asal dorongan diri manusia yang bertujuan untuk memuaskan kehendak manusia. Maka bermulalah fungsi *ego* sama ada melepas semua keinginan *id* ini ataupun menahannya sehingga menjadi *superego*. Pada tahap *superego* iaitu sebagai peringkat kesedaran, manusia sudah mula sedar dan mempertimbangkan nilai-nilai moral, norma dan etika yang ada dalam persekitaran dan masyarakatnya. *Superego* lebih bersifat sosial dan bermoral. Ia bertanggungjawab terhadap sebarang tindakan sama ada yang baik atau buruk, betul atau salah.

Menurut Corey (2009), *superego* mewakili kesempurnaan daripada perkara sebenar ke arah kesempurnaan bukan yang bersifat keseronokan. *Superego* bertindak untuk menyekat *ego* daripada mematuhi sebarang kehendak *id*. *Superego* berfungsi sebagai hakim bagi menentukan ganjaran dan dendam. Fungsi utama *superego* ialah untuk menyekat desakan-desakan *id* terutamanya berkaitan dengan seks. Ia juga berfungsi bagi menggantikan matlamat realistik dengan tujuan moral di samping berusaha ke arah kesempurnaan sendiri (Freud 1936 & 1962; Sapora Sipun & Ruhaya Hussin 2010). Kesimpulannya, menurut Sigmund Freud, interaksi *id*, *ego* dan *superego* merupakan elemen penting bagi pembentukan tingkah laku dan personaliti manusia. Ia melihat bagaimana manusia bertingkah laku dan berfikir. Dalam hubungan interaksi itu, *id* disifatkan sebagai kekuatan desakan dalaman manusia yang cenderung kepada keseronokan (nafsu) semata-mata tanpa mempedulikan pertimbangan moral (agama) dan logik akal. Ia boleh disifatkan sebagai nafsu syahwat yang ada dalam diri manusia yang berkeinginan kepada perkara-perkara jahat dan buruk. *Ego* pula merupakan satu unsur atau tenaga jiwa yang memmanifestasikan kehendak-kehendak *id* berdasarkan prinsip realiti dan juga logik akal. Manakala *superego* pula adalah naluri yang fungsinya mengurus gelagat *id* dan *ego*. Ia boleh diibarat seperti akal yang membuat penilaian kehendak-kehendak *id* berlandaskan prinsip moral dan sosial. Ia akan mengawal dan membataskan kehendak-kehendak *id* kerana jika *id* dibiarkan tanpa kawalan, ia akan menghasilkan perbuatan yang negatif dan hanya bertingkah laku untuk kepuasan seksualnya sahaja tanpa mengira tindakan itu baik atau buruk.

Secara umumnya, terdapat sedikit persamaan antara pemikiran Sigmund Freud dengan Ibn Miskawayh dalam hal nafsu dan interaksi ketiga-tiga unsur (rasional, marah dan syahwat). Istilah *id* yang dimaksudkan oleh Sigmund Freud itu merujuk kepada hawa nafsu dan syahwat, sebagaimana yang telah dinyatakan bahawa personaliti manusia ditentukan oleh interaksi antara tiga sistem iaitu *id*, *ego*, *superego*. *Id* adalah nafsu alami manusia yang cenderung kepada kesenangan sahaja dan keburukan. Ego pula dapat dikaitkan dengan sifat *al-ghadabiyyah*, yang mana ia berjuang menapis atau melepaskan *id* ini. Akhirnya, *ego* menjadi *superego* merujuk kepada *al-natiqah*. Maka, terciptalah manusia dengan personaliti yang baik. Namun daripada sudut perbezaannya, Sigmund Freud secara jelas merujuk nafsu tersebut kepada nafsu seksual atau nafsu syahwat. Manakala Ibn Miskawayh pula menjelaskan istilah nafsu dengan

kefahaman yang lebih luas, iaitu ia tidaklah tertumpu kepada nafsu seksual semata-mata, malah ia juga boleh dikaitkan dengan nafsu makan, tidur dan sebagainya lagi. Secara mudahnya daripada pengamatan teori yang dikemukakan oleh Sigmund Freud menunjukkan bahawa dorongan asas manusia bertingkah laku adalah untuk mendapat keseronokan sahaja seolah-olah manusia ini disamakan dengan haiwan yang hidup untuk mendapat keseronokan luar semata – mata.

#### **iv-Prinsip Kebahagiaan Manusia**

Ibn Miskawayh (1985) melihat prinsip kebahagiaan bukan terletak kepada pencapaian material semata-mata, tetapi ia dapat dicapai pada inti perilaku dalam mencapai perkara tersebut. Keseronokan dan kebahagiaan manusia ada pada kemampuan manusia itu melakukan sesuatu dengan bersungguh-sungguh, kemampuan membezakan perkara baik dan buruk dan keluasan ilmu pengetahuan yang dimiliki olehnya (Mohd Nasir Omar 2005). Kemudian Ibn Miskawayh (1985) menjelaskan lagi cara memperoleh kebahagiaan yang sempurna adalah dengan mengenal Sang Pencipta (Tuhan). Dalam mengenal Tuhan, manusia akan melihat kepada kejadian ciptaan-ciptaanNya, susunan-susunan alam ini, hubungan yang diciptakan oleh Tuhan ke atas pusingan alam ini dan sebagainya. Jika seseorang manusia itu memandang semua ini dengan pandangan hikmah dan penuh perasaan *ubudiyyah*, maka ia akan mendatangkan kebahagiaan kepada dirinya lantas rasa syukur yang ada pada dirinya atas segala kurniaan Allah. Oleh itu, Ibn Miskawayh (1985) menyifatkan kebahagiaan yang paling tinggi hanya akan terwujud jika manusia dapat beralih daripada makrifat *maujudat* (makrokosmos) kepada *ma'rifatullah* iaitu mengenal Allah (Utsman Najati 2002).

Bagi Sigmund Freud (1965) pula, prinsip kebahagiaan dan keseronokan manusia adalah matlamat akhir daripada tindakan atau tingkah laku manusia. Beliau menegaskan bahawa untuk mendapatkan keseronokan, manusia perlu mengelak daripada pengalaman yang menyakitkan. Oleh kerana itu, dalam konsep jiwa psikoanalisis, *id* memainkan peranan penting dalam mencapai keseronokan. *Id* bertindak sebagai pendesak, satu elemen struktur semulajadi yang diwarisi, gejala di bawah sedar dan satu tenaga yang tidak teratur, tidak rasional dan penuh dengan orientasi berkehendakkan kepuasan. Sekiranya ego berjaya memuaskan kehendak *id*, maka diyakininya akan wujud kebahagiaan dan keseronokan namun sekiranya gagal, maka *ego* akan mengalami kerisauan (Sapora Sipun & Ruhaya Hussin 2010). Keseronokan dan kebahagiaan yang ingin dicapai ini mengikut pendekatan psikoanalisis adalah kebahagiaan material semata-mata dengan berpandukan kepada nafsu. Menurut Sigmund Freud, nafsu adalah faktor *survival* yang membolehkan manusia tertarik kepada sesuatu yang bertujuan untuk meneruskan kelangsungan hidup di atas muka bumi ini (Nurulhidayah, Azlina & Abdul Manam 2017). Sigmund Freud dalam Teori Psikoanalisisnya menjadikan nafsu sebagai asas penting kepada manusia untuk meneruskan hidup (Gregory & Erika 2010) sehinggakan manusia menurut Freud adalah makhluk seksual (Corey 2009).

#### **Kesimpulan**

Melalui perbandingan konsep jiwa antara Ibn Miskawayh dan Sigmund Freud yang dibahaskan, dapat dilihat konsep jiwa yang dibincangkan oleh kedua-dua tokoh adalah bertentangan antara satu sama lain. Teori dan konsep kejiwaan oleh Ibn Miskawayh boleh diangkat sebagai mewakili Islam kerana pengaruh yang telah beliau tinggalkan kepada kajian kejiwaan, diteruskan pula oleh tokoh-tokoh selepas beliau seperti al – Ghazālī dan al - Ṭūsī. Manakala konsep kejiwaan Sigmund Freud pula boleh diangkat mewakili blok barat kerana beliau merupakan pelopor kepada teori ataupun pendekatan psikoanalisis yang mengkaji tentang naluri dan rangsangannya kepada manusia yang mana sebelum itu, dunia psikologi barat banyak dipengaruhi dengan pendekatan yang lebih cenderung ke arah pemikiran rasional dan logik seperti pendekatan tingkahlaku (*behaviorisme*) dan pendekatan kemanusiaan (*humanisme*).

Secara keseluruhan, Ibn Miskawayh telah membahaskan jiwa dalam bentuk falsafah yang praktikal menyeluruh dan praktikal kerana ia merangkumi tentang kehidupan manusia di

muka bumi dan juga dalam menghubungkan diri dengan Tuhan. Pandangan Ibn Miskawayh tentang personaliti dan jiwa manusia juga berlawanan dengan pandangan yang dipelopori oleh Sigmund Freud melalui Teori Psikoanalisis. Perbezaan ini disebabkan oleh kajian psikologi era pertengahan yang dipelopori oleh Ibn Miskawayh mendepankan konsep jiwa yang berdasarkan kepada metafizik, manakala Sigmund Freud membahaskan jiwa melalui psikologi empirikal yang bergantung kepada fakta eksperimen dan kekuatan daya akal. Beliau terlalu mengagungkan unsur rasional dan lahiriah. Oleh yang demikian, konsep jiwa yang dibahaskan oleh Ibn Miskawayh di dalam penulisannya adalah sebuah konsep jiwa yang komprehensif dan menyeluruh jika dibandingkan dengan konsep jiwa Sigmund Freud yang didasari oleh pemahaman ilmu empirikal sahaja.

### Rujukan

Al-Quran Al-Karim

- Baharuddin. 2005. *Aktualisasi psikologi Islami*. Yogyakarta, Indonesia : Pustaka Pelajar.
- Baharuddin 2007. *Paradigma Psikologi Islam: Studi tentang elemen psikologi dari Al-Quran*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar.
- Bakhtiar H. Siddiqui. 2001. *Miskawaih's Thought on Human Personality*. *Intellectual Discourse* 9 (1): 29-46.
- Corey, G. 2009. *Theory And Practice Of Counseling And Psychotherapy* (8th ed). America: Thomson Book.
- Dennis, C., & John, O. M. 2012. *Introduction to Psychology: Active Learning through Modules Twelve Editions*. United States: Wadsworth Cengage Learning.
- Freud. 1920. *A General Introduction to Psychonalysis*. New York: Horace Liveright
- Freud. 1936. *The Ego and Mechanisme of Defence*. New York: International University Press
- Freud. 1962. *Three Essays on Sexuality* trans. James Strachey. New York: Basic Books
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad. 1988. *Ihyā' 'Ulūm al-dīn*. Terj. TK.H. Ismail Yakub. Jil. 1-8. Kuala Lumpur: Victory Ajensi.
- Gregory, J. F., & Erika, L. R. 2010. *Psychology Making Connections*. New York: McGraw-Hill Higher Education.
- Mahmood Nazar Mohamed 1990a. *Pengantar Psikologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mahmood Nazar Mohamed. 1990b. *Pengantar Psikologi: Satu Pengenalan Asas Kepada Jiwa dan Tingkah Laku Manusia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Miskawayh. 1985. *Tahdhīb al-Akhlāq*. Beirut: *Dar al-Kutub al-Ilmiya*.
- Miskawayh. 2014. *Tahdhīb al-Akhlāq (The Refinement of Character)*. Suntingan CK Zurayk. American University of Beirut.
- Mohamed Imran Mohamed Taib. 2004. *Friendship: Miskawayh and the Ethical Tradition*. *The Muslim Reader Magazine* Jan-Apr: 1-5.
- Mohd Nasir Omar. 2005. *Akhlak dan Kaunseling Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd.
- Mohd Nasir Omar. 2010. *Falsafah Akhlak*. Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mohd Salleh Lebar. 1999. *Asas Psikologi Perkembangan*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- Morris. 1976. Fear Reduction Methods. In F.H Kanfer and A.P Golgstein, Eds. *Helping People Change*. New York : Pergamon
- Mutiara Dwi Sari. 2012. *Pandangan Islam Terhadap Teori Psikoanalisis*. Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV). Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.
- Nasr, Seyyed Hossien & Leaman, Oliver. 2001. *History of Islamic Philosophy*. London & New York: Routledge.
- Nurulhidayah Wahab, Azlina Abu Bakar & Abdul Manam bin Mohamad. 2017. *Analisis Elemen – Elemen Nafsu Dalam Teori Psikoanalisis Sigmund Freud Dan Kitab Penawar Bagi*

- Hati Al-Mandili*. Dlm *Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari*. Terengganu: Universiti Malaysia Terengganu
- Nor Nazimi Mohd Mustaffa, Jaffary Awang & Aminuddin Basir @ Ahmad. 2017. *Tingkah Laku Beragama Menurut Freud*. E-Jurnal UKM. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Saporan Sipon, Ruhaya Hussin. 2010. *Teori Kaunseling Dan Psikoterapi*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Utsman Najati. 2002. *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Yahaya Mahamood. 1994. *Perintis Psikologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zurayk CK. 2014. *The Refinement Of Character*. Beirut: American University of Beirut



## PEMIKIRAN SYED ABDULLAH HAMID AL-EDRUS DI DALAM QALAM: PENGKRITIK KEPALA BATU?

*Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif & Arba'iyah Mohd Noor*

---

**Abstrak:** Syed Abdullah Hamid Al-Edrus (Edrus) seorang penulis yang berani dan lantang. Keberanian dan kelantangan itu terserlah dalam kritikan-kritikan beliau terhadap dasar serta pemerintahan negara terutama menerusi ruangan-ruangan di dalam majalah Qalam. Kerana kepedasan kritikan beliau itu, sesetengah golongan yang tidak boleh menerimanya menggelar Edrus sebagai ‘Ahli Kritik Berkepala Batu’. Hamed Mohd Adnan sendiri dalam bukunya “Majalah Melayu Selepas Perang: Editorial, Sirkulasi dan Iklan” mengatakan Edrus mempopularkan Qalam dengan mengkritik sesiapa sahaja yang tidak sejalan dengan pandangannya. Kertas kerja ini cuba menyingkap pemikiran Edrus menerusi isu-isu tertentu seperti yang terakam di dalam majalah Qalam. Apakah pandangannya sekadar kritikan-kritikan yang tidak membawa sebarang makna atau sebaliknya. Ternyata Edrus sangat kuat berpegang pada prinsipnya, pandangannya terhadap Islam agak ketat dan tidak boleh bertolak ansur dalam apa jua hal-hal yang bersangkutan agama. Pada dasarnya, Edrus ingin memimpin fikiran umum ke arah agama mengatasi politik orang Melayu dan melihat penerapan dasar-dasar Islam perlu dalam politik itu. Malah, beliau bebas mengemukakan pandangannya kerana Qalam adalah hasil buah pena beliau sendiri. Untuk itu Edrus sangat tegas, berani dan lantang mengkritik pada sesuatu perkara yang difikirkan tidak betul dan bertentangan dengan Islam. Kritiknya berasas, kerana sesuatu yang berlawanan dengan hukum-hukum Islam harus ditolak. Kertas kerja ini ditulis berdasarkan sumber temubual, majalah Qalam, memoir, buku-buku dan koleksi tesis yang diperoleh dari Arkib Negara, Perpustakaan Utama Universiti Malaya dan Perpustakaan Peringatan Za’ba Universiti Malaya.

**Kata Kunci:** Edrus, Qalam, kritik, agama Islam, Natrah, Jawi

---

### Pengenalan

Syed Abdullah bin Hamid Al-Edrus (selepas ini disebut Edrus) dilahirkan pada 11 Julai 1911 di Sampit, Kalimantan Tengah, Indonesia. Bapa beliau, Syed Hamid bin Ahmad Al-Edrus merupakan ahli dalam Sarekat Islam, Indonesia. Ibu beliau, Sharifah Noor binti Syed Alwee Al-Hinduan pula merupakan cucu kepada ketua golongan Arab di Banjarmasin, Kalimantan Selatan, Indonesia. Kini, selain Malaysia dan Singapura, keluarga Edrus ramai menetap di Pontianak, Sampit dan Banjarmasin.<sup>71</sup> Beliau mendapat pendidikan awal di sekolah agama di Sampit, kemudian pada tahun 1930 mengambil keputusan untuk berhijrah ke Singapura ketika berusia 19 tahun untuk mencari pengalaman berdikari selain untuk mendalami ilmu agama di Kuliah Firdaus dan berguru dengan Haji Wan Abdullah dengan harapan kelak beliau akan muncul sebagai seorang ahli agama.<sup>72</sup> Beliau mendirikan rumah tangga pada tahun 1933 ketika

---

<sup>71</sup> Temuramah dengan Pn. Sharifah Umamah Bte Syed Abdullah Al-Edrus di sebuah restoran di Lingkaran Karak, Gombak pada hari Khamis, 4 April 2019, jam 3.00 petang. Beliau adalah anak Edrus yang keenam dari isteri ketiga bernama Rokiah bte Abdul Samad. Kenyataan Talib Samat dalam bukunya dengan mengatakan Edrus telah lahir di Banjarmasin dan telah dibawa ke sampit oleh bapanya setelah kematian ibunya adalah tidak benar. Sampit dan Banjarmasin adalah dua kawasan yang berbeza. Sampit terletak di dalam Kalimantan Tengah, sementara Banjarmasin di dalam Kalimantan Selatan. Lihat Talib Samat, *Ahmad Luthfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004, hlm. 1.

<sup>72</sup> Sulaiman Jeem, “Jadi Penerbit Dengan Modal 50.00 Ringgit”, *Berita Harian*, Jumaat, 1969. Sulaiman Jeem adalah bekas pekerja Qalam Press, Singapura yang bertugas sebagai pembaca prof dan telah berkhidmat selama empat tahun.

berumur 22 tahun dan mempunyai 25 orang anak hasil dari perkongsian hidup bersama tiga isteri. Isteri pertama daripada keluarga Al-Sagof dikurniakan enam orang anak, isteri kedua yang hanya dikenali sebagai Amnah dikurniakan 13 orang anak dan isteri ketiga bernama Rokiah bte Abdul Samad dikurniakan enam orang anak.<sup>73</sup>

Dalam bidang kewartawanan dan penulisan, Edrus bermula di bahagian teknikal sebagai sebagai pelatih pengatur huruf di Anglo-Asiatic Press, Singapura (kemudian dikenali sebagai Warta Malaya Press) pada tahun 1934 dengan gaji empat ringgit sebulan. Beliau kemudiannya dinakkan pangkat sebagai pengatur huruf. Melihat kepada usaha-usaha giat dan kecekapan Edrus menjalankan tugasnya, beberapa tahun kemudian beliau telah dilantik oleh pengurus percetakan akhbar *Warta Malaya* sebagai pembaca pruf kemudian menjadi kerani dan akhirnya beliau dilantik sebagai pembantu pengarang.<sup>74</sup> Pengalaman beliau bekerja di *Warta Malaya* bersama-sama tokoh wartawan yang prolifik seperti Dato' Onn Jaafar, Yusof Ishak, Abdul Rahim Kajai, Ishak Hj. Mohammad, Syed Alwi al-Hadi dan Othman Kalam memberikan beliau ilmu wartawan yang sangat berguna. Beliau telah menyumbangkan beberapa artikel politik untuk dimuatkan dalam akhbar *Warta Malaya* selain turut menyumbang beberapa artikel dalam akhbar-akhbar di Indonesia seperti *Pewartari Deli*, *Suara Umum* dan *Ivoorno*. Pada bulan Januari hingga April 1946, Edrus pernah bertugas dengan majalah *Kesatuan Islam* dan kemudian pada tahun Julai 1947 Edrus menyertai warga kerja *Utusan Melayu* sebagai wartawan.<sup>75</sup> Bekerja sebagai wartawan banyak memantapkan dan memberi seribu pengalaman berguna kepada Edrus sebagai penulis. Beliau pernah disekat dari menjalankan tugasnya sebagai wartawan semasa berkhidmat di *Utusan Melayu*. Peristiwa itu berlaku semasa Edrus bersama dua orang wartawan *Utusan Melayu*, Nordin Abdul Rahman dan Zainal Abidin Alias (Zabha) telah tidak dibenarkan masuk ke majlis jamuan teh pada 5 September 1947 anjuran Dato' Onn Jaafar yang diadakan di Istana Besar Johor Bahru sempena berakhirnya Kongres UMNO yang berlangsung selama lima hari. Ia berpunca dari sikap *Utusan Melayu* yang secara terbuka menentang Perlembagaan Persekutuan 1948 sekaligus tidak sehaluan dengan dasar UMNO dan Dato' Onn walaupun sebelum itu *Utusan Melayu* menjadi tonggak yang menyokong perjuangan UMNO menentang Malayan Union.<sup>76</sup>

### Edrus Sebagai Penulis Yang Kritikal

Setelah setahun berkhidmat di dalam *Utusan Melayu*, Edrus memutuskan untuk berhenti. Edrus meninggalkan *Utusan Melayu* setelah majalah *Mastika* berubah menjadi majalah cerita pendek.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> *Qalam*, bil. 229, Mei 1970, hlm. 5

<sup>75</sup> Shaharom Husain, *Pengarang-pengarang Novel Melayu dan Karyanya*, Singapura: Pustaka Melayu, 1963, hlm. 268

<sup>76</sup> Kejayaan UMNO menentang Malayan Union telah menyebabkan perlembagaan baru bagi Persekutuan Tanah Melayu diisytiharkan pada 24 Disember 1946. Penubuhan perlembagaan tersebut adalah hasil rundingan sebuah jawatankuasa kerja yang terdiri daripada kerajaan British, Raja-raja Melayu dan UMNO tanpa melibatkan golongan bukan Melayu dan golongan kiri Melayu. Golongan bukan Melayu ini kemudiannya bergabung dalam sebuah pertubuhan yang dikenali sebagai All-Malayan Council of Joint Action (AMCJA) bagi membantah Perlembagaan Persekutuan yang turut disokong oleh pertubuhan-pertubuhan kiri Melayu yang bergabung dalam Pusat Tenaga Rakyat (PUTRERA). PUTERA terdiri daripada Parti Kebangsaan Melayu Malaya (PKMM) pimpinan Dr. Burhanudin Hilmy, Angkatan Pemuda Insaf (API) pimpinan Ahmad Boestamam, Angkatan Wanita Sdar (AWAS) pimpinan Shamsiah Fakeh dan Gerakan Angkatan Muda (GERAM) yang diketuai oleh Aziz Ishak dan A. Samad Ismail sebagai setiausaha, kedua-duanya merupakan wartawan *Utusan Melayu*. AMCJA dan PUTERA telah merangka dan mencadangkan Perlembagaan Rakyat kepada British bagi menggantikan Perlembagaan Persekutuan tetapi kerajaan British telah menutup pintu rundingan setelah UMNO dan raja-raja Melayu menerima Perlembagaan Persekutuan. AMCJA dan PUTERA kemudiannya telah menganjurkan tindakan Hartal pada 20 Oktober 1947 yang meminta semua peniaga menutup kedai sebagai tanda bantahan terhadap Perlembagaan Persekutuan 1948. Tindakan itu disokong oleh *Utusan Melayu* dengan memberi liputan meluas dan menganggapnya sebagai satu tindakan perjuangan mencapai demokrasi. Rujuk Zainudin Maidin, *Di Depan Api Di Belakang Duri: Kisah Sejarah Utusan Melayu*, hlm. 56-67.

Perubahan tersebut berlaku setelah jualan *Mastika* merosot. *Mastika* kurang mendapat sambutan kerana isi kandungannya terlalu berat, makalah-makalah yang dikemukakan mempunyai pengaruh laras bahasa majalah sebelum perang yang agak panjang khutbahnya. Perkara ini tidak dapat diterima oleh Edrus, kerana semasa berkhidmat dalam *Utusan Melayu*, beliau mengendalikan majalah *Mastika* dengan mengarang hal-hal agama. Tulisan Edrus di dalam *Mastika* disifatkan sebagai gaya lama, agak terlalu didaktik (bersifat mengajar) dan meleret-leret. Gaya seperti ini kurang digemari oleh pembaca yang sudah mula tertarik dengan cara penulisan baru dan bacaan yang lebih ringan.<sup>77</sup> Tempat Edrus di dalam *Mastika* telah digantikan oleh Keris Mas (Kamaluddin Muhammad) dan beliau ternyata berjaya memulihkan jualan *Mastika*.

Keputusan untuk berhenti juga dilakukan kerana kurang serasi dengan pergaulan wartawan-wartawan muda disamping akibat pergeseran Edrus dengan pemimpin *Utusan Melayu* seperti Yusof Ishak, A. Samad Ismail dan Asraf bin Hj. Wahab. Seperti yang diketahui, *Utusan Melayu* dilahirkan atas prinsip Melayu jati yang dilaung-laungkankan oleh Yusof Ishak bersama beberapa wartawan Melayu yang lain bagi menentang akhbar *Warta Malaya* yang diterajui oleh golongan DKA sehingga orang Melayu merasa menjadi bangsa kelas kedua. Edrus sendiri yang berketurunan Arab mula dipersoal kedudukannya di dalam *Utusan Melayu*.<sup>78</sup> Hubungan yang memang sudah sedia tegang itu juga menjadi punca mengapa Edrus enggan menggabungkan dirinya dalam Persatuan Wartawan Melayu yang diketuai oleh A. Samad Ismail pada tahun 1955. Keengganan Edrus juga ada hubungannya dengan kisah lama yang terjadi sekitar tahun 1950 antara Qalam Press dengan Utusan Melayu Press yang ketika itu A. Samad Ismail sebagai Timbalan Pengarang. Edrus yang terkenal dengan sikapnya yang keras dalam soal-soal agama telah mengecam Utusan Melayu Press sebagai anti-agama kerana menyiarkan sajak-sajak tulisan Asraf dalam majalah *Mastika* bilangan 40 dan 41 tahun 1950 yang bertentangan dengan Islam.<sup>79</sup> Edrus menyelar tulisan Asraf itu di dalam majalah *Qalam*

---

<sup>77</sup> Keris Mas, *Memoir Keris Mas: 30 Tahun Sekitar Sastera*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979, hlm. 63 & 72.

<sup>78</sup> *Ibid.*, hlm. 73.

<sup>79</sup> Sajak bertajuk "Syurga" tulisan Asraf seperti yang tersiar di dalam *Mastika* bilangan 41, 1950, hlm. 14.

Mengapa  
 Masih juga orang meraba  
 Dalam gelap gelita  
 Mengadakan "Ia" yang tiada  
 Mereka berkata  
 Ia berkuasa mencipta  
 Hingga sengsara dan derita  
 Semua rahmat keadilannya  
 Engkau rela  
 Memeras segala tenaga  
 Kau jual tulang dan raga  
 Dengan hanya separuh harga  
 Maha Pencipta  
 Hanya madah semata  
 Supaya kau lena hingga  
 Jasad jadi alat belaka  
 Hanya ada satu buana  
 Yang hanya buat kita semua  
 Tidak ada lain dunia  
 Tidak ada syurga neraka  
 Dunia buruk jadi neraka  
 Masyarakat adil jadi syurga  
 Pilih satu antara dua  
 Kita bina sama-sama

bilangan 2 (September 1950) dengan tajuk “Bidasan Terhadap Fahaman Tidak Bertuhan”.<sup>80</sup> Sajak tersebut seharusnya tidak disiarkan kerana mempunyai maksud yang menafikan kewujudan dan menidakkan keesaan Allah SWT sebagai tuhan yang wajib disembah. Perkara ini turut diakui oleh Abdullah Hussain yang menggambarkan mengenai Asraf dalam memoirnya sebagai seorang yang tidak percayakan agama dan tuhan serta sering berdebat tentang ada atau tidak adanya Allah.<sup>81</sup> Edrus sangat bimbang tulisan-tulisan sebegini akan membawa bencana kerana meracun fikiran mereka yang tidak kuat imannya dan kurang pengetahuan tentang kewujudan tuhan yang berkuasa ke atas sekalian alam. Apatah lagi sebahagian besar pembaca majalah *Mastika* terdiri dari orang Melayu yang beragama Islam sudah tentu ia akan menimbulkan salah faham dan menyinggung perasaan mereka yang beriman kepada Allah. Dasar didikan ajaran Islam yang utama adalah terdiri daripada iman iaitu percaya kepada Allah dan rasul. Orang yang beriman kepada Allah dan percayakan rasul itu adalah orang Islam. Menurut Edrus:

“Jika kamu tidak mengetahui dan tidak mempunyai dasar yang kuat tentang Islam kamu maka hendaklah kamu menjauhkan diri daripada mencuba-cuba daripada mempelajari fahaman-fahaman yang boleh menyesatkan.”<sup>82</sup>

Ketegasan dan keseriusan Edrus dalam soal akidah umat Islam sangat ketara apabila berterusan mengkritik serta mengulas dalam majalah *Qalam* mengenai penularan fahaman-fahaman yang menafikan adanya tuhan dalam tiga bulan berturut-turut.

Satu ciri yang istimewa yang ada pada Edrus ialah beliau seorang yang berani dan lantang. Keberanian dan kelantangan itu terserlah dalam kritikan-kritikan beliau terhadap dasar serta pemerintahan negara terutama menerusi ruangan ‘Kopi Pahit’ di dalam majalah *Qalam*. Kerana kepedasan kritikan beliau itu, sesetengah golongan yang tidak boleh menerimanya menggelar Edrus sebagai ‘Ahli Kritik Berkepala Batu’.<sup>83</sup> Sikap beliau ini pernah ditegur oleh Tan Sri Syed Nasir Ismail supaya beliau tidak terlalu kritikal dalam laporannya kerana bimbang berhadapan dengan tindakan pihak berkuasa.<sup>84</sup> Edrus juga telah mendapat teguran daripada Tan Sri Syed Jaafar Albar supaya berhenti mengkritik.<sup>85</sup> Namun, Edrus sangat kuat berpegang pada prinsipnya, beliau akan berhujah dalam perkara yang difikirkannya betul terutama tentang politik dan agama. Pandangannya terhadap Islam agak ketat dan tidak boleh bertolak ansur dalam apa jua hal-hal yang bersangkutan agama. Pada dasarnya, Edrus ingin memimpin fikiran umum ke arah agama mengatasi politik orang Melayu dan melihat penerapan dasar-dasar Islam perlu dalam politik itu.<sup>86</sup> Untuk itu, beliau akan berterus-terusan mengkritik individu atau dasar politik yang mana difikirkannya bertentangan dengan Islam. Seperti yang tertulis dalam rencana pengarang beliau di dalam majalah *Qalam*:

“Semenjak daripada *Qalam* ditubuhkan dengan asasnya mengambil sempena daripada kalimah Allah yang maha tinggi maka kita tidak pernah undur daripada mendirikan kebenaran dan hak di dalam agama. Kita dengar terang dan jitu mengatakan barang yang hak walaupun berhadapan dengan siapa jua ada dengan tujuan memelihara ummat sekaliannya

<sup>80</sup> *Qalam*, Bil.2, September 1950. Rujuk juga Abdullah Hussain, *Sebuah Perjalanan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005, hlm. 547 & 548.

<sup>81</sup> Abdullah Hussain, *Sebuah Perjalanan*, hlm. 596-598.

<sup>82</sup> *Qalam*, bil. 2, September 1959, hlm. 34.

<sup>83</sup> *Qalam*, bil. 229, Mei 1970, hlm. 11.

<sup>84</sup> Temuramah dengan En. Syarifuddin bin Alias bekas pekerja Qalam Press di Kuantan, Pahang.

<sup>85</sup> Teguran Tan Sri Syed Jaafar Albar ini disampaikan oleh Prof. Abdul Qahar Mudhakkar, seorang Rektor Universiti Islam Indonesia, Jogjakarta ketika melawat Singapura. Lihat ‘Dari Sebulan ke Sebulan’ *Qalam*, bil. 72, Julai 1956, hlm. 43.

<sup>86</sup> Keris Mas, *Memoir Keris Mas: 30 Tahun Sekitar Sastera*, hlm. 72.

kepada jalan yang benar iaitu jalan yang manusia tidak akan tersesat daripadanya.”<sup>87</sup>

Kritikan pedas beliau pernah menyebabkan majalah *Qalam* diharamkan oleh kerajaan Indonesia kerana sering mengkritik pemerintahan Soekarno. Di Tanah Melayu pula, majalah *Qalam* dan akhbar *Warta Masyarakat* dibakar oleh Tunku Abdul Rahman di Johor Bahru pada 28 Oktober 1953<sup>88</sup> kerana begitu keras mengkritik UMNO dan pemerintahan Tunku yang bertentangan dengan Islam, salah satunya mengenai pembinaan Tugu Negara yang berlawanan dengan konsep Islam.<sup>89</sup> Dalam peristiwa itu, majalah *Qalam* dan akhbar *Warta Masyarakat* telah diarak seperti mengarak mayat sebelum dibakar. Penyokong-penyokong UMNO telah membawa sepanduk yang tertulis “Qalam, Warta, Pengkhianat Bangsa”, “Mesti Dihapuskan Serta-merta”, “Jaga-jaga Abu Jahal Zaman Sekarang”, “Warta Penghalang Kemajuan Bangsa” dan “Qalam Bertopeng Kepada Agama”. Tunku Abdul Rahman pernah membuat kenyataan sinis selepas peristiwa tersebut, menurut tengku, “hari ini kita bakar majalah dia, lain kali kita bakar orangnya sekali”.<sup>90</sup> Akhbar *Warta Masyarakat* termasuk kedai-kedai yang menjual akhbar tersebut juga berhadapan dengan tidakan boikot yang dianjurkan oleh jawatankuasa Pemuda UMNO yang diketuai oleh Tan Sri Datuk A. Samad Idris kerana dikatakan akhbar itu menjadi penyokong penjajah dan anti UMNO sehingga terjadi kes saman menyaman di mahkamah.<sup>91</sup> Peristiwa tersebut walau bagaimanapun tidak mematahkan semangat Edrus:

“Alhamdulillah dengan taufik Allah kita dapat terus menjalankan bahtera kita, mengkritik dan memberi ingat kepada umat akan bahaya-bahaya yang harus ditempuh yang bakal merugikan umat Melayu dan Islam... tatkala kita menunaikan tanggungjawab kita maka tidaklah kita membiarkan buah pena kita dibeli oleh sesuatu golongan kerana maslahat bersendirian”<sup>92</sup>

Edrus terus dapat menerbitkan *Qalam* dan menggantikan *Warta Masyarakat* yang merosot penjualannya dengan akhbar yang baru iaitu *Warta*. Tetapi *Warta* hanya bertahan selama 8 bulan sahaja.

Ketegasan sikap beliau juga ditunjukkan apabila beliau bersama wakil *Qalam* bertindak keluar meninggalkan mesyuarat Persidangan Persuratan Melayu kerana berasa terhina dibelakangkan dan seolah-olah tidak dihargai dalam mesyuarat berkenaan walhal beliau sendiri bersama kakitangan *Qalam* press berhempas pulas meningkatkan persuratan Melayu melalui penerbitan-penerbitan yang pelbagai. Tindakan Edrus Bersama wakil *Qalam* Press itu disifatkan

<sup>87</sup> *Qalam*, bil.41, Disember 1953, hlm. 3

<sup>88</sup> *Qalam*, bil. 63, Oktober 1955, hlm. 21

<sup>89</sup> Temuramah dengan En. Syed Ahmad Luthfi bin Syed Abdullah Al-Edrus di Singapura. Beliau merupakan anak sulung daripada 13 beradik. Ibunya bernama Amnah dan merupakan isteri kedua Edrus. Syed Ahmad Luthfi dilahirkan di Singapura pada tahun 1942 dan dibesarkan di Kampung Kelapa dekat Changi Road.

<sup>90</sup> Temuramah dengan Pn. Syarifah Umamah bte Syed Abdullah

<sup>91</sup> Tulisan Tan Sri Datuk A. Samad Idris yang termuat sebagai Kata Penerbit dalam Bachtiar Djamily, *Menyorot Karir, Peranan, Pandangan & Latarbelakang A. Samad Ismail*, Kuala Lumpur: Pustaka Budiman Sdn. Bhd., 1985, hlm. 7 & 8. Talib Samat dalam bukunya *Ahmad Luthfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah* mengatakan majalah *Qalam* dan akhbar *Warta Masyarakat* menjadi penyokong penjajah dan anti UMNO sebagaimana yang beliau petik dari kenyataan Tan Sri Datuk A. Samad Idris dalam buku *Menyorot Karir, Peranan, Pandangan & Latarbelakang A. Samad Ismail*. Tetapi sebenarnya Tan Sri Datuk A. Samad Idris hanya merujuk akhbar *Warta Masyarakat* sebagai penyokong penjajah dan anti UMNO tidak kepada majalah *Qalam*. Kenyataan Talib Samat harus diperbetulkan.

<sup>92</sup> *Qalam*, bil. 64, November 1955, hlm. 41

oleh Tongkat Warrant (Usman Awang) dan Bakhtiar Jamili sebagai seorang yang tebal sensitivitinya.<sup>93</sup>

### Edrus dan Isu Natrah

Edrus turut berani mengetengahkan isu Natrah (Maria Huberdina Hertogh) walaupun ada syarikat penerbitan lain seperti Melayu Raya Press Ltd yang diarahkan ditutup pada ketika itu kerana peranannya yang aktif dalam melaporkan peristiwa mengenai Natrah tidak disukai oleh kerajaan Singapura.<sup>94</sup> Beberapa orang yang keras memperjuangkan isu Natrah telah ditangkap, antaranya Dr. Burhanuddin Al-Hilmy, Taha Kalu dan ketua pengarang *Suloh Kemajuan M. Karim Ghani*.<sup>95</sup> Dalam bidasannya mengenai keputusan Hakim Brown yang membatalkan perkahwinan Natrah dengan Mansor Adabi atas sebab domisil (kewarganegaraan) yang mana menurut undang-undang Belanda perkahwinan sebelum mencapai umur 16 tahun adalah tidak sah kerana dianggap bawah umur (pada ketika itu umur Natrah 14 tahun 5 bulan) kecuali mendapat keizinan baginda Queen Belanda dan ibu bapa bagi budak perempuan itu. Undang-undang Belanda juga tidak mengiktiraf persoalan anak angkat atau memberikan anak kepada orang lain yang menurut Konsul Belanda di Singapura, J. Van der Gaag, “*not recognized under Dutch law.*”<sup>96</sup> Edrus berpendirian tegas bahawa Islam telah menetapkan bahawa seorang anak perempuan yang telah baligh itu sah berkahwin atau dikahwinkan oleh walinya kepada sesiapa pun yang difikirkannya layak dan disukainya.

Islam tidak pernah membataskan had umur kepada seseorang perempuan untuk berkahwin asalkan telah mencapai umur baligh. Rasulullah SAW sendiri telah berkahwin dengan Saidatina Aishah ketika berumur enam tahun iaitu dalam masa belum haid lagi. Rasulullah SAW hanya bersama dengannya ketika berumur sembilan tahun. Oleh yang demikian, tidak dapat dinafikan bahawa perkahwinan seseorang perempuan yang masih kanak-kanak itu adalah sah oleh kerana perkahwinan itu didasarkan kepada perbuatan Nabi yang merupakan contoh ikutan semua umat. Di dalam Islam, menetapkan had umur boleh berkahwin adalah bersalahan sama sekali. Islam tidak menetapkan had umur boleh berkahwin kerana seorang perempuan akan mengalami waktu balignya mengikut keadaan yang berbeza-beza. Dalam erti kata lain, kesuburan badan seseorang itu tidak sama dan bergantung kepada tahap fizikal serta keadaan lokasi tempat tinggal. Misalnya perempuan di negara beriklim panas lebih cepat baligh, cepat matang dan bersedia menjadi isteri. Ia bergantung kepada suhu, tempat, cuaca, pemakanan dan sebagainya yang mempengaruhi tahap kesuburan seseorang itu. Maka

<sup>93</sup> ‘Kopi Pahit’, *Qalam*, bil. 22, Mei 1952, hlm. 37.

<sup>94</sup> *Melayu Raya* merupakan akhbar Melayu yang mula diterbitkan pada 29 Ogos 1950. Ia merupakan akhbar yang paling hangat melaporkan berkenaan isu Natrah. Akhbar itu memprojeikkan kes Natrah sebagai pertentangan antara Islam dan Kristian. Oleh kerana laporannya lebih hangat dan berani, akhbar Melayu Raya yang dipimpin oleh Dr. Burhanuddin Hilmy lebih laris dijual daripada *Utusan Melayu*. Seorang bekas tahanan politik yang kemudian menjadi wartawan *Utusan Melayu* Rosedan Yaacob menyatakan bahawa beliau dan rakan-rakannya di kem tahanan di Melaka semasa darurat lebih seronok membaca *Melayu Raya* daripada *Utusan Melayu* kerana laporannya lebih berani dan lebih hangat. Lihat Zainudin Maidin, *Di Depan Api Di Belakang Duri: Kisah Sejarah Utusan Melayu*, Kuala Lumpur: Utusan Melayu (Malaysia) Bhd. 2013, hlm. 200. Lihat juga Abdul Aziz Hussain, *Penerbitan Buku-buku dan Majalah-majalah Melayu di Singapura di Antara Bulan September 1945 dengan Bulan September 1958*, Latihan Ilmiah, Universiti Malaya Singapura, 1959, hlm. 16

<sup>95</sup> Sebenarnya Edrus juga menjadi buruan pihak berkuasa akibat kelantangannya terhadap kes Natrah. Semasa pihak berkuasa datang ke rumah untuk menangkap beliau, Edrus telah bersembunyi dan mengunci dirinya dari dalam sehingga pihak berkuasa gagal menangkap beliau. Temuramah dengan Pn. Syarifah Umamah bte Syed Abdullah. Lihat A. Samad Ismail, *Memoir A. Samad Ismail di Singapura*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993, hlm. 158 dan 259. Lihat juga Zainudin Maidin, *Di Depan Api Di Belakang Duri: Kisah Sejarah Utusan Melayu*, hlm. 201.

<sup>96</sup> ‘Love at First Sight’, *The Straits Times*, 4 Ogos 1950.

seseorang yang hidup di dalam negeri panas tidak sama dengan orang yang hidup di dalam negeri sejuk.<sup>97</sup> Justeru, baligh boleh diukur pada kematangan seseorang atau pengalamannya. Contohnya matang dalam membuat keputusan secara rasional dengan pertimbangan logik akal. Dapat dikatakan di sini, Islam memulangkan kebijaksanaan kepada tubuh seseorang untuk meletakkan kehendaknya.

Dalam kehangatan masyarakat Islam membicarakan isu Natrah dalam media cetak, John Laycock (seorang peguam dan ahli mesyuarat Majlis Perundangan Singapura) telah mengusulkan Rang Undang-undang Umur Perkahwinan Laycock (*Laycock Marriage Age Bill*) pada 1 September 1950 yang menambahkan lagi api kemarahan orang Melayu.<sup>98</sup> Edrus selaku Ketua Pengarang majalah *Qalam* menentang sekeras-kerasnya langkah Laycock itu melalui rencananya yang tersiar di dalam majalah *Qalam*. Menurut beliau, perbuatan tersebut adalah perbuatan orang yang tidak berfikir panjang dan sanggup menoda kepada undang-undang agama. Tambah beliau lagi, ia sudah tentu akan menganiaya orang Islam yang berpegang kepada hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT.<sup>99</sup> Edrus menunjukkan sikap 'skeptikal' terhadap undang-undang Laycock tersebut. Baginya, ia mempunyai muslihat untuk merosakkan taraf dan kedudukan orang Islam kerana sebelum ini ramai orang bukan Islam terkilan apabila anak-anak gadis mereka yang berumur 13 tahun lari mengikut pemuda Islam dan berkahwin lalu memeluk Islam. Namun, tidak ada satu kuatkuasa undang-undang untuk membatalkan perkahwinan tersebut dan mengembalikan anak itu kepada ibu bapanya.<sup>100</sup>

Dalam pada itu, Che Zaharah Noor Mohammad, ketua Pertubuhan Kebajikan Perempuan Islam Singapura dalam satu perjumpaan yang dihadiri oleh 300 wanita Islam pada 18 Oktober 1950 di Dewan Latihan *Singapore Volunteer Corps* telah bersetuju dan mendesak supaya undang-undang Laycock tidak mengecualikan orang Islam daripada menghadkan perkahwinan kepada umur 16 tahun.<sup>101</sup> Che Zaharah melihat undang-undang Laycock itu penting dalam konteks menjaga kebajikan wanita dari 'penderaan' lelaki. Menurut beliau, perkahwinan pada usia yang sangat muda hanya akan meningkatkan kes-kes perceraian.<sup>102</sup>

---

<sup>97</sup> Ahmad Luthfi, 'Leycock Membangkitkan Perasaan Umat Islam', *Qalam*, bil. 3, Oktober 1950, hlm. 15-19.

<sup>98</sup> Pada 21 Ogos 1950, akhbar *The Straits Times* menyiarkan rencana di bawah tajuk "*Control Child Marriages Demand in Singapore*" yang menggesa kerajaan Singapura menggubal undang-undang untuk mengurangkan perkahwinan kanak-kanak. Laycock Marriage Age Bill diusulkan berdasarkan Akta Umur Perkahwinan 1929 di United Kingdom. Ia bertujuan untuk membolehkan pembatalan perkahwinan dibuat terhadap mana-mana pasangan yang berkahwin sebelum umur 16 tahun dan pelaksanaannya akan terpakai kepada seluruh rakyat Singapura. Akhbar *The Straits Time* berterusan melaung-laungkan Nadrah adalah kanak-kanak dan seolah-olah mahu menanam dalam minda masyarakat bahawa perkahwinan ini adalah tidak adil yang kononnya mereka itu jaguh dalam melindungi nasib kanak-kanak. Lihat rencana-rencana yang disiarkan di dalam *The Straits Time* seperti 'Muslim To Discuss Bride's Ages', 9 September 1950, 'Marriages Still Bussines Deal', 25 September 1950, 'Child Marriage Are Unfair, Says Woman', 29 September 1950 dan 'Finished with Men, they say, Child Brides Tell Tragic Stories', 1 Oktober 1950. Rencana-rencana itu ternyata mendapat perhatian dari golongan yang membela hak-hak wanita. Seorang pengetua Sekolah Sains Domestik, Johor Bahru, Che Azizah Jaafar telah mengatakan bahawa adalah tidak adil membiarkan kanak-kanak bawah 16 tahun untuk berkahwin. Rujuk: Syed Muhd Khairudin AlJuneid, *Colonialism, Violence and Muslim in Southeast Asia: Maria Hertogh Controversy and its Aftermath*, London: Routeledge, 2009, hlm. 19. Rujuk juga Mohd Firdaus Abdullah, *Maria Huberdina Hertogh dalam The Straits Times 1950*, Latihan Ilmiah, Jabatan Sejarah, Universiti Malaya, 2011/2012.

<sup>99</sup> Ahmad Luthfi, 'Masalah Berkahwin Umur 16 Tahun: Leycock Membangkitkan Perasaan Umat Islam', *Qalam*, bil. 3, Oktober 1950, hlm. 15.

<sup>100</sup> Ahmad Luthfi, 'Ke mana Kita Hendak Dibawa', *Qalam*, bil. 5, Disember 1950, hlm. 6.

<sup>101</sup> Ibid. hlm. 5-7. Lihat juga: Tom Eames Hughes, *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, hlm 42.

<sup>102</sup> Kenyataan Che Zaharah ternyata disokong oleh data statistik semasa. Kajian terhadap budaya perkahwinan dalam kalangan orang Islam di Singapura menunjukkan, dari 2091 jumlah perkahwinan yang direkodkan, 1119 daripadanya dilaporkan telah bercerai iaitu dalam tempoh Januari hingga September 1952. Atas alasan itu, Lembaga Penasihat Islam Singapura (*Singapore Muslim Advisory Board*) menerima tuntutan Che Zaharah untuk meminda Ordinan Perkahwinan Mahomedan yang

Kekurangan pengalaman dalam membina rumah tangga apatah lagi kuasa menceraikan itu terletak di tangan suami menyebabkan kaum lelaki mudah menceraikan isteri tanpa alasan munasabah. Che Zaharah menggunakan isu poligami sebagai alasan wujudnya perkahwinan tanpa kawalan (*uncontrol marriage*) dan perkahwinan secara rahsia. Ada sesetengah lelaki Melayu yang mengambil anak angkat dari kalangan orang bukan Islam dengan tujuan untuk mengahwininya apabila tiba masanya.<sup>103</sup> Ramai lelaki Islam telah melanggar hukum-hukum agama maka menurutnya tidak perlu lagi hukum perkahwinan Islam diguna pakai.<sup>104</sup>

Melalui tulisannya di dalam *Qalam*, Edrus menampelak tindakan itu dengan menyifatkan Che Zaharah sebagai orang yang jahil dan mempunyai pandangan yang sempit terhadap tafsiran Islam sebenar. Beliau juga dianggap sebagai anti-Islamik kerana ingkar kepada tegahan Al-Quran dan Hadis. Sambil mempersoal peranannya sebagai ketua yang mewakili kaum ibu Melayu yang kesemuanya beragama Islam.<sup>105</sup> Edrus menasihati supaya umat Islam berhati-hati dengan anasir-anasir yang cuba memesongkan akidah umat Islam dan fikiran sebegini tidak seharusnya dilayan kerana boleh memecah-belahkan orang Islam. Selain *Qalam*, akhbar-akhbar seperti *Utusan Melayu*, *Melayu Raya* dan *Warta Negara* telah memberi amaran kepada Gabenor Singapura Franklin C. Gimson supaya membuat pertimbangan yang sebenar sebelum mengambil keputusan untuk melaksanakan undang-undang tersebut. Jika tidak, akan menjejaskan kepercayaan masyarakat Islam terhadap kepimpinan beliau. Akhbar-akhbar tersebut turut mendesak supaya pihak tertentu berhenti dari mencampuri perkahwinan Natrah.<sup>106</sup> Sementara itu persatuan-persatuan Islam seperti *Jamiyah al-Dakwah al-Islamiyah* dan Persatuan Kebajikan Islam tidak ketinggalan berkempen supaya peraturan perkahwinan Laycock tidak dilaksanakan ke atas orang Islam dan akhirnya usaha-usaha tersebut berhasil apabila John Laycock meminda undang-undang berkenaan dengan mengecualikan orang Islam.<sup>107</sup>

Sementara itu, perselisihan dalam meletakkan fahaman atau hukum mensabitkan adakah pengakuan Nadra sebagai Islam dalam usia kanak-kanak boleh diambil kira dan adakah Natrah itu seorang kanak-kanak atau dewasa turut mencetus perbincangan hangat di dalam *Qalam*. Apabila mensabitkan Nadrah sebagai bukan Islam, hakim Brown telah mengambil satu contoh dengan menyatakan jika anak seorang Kristian yang berumur enam tahun diislamkan oleh seorang pembantu rumah yang beragama Islam maka Islamnya itu tidak dikira kerana perkara itu tidak akan menggugurkan hak bapa kandung ke atas anaknya.<sup>108</sup> Hal ini turut diakui dalam Islam yang menetapkan hak ibu bapa kepada anak yang belum akhil baligh berdasarkan sabda Rasulullah “kanak-kanak itu adalah bersih, kedua-dua ibu bapanya itulah yang mencorakkannya sama ada ia menjadi Nasrani, Yahudi atau Majusi”. Akuan kanak-kanak itu semasa kecil sememangnya tidak diterima, akan tetapi sesudah ia baligh maka akuannya itu diterima dan Natrah menjadi seorang Islam atas kehendaknya sendiri. Malah di dalam kehidupan seharian, Natrah mengamalkan budaya hidup cara Melayu dan mempraktikkan amalan-amalan Islam

diaktakan pada 1936. Pentadbiran kolonial mengambil masa lebih sembilan bulan untuk menerbitkan ordinan pindaan baru yang merujuk kepada kadar perceraian tertinggi dalam kalangan orang Islam. *Proceedings of the Second Legislative Council, Colony of Singapore, 16 September 1952*, Singapore: Government Printing Office, hlm. B306.

<sup>103</sup> Syed Muhd Khairudin AlJuneid, *Colonialism, Violence and Muslim in Southeast Asia: Maria Hertogh Controversy and its Aftermath*, hlm. 123

<sup>104</sup> *Qalam*, bil 3, Oktober 1950, hlm. 18

<sup>105</sup> Ahmad Luthfi, ‘Ke mana Kita Hendak Dibawa’, *Qalam*, bil. 5, Disember 1950, hlm. 5-7.

<sup>106</sup> Syed Muhd Khairudin AlJuneid, *Colonialism, Violence and Muslim in Southeast Asia: Maria Hertogh Controversy and its Aftermath*, hlm. 19

<sup>107</sup> Tidak semua orang bukan Islam yang menyokong undang-undang berkenaan, Persatuan Baba-baba Peranakan Singapura menyeru supaya orang Islam tidak disinggung perasaan mereka dalam hal yang berkaitan agama. Rujuk: *Ibid.*

<sup>108</sup> Nadrah dianggap sebagai masih seorang Kristian kerana telah dibaptis (dikristiankan) pada 10 April 1937 di gereja Kattolik St. Ignatious, Tjimahi, Bandung Indonesia oleh Paderi de Coster. Rujuk: Tom Eames Hughes, *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*, hlm. 1



seperti sembahyang dan mengaji Al-Quran dengan kerelaan hatinya.<sup>109</sup> Di dalam Islam, seseorang itu akan terlepas daripada tanggungan ibu bapanya, bebas dari segala beban ibu bapanya apabila seorang kanak-kanak itu mencapai umur baligh. Setelah baligh ia mempunyai ‘kemerdekaan’ yang mana telah diakui oleh agama, akal dan adat.<sup>110</sup> Dapat difahami, *Qalam* sangat menjunjung kebebasan beragama dan kebebasan kepada setiap manusia untuk memilih anutan agamanya. Dalam masa yang sama, *Qalam* berpendirian tegas jika ada percubaan hendak mengeluarkan seorang daripada Islam maka mempertahankannya adalah wajib bagi setiap orang Islam. Dalam hal yang menyentuh akidah umat Islam, *Qalam* menyatakan:

“Apabila seseorang berkata kepada seorang Islam dan ia hendak masuk Islam maka wajib dengan serta merta orang itu mengajarnya mengucapkan kalimah tauhid dan dengan mengucapkan kalimah tauhid itu, orang itu dengan serta merta menjadi Islam dan berlakulah hukum Islam ke atasnya... Apabila ada sebarang percubaan yang hendak merampas atau mengambilnya atau memaksanya keluar daripada agama Islam maka yang demikian itu wajib dipertahankan oleh tiap-tiap orang Islam dan mempertahankannya itu termasuk kepada jihad fisabilillah”.<sup>111</sup>

Akhbar *Majlis* di Kuala Lumpur telah menulis bahawa kes Natrah telah menjadi isu besar yang menyentuh agama dan nasional bukan lagi kes antara Che Aminah dan ibu bapa Natrah.<sup>112</sup> Untuk itu, mempertahankan akidah Natrah adalah satu keperluan. Persatuan-persatuan Melayu dan Islam termasuk yang baru ditubuhkan seperti Jawatankuasa Tindakan Natrah (JKTN) yang diketuai oleh Karim Ghani sama berjuang memberi tekanan kepada pihak penjajah.<sup>113</sup> Tetapi apabila orang Melayu meminta sokongan pucuk pimpinan UMNO, Dato’ Onn mengambil keputusan untuk tidak melibatkan UMNO dalam kes tersebut. Dato’ Onn menegaskan perkara tersebut adalah perkara mahkamah yang terletak di bawah penelitian hakim (subjudis) sambil menganggap perkara tersebut bukanlah perkara yang melibatkan bangsa atau agama sebaliknya hanya kes perebutan tuntutan penjagaan. Dato’ Onn menunjukkan pendiriannya ketika menjawab cadangan kaum ibu UMNO di dalam persidangan UMNO pada bulan Ogos 1950 di Kuala Kangsar supaya UMNO mengambil langkah yang tepat dalam kes Natrah, Dato’ Onn menyatakan bahawasanya UMNO tidak payah campur dalam perkara ini.<sup>114</sup> Atas pendirian ini, *Qalam* menganggap UMNO telah lari dari matlamat asal penubuhannya dahulu iaitu penyatuan Melayu berlandaskan agama dan bangsa. UMNO tidak lagi diharap dapat membela agama kerana kebangsaan yang didasarkan oleh UMNO itu ialah kebangsaan yang sempit bukannya kebangsaan yang diajarkan oleh Islam. Walau bagaimanapun sebahagian besar ahli UMNO yang lain menunjukkan sokongan dengan memberi derma dan menunjukkan tanda protes apabila beberapa cawangan UMNO negeri telah mengambil keputusan untuk tidak

<sup>109</sup> Akhbar *Warta Negara* bertarikh 9 Ogos 1950 melaporkan pengakuan Nadrah bahawa beliau beragama Islam dan menjalani kehidupan sebagai seorang muslim.

<sup>110</sup> Ahmad Luthfi, ‘Nadrah, Anak Angkat Yang Menggemparkan: Rusuhan dan Tumpah Darah Kerana Tak Puas Hati’, *Qalam*, bil 6, Januari 1951, hlm. 15-18.

<sup>111</sup> Ahmad Luthfi, ‘Kemana Hendak Dibawa’, *Qalam*, bil. 5, Disember 1950, hlm. 5-7.

<sup>112</sup> Tom Eames Hughes, *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*, hlm. 41.

<sup>113</sup> Bantuan kewangan untuk kos perbincangan Natrah giat dijalankan. Kebanyakannya datang dari orang ramai yang telah membeli gambar perkahwinan Natrah. Bantuan dan sokongan juga hadir dari badan-badan pertubuhan Islam seperti Persatuan Kebajikan Islam Singapura yang menubuhkan ‘Nadra Adabi Fund’, Liga Islam Islam Singapura dan Persatuan Dakwah Islamiyah seMalaya. Tidak ketinggalan masyarakat di luar negara juga turut sama megumpul dana untuk membela Natrah. Lihat: *The Straits Times*, ‘Maria Gets \$243 From Upcountry’, 15 Ogos 1950. *The Straits Times* bertarikh 21 Ogos 1950 bertajuk ‘Maria Promised Financial Help’ turut melaporkan, terdapat surat dari orang perseorangan dari Pakistan yang menyatakan sebuah dana akan diwujudkan bagi menentang kerajaan Belanda dalam kes Natrah.

<sup>114</sup> Edrus, ‘Hal Ehwal Tanah Air: Masalah Kitab Yang Wajib Dikaji’, *Qalam*, bil 7, Februari 1951, hlm. 17-19

merayakan dan menyambut 1 Februari yang dianggap oleh UMNO sebagai ‘Hari Kebangsaan’. Apabila Tunku Abdul Rahman mengambil alih pucuk pimpinan UMNO, beliau telah melancarkan kempen mengumpul dana bagi membantu mangsa-mangsa yang menyertai rusuhan.<sup>115</sup> Dalam hal yang menyentuh akidah umat Islam, Edrus berpendirian:

“Apabila seseorang berkata kepada seorang Islam dan ia hendak masuk Islam maka wajib dengan serta merta orang itu mengajarnya mengucap kalimah tauhid dan dengan mengucap kalimah tauhid itu, orang itu dengan serta merta menjadi Islam dan berlakulah hukum Islam ke atasnya... Apabila ada sebarang percubaan yang hendak merampas atau mengambilnya atau memaksanya keluar daripada agama Islam maka yang demikian itu wajib dipertahankan oleh tiap-tiap orang Islam dan mempertahankannya itu termasuk kepada jihad fisabilillah”.<sup>116</sup>

Sementara itu, apabila Hakim Brown memutuskan bahawa kuasa kadi yang mendapat tauliah daripada Gabenor Singapura tidak berkuasa menjadi wali tahkim dalam perkahwinan Natrah kerana tidak mendapat persetujuan dari bapa kandungnya, Edrus berpandangan bahawa kuasa kadi itu tetap sah kerana perempuan yang ingin berkahwin tetapi tidak mempunyai wali kerana mungkin walinya itu hilang, sakit, gila atau gugur syarat menjadi wali seperti bapa kepada perempuan itu bukan beragama Islam boleh melantik kadi untuk menjadi wakil wali kepadanya atau disebut sebagai Wali Tahkim. Dalam hal ini, Haji Ahmad bin Haji Abdul Halim selaku juru nikah yang menikahkan Natrah dengan penuh sedar dan tanggungjawab telah melaksanakan hukum perkahwinan menurut undang-undang Islam meskipun beliau mengetahui Natrah masih mempunyai ibu bapa kandung. Ini adalah kerana, bagi perempuan yang masih gadis yang bapanya bukan orang Islam maka perempuan itu apabila hendak berkahwin perlulah dia bertahkim dengan sebab Islam telah menggugurkan pertaliannya dengan ayahnya kerana syarat menjadi wali itu mestilah beragama Islam. Perkara ini jelas dinyatakan di dalam majalah *Qalam*:

“Demikianlah pandangan mengikut segi agama Islam yang mensabitkan Natrah itu Islam dan perkahwinannya sah sebagaimana juga yang telah diisytiharkan oleh Majlis Ulama Singapura dan juga menurut siaran akhbar, Tengku Mahmud Zuhdi Syeikh al-Islam, Selangor mengakui Nadrah itu sebagai seorang Islam dan nikahnya itu sah dan keterangan Tengku Mahmud Zuhdi di dalam mahkamah itu menurut pandangan saya ialah atas perkahwinan di antara seorang Islam dengan orang kafir kitabi di dalam mana keraian daripada ibu bapanya itu dikendaki tetapi bukan wajib wali atas mereka itu kerana syarat wali itu telah putus dengan sebab berlainan agama”.<sup>117</sup>

Edrus turut menjelaskan, sebagai seorang wali (kadi) yang dipertanggungjawabkan perlulah memikul tugas dengan amanah. Dalam isu Natrah, kadi atau (wali tahkim) yang menikahkan Mansor dan Natrah telah memastikan bahawa kedua-duanya beragama Islam. Wali juga tidak berhak menghalang perkahwinan sekiranya seorang perempuan itu telah bertemu calon pilihan hatinya. Ini kerana, wali dalam perkahwinan hanya sebagai perantaraan dan tidak bermakna mendapat kekuasaan. Wali, ibu bapa atau penjaga tidak mendapat kuasa penuh ke atas wanita kerana seorang wanita yang baligh bebas membuat pilihan tanpa ada pengaruh sesiapa. Dalam hal ini, hakim Brown semasa membacakan keputusan perbicaraan mengakui:

<sup>115</sup> Fatini Yaacob, *Natrah (1937-2009): Cinta, Rusuhan, Air Mata*, hlm. xxxv.

<sup>116</sup> Ahmad Luthfi, ‘Kemana Hendak Dibawa’, *Qalam*, bil. 5, Disember 1950, hlm. 5-7.

<sup>117</sup> Edrus, ‘Hal Ehwal Tanah Air: Masalah Kitab Yang Wajib Dikaji’, *Qalam*, bil 7, Februari 1951, hlm. 17-19

“Saya ingin menegaskan bahawa saya berpuas hati dengan budak ini (Natrah) tidak dipaksa atau ditipu untuk berkahwin. Saya telah menemuinya di kamar saya.”<sup>118</sup>

Demikian juga menurut Mansor Adabi:

*“that Maria was a Muslim woman now, she had married me willingly and so no one can claim her either as their child or relative.”*<sup>119</sup>

Perempuan berhak memberi kuasa kepada kadi untuk mendaftarkan perkahwinannya kerana syarat perkahwinan dalam Islam itu telah lengkap iaitu pengantin lelaki, pengantin perempuan, ijab dan qabul, saksi dan mahar serta wali yang menikahkan.<sup>120</sup> Jadi di dalam perkahwinan Natrah tidak timbul isu kuasa kadi tidak sah kerana ia menepati hukum syarak seperti yang ditetapkan dalam Islam. Malah di dalam agama Islam, penganutnya bebas menetapkan perkahwinannya kepada sesiapa yang dikehendakinya dan ia boleh memilih atau melantik orang yang bakal menjadi walinya dengan keredaannya. Keredaannya itu bukan perkara sunat tetapi wajib kerana dengan tiada keredaan sama ada di pihak lelaki atau perempuan maka perkahwinan itu tidak sah malah menjadi haram.

Dalam budaya masyarakat Melayu biasanya anak perempuan menerima sahaja pilihan ibu bapa dalam menentukan pasangan hidup kerana akur dan hormatkan orang tua. Ibu bapa pula menjodohkan anak mereka dengan pasangan yang pada fikiran ibu bapa tersebut sesuai untuk si anak. Malah konotasi “diam tanda setuju” yang popular dalam masyarakat Melayu ketika ingin mengahwinkan anak perlu disertai dengan pengakuan daripada anak perempuan tersebut. Menurut Islam, tidak sah sesuatu perkahwinan seseorang perempuan dengan lelaki yang tidak diredainya. Dalam erti kata lain, ibu bapa atau penjaga tidak boleh mengahwinkan anak perempuannya jika belum berbincang dan mendapat keizинannya.<sup>121</sup> Maka, perbuatan memaksa berkahwin boleh menjerumuskan anak itu kepada perkahwinan atau ikatan yang tidak halal iaitu percampuran suami isteri yang sama dengan perbuatan zina.<sup>122</sup> Edrus menyifatkan ia sebagai sesuatu perbuatan yang lahir dari kelemahan pengetahuan terhadap hukum-hukum Islam dan tidak mengendahkan walau sedikit mengenai hak-hak kebebasan perempuan. Hikmah Islam melarang sesuatu perkahwinan secara paksaan adalah kerana perkara ini akan menyebabkan kes-kes perceraian mudah terjadi lantaran tiada persefahaman dan tolak ansur. Sabda Rasulullah SAW dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari:

“Tidak boleh dinikahkan perempuan atau janda melainkan setelah dibawa bermesyuarat dan tidak boleh dinikahkan seorang gadis melainkan setelah meminta izin daripadanya”.<sup>123</sup>

Walau bagaimanapun, Mufti kerajaan Johor Sahib Al-Fadhilah Tuan Haji Al-Syed Alwi bin Tahir Al-Hadad mempunyai pandangan berbeza mengenai hak kebebasan perempuan sehingga mewujudkan konflik pendapat di dalam dua buah majalah, *Qalam* dan *Warta Jabatan Agama Islam Johor*. Mufti kerajaan Johor telah memberi respon terhadap satu soalan yang dikemukakan oleh pembaca di dalam majalah *Qalam* mengenai seorang perempuan yang

<sup>118</sup> Fatini Yaacob, *Natrah (1937-2009): Cinta, Rusuhan, Air Mata*, hlm. 128.

<sup>119</sup> Mansor Adabi telah menjelaskan bahawa perkahwinan beliau dengan Natrah bukan diaturkan oleh mana-mana pihak, tetapi perkahwinan mereka adalah berdasarkan kemahuan mereka sendiri dan mereka tidak dipaksa. Lihat: ‘Gave Up Maria Husband Told’, *The Straits Times*, 5 Ogos 1950 dan ‘Nadra’s Husband Replies’, *The Straits Times*, 10 Ogos 1950.

<sup>120</sup> Ahmad Luthfi, ‘Rusuhan Dan Tumpah Darah Kerana Tidak Puas Hati’, *Qalam*, bil. 6, Januari 1951, hlm. 15-18.

<sup>121</sup> Ummu Mohsin, ‘Hak Kebebasan Perempuan: Masalah Kufu dan Paksaan Dalam Kahwin Dara’, *Qalam*, bil. 14, September 1951, hlm. 51-52.

<sup>122</sup> Ummu Mohsin, ‘Hak Kebebasan Perempuan: Perempuan Sesudah Baligh’, *Qalam*, bil. 4, November 1950, hlm. 13.

<sup>123</sup> *Ibid.* hlm. 14.

menuntut kebebasan di dalam Islam dalam soal perkahwinan seperti perlu meminta izin dirinya sebelum dikahwinkan dan persoalan tentang wali. Pandangan itu telah tersiar di dalam majalah *Warta Jabatan Agama Johor* bilangan 27, Disember 1951. Menurut mufti kerajaan Johor itu, rencana 'Hak Kebebasan Wanita' yang ditulis oleh Ummu Muhsin di dalam majalah *Qalam* bilangan empat dan lima itu sebagai menggalakkan perempuan hidup bebas tanpa batasan, bebas memilih lelaki yang disukai, bergaul, bersuka-suka dan bersenang-senang dengannya, memuaskan hawa nafsunya dan kehendaknya. Beliau mengatakan:

“Tuan-tuan agaknya kerap kali terpandang makalah-makalah yang sibuk penulis-penulisnya dengan kebebasan perempuan dan kahwin paksa. Mereka itu kebanyakannya daripada orang yang jahil berkenaan hukum-hukum Islam. Mereka itu sebenarnya menyeru kepada hukum-hukum syaitan, hawa nafsu dan kebebasan fasik, mencabuk kesopanan perempuan, merogol kehormatannya dan menghapuskan maruah anak-anak dara. Layaknya penyeru-penyeru sebegini dihumban ke neraka.”<sup>124</sup>

Mufti Kerajaan Johor itu turut menuduh *Qalam* sebagai mencerca agama Islam, mengamalkan ajaran Qadyani (tidak berlandaskan Al-Quran dan menetapkan hukum mengikut hawa nafsu) dan merosakkan akidah orang Islam:

“Telah zahir di hadapan kita perkara huru-hara, fitnah, persundalan pelacuran dan perbuatan yang menghapuskan akidah-akidah orang Islam sehingga mereka itu berani mengisytiharkan dengan berterus terang melawan dan mencerca agama Islam yang nyata ada nas-nas di dalam Al-Quran... mereka itu sendiri yang telah meninggakan hukum-hukum agama Islam kerana enggan menerimanya dan melebihi hukum hawa nafsu daripada hukum Allah.... Saya dapati soalan yang disalin oleh penyoal serupa dengan yang terdapat dalam sesetengah makalah-makalah Qadyani dan penyeru-penyeru yang berselimit dan bertopengkan agama Islam, orang yang bertopengkan agama Islam itu adalah yang menyembah berhala Majusi.”<sup>125</sup>

Pandangan yang diberikan oleh Mufti Kerajaan Johor itu ternyata tidak menjawab soalan yang ditanya oleh pembaca sebaliknya hanya mengkritik pandangan Ummu Muhsin tentang hak kebebasan perempuan. *Qalam* telah memberi kenyataan balas dengan mengatakan jawapan yang diberikan oleh mufti berkenaan sebagai lain yang ditanya lain yang dijawab dan menyifatkan jawapan itu sebagai satu pandangan yang rendah:

“Kalau bukan jawapan itu datangnya daripada seorang mufti yang dimegahkan atas alim dan ilmunya, kita sekali-kali tidak mahu melayan cara jawab yang sebegini rendahnya pada pandangan kita.”<sup>126</sup>

## Penutup

Dengan pelbagai isu dan persoalan yang melanda umat Islam di Tanah Melayu dan Singapura, Edrus melalui laporan-laporannya sangat berpegang kepada tuntutan Islam berlandaskan Al-Quran dan Hadis. *Qalam* tidak akan berkompromi terhadap golongan yang mempersendakan hukum Allah dan akan lantang menyuarakan penentangannya. Justeru *Qalam* sebagai sebuah

<sup>124</sup> *Warta Jabatan Agama Islam Johor*, bil. 27, Disember 1951, hlm. 5

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> Ahmad Luthfi, 'Lain Yang Ditanya Lain Yang Dijawab', *Qalam*, bil. 20, Mac 1952, hlm. 8

majalah yang berpaksi kepada kebenaran Islam telah sebaik mungkin memberi penjelasan mengenai hukum-hukum Islam. Dapat disimpulkan, Melalui rencananya, *Qalam* bukan sekadar mengkritik tetapi turut memberi satu khidmat sosial yang cukup penting dalam menyebarkan fahaman dan pengetahuan mengenai Islam kepada masyarakat. Bagi *Qalam*, isu sajak Asraf yang tersiar dalam *Mastika* dan peristiwa Nadrah menggambarkan bahawa orang Islam tidak akan berdiam diri terhadap golongan yang mempersendakan Islam lebih-lebih lagi apabila kehormatannya tercabar.

Tulisan Edrus di dalam *Qalam* telah merintis jalan ke arah pelaksanaan undang-undang syariah di Singapura selepas tragedi Nadrah. Lembaga Penasihat Islam Singapura, UMNO, Ahmad Ibrahim dan beberapa persatuan Islam lain telah menghantar beberapa surat kepada William Goode (Setiausaha Tanah Jajahan) untuk melaksanakan mahkamah syariah. Manakala, Persatuan Melayu Semenanjung telah memanggil semua persatuan-persatuan Melayu di Singapura supaya diadakan seminar bagi membincangkan pelaksanaan mahkamah syariah dan masalah-masalah lain berhubung dengan hal ehwal masyarakat Islam. Pada bulan November 1953, satu 'Blue Print' yang menerangkan secara terperinci mengenai mahkamah syariah dan pengurusan kadi telah diserahkan kepada kerajaan British.<sup>127</sup> Pada tahun 1957 skop 'Muslim Ordinan' telah diperluaskan mencakupi pendaftaran perkahwinan, peraturan-peraturan mahkamah Syariah, harta pusaka dan isu-isu yang berkaitan umat Islam. Mahkamah syariah telah diinstitusikan pada tahun 1958 yang turut mencakupi bidang kuasa mengenai poligami dan perceraian.<sup>128</sup>

### Rujukan

#### Sumber Rasmi:

CO 537/7302, Political Development Posted Affairs and Opinion, The History of The Hertogh Case, Januari 1951.

*Proceedings of the Second Legislative Council, Colony of Singapore, 16 September 1952*, Singapore: Government Printing Office

#### Akhbar

*Berita Harian*, Jumaat, 24 Oktober 1969.

*The Straits Times*, 21 Ogos 1950

*The Straits Times*, 9 September 1950

*The Straits Times*, 25 September 1950

*The Straits Times*, 29 September 1950

*The Straits Times*, 1 Oktober 1950.

#### Majalah

*Qalam*, Bil.2, September 1950

*Qalam*, bil. 3, Oktober 1950

*Qalam*, bil. 11, Jun 1951

*Qalam*, bil. 22, Mei 1952

*Qalam*, bil. 34, Mei 1953

*Qalam*, bil. 37, Ogos 1953

*Qalam*, bil.41, Disember 1953

*Qalam*, bil. 63, Oktober 1955

<sup>127</sup> *Utusan Melayu*, 8 September 1953 dan *The Straits Times*, 9 November 1953

<sup>128</sup> Ahmad Ibrahim, 'Developments in the Marriage Laws in Singapore Since 1959', dalam *Malayan Law Journal*, Jun 1979, hlm. 39.

*Qalam*, bil 56, Mac 1955  
*Qalam*, bil. 64, November 1955  
*Qalam*, bil. 71, Mei 1956  
*Qalam*, bil. 72, Julai 1956  
*Qalam*, bil. 74, September 1956  
*Qalam*, bil. 75, Oktober 1956  
*Qalam*, bil. 229, Mei 1970  
*Mastika* bil. 41, 1950

#### Buku

A. Samad Ismail.1993. *Memoir A. Samad Ismail di Singapura*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.  
 Abdullah Hussain.1985. *Sebuah Perjalanan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.  
 Bachtiar Djamily, *Menyorot Karir, Peranan, Pandangan & Latarbelakang A. Samad Ismail*, Kuala Lumpur: Pustaka Budiman Sdn. Bhd.  
 Keris Mas.1979. *Memoir Keris Mas: 30 Tahun Sekitar Sastera*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.  
 Shaharom Husain.1963. *Pengarang-pengarang Novel Melayu dan Karyanya*, Singapura: Pustaka Melayu.  
 Syed Muhd Khairudin AlJuneid.2009. *Colonialism, Violence and Muslim in Southeast Asia: Maria Hertogh Controversy and its Aftermath*, London: Routeledge.  
 Talib Samat, Ahmad Luthfi.2004. *Penulis, Penerbit dan Pendakwah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.  
 Zainudin Maidin.2013.*Di Depan Api Di Belakang Duri: Kisah Sejarah Utusan Melayu*, Kuala Lumpur: Utusan Melayu (Malaysia) Bhd.

#### Tesis

Abdul Aziz Hussain.,1959.*Penerbitan Buku-buku dan Majalah-majalah Melayu di Singapura di Antara Bulan September 1945 dengan Bulan September 1958*, Latihan Ilmiah, Universiti Malaya Singapura.  
 Ismail Hussein.1959. *Pengarang-pengarang Melayu di Singapura Selepas Perang Dunia Kedua: Satu Kajian Tentang Latar belakang Sosial dan Kesusasteraan Mereka*, Latihan Ilmiah, Jabatan Pengajian Melayu, Universiti Malaya.  
 Mohd Firdaus Abdullah.2011/2012. *Maria Huberdina Hertogh dalam The Straits Times 1950*, Latihan Ilmiah, Jabatan Sejarah, Universiti Malaya.

#### Temuramah

Pn. Sharifah Umamah Bte Syed Abdullah Al-Edrus.  
 En. Syed Ahmad Luthfi bin Syed Abdullah Al-Edrus.  
 En. Syarifuddin bin Alias.

## MELESTARIKAN *FIQH AL-TA<sup>C</sup>ĀYUSH* MALAYSIA DALAM KONTEKS KONTRAK SOSIAL

*Mohd Zuhdi Ahmad Khasasi, Ahmad Dahlan Salleh & Mohammad Zaini Yahaya*

---

**Abstrak:** Keunikan hubungan kaum di Malaysia terbentuk hasil dari perkembangan beberapa peristiwa penting yang melatari sejarah negara. Penjajahan serta dasar-dasar yang diperkenalkan penjajah telah menyumbang kepada pembentukan masyarakat majmuk sekali gus mengundang pelbagai konflik sosial. Realiti ini memerlukan kepada penghayatan terhadap pendekatan Fiqh al-Tacayush Malaysia dalam konteks tempatan. Apatah lagi sejarah Malaysia membuktikan bahawa isu-isu polarisasi kaum hasil peninggalan penjajah telah mampu diselesaikan melalui pendekatan integrasi nasional dengan meraikan kepelbagaian di samping mendaulatkan dasar afirmatif menerusi amalan demokrasi permuafakatan secara diplomasi dan kompromi yang berpaksikan Kontrak Sosial serta bersendikan Perlembagaan Persekutuan. Namun, mutakhir ini muncul keghairahan sesetengah pihak yang cuba mencabar Kontrak Sosial sekali gus telah membangkitkan suasana kurang harmoni dalam hubungan kemajmukan Malaysia. Justeru, artikel ini menganalisis kedudukan Kontrak Sosial sebagai pemacu Fiqh al-Tacayush Malaysia dalam memperkukuhkan kerukunan hubungan sosial tempatan. Bagi mencapai objektif tersebut, latar belakang kemajmukan Malaysia serta jalan merintis permuafakatan dalam membentuk kestabilan hubungan sosial turut diperhalusi. Melalui kaedah kualitatif berdasarkan reka bentuk kajian analisis kandungan dengan merujuk kepada kajian kepustakaan menerusi analisis dokumen, artikel ini dianalisis menggunakan kaedah deskriptif. Hasilnya menunjukkan bahawa permuafakatan muhibah antara kaum dalam bentuk Kontrak Sosial sebelum merdeka yang dijemakan dalam Perlembagaan Persekutuan telah menjadi kunci utama kepada kerukunan hubungan sosial di Malaysia. Implikasinya, semua pihak perlu menghormati permuafakatan yang telah terbukti mampu membuka laluan kemerdekaan sekali gus berjaya mengekalkan kestabilan hubungan sosial tempatan. Setiap cubaan mempertikaikan Kontrak Sosial perlu ditangani secara berhikmah kerana dikhuatiri mampu mencetuskan konflik hubungan kaum.

**Kata Kunci:** *Fiqh Al-Ta<sup>c</sup>āyush*, Kontrak Sosial, Perlembagaan Persekutuan, kemajmukan, permuafakatan muhibah.

---

### Pengenalan

Pengalaman dan takdir sejarah telah membentuk masyarakat majmuk Malaysia pada hari ini (Mohd Anuar & Mohammad Aizat 2011). Seandainya kemajmukan dapat ditangani dengan bijaksana, ia berpotensi menjadi masyarakat misali yang progresif dan damai dalam kesalingan (Siddiq Fadzi 2018). Malangnya, kemajmukan Malaysia yang terhasil daripada penjajahan kolonial Inggeris serta kesan polisi Pecah dan Perintah telah menyebabkan tiap kaum hidup dalam keterasingan sekali gus menghasilkan stereotaip yang menebal hingga kini (Mohd Anuar et al 2018). Malah Kontrak Sosial yang merupakan permuafakatan muhibah yang terjalin antara kaum ketika pra-kemerdekaan dan telah dimaktubkan dalam Perlembagaan Persekutuan (Shamrahayu 2018a), kini semakin menjadi api dalam sekam yang tersimpan kukuh dalam sanubari tiga kaum utama di Malaysia (Mohamad Hafez 2018). Lebih membimbangkan, pasca Pilihan Raya Umum ke-14 (PRU14) memperlihatkan keghairahan golongan ekstrem mencetuskan isu-isu sensitif berkaitan dengan apa yang diistilahkan sebagai Kontrak Sosial (Mohd Anuar et al 2018). Fenomena ini perlu diberi perhatian serius kerana ia dapat menjejaskan pola hubungan sosial yang harmoni (Mohd Naqib et al 2018). Sehubungan itu, pendekatan *Fiqh al-Ta<sup>c</sup>ayuh* Malaysia perlu dilestarikan dalam konteks realiti tempatan bagi menawarkan solusi untuk mewujudkan kerukunan hidup dalam kemajmukan Malaysia.

## Metodologi

Persoalan kajian dirungkai melalui kaedah kualitatif berdasarkan reka bentuk kajian analisis kandungan dengan menggunakan kaedah kajian kepustakaan melalui tiga sumber data maklumat iaitu data primer, data sekunder dan data tertier. Data primer yang menjadi dasar untuk menjawab persoalan kajian ini ialah kitab-kitab *al-Fiqh al-Islami*. Manakala data sekunder yang menjadi pemangkin kepada pemahaman tentang sejarah dan prinsip hubungan kemajmukan pula adalah buku-buku berkaitan kenegaraan dan sejarah Malaysia. Selain itu, data tertier seperti tesis, jurnal, prosiding, kertas kerja, laporan akhbar dan kenyataan internet yang berkaitan dengan persoalan kajian turut digunakan bagi memantapkan lagi kefahaman dalam kajian ini. Hasil dapatan melalui analisis dokumen berkaitan persoalan kajian dianalisis melalui kaedah deskriptif dengan tujuan menyediakan *Fiqh al-Ta'ayuh* sebagai solusi dalam melestarikan realiti hubungan kemajmukan Malaysia yang berpaksikan kepada permuafakatan muhibah dalam bentuk Kontrak Sosial.

## Hasil Kajian Dan Perbincangan

Tinjauan literatur terhadap beberapa kajian yang antaranya ialah Khadijah, Khairul Anwar, Fazilah (2018), Abd Aziz, Farrah, Aimi, Nurliana (2017), Muhammad Nazmi (2017), Rohaini, Ayu Nor Azilah, Nor Azlina (2017), Siti Khatijah dan Fadzli (2017) menunjukkan bahawa pelbagai konflik hubungan kemajmukan di Malaysia terus berlaku sepanjang tempoh selepas merdeka. Antaranya kes Pulau Pinang (1958), Pulau Pangkor (1959), rusuhan Singapura (1964), Bukit Mertajam (1967), rusuhan 13 Mei (1969), Kampung Rawa (1997), Kampung Medan (2001), kes perebutan jenazah Moorthy (2005), Rayapan dan Nyonya Tahir (2006), perarakan kepala lembu di Shah Alam (2007), tuntutan *Inter-faith Commission* (IFC) dan Hindraf (2007), serangan bom petrol di gereja (2008), kes Lina Joy (2008), perletakan kepala babi di beberapa buah masjid (2008-2014), Isu azan dan arak (2011), kes Ronnie Liu (2011) kes Alvin Tan dan Vivian Lee (2013), penggunaan kalimah Allah dalam al-Kitab versi melayu (2013), isu Vignamona VM, Kelvin Yip, Shahul Hamid dan Smallfield Benjamin (2014), kes pergaduhan di Low Yat (2015), serangan beramai-ramai terhadap pemandu yang membunyikan hon ketika solat Jumaat (2017) dan sebagainya. Realiti ini menggambarkan tahap integrasi kaum sehingga ke hari ini masih sukar untuk mencapai tahap yang lebih tinggi.

Berdasarkan model integrasi Ali Mazrui (1971), tahap hubungan kaum di Malaysia hanya berada pada tahap "*a relationship of compromise*". Proses integrasi ini tidak menampakkan transformasi berterusan menuju ke tahap "*the stage of coalescence*" (Mohd Anuar & Mohammad Aizat, 2012; Ruhaizah & Jaffary 2017). Sebaliknya, timbul kini pelbagai fenomena yang memperlihatkan penurunan tahap perpaduan dalam kalangan rakyat sekali gus mampu mengeruhkan lagi hubungan antara kaum (Azizan et al. 2014). Saban hari muncul pelbagai isu sensitif yang melibatkan unsur-unsur provokasi, prejudis dan persepsi (Mohd Anuar et al. 2018). Antara isu-isu pasca PRU14 yang mampu menghangatkan lagi hubungan kemajmukan Malaysia adalah gerakan Kristianisasi, pesta arak, khitan Muslimah, status Islam sebagai agama negara, hak istimewa Melayu, kedudukan institusi beraja, fungsi Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), kedudukan Bahasa Melayu, pengiktirafan *Unified Examination Certificate* (UEC), tuntutan Universiti Teknologi MARA (UiTM) untuk semua kaum (Baharom & Mohd Syarul 2018; Mohd. Hazmi 2018; Mohd Anuar et al. 2018), insiden kuil Sri Maha Mariamman (Bernama 2018), kematian Adib (Khairulanuar 2018), cadangan ratifikasi Konvensyen Antarabangsa Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Kaum (ICERD) (Zainal Zainuddin 2018), penghinaan terhadap Nabi Muhammad SAW dan isteri Baginda (Mohamed Farid 2019) serta isu tulisan Jawi (Bernama 2019).

Fenomena ini menggambarkan kelunturan budaya *ta'ayush* yang menjadi asas kerukunan masyarakat Tanah Melayu pra-kemerdekaan. Sehubungan itu, pendekatan *Fiqh al-Ta'ayush* yang mendambakan kedamaian sejagat perlu dilestarikan berpaksikan realiti hubungan kemajmukan Malaysia. Dalam membina kehidupan masa kini dan akan datang, al-Quran banyak mendorong manusia agar memperhatikan sejarah untuk dijadikan pengajaran (al-Baqi



1987: 706). Dalam konteks kenegaraan, sejarah adalah lakaran masa depan negara. Ia merupakan pengajaran terbaik kepada generasi baharu untuk dijadikan rujukan dan iktibar dalam memperbaiki segala kelemahan. Ternyata ungkapan “*Those who forget history are doomed to repeat it*” adalah amat signifikan dalam perbincangan mengenai sisi hitam sejarah negara dan pengajarannya (Abd Aziz et al. 2017). Dalam konteks Malaysia, sejarah hitam kemajmukan yang mencetuskan konflik berpanjangan telah mengajar generasi pra-kemerdekaan untuk mencapai permuafakatan demi kelestarian hidup bersama. Justeru, artikel ini mengupas pendekatan *Fiqh al-Ta'ayush* sebagai solusi dalam membina kerukunan hidup dalam konteks kemajmukan Malaysia berpaksikan realiti permuafakatan muhibah antara kaum yang telah terbukti berjaya mewujudkan kestabilan hubungan sosial sekali gus menjadi perintis kepada kemerdekaan Malaysia.

### Fiqh Ta'ayush Malaysia

Pendekatan fiqh yang bersifat anjal, progresif serta relevan mengikut realiti zaman dan tempat perlu dimanfaatkan demi kelestarian hubungan kemajmukan Malaysia. Penelitian terhadap realiti tempatan dan keperluan semasa dalam merumuskan sesuatu hukum adalah sangat signifikan bagi menjamin kemaslahatan sejagat (Ibn Abidin t.th.). Kegagalan memahami realiti tempatan akan menyebabkan sesuatu hukum tidak relevan untuk diaplikasikan (Syamsul Azizul et al. 2018). Oleh itu, perbincangan mengenai hubungan sosial tempatan perlu difahami seiring dengan hakikat perubahan asas yang terjadi dalam negara. Ia bersesuaian dengan kefungsiian fiqh itu sendiri yang tidak sekadar *reaktif* terhadap realiti, tetapi juga sebagai suatu kekuatan *social engineering* dalam pembinaan masyarakat (Siddiq Fadzil 2015). Bersesuaian dengan realiti ini, *Fiqh al-Ta'ayush* yang bersifat mesra majmuk perlu diketengahkan sebagai wadah kerukunan hidup dalam meraikan kepelbagaian masyarakat Malaysia berteraskan dasar kesalingan insan. Di atas prinsip *al-Karamah al-Insaniah* (al-Quran, 17: 70) yang diciptakan dalam kepelbagaian dengan tujuan *lita'arafu* (al-Quran, 49: 13), Islam tegas mendaulatkan *al-ta'ayush* (Muhammad Abd Rabb 2013) bagi mencipta kebaikan (al-Kubaisi 2013; Rashid Kuhus 2016) dan berkongsi pengalaman ke arah memperkayakan ummah (al-Mustafa, 2014).

Umumnya, *Fiqh al-Ta'ayush* merupakan istilah kontemporari dalam pembendaharaan ilmu fiqh (Mohamed Fadel 2017; Zulkifli al-Bakri 2018b). Walau bagaimanapun, konsep, teori dan praktikalitinya telah wujud sejak era nubuwah lagi di mana Baginda SAW sendiri merupakan pengasasnya (al-Mustafa 2014; Ali Jumuah, 2018; al-Kubaisi 2013; Rashid Kuhus 2016; Zulkifli al-Bakri 2018b). *Fiqh al-Ta'ayush* bukan sekadar cabang penting dalam perundangan Islam bagi menangani realiti kemajmukan (Asyraf Wajdi 2017; Mohamed Fadel 2017), malah ia juga merupakan sebahagian daripada akidah Muslim dalam meyakini kepelbagaian sebagai sunnatullah yang perlu diurus secara berhikmah (Adeng Muchtar 2016; al-Tuwayjiri 2015). Sekalipun *Fiqh al-Ta'ayush* merupakan cabang baharu dalam bidang pengajian fiqh kontemporari, namun sejarah membuktikan bahawa para ulama silam telah mengambil berat tentang hubungan dengan orang bukan Islam melalui perbahasan dari pelbagai sudut dalam dada-dada kitab *turath* mereka (Muntaha Artalim 2017). Di atas kefahaman ini, dunia telah menyaksikan bahawa tidak ada agama yang lebih bertoleransi dan terbuka terhadap penganut agama lain sebagaimana yang diamalkan oleh Islam (al-Qaradawi 2014; al-Kubaisi 2013).

Dari sudut bahasa, *ta'ayush* daripada perkataan *al-aisyh* yang bermaksud kehidupan (Ibn Manzur 2010). Perkataan *ta'ayush* dibina atas *wazan tafa'ul* yang menunjukkan hubungan kesalingan antara beberapa pihak (Muhammad Abd Rabb 2013). Adapun *Fiqh al-Ta'ayush* atau dalam bahasa Inggeris disebut *Fiqh Co-Existence* (Asyraf Wajdi 2017; Siddiq Fadzil 2016) dan diterjemahkan dalam Bahasa Malaysia dengan pelbagai istilah seperti Fiqh Kebersamaan, Fiqh Kerukunan Hidup, Fiqh Kehidupan, Fiqh Hidup Berdampingan dan Fiqh Kewujudan Bersama adalah fekah berkaitan tatacara tinggal bersama (Zulkifli al-Bakri 2018b) yang memfokuskan tentang prinsip dan garis panduan kehidupan antara masyarakat Islam dan bukan Islam bagi mengekalkan kerukunan hidup (Saiful Islam et al. 2019) berpaksikan semangat kesetiaan kepada janji (Mohammad Nidzam 2019; Nasir Muhammadi 2009). Melihat kepada konteks

kenegaraan silam, Ibn Qayyim (t.th) telah mengkategorikan orang bukan Islam kepada dua kelompok iaitu *Ahl Harb* dan *Ahl 'Ahd*. Asas hubungan terhadap semua kategori *Ahl 'Ahd* sama ada *Dhimmi*, *Ahl Hudnah* atau *Ahl Amn* adalah berpaksikan surah al-Maidah ayat 1 (al-Saqar 2006). Justeru, orang bukan Islam yang berada dalam negara Islam sama ada dengan akad perjanjian atau keamanan atau menetap bersama dalam negara Islam, maka mereka berada di bawah jaminan Islam dan terikat dengan perjanjian (al-Quran 17: 34).

Dalam konteks realiti pola hubungan masa kini, konsep *Fiqh al-Ta'ayush* perlulah berdasarkan kepada hubungan yang wujud pada zaman kontemporari iaitu *al-muwatanah* (Zulkifli al-Bakri 2018b). Hubungan ini perlu berpaksikan kepada kemufakatan demi keamanan (Nazneen et al., 2018) dengan berasaskan kepada persetujuan dalam bentuk Perlembagaan (Mahmud Zuhdi 1999) dan dilayari melalui bingkai undang-undang negara (al-Sharif,). Dalam menekuni prinsip kewarganegaraan, terdapat dua kewajipan asas iaitu [1] menjaga dan mempertahankan negara serta [2] kewajipan membangunkannya (al-Zuhayli 2011). Bagi tujuan kelestarian hubungan ini, Islam tegas mendaulatkan prinsip kesetiaan kepada janji (al-Quran, 16: 91; 17: 34) (al-Tariqi 2007; Nasir Muhammadi 2009). Dalam konteks Malaysia, Perlembagaan Persekutuan boleh diibaratkan seperti Piagam Madinah yang diasaskan atas perjanjian hidup bersama dan sebagai orang Islam, kewajipan mempertahankan perjanjian ini tidak boleh dipertikaikan sama sekali (al-Quran, 16: 91) (Zulkifli al-Bakri 2018a). Apatah lagi sikap mempertikaikan perjanjian dahulu pasti menimbulkan ketegangan (Mohammad Nidzam 2019). Justeru, salah satu formula utama mencegah ketegangan hubungan kemajmukan masa kini ialah kembali memahami Kontrak Sosial (Abd Aziz et al. 2017). Untuk memperoleh fakta yang tepat berkaitan permuafakatan muhibah ini, pendekatan sejarah perlu dimanfaatkan (Ayu Nor Azilah et al. 2019).

### Sejarah Kemajmukan dan Cabarannya

Malaysia merupakan sebuah negara yang mempunyai masyarakat majmuk yang terdiri daripada pelbagai kaum (Ayu Nor Azilah et al. 2019). Sebelum kedatangan penjajah, Tanah Melayu adalah sebuah negara homogen. Kalau pun ada orang asing yang menetap di Tanah Melayu ketika itu, bilangannya adalah terlalu sedikit (Chamil 2010). Namun, keadaan mula berubah ketika era penjajahan khususnya pada abad ke-19 yang menyaksikan kebanjiran imigran disebabkan dasar penjajah yang mengutamakan keberuntungan ekonomi terhadap Inggeris dan golongan imigran (Institut Tadbiran Awam Negara [INTAN], 1994), sedangkan penduduk asal dibiarkan meneruskan kehidupan secara tersisih di kampung-kampung (Chamil 2010; Kontrak Sosial t.th.). Kehadiran imigran yang enggan berasimilasi dengan budaya tempatan (Abdul Halim 2009) telah menimbulkan kompleksiti struktur masyarakat Tanah Melayu (Mohd Anuar & Mohammad Aizat 2011) sekali gus memaksa penduduk asal untuk hidup berdampingan secara bertolak ansur (Ruhaizah & Jaffar 2017). Dasar Pecah dan Perintah yang disengajakan dengan tujuan mengetatkan kawalan politik dan ekonomi terhadap Tanah Melayu (Abdul Halim 2015) telah menyumbang kepada polarisasi kaum, spesialisasi pekerjaan dan segregasi tempat tinggal (Mohd Anuar & Mohammad Aizat 2011: 52) sehingga menghasilkan stereotaip yang menebal hingga kini (Mohd Anuar et al. 2018).

Penjajahan Jepun yang dasarnya dikatakan menindas kaum Cina telah menjarakkan lagi hubungan kemajmukan di Tanah Melayu. Orang Melayu diberi keutamaan dalam membantu Jepun mentadbir daerah, manakala orang Cina ditindas dan sehingga Mac 1940, seramai 40,000 orang Cina termasuk wanita dan kanak-kanak dibunuh (INTAN 1994). Tindakan ini adalah kesan permusuhan ekoran bantuan orang Cina di seberang laut terhadap negara China ketika Perang Jepun-China 1937. Malah orang Cina di Tanah Melayu juga turut berdendam dengan tentera Jepun ekoran kezaliman Jepun terhadap orang Cina di Tanah Besar Cina (Abd. Manaf 2009). Disebabkan kezaliman Jepun, ramai orang Cina telah menganggotai angkatan gerila dan lari ke dalam hutan (Kontrak Sosial t.th.). Implikasi pendudukan Jepun telah mencetuskan konflik Melayu-Cina sehingga berlakunya pertempuran di Ayer Hitam pada 20 Jun 1945 dan merebak ke Parit Kuman, Sungai Balang pada 21 Jun 1945 (Abdul Halim 2009). Setelah Jepun menyerah kalah pada 14 Ogos 1945, anggota Bintang Tiga yang terdiri daripada orang Cina

telah membalas dendam terhadap orang Melayu kerana sokongan Melayu terhadap Jepun (INTAN 1994). Kekalahan Jepun dan kelewatan British mengambil alih kuasa di Tanah Melayu telah memberi kesempatan kepada gerila komunis yang terdiri daripada hampir 100 peratus orang Cina untuk melakukan perbuatan kejam terhadap penduduk Tanah Melayu (Abdul Halim 2009).

Tempoh 14 hari iaitu antara 15 Ogos hingga 30 Ogos 1945 merupakan detik-detik tragedi yang menyelubungi orang Melayu (INTAN 1994). Tentera Bintang Tiga telah membunuh secara kejam, bahkan lebih kejam daripada Jepun. Keadaan ini telah menyemarakkan lagi api perkauman sehingga tercetus pergaduhan kaum Melayu-Cina yang dahsyat di Alor Setar (Abd. Manaf 2009), Muar, Batu Pahat, Sungai Manik, Titi, Batu Malim, Raub, Batu Kikir dan beberapa kawasan lain di Perak dan Selangor (INTAN 1994). Manakala masyarakat India pula lebih asyik dengan perjuangan kemerdekaan di India sehingga mereka terkeluar dari arus politik Tanah Melayu, seolah-olah mereka tidak berada di Malaya (Abdul Halim 2009). Pertempuran Cina-Melayu dapat dielak setelah kedatangan angkatan tentera British. Tetapi perasaan marah dan benci antara kedua-dua kaum ini tetap tinggi (Kontrak Sosial t.th.). Setelah British kembali, Tanah Melayu diletakkan di bawah pentadbiran tentera British yang berakhir pada 31 Mac 1946 (Abdul Halim 2009; Mohd. Salleh 1997). Lantaran wujudnya konflik sosial ketika itu, British mengambil kesempatan untuk menjaja Malayan Union (Mohd Rizal & Shamrahayu 2014) yang hakikatnya melebarkan lagi jurang antara kaum (Abdul Halim 2015). Menuju proses kemerdekaan, setiap kaum terus berusaha memperjuangkan hak masing-masing sehingga menimbulkan ketegangan yang sentiasa pasang surut dan berlarutan sehingga kini.

Ternyata isu berkaitan Islam, Raja-raja Melayu, hak istimewa kaum Melayu, Bahasa Melayu dan pemberian kewarganegaraan kepada imigran merupakan isu sensitif yang diperdebatkan sepanjang fasa menuju kemerdekaan (Abd. Manaf 2009; Abdul Halim 2015; Chamil 2010; Mohd. Salleh 1997; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014). Bermula dengan dasar Malayan Union yang diperkenalkan melalui ugutan terhadap raja-raja (Abd. Manaf 2009; INTAN 1994) dan sebagai hukuman terhadap orang Melayu (Abdul Halim, 2015) sehingga Raja-raja Melayu dikecilkan kuasa (Abd. Manaf 2009; Abdul Halim 2015; B. Simandjuntak 1985) dan hak istimewa Melayu dinafikan (Chamil 2010; INTAN 1994), maka para nasionalis Melayu bangkit tunjuk perasaan di seluruh negara (Abd. Manaf 2009) dan kemuncaknya di Kuala Lumpur ketika Mesyuarat Kongres Seluruh Melayu yang diadakan pada 1 hingga 4 Mac 1946 dengan dihadiri oleh 41 buah pertubuhan Melayu yang menggesa Malayan Union dimansuhkan (INTAN 1994; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014) dengan alasan ia tidak dibentuk mengikut perlembagaan dan tradisi (B. Simandjuntak 1985). Penentangan berterusan telah menyebabkan British bertindak membubarkan Malayan Union sekali gus melantik Dato' Onn serta 11 lagi ahli jawatankuasa untuk merangka draf perlembagaan baharu (Abd. Manaf, 2009; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014).

Sehubungan itu, Malayan Union digantikan dengan Perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu 1948 yang dikuatkuasakan pada 1 Februari 1948 (B. Simandjuntak 1985) seterusnya menjadi asas kepada Perlembagaan hari ini (INTAN 1994). Di sebalik kemenangan besar orang Melayu dalam perjanjian ini (Abdul Halim 2009; INTAN 1994; Nazri 2014), kaum Cina terus menentang hak istimewa orang Melayu dan juga syarat kewarganegaraan yang lebih ketat dikenakan ke atas mereka (Andaya & Andaya 1983). Rentetan itu, berlaku pindaan pada tahun 1952 di mana pemberian kewarganegaraan automatik diperluaskan dan peroleh kewarganegaraan secara pendaftaran dan naturalisasi dilonggarkan berbanding sebelum ini (Chamil 2010). Namun, pindaan ini tetap tidak dapat memuaskan hati kedua-dua pihak. Kaum Melayu enggan menerima imigran yang sentiasa cuba mengambil kesempatan untuk merampas pelbagai hak mereka sebagai tuan tanah kepada Tanah Melayu. Sedangkan imigran pula terus mendesak hak kewarganegaraan secara liberal berasaskan prinsip jus soli dan dalam masa yang sama enggan mengiktiraf hak istimewa Melayu (Abd. Manaf 2009; Chamil 2010). Dalam menghadapi konflik ini, Parti Komunis Malaya (PKM) telah beralih kepada konsep pergerakan militan (Mohd Rizal & Shamrahayu 2014) yang aktif melebarkan pengaruhnya dalam kalangan kaum Cina sekali gus berperanan mencetuskan lagi api permusuhan kaum (Abdul Halim 2015).

### **Jalan Merintis Permuafakatan Muhibah**

Berpaksikan pergolakan yang berpanjangan dari tahun 1948, maka timbul keinsafan semua kaum untuk mencipta formula kompromi dalam rangka menuju kemerdekaan sebagaimana yang disyaratkan oleh British (Ayu Nor Azilah et al. 2019; INTAN 1994). Lantaran itu, *United Malays National Organisation* (UMNO), *Malayan Chinese Association* (MCA) dan *Malayan Indian Congress* (MIC) telah berkompromi pada tahun 1955 mengenai isu Islam sebagai agama negara, hak istimewa orang Melayu, kedudukan Raja-raja Melayu dan Bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan serta kewarganegaraan berdasarkan prinsip jus soli (Chamil 2010). Hakikatnya, usaha mencari titik persetujuan antara kaum ini sebenarnya telah mula digerakkan awal lagi melalui penubuhan *Communities Liaison Committee* (CLC) pada tahun 1948 dan diikuti dengan pengenalan Sistem Ahli 1951 yang bertujuan memberi pendedahan dan latihan kepada pemimpin tempatan dari kalangan pelbagai etnik dalam hal ehwal pentadbiran negara (Nazri 2014). Sekalipun persetujuan telah dicapai dalam CLC untuk menerima pakai prinsip jus soli dalam soal kerakyatan, namun orang Melayu ketika itu menentang kuat perkara tersebut (Abdul Halim 2015).

Keadaan mula berubah setelah penubuhan Perikatan. Berpaksikan semangat permuafakatan muhibah, Perikatan berjaya mencapai kompromi dalam membentuk Manifesto Perikatan sekali gus menjadi asas kepada Kontrak Sosial yang mengandungi perancangan masa depan negara (Abd. Manaf 2009; Abdul Halim 2015). Kompromi yang terkandung dalam Kontrak Sosial ini bermula dengan keputusan UMNO untuk mengubah pendirian dalam pemberian kewarganegaraan kepada penduduk imigran bukan Melayu. Perikatan juga mengambil pendirian yang lebih pragmatik dalam soal bahasa seperti yang telah terkandung dalam manifesto Pilihan Raya 1955. Manifesto ini menekankan tentang perlunya Bahasa Melayu untuk membentuk sebuah kenegaraan. Pada waktu yang sama, ia memberi jaminan untuk melindungi bahasa-bahasa kaum lain. Malah penggunaan bahasa ibunda di sekolah-sekolah Cina dan Tamil juga tidak disekat (Chamil 2010). Selain itu, Perikatan juga dalam manifestonya berikrar akan melindungi kedudukan istimewa orang Melayu dan Raja-raja serta memasukkan peruntukan-peruntukan tersebut dalam Perlembagaan (Nazri 2014). Dalam hal ini, Manifesto Perikatan amat penting kepada sejarah persetujuan antara kaum dalam proses pembentukan Perlembagaan 1957 kerana manifesto tersebut mengandungi pengakuan bertulis yang awal antara UMNO, MCA dan MIC terhadap dasar dan struktur politik negara (Abdul Halim 2015).

Melalui Manifesto tersebut, Perikatan mendapat sokongan para pengundi Melayu dan bukan Melayu pada Pilihan Raya 1955 (Chamil 2010). Dengan kekuatan 35 orang calon berbangsa Melayu, 15 calon kaum Cina dan 2 calon kaum India, Perikatan berjaya memenangi pilihanraya tersebut dengan cemerlang iaitu memenangi 51 daripada 52 buah kerusi parlimen, manakala 1 kerusi dimenangi oleh Parti Islam Se-Malaysia (PAS) (Abdul Halim 2015; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014; Nazri 2014). Dengan terbentuknya kerajaan yang dipimpin oleh Tunku Abdul Rahman dan dibantu oleh jemaah menteri seramai 9 orang yang terdiri daripada 5 orang daripada UMNO, 3 orang daripada MCA dan seorang daripada MIC (Abd. Manaf 2009; Abdul Halim 2015; B. Simandjuntak 1985; Nazri 2014), gerakan menuntut kemerdekaan semakin serius dilaksanakan. Ketika Lennox Boyd, Setiausaha Pejabat Tanah Jajahan datang melawat Kuala Lumpur pada 19 Ogos 1955, Kerajaan Perikatan mengambil kesempatan untuk bertemu dengan beliau pada 22 Ogos 1955 (Nazri 2014) sekali gus menyerahkan satu memorandum yang mengandungi lima tuntutan yang berkaitan penyelesaian terhadap isu komunis, masa depan negara ke arah kemerdekaan, kerakyatan serta dasar pelajaran dan ekonomi (Abd. Manaf 2009).

Dalam memorandum tersebut, terdapat dua perkara terpenting yang dituntut iaitu kerajaan sendiri dan penubuhan suruhanjaya bebas untuk merangka perlembagaan Tanah Melayu yang merdeka (Abdul Halim 2015). Hasil pertemuan tersebut telah membawa kepada perbincangan yang lebih serius antara delegasi Kuala Lumpur dengan Kerajaan British di Laneaster House, London pada 18 Januari hingga 6 Februari 1956 (Abd. Manaf 2009; Abdul Hali 2015; B. Simandjuntak 985; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014; Nazri 2014). Pada 8

Februari 1956, Pejabat Tanah Jajahan telah bersetuju memberi kemerdekaan pada Ogos 1957 sekali gus menurunkan tandatangan perjanjian kemerdekaan (Abd. Manaf 2009; Abdul Halim 2015). Persidangan London membawa hasil yang sangat bermakna kerana British bukan sekadar bersetuju mengiktiraf Tanah Melayu sebagai *Full Self-government*, tetapi turut menubuhkan sebuah suruhanjaya bebas pada Mac 1956 (Abd. Manaf 2009; Abdul Halim 2015; Nazri 2014). Suruhanjaya yang dipengerusikan oleh Lord Reid ini telah ditugaskan untuk mengesyorkan perlembagaan Tanah Melayu dengan berdasarkan pemerintahan secara demokrasi berparlimen (INTAN 1994). Suruhanjaya ini telah memulakan tugas pada Mei 1956 dan bersidang sebanyak 118 kali dengan menerima 131 memorandum daripada orang perseorangan dan organisasi yang mewakili semua komuniti di negara ini (Abdul Halim, 2015; B. Simandjuntak 1985; Nazri 2014).

Memorandum Perikatan telah dijadikan rujukan utama Suruhanjaya Reid (Abd. Manaf 2009) kerana ia merupakan tolaransi antara kaum dengan MCA dan MIC menerima pemberian hak istimewa orang Melayu, manakala UMNO pula bersetuju menerima prinsip jus soli (INTAN 1994). Memorandum Perikatan telah dihasilkan melalui rundingan intensif daripada semua pihak sehingga wujud titik persetujuan terhadap berapa isu (Abdul Halim 2015). UMNO melalui penubuhan Jawatankuasa Siasah yang diketuai oleh Abdul Razak telah mengemukakan cadangan-cadangan yang kemudiannya dibawa dalam Mesyuarat Jawatankuasa Sementara Perikatan untuk memperhalusi setiap cadangan Perikatan yang dinamakan Testamen Amanah Politik Perikatan dan akhirnya dibincangkan pula oleh Jawatankuasa Pusat atau Majlis Tertinggi masing-masing untuk dimuktamadkan (Ibrahim 1981). Testamen ini merupakan bukti jelas yang memperlihatkan adanya permuafakatan daripada tiga penjuru berasaskan semangat kerjasama dan kesedaran kebangsaan tulen untuk berjuang di bawah satu platform bagi mencapai kemerdekaan (Abd. Manaf 2009; Abdul Halim 2015). Selain itu, Memorandum Raja-raja Melayu yang mencadangkan supaya Persekutuan yang merdeka mempunyai seorang ketua negara yang disebut sebagai Yang di-Pertuan Agong (YDPA) turut diberi perhatian (B. Simandjuntak 1985).

Menerusi momorandum-memorandum tersebut, Suruhanjaya berpendapat betapa mustahaknya diadakan taraf kewarganegaraan yang sama bagi seluruh Persekutuan (Abdul Halim 2009). Suruhanjaya juga turut mengiktiraf hak istimewa orang Melayu seperti yang dinyatakan oleh memorandum Raja-Raja Melayu dalam empat perkara iaitu tanah rizab Melayu, kuota jawatan dalam perkhidmatan awam, kuota mendapatkan bantuan kewangan bagi tujuan pendidikan dan kuota pemberian lesen operasi perniagaan (Mohd Rizal & Shamrahayu 2014). Namun, Laporan Suruhanjaya yang ditandatangani pada 11 Februari 1957 dan dikeluarkan pada 21 Februari 1957 telah menimbulkan pelbagai reaksi terutamanya isu-isu berkaitan kewajaran Suruhanjaya memasukkan semakan terhadap hak istimewa orang Melayu setelah tempoh 15 tahun dan mewujudkan dua kerakyatan (Abdul Halim 2015; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014; Nazri 2014). Melalui Persidangan Agung Tergempar UMNO pada 28 Mac 1957, empat usul utama diluluskan iaitu menolak dua kerakyatan, kedudukan Islam sebagai agama negara, tidak ada tempoh tertentu bagi hak istimewa orang Melayu, Bahasa Melayu sebagai bahasa rasmi yang tunggal dan bahasa Inggeris boleh digunakan dalam urusan rasmi untuk tempoh 10 tahun (Abdul Halim 2015). Namun rasa tidak puas hati terhadap cadangan Suruhanjaya dan sikap tolak ansur UMNO juga telah mendorong parti-parti Melayu di luar UMNO mengadakan Kongres Melayu yang dihadiri 500 orang pada 4 hingga 7 Mei 1957 di Kelab Sultan Sulaiman (Abd. Manaf 2009).

Walau bagaimanapun, Jawatankuasa Kerja telah ditubuhkan untuk membuat semakan terhadap Laporan Reid pada Mac-April 1957 (Abdul Halim 2015; INTAN 1994; Nazri 2014). Jawatankuasa ini dipengerusikan oleh MacGrillivray, Pesuruhjaya Tinggi British dan dianggotai oleh 4 orang wakil Raja-raja Melayu, 4 orang wakil kerajaan Perikatan, Ketua Setiausaha dan Peguam Negara yang mewakili Kerajaan British (Mohd Rizal & Shamrahayu 2014; Nazri 2014). Resolusi yang dibuat dalam Perhimpunan Agung Tergempar UMNO telah dijadikan asas bagi persidangan London (Abdul Halim 2015). Melalui persidangan akhir yang diadakan di London pada 13 hingga 21 Mei 1957, segala isu pertikaian telah dimuktamadkan sekali gus Kertas Putih diterbitkan sebagai *Constitutional Proposals for the Federation of Malaya* (Abdul

Halim 2015; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014; Nazri 2014). Kertas Putih ini telah diterima sebulat suara melalui perhimpunan Agong UMNO pada 30 Jun 1957 (Abdul Halim 2015). Di samping itu, parti-parti politik di luar Perikatan juga telah mengalu-alukan Kertas Putih tersebut misalnya Ahmad Boestaman pemimpin Parti Rakyat Malaya. Kertas Putih tersebut juga turut diterima sebulat suara oleh Ahli Jawatankuasa Kerja parti MCA pada 7 Julai 1957 (Abdul Halim 2015; Nazri 2014). Dalam perbahasan Kertas Putih di Dewan Undangan Persekutuan pada 10 hingga 11 Julai 1957, majoriti ahli telah menerima cadangan tersebut (Nazri 2014).

Walau bagaimanapun terdapat juga percubaan terakhir daripada segelintir wakil Cina seperti S.M. Yong yang terus membangkitkan isu berkaitan hak istimewa orang Melayu, kedudukan Islam sebagai agama Persekutuan dan Bahasa Melayu sebagai bahasa kebangsaan. Sekalipun demikian, desakan minoriti ini tidak mendapat sokongan termasuk daripada wakil Cina sendiri seperti Tan Siew Sin dan Goh Chi Yan (Abdul Halim 2015). Justeru, cadangan Perlembagaan yang dibahaskan pada 10 Julai 1956 dan bacaan kali kedua pada 11 Julai 1957 akhirnya telah diluluskan sebulat suara pada 11 Julai 1957 sekali gus menterjemahkan persetujuan kaum walau tidak semua tuntutan kaum dapat dipenuhi (Mohd Rizal & Shamrahayu 2014; Nazri 2014). Dengan ini terbukti bahawa penggubalan Perlembagaan merupakan suara yang dihasilkan melalui siri rundingan yang intensif dan tawar-menawar di kalangan komponen-komponen Perikatan yang mewakili tiga kaum terbesar di negara ini. Perlembagaan ini mengandungi syarat yang telah dipersetujui oleh ketiga-tiga pihak yang berjanji untuk mencapai satu persetujuan (Abdul Halim 2009). Pembentukan persetujuan tersebut bermula pada tahun 1955 melalui Manifesto Perikatan dan Memorandum Perikatan 1956 (Abdul Halim 2015). Memorandum ini kemudian dijadikan asas kepada rundingan Jawatankuasa Kerja yang terdiri daripada tiga pihak yang membabitkan kerajaan Inggeris, Raja-raja Melayu dan Perikatan sepanjang 1956 dan 1957.

Apa yang telah dipersetujui pada rundingan ini diterima oleh Parlimen Inggeris (Chamil 2010) dan diluluskan secara sebulat suara oleh Ahli Dewan Undangan Persekutuan pada 11 Julai 1957 (Abdul Halim 2015) sekali gus dimaktubkan ke dalam Perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu pada 31 Ogos 1957. Kontrak Sosial ini kemudian diterima pakai dalam penubuhan Persekutuan Malaysia pada 16 September 1963 dan kekal dipertahankan hingga kini. Hasilnya, Bahasa Melayu diterima sebagai bahasa kebangsaan, agama Islam dimaktubkan sebagai agama Persekutuan dan hak istimewa orang Melayu kekal sebagai satu peruntukan penting Perlembagaan Persekutuan. Di pihak mereka pula, penduduk bukan Melayu tidak dinafikan kewarganegaraan yang membolehkan mereka mendapat hak-hak asasi yang dijamin oleh Perlembagaan (Chamil 2010). Tegas Ahmad Ibrahim (1999), sebagai balasan terhadap kompromi dalam pemberian hak kerakyatan, maka peruntukan untuk memelihara kedudukan istimewa orang Melayu dan kepentingan sah kaum lain perlu dihormati. Kompromi ini merupakan Kontrak Sosial yang tidak boleh dipersoalkan lagi sekali gus menjadi asas kepada hubungan kaum yang harmoni di negara ini. Cubaan mempertikaikan permuafakatan ini sering mengundang ketegangan. Malah di saat hampir mencapai kemerdekaan, beberapa insiden kekacauan terus berlaku seperti di Pulau Pinang pada 2 hingga 7 Januari 1957 (Abdul Halim 2015).

Konklusinya, Perlembagaan tidak sekadar menangani masalah berkaitan perundangan tetapi juga berfungsi menyelesaikan masalah sosial. Jika orang Melayu dilihat mempunyai hak keistimewaannya sendiri, masyarakat bukan Melayu juga diperuntukkan keistimewaan tertentu seperti pengekalan Sekolah Jenis Kebangsaan (SJK). Paling menarik, keputusan menerima pakai konsep jus soli sebenarnya menjadi antara pembuka jalan utama kepada kemerdekaan (Mohd Rizal & Shamrahayu 2014). Dalam hal ini, T.H. Tan menyifatkan bahawa sejarah telah mencatatkan kemuliaan hati orang Melayu terutamanya pemimpin-pemimpin UMNO yang sanggup mengorbankan kepentingan mereka yang sangat berharga (Abd. Manaf 2009). Namun kini, yang berjalan lancar ialah proses kerakyatan melalui prinsip jus soli, sedangkan syarat-syarat lain masih dicabar dan digugat dari semasa ke semasa (INTAN 1994). Bagi mereka, hak istimewa orang Melayu adalah bercanggah dengan demokrasi yang mewujudkan dua darjat kewarganegaraan. Sedangkan bangsa Melayu berpendirian, oleh kerana Tanah Melayu adalah

milik orang Melayu, maka mereka mahu hak-hak istimewa orang Melayu seperti yang terkandung semenjak dalam Perjanjian Persekutuan 1948 terus dipertahankan (Chamil 2010).

### **Kontrak Sosial Pengikat Hubungan Kemajmukan Malaysia**

Dalam konteks Malaysia kini, hubungan kaum lebih berbentuk Kontrak Sosial bersendikan undang-undang Perlembagaan (Mohd Anuar & Mohammad Aizat 2012). Kedudukan ini bersesuaian dengan prinsip Ketertinggian Perlembagaan yang menjadi punca bagi semua undang-undang (Salleh Abas 1997). Walaupun Perlembagaan bukanlah kudus yang tidak boleh dibuat persesuaian, tetapi aspek tertentu yang menjadi tunjang keharmonian hubungan sosial hendaklah dikekalkan dan menjadi ciri keunikan Malaysia (Abdul Halim 2009). Ini kerana sebahagian peruntukan yang telah dimuktamadkan dalam Perlembagaan disebut sebagai Kontrak Sosial yang lahir daripada penat jerih orang Melayu bagi menolak Malayan Union sekali gus sebagai usaha mencapai titik temu antara pihak-pihak bertentangan (Shamrahayu 2018b) serta menjadi asas kepada pembentukan Perlembagaan dan kemerdekaan negara (Abdul Halim 2009). Kontrak sosial merupakan formula terbaik bagi mewujudkan keadilan dan keseimbangan sosial (Abd Aziz et al. 2017). Ia merupakan anak kunci kepada hubungan sosial (Kontrak Sosial t.th) yang terhasil dari permuafakatan muhibah terhadap unsur-unsur tradisi negara (Nazri et al. 2013) yang telah diterima dan diangkat sebagai identiti kebangsaan, di samping kepentingan masyarakat bukan Melayu tidak diketepikan (Abd Aziz et al. 2017).

Sekalipun istilah Kontrak Sosial tidak ditemui dalam Perlembagaan secara eksplisit, namun rohnya tetap bersemadi dalam intisari Perlembagaan (Abd Aziz et al. 2017; Kontrak Sosial, t.th.; Mohd Farid & Khadijah 2017; Mohd Rizal & Shamrahayu 2014; Rohaini, Nor Azilah, & Nor Azlina 2017). Berdasarkan sejarah, permuafakatan Kontrak Sosial ini telah mula dipersetujui antara kaum semenjak tahun 1948 (Kontrak Sosial t.th; Mohamad Hafez 2018). Malah permuafakatan tersebut mendapat sokongan rakyat yang dibuktikan dengan kemenangan Perikatan dalam Pilihan Raya Umum Pertama negara pada tahun 1955 (Abd Aziz et al. 2017; Chamil 2010; Kontrak Sosial t.th.). Permuafakatan muhibah ini merujuk kepada perjanjian dalam Perlembagaan dan merupakan penggantian beri-memberi melalui Perkara 3, 5-18, 152 dan 153 Perlembagaan Persekutuan. Hasilnya, peribumi mengiktiraf orang Cina dan India sebagai warganegara yang beracukan konsep jus soli British tetapi telah diperkemas. Sebagai penghargaan, orang Cina dan India mengiktiraf keistimewaan orang Melayu dari segi bahasa, agama Islam, kedaulatan Raja-raja Melayu dan hak-hak istimewa lain yang diperuntukkan kepada orang Melayu (Abd Aziz et al. 2017; Chamil 2010). Permuafakatan yang diterjemahkan dalam Perlembagaan ini jelas memuatkan sifat-sifat asal negara yang merangkumi nilai tradisi tempatan (Mohd. Salleh 1997; Nazri 2014).

Sebagai rangkuman, Kontrak Sosial adalah permuafakatan muhibah antara kaum di Tanah Melayu untuk saling menerima, menghormati dan bertolak ansur mengenai status quo masing-masing dalam usaha mewujudkan perpaduan sekali gus terpahat aspirasinya dalam Perlembagaan. Permuafakatan ini telah dicapai oleh generasi terdahulu yang telahpun merintis jalan perpaduan untuk generasi berikutnya (Abd Aziz, et al. 2017). Berpaksakan realiti ini, Perlembagaan bukanlah sekadar undang-undang tertingi negara, malah ia juga merupakan Kontrak Sosial yang terhasil dari perjanjian perdamaian (Mohd Rizal & Shamrahayu, 2014; Nik Ahmad Kamal 2005) yang disifatkan sebagai *historical bargain* yang menterjemahkan pendekatan *give and take* (Abdul Halim 2015) dan telah diabadikan oleh sejarah tentang norma hidup bersama yang dicapai melalui rundingan dan dianggap *binding* untuk generasi seterusnya (Abd. Manaf 2009). Sehubungan itu, Perlembagaan perlu dijadikan rujukan dalam hubungan kemajmukan Malaysia (Siddiq Fadzil 2015) untuk saling bertaut dan mewujudkan tali perpaduan sekali gus menghormati intisari dan semangat Perlembagaan (Muhammad Khairi et al. 2016). Terbukti, permuafakatan muhibah antara kaum menerusi Kontrak Sosial yang dijelmakan dalam Perlembagaan telah mewujudkan masyarakat majmuk, menyelaraskan hubungan antara kaum sekali gus sebagai formula kerukunan hidup dalam konteks kemajmukan Malaysia (Ayu Nor Azilah et al. 2019).

### Kesimpulan

Pendekatan *Fiqh al-Ta'ayush* perlu bersifat timbal balas dengan merujuk kepada asas permuafakatan muhibah yang telah dimetraikan bersama. Kesantunan peribumi mengiktiraf orang Cina dan India sebagai warganegara perlu dibalasi dengan rasa penghargaan melalui pengiktirafan terhadap hak-hak yang telah disepakati. Sejarah membuktikan bahawa sebarang pertikaian terhadap permuafakatan muhibah akan menyebabkan ketegangan berlaku. Malah perasaan ketidakpuasan hati ekoran pertikaian terhadap Kontrak Sosial ini juga telah dimanifestasikan melalui tragedi rusuhan 13 Mei 1969. Sirah juga telah menyaksikan bagaimana pengkhianatan terhadap Kontrak Sosial dalam Piagam Madinah telah menimbulkan huru-hara sehingga memaksa Baginda SAW mengambil tindakan tegas terhadap Yahudi Madinah. Oleh itu, semua pihak perlu memahami latar belakang sejarah, proses pembentukan Perlembagaan dan peruntukan yang ada bagi melestarikan hubungan dalam konteks kemajmukan Malaysia. Dalam hal ini, Kontrak Sosial perlu ditekuni dari sudut nilai dan sentimen sejarah negara kerana ia merupakan semangat dalaman yang tidak semata-mata dijujukkan melalui sudut pandang perundangan. Dengan wujudnya semangat kesetiaan kepada perjanjian Kontrak Sosial, setiap individu akan terus dapat menikmati kemakmuran negara. Sebarang bentuk provokasi terhadap Kontrak Sosial perlu ditangani secara berhikmah demi kelestarian hubungan kemajmukan Malaysia.

### Rujukan

al-Quran al-Karim

- Abd Aziz A'zmi, Farrah Wahida Mustafar, Aimi Khairunnisa Abdul Karim, & Nurliana Suhaini. (2017). Realiti kepelbagaian kaum ke arah perpaduan nasional pasca merdeka. *Malaysian Journal of Social Science*, 2:1–24.
- Abd. Manaf Ahmad. (2009). *Kontrak Sosial*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- Abdul Halim Ramli. (2009). *Hubungan Kaum di Malaysia Sejarah dan Asas Perpaduan*. Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA), Universiti Teknologi MARA.
- Abdul Halim Ramli. (2015). *Perlembagaan Malaysia: Isu dan Persoalan Perhubungan Kaum*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Adeng Muchtar Ghazali. (2016). Toleransi beragama dan kerukunan dalam perspektif islam. *Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, 1(1):25–40.
- Ahmad Ibrahim. (1999). Prinsip-prinsip perlembagaan islam dalam perlembagaan malaysia. Dlm. Abdul Monir Yaacob (pnyt.). *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Masyarakat Majmuk*, hlm. 145–71. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Ali Jumuah Muhammad. (2018). *al-Ta'ayush Ma'a al-Akhar fi Daw al-Sirah al-Nabawiyah al-Usus wa al-Maqasid*. al-Qahirah: Shirkah al-Buruj li al-Adawat al-Maktabiyah wa al-Madrasiyah.
- al-Kubaisi, Mustafa Makki Husain. 2013. *Ahkam al-Ta'ayush Ma'a Ghayr al-Muslimin fi al-Mu'amalat wa al-Ahwal Al-Shaksiyyah*. Urdun: Dar al-Nafais li al-Nashr wa al-Tauzi'.
- al-Mustafa, Husien Ali (2014). *Fiqh al-Ta'ayush fi al-Sirah al-Nabawiyah*. Lubnan: al-Markaz al-Islami al-Thaqafi.
- al-Qaradawi, Yusuf. (2014). *Fiqh al-Jihad: Dirasah Muqaranah li Ahkamihi wa- Falsafatihi fi Daw al-Quran wa-al-Sunnah*. al-Qahirah: Maktabat Wahbah.
- al-Saqqar, Manqaz bin Mahmud. (2006). *al-Ta'ayush Ma'a Gyair al-Muslimin fi al-Mujtama' al-Muslim*. Makkah: Rabitah al-Alam al-Islami.
- al-Sharif, Muhammad Musa. (2003). *al-Taqarub wa al-Ta'ayush Ma'a Gyair al-Muslimin*. Jeddah, Saudi Arabia: Dar al-Andalus al-Kadra' li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- al-Tariqi, Abdullah Ibrahim. (2007). *al-Ta'amul Ma'a Ghayr al-Muslimin: Usul Mu'amalatihim wa Isti'malihim*. Riyad: Dar al-Fadhilah.
- al-Tuwajjiri, Abd al-Aziz bin Uthman. (2015). *al-Islam wa al-Ta'ayush Bayn al-Adyan fi Ufuq al-Qarn 21*. al-Rabat, al-Mamlakah al-Maghribiyah: Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO).



- al-Zuhayli, Wahbah Mustafa. 2011. Ucaptama pengantar fiqh masyarakat bukan islam. Dlm. Abdul Karim Ali & Mohammad 'Adli Hasan Basri (pnyt.). *Fiqh Masyarakat Bukan Islam di Malaysia*, hlm. 1–12. Shah Alam: Persatuan Ulama' Malaysia.
- Andaya, B. W., & Andaya, L. Y. (1983). *Sejarah Malaysia*. Petaling Jaya: Macmillan.
- Asyraf Wajdi Dusuki. (2017). Mengarus Perdana Fiqh Ta'ayush. <http://www.sinarharian.com.my/kolumnis/dr-asyraf-wajdi-dusuki/mengarus-perdana-fiqh-ta-ayush-1.704887> [1 September 2018].
- Ayu Nor Azilah Mohamad, Mohamed Ali Haniffa, Wayu Nor Asikin Mohamad, & Abdul Razak Salleh. (2019). The history of collaboration among the pluralistic society of malaysia. *Journal of Humanities and Social Science Invention*, 1(1):31–36.
- Azizan Baharuddin, Zaid Ahmad, Ahmad Tarmizi Talib, Jayum Anak Jawan, Sarjit Singh Darshan Singh, Nurdeng Deuraseh,... Ahmad Adib Akhyar Aminarrashid. (2014). *Kajian Isu dan Cabaran Hubungan Antara Penganut Agama di Malaysia*. [https://www.researchgate.net/publication/288827698\\_KAJIAN\\_ISU\\_DAN\\_CABARAN\\_HUBUNGAN\\_ANTARA\\_PENGANUT\\_AGAMA\\_DI\\_MALAYSIA](https://www.researchgate.net/publication/288827698_KAJIAN_ISU_DAN_CABARAN_HUBUNGAN_ANTARA_PENGANUT_AGAMA_DI_MALAYSIA).
- B. Simandjuntak. (1985). *Federalisme Tanah Melayu 1945-1963*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Baharom Kassim, & Mohd Syarul Razi Mohd Hazmi. (2018). Islam era malaysia baharu: Isu dan agenda pelaksanaan. Dlm. Abd. Karim Ali, Mohd Roslan Mohd Nor, & Baharom Kassim (pnyt.), *Islam Era Malaysia Baharu- Dinamika Wacana Kepelbagaian Cabaran*, hlm. 3–38. Shah Alam: Persatuan Ulama' Malaysia.
- Bernama. (2018). Insiden Ganas di Kuil Bukan Perbalahan Antara Kaum. <http://www.bernama.com/bm/news.php?id=1668820> [30 November 2018].
- Bernama. (2019). Tidak Pernah Setuju Apapun, Dr Mahathir Label Dong Zong Rasis. <http://www.bernama.com/bm/am/news.php?id=1756178> [2 September 2019].
- Chamil Wariya. (2010). *Malaysia Asas Pembinaan Negara Bangsa Institusi Pemerintahan Lambang Kebangsaan*. Kuala Lumpur: Media Global Matrix Sendirian Berhad.
- Ibn Abidin, Muhammad Amin. t.th. *Majmu' Rasail Ibn 'Abidin*. Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Ibn Manzur, Jamal al-Din. (2010). *Lisan al-<sup>c</sup>Arab*. al-Qahirah: Dar al-Ma'arif.
- Ibrahim Mahmood. (1981). *Sejarah Perjuangan Bangsa Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Pustaka Antara.
- Institut Tadbiran Awam Negara [INTAN]. (1994). *Malaysia Kita*. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad.
- Khadijah Muda, Khairul Anwar Mastor, & Fazilah Idris. (2018). Pengalaman toleransi beragama belia pelbagai etnik. *UMRAN – International Journal of Islamic and Civilizational Studies*. 01(2018),100–107.
- Khairulanuar Yahaya. (2018). Kematian Adib: Waytha Moorthy Jadi Sasaran Kemarahan Warganet. <https://www.utusan.com.my/berita/nasional/kematian-adib-waytha-moorthy-jadi-sasaran-kemarahan-warganet-1.806834> [3 Disember 2018].
- Kontrak Sosial. (t.th.). <http://pmr.penerangan.gov.my/index.php/maklumat-kenegaraan/1224-kontrak-sosial> [20 September 2018].
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid. (1999). Pemerintahan dalam masyarakat majmuk: Huraian berasaskan al-quran dan al-sunnah. Dlm. Abdul Monir Yaacob (pnyt.), *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Masyarakat Majmuk*, hlm. 1–36. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Mohamad Hafez Mohamad Ripin. (2018). Kontrak Sosial 1948: Bagaimana Kaum Imigran Menyingkirkannya. <http://kitabsejarahmalaya.blogspot.com/2018/06/kontrak-sosial-1948-bagaimana-kaum.html> [20 Julai 2019].
- Mohamed Fadel Hamdan. (2017). Samat al-ta<sup>c</sup>ayush al-silmi fi al-quran al-karim: Dirasah mawdu<sup>c</sup>iyah. *Journal of Islamic Sciences* (27):758–88.
- Mohamed Farid Noh. (2019). Hina Nabi Muhammad: Pendakwah Bebas Buat Laporan Polis. <http://www2.bharian.com.my/berita/kes/2019/02/532334/hina-nabi-muhammad-pendakwah-bebas-buat-laporan-polis> [20 April 2019].

- Mohammad Nidzam Abdul Kadir. (2019). Teori dan prinsip fiqh al-ta'ayush. Dlm. Baharom Kassim, Mohd Roslan Mohd Nor, Abdul Karim Ali, & Nur 'Azzah Kamri (pnyt.), *Seminar Serantau: Dakwah dalam Masyarakat Majmuk*, hlm. 1–22. Kuala Lumpur: Persatuan Ulama' Malaysia.
- Mohd Anuar Ramli & Mohammad Aizat Jamaludin. (2012). Prinsip hubungan sosial bagi menangani konflik dalam masyarakat malaysia berteraskan islam. *Jurnal Peradaban* 5:49–71.
- Mohd Anuar Ramli, & Mohammad Aizat Jamaludin. (2011). 'Uruf majmuk: Konsep dan amalannya dalam masyarakat majmuk di malaysia. *Journal of Fiqh* 8(8):45–64.
- Mohd Anuar Ramli, Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli, Rahimin Affandi Abd. Rahim, Muhd Imran Abd Razak, Mohamad Naqid Hamdan, & Syamsul Azizul Marinsah. 2018. Isu-isu sensitif dalam masyarakat majmuk di malaysia pasca pilihanraya umum (pru14): aplikasi pendekatan kesederhanaan. Dlm. Mohd Roslan Mohd Nor, Khader Ahmed, & Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff (pnyt.). *Penyelidikan Serantau Islam dan Alam Melayu: Pendidikan, Kewangan, Kehartaan, Kenegaraan dan Isu Kontemporari*, hlm. 1–12. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mohd Farid Mohd Sharif, & Khadijah Mohd Khambali @ Hambali. 2017. Respons pelajar institut pengajian tinggi awam terhadap pluraliti agama di malaysia. *Afkar* 19(1):1–40.
- Mohd Naqib Hamdan, Mohd Anuar Ramli, Syamsul Azizul Marinsah, Rahimin Affandi Abdul Rahim, Muhd Imran Abd Razak, & Muhammad Izzul Syahmi Zulkepli. 2018. Aplikasi fiqh al-ta'ayush yang berorientasikan prinsip wasatiyyah dalam membina keharmonian masyarakat majmuk di malaysia. Dlm. *Seminar Serantau Peradaban Islam 2018*, hlm. 390–405. Bangi: Hadhari, UKM.
- Mohd Rizal Yaakop, & Shamrahayu A. Aziz. 2014. *Kontrak Sosial Perlembagaan Persekutuan 1957 Pengikat Jati Diri Bangsa Malaysia Merdeka*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.
- Mohd. Hazmi Mohd. Rusli. (2018). Apakah Malaysia Baharu Ini Bermakna? <http://www.utusan.com.my/rencana/utama/apakah-malaysia-baharu-ini-bermakna-1.712542#ixzz5RS064s9A> [20 Oktober 2018].
- Mohd. Salleh Abas. (1997). *Prinsip Perlembagaan & Pemerintahan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Abd Rabb al-Nabiy. (2013). *al-Ta'ayush al-Silmi Ma'a Gyair al-Muslimin fi Daw Maqasid al-Shari'ah*. <http://www.manaratweb.com/التعايش-السلمي-مع-غير-المسلمين-في-ضوء-م-> [1 Januari 2019].
- Muhammad Fuad al-Baqi. (1987). *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Quran al-Karim*. Bayrut, Lubnan: Dar al-Fikr.
- Muhammad Khairi Mahyuddin, Salhah Abdullah, Salah Mohamed Zaki Mohamed Ibrahim, Ahmed Abdul Malik, Muhammad Nashief, Mohd Affifuddin Mohammad, & Syed Haashim Bin Syed Abdul Rahman. 2016. Piagam madinah: model perpaduan kaum di malaysia. Dlm. *International Conference On Aqidah, Dakwah And Syariah 2016 (IRSYAD 2016)*, hlm. 45–54.
- Muhammad Nazmi Abd Halim. 2017. Pola interaksi sosio-agama antara muslim dan non-muslim: Kajian di kedah dan selangor. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Muntaha Artalim. 2017. Qadaya al-ta'ayush bayn al-muslimin wa ghayrihim fi al-waqi' al-ijtima'i wa al-siyasi al-mu'asir: Dirasah fiqhiyyah ta'siliyyah fi daw maqasid al-shari'ah. *al-Tajdid* 21(41):222–177.
- Nasir Muhammadi Muhammad Jad. 2009. *al-Ta'amul Ma'a Gyair al-Muslimin fi al-'Ahd al-Nabawi*. al-Riyad: Dar al-Mayman li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Nazneen Ismail, Aemy Elyani Mat Zain, Norsaadah Din@Mohamad Nasirudin, & Maryam Habibah Kamis. 2018. Pendekatan fiqh ta'ayusy dalam menangani konflik antara agama. *Islamiyyat*, 40(2):151–60.
- Nazri Muslim, Jamsari Alias, Wan Zulkifli Wan hassan, Azizi Umar, & Nasruddin Yunos. 2013. Analisis peruntukan orang melayu dalam perlembagaan persekutuan malaysia dalam konteks hubungan etnik. *Jurnal Melayu*, 11:63.

- Nazri Muslim. 2014. *Islam dan Melayu dalam Perlembagaan: Tiang Seri Hubungan Etnik di Malaysia*. Bangi, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Nik Ahmad Kamal Nik Mahmud. 2005. Hak dan tanggungjawab pelbagai kaum di bawah perlembagaan Malaysia. Dlm. *Malaysia Sebagai Sebuah Negara Islam*, hlm. 503–22. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Rashid Kuhus. 2016. Al-ta'ayush khilal sirah. *Majallah Usul al-Din*, (1):111–43.
- Rohaini Amin, Ayu Nor Azilah Mohamad, & Nor Azlina Endut. 2017. Dialog dan toleransi agama: kepentingannya kepada masyarakat majmuk di Malaysia. Dlm. Siti Zaleha Ibrahim, Aemy Elyani Mat Zain, Suhaila Sharil, Mimie Syawalisa Salehudin, Rosfazila Abd Rahman, & Ahmad Nazeer Zainal Arifin (pnyt.). *Kesepaduan Nilai-Nilai Sejagat Merentasi Globalisasi- Jilid 2*, Kajang, Selangor: Sekretariat PASAK 2017: Selangor International Islamic University College (KUIS).
- Ruhaizah Abdul Ghani, & Jaffary Awang. 2017. A review on writings on religious tolerance in Malaysia. *International Journal of Islamic Thought*, 12:72–82.
- Saiful Islam Nor Mohd Zulkarnain, Abdul Karim Ali, Muhammad Ikhlas Rosele, & Muhammad Safwan Harun. (2019). Kerangka fiqh al-ta'ayush menurut perspektif shaykh al-jum'ah. Dlm. Baharom Kassim, Mohd Roslan Mohd Nor, Abdul karim Ali, & Nur 'Azzah Kamri (pnyt.). *Seminar Serantau: Dakwah dalam Masyarakat Majmuk*, hlm. 23–40. Kuala Lumpur: Persatuan Ulama' Malaysia.
- Shamrahayu A Aziz. 2018a. Iktiraf Kontrak Sosial, Taati Perundangan. <https://www.bharian.com.my/rencana/muka10/2018/12/511861/iktiraf-kontrak-sosial-taati-perundangan> [2 Januari 2019].
- Shamrahayu A. Aziz. 2018b. Raja-raja Melayu dan kedaulatan menurut perspektif perlembagaan. Dlm. Abd. Karim Ali, Mohd Roslan Mohd Nor, & Baharom Kassim (pnyt.). *Islam Era Malaysia Baharu -Dinamika Wacana Kepelbagaian Cabaran*, hlm. 143–70. Shah Alam: Persatuan Ulama' Malaysia.
- Siddiq Fadzil. 2015. Fiqh al-waqi': Teks dan Konteks dalam Pembinaan Fiqh Malaysia. <http://wadahunta.blogspot.com/2015/08/dr-siddiq-fadzil-fiqh-malaysia.html> [18 Januari 2019].
- Siddiq Fadzil. 2016. Maqasid al-Shari'ah: Aktualisasinya di Ranah Politik Demokrasi. *Wadah Utara*. <http://wadahunta.blogspot.com/2016/05/maqasid-al-shariah-aktualisasinya-di.html> [20 Februari 2019].
- Siddiq Fadzil. 2018. Maqasid al-shariah: realisasi masalah dalam masyarakat plural-demokratik. Dlm. Zulkefli Aini, Mohamad Zulkifli Abdul Ghani, & Zainab Ismail (pnyt.). *Rahmah Li Al-Alamin: Dakwah dalam Masyarakat Majmuk di Malaysia*, hlm. 11–22. Bangi, Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Siti Khatijah Yasin, & Fadzli Adam. 2017. Sensitiviti agama dalam hubungan masyarakat pelbagai kaum di Malaysia. Dlm. *Proceeding of International Conference of Empowering Islamic Civilization*, hlm. 7–8. Universiti Sultan Zainal Abidin.
- Syamsul Azizul Marinsah, Mohd Anuar Ramli, Khairul Azhar Meerangani, & Muhammad Sayuti Sabdan. 2018. Pengambilkiraan 'Urf dan adat dalam fatwa semasa: analisis terhadap adat kematian bajau di Sabah. *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa*, 12(1):73–91.
- Zainal Zainuddin. 2018. Islam dan raja-raja teras kedaulatan negara. Dlm. Abd. Karim Ali, Mohd Roslan Mohd Nor, & Baharom Kassim (pnyt.). *Islam Era Malaysia Baharu - Dinamika Wacana Kepelbagaian Cabaran*, hlm. 99–116. Shah Alam: Persatuan Ulama' Malaysia.
- Zulkifli Mohammad al-Bakri. (2018a). Mengundi Calon Bukan Muslim dalam Pilihanraya. <http://muftiwp.gov.my/ms/artikel/bayan-linnas/2367-bayan-linnas-siri-ke-129-mengundi-calon-bukan-muslim-dalam-pilihanraya> [30 September 2018].
- Zulkifli Mohammad al-Bakri. 2018b. Konsep Fiqh al-Ta'ayush: Isu di Malaysia dan Penyelesaiannya. <http://muftiwp.gov.my/ms/artikel/bayan-linnas/2826-bayan-linnas-siri-ke-155-konsep-fiqh-ta-ayush-isu-di-malaysia-dan-penyelesaiannya> [10 Desember 2018].

## **AL-QASAS AL-NABAWI SEBAGAI BAHAN BERKHUTBAH DALAM AKTIVITI KOKURIKULUM PELAJAR TAHFIZ DI MALAYSIA**

*Muhammad Arif Yahya*

---

**Abstrak:** Pembentukan pelajar tahfiz di Malaysia perlu dilaksanakan secara seimbang dalam menjamin kebolehpasaran graduan lulusan bidang ini. Selain kurikulum hafazan yang perlu ditekankan kepada pelajar tahfiz ini, pengisian di dalam aktiviti kokurikulum pelajar tahfiz wajar diperkasakan dengan kemahiran yang diperlukan oleh pelajar tahfiz. Antara kemahiran yang perlu dibentuk kepada pelajar tahfiz ialah aspek kemahiran berkhutbah atau pengucapan awam. Walaubagaimanapun kajian mendapati bahawa aktiviti pengucapan awam dikalangan pelajar tahfiz sebahagiannya lebih kepada aktiviti yang tidak secara langsung seperti pengendalian program tahlil, persembahan nasyid dan marhaban dalam program rasmi yang dijalankan. Objektif kajian ini bertujuan mengkaji hadis-hadis al-Qasas al-Nabawi yang boleh dijadikan sebagai bahan modul berkhutbah untuk latihan aktiviti kokurikulum pelajar tahfiz di Malaysia. Metodologi kajian yang digunakan ialah kajian kualitatif dengan melihat hadis-hadis di dalam karya al-Qasas al-Nabawi iaitu kitab Sahih al-Qasas al-Nabawi dan Qisas al-Ghayb fi Sahih al-Hadith al-Nabawi. Metod temubual juga digunakan bagi mendapatkan sedikit maklumat berkaitan aktiviti kokurikulum di sekolah tahfiz di Malaysia khususnya berkaitan pengucapan awam dan khutbah. Hasil kajian mendapati hadis-hadis dalam kategori al-Qasas al-Nabawi boleh dijadikan sebagai bahan aktiviti berkhutbah untuk para pelajar tahfiz kerana hadis-hadis tersebut mengandungi bahan cerita yang bersesuaian untuk berkhutbah. Selain itu, latihan berkhutbah berasaskan hadis-hadis al-Qasas al-Nabawi ini dapat membawa pendedahan baru kepada pelajar tahfiz di samping melengkapkan sumber pengambilan ilmu mereka berasaskan al-Quran dan Hadis.

**Kata Kunci:** Khutbah, Pelajar Tahfiz, Kokurikulum, al-Qasas al-Nabawi

---

### **Pengenalan**

Falsafah dalam pendidikan Islam menekankan aspek keseimbangan di dalam pembentukan pelajar daripada sudut spiritual, fizikal, intelektual, emosi dan sosial seseorang pelajar. (Falsafah Pendidikan Islam Kementerian Pelajaran Malaysia). Pemeraksanaan terhadap kokurikulum pendidikan tahfiz terutamanya elemen kemahiran banyak disentuh oleh beberapa pengkaji mutakhir ini (Nor Hayati Fatmi Talib et al 2017, Solahuddin Ismail 2016, Hasniza Tawyer et. al 2016). Pendidikan Islam adalah merupakan perkara penting yang perlu dibentuk di dalam masyarakat dengan pembentukan secara lebih seimbang dalam segenap aspek. Institusi tahfiz adalah merupakan salah satu platform dalam membentuk kefahaman Islam di kalangan masyarakat di samping sekolah agama yang lain. Selain itu, institusi tahfiz juga menghasilkan pelajar yang menguasai al-Quran dan sudah tentu diharapkan sesuatu yang dapat membawa kebaikan disamping mampu menyumbang kepada masyarakat dengan kelebihan al-Quran yang mereka miliki. Perkara ini adalah bertujuan membentuk kebolehpasaran halatuju graduan tahfiz dalam cabaran pendidikan semasa. Khutbah atau pengucapan awam merupakan kemahiran yang perlu dibentuk awal sejak di peringkat sekolah bagi menghilangkan sikap fobia ketika di peringkat pendidikan tinggi (Mohd Efendi Ewan Mohd Matore 2010). Menurut Presiden Persatuan Madrasah Tahfiz al-Quran Malaysia (PERMATA), Manolito Dahlan, belum wujud ketika ini Modul Latihan Khutbah untuk aktiviti Kokurikulum yang dilaksanakan di sekolah tahfiz (Manolito Dahlan 2018). Namun begitu, hafazan al-Quran semata-mata tanpa pembentukan keseimbangan dalam aspek yang lain dikhuatiri graduan tahfiz tidak mampu mengendalikan tugas asasi ketika bersama masyarakat dengan baik khususnya kemahiran pengucapan awam (Muhammad Arif Yahya 2018). Kajian ini akan menyentuh topik berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* yang boleh dijadikan sebagai bahan berkhutbah untuk pelajar-pelajar tahfiz di Malaysia dalam aktiviti kokurikulum yang dijalankan.

### Pendidikan Tahfiz dan Aktiviti Kokurikulum

Pendidikan tahfiz perlu diperkasakan dan dilaksanakan secara lebih menyeluruh. Perkara ini sudah tentu melibatkan bukan hanya setakat aspek kurikulum yang diberikan kepada pelajar malah merangkumi aspek kokurikulum dalam membentuk pelajar yang lebih seimbang dan memenuhi keperluan apabila berdepan dengan masyarakat kelak. Menurut kamus Dewan Edisi Keempat, Kokurikulum ialah kurikulum yang merupakan sebahagian daripada kurikulum asas yang merupakan aktiviti selain mata pelajaran yang diajarkan dalam bilik darjah tetapi dianggap sebagai sebahagian daripada kursus pendidikan pelajar di sekolah seperti kegiatan dalam persatuan, kegiatan kesukanan dan sebagainya. Berdasarkan definisi ini memberi maksud bahawa kokurikulum merupakan sebahagian daripada pendidikan dalam membentuk pembelajaran yang seimbang dan tidak terikat dalam bilik darjah sahaja. Aktiviti kokurikulum lebih banyak dikaitkan dengan kegiatan luar daripada bilik darjah yang boleh meningkatkan pengetahuan dan kemahiran seseorang pelajar dalam bidang yang telah dipelajari. Falsafah pendidikan Islam selain menekankan pendidikan yang bersepadu dalam penyampaian ilmu, ia juga menekankan agar pembelajaran juga wujud elemen meningkatkan kemahiran diri dan potensi seseorang muslim dari sudut spiritual, fizikal, intelektual, emosi dan sosial seseorang pelajar. Jika dilihat kepada tugas pendidik ialah mengembangkan seluruh potensi pelajar samaada potensi kognitif, psikomotor dan afektif (Abdul Halim Tamuri dan Mohamad Khairul Azman Ajuhary 2010). Daripada definisi yang telah dikemukakan ini bahawa Pendidikan Islam juga sangat menekankan aktiviti kokurikulum yang berkaitan dengan subjek pendidikan Islam bagi membentuk pembelajaran yang seimbang sehingga memenuhi objektif dan falsafah pendidikan yang telah ditetapkan. Disamping itu juga, aktiviti pengajaran dan pembelajaran dalam pendidikan Islam juga perlu sentiasa dinilai agar segala kelemahan dapat diperbaiki dan ditambahbaik. (Mohd Roslan Mohd Nor, Wan Mohd Tarmizi Wan Othman 2011)

Model Institusi Tahfiz di Malaysia boleh dikategorikan kepada empat bentuk atau model iaitu ; 1) Tahfiz Dini (*Kurikulum Tahfiz bersama Kurikulum Pendidikan Islam*). 2) Tahfiz Sains (*Kurikulum Tahfiz bersama Kurikulum Sains*), 3) Tahfiz Kemahiran (*Kurikulum Tahfiz bersama Kurikulum Kemahiran*), 4) Tahfiz Turath (*Kurikulum Tahfiz bersama Kurikulum Kitab Turath*). Setiap daripada bentuk model ini adalah gabungan antara kurikulum tahfiz dengan setiap model tersebut (Musa Ahmad 2018). Antara bentuk aktiviti kokurikulum di sekolah tahfiz ialah seperti sukan dan permainan, badan-badan beruniform, kelab atau persatuan, hobi dan rekreasi, kesenian Islam (nasyid, qasidah, cinta rasul), pengucapan awam dan khidmat masyarakat (Musa Ahmad 2018). Antara contoh-contoh aktiviti kokurikulum yang pernah dilaksanakan di madrasah tahfiz di Malaysia iaitu berkaitan sukan dan permainan ialah memanah, pingpong, badminton, bola tampar, bola jaring, bowling, Ekuestrain, golf dan catur. Manakala berkaitan Kelab dan Persatuan, antaranya kelab Sains dan Matematik, Kelab Robotik, Kelab Inovasi, Kelab Nasyid, Kelab Taranum, Kelab Bahasa dan Kelab Debat. Manakala Uni Beruniform antaranya Karate, Taekwondo dan Seni Silat (Musa Ahmad 2018). Contoh aktiviti kokurikulum yang dilaksanakan kepada pelajar tahfiz ini adalah melibatkan secara umum institusi tahfiz samaada tahfiz kerajaan atau swasta dan kebanyakan yang melaksanakan aktiviti kokurikulum seperti ini adalah yang telah kukuh sudut kewangan dan pentadbiran kerana sebahagian aktiviti melibatkan kos yang tinggi. Sedangkan sebahagian sekolah tahfiz terhad sudut kewangan yang banyak memerlukan kewangan (Mohd Kazim Elias 2018) dan agak sukar melakukan aktiviti kokurikulum yang memerlukan kos yang tinggi tersebut. Berdasarkan contoh aktiviti yang dikemukakan ini menunjukkan institusi tahfiz amat mementingkan pembangunan sahsiah pelajar melalui aktiviti kokurikulum dan tidak hanya penumpuan kepada silibus kurikulum hafazan sahaja.

Terdapat institusi tahfiz yang menjadikan bidang pertanian sebagai satu pendedahan kepada pelajar untuk pengisian dalam aktiviti kokurikulum ini. Perkara ini telah dilaksanakan di Maahad Tahfiz al-Quran wa al-Imamah (MATQI), Klang, Selangor. Maahad Tahfiz ini menjadi perintis kepada konsep Agro Tahfiz di Malaysia dalam melengkapkan pelajar dengan Ilmu ternakan dan pertanian. Para pelajar akan diberi pendedahan berkaitan ilmu ternakan dan pertanian di maahad tahfiz ini pada penghujung minggu pembelajaran (Berita Harian 19 April

2019). Perkara ini telah menarik perhatian kerajaan Malaysia melalui Menteri Agamanya (Menteri di Jabatan Perdana Menteri) dan Menteri Pertanian apabila cadangan untuk meluaskan konsep Agro Tahfiz ini ke institusi tahfiz di tempat lain. (Malaysiakini : Mujahid Perkenal Agro Tahfiz : 2 Mac 2019).

Aktiviti kokurikulum kepada pelajar tahfiz yang berbentuk kemahiran dalam membuat kek dan roti pernah dilaksanakan di Madrasah al-Qurra (MAQ) Alor Gajah Melaka (Musa Ahmad 2018). Program kemahiran membuat kek dan roti ini jarang dilaksanakan di sekolah-sekolah tahfiz sebagai suatu pengisian dalam aktiviti kokurikulum pelajar. Selain dapat menghilangkan kebosanan para pelajar pada hujung minggu, kemahiran seperti membuat kek dan roti seperti ini amat bersesuaian untuk dijadikan aktiviti kepada pelajar-pelajar tahfiz yang boleh memberi peluang graduan lulusan ini membuka perusahaan dan bakeri selepas tamat belajar nanti. Namun pelaksanaan ini perlu dilaksanakan secara lebih sistematik dengan maksud kemahiran tersebut diiktiraf dengan adanya sijil kemahiran daripada institusi yang bertauliah. Oleh yang demikian, pihak institusi tahfiz perlu memikirkan kerjasama secara lebih jelas dan sistematik dengan pihak yang boleh mengeluarkan sijil kemahiran tersebut yang diiktiraf oleh pihak kerajaan. Madrasah al-Qurra (MAQ) juga melaksanakan Sistem Latihan Dual Nasional (SLDN) yang berdaftar dengan Jabatan Pembangunan Kemahiran, Kementerian Sumber Manusia dengan menawarkan program Pengurusan Masjid. Batch pertama yang telah bergraduasi dengan program ini ialah seramai 9 orang pada tahun 2018 (Madrasah al-Qurra 2019).

Contoh aktiviti kokurikulum yang telah dikemukakan di atas adalah merupakan contoh amalan yang telah dijalankan di sebahagian sekolah tahfiz di Malaysia bagi membentuk keseimbangan dikalangan pelajar tahfiz. Modal insan dikalangan pelajar tahfiz yang ingin dibangunkan bukan sahaja mengambil kira kurikulum hafazan akademik semata-mata akan tetapi perkembangan kemahiran dan sahsiah pelajar tahfiz melalui aktiviti kokurikulum yang dijalankan. Aktiviti kokurikulum dalam meningkatkan kemahiran pengucapan awam pelajar tahfiz ada dijalankan di sekolah tahfiz dan sebahagiannya menjalankan aktiviti berkhotbah. Namun begitu belum wujud secara khusus modul latihan berkhotbah berasaskan hadis-hadis *al-Qasas al-Nabawi* (Manolito Dahlan 2018). Berdasarkan maklumat yang diperolehi berkaitan aktiviti kokurikulum di institut tahfiz di Malaysia khususnya yang swasta bahawa tidak ada yang selaras atau yang lebih bersifat sistematik untuk meningkatkan kebolehan dan kemahiran pelajar apabila berdepan dengan masyarakat kelak. Program dan kegiatan yang boleh meningkatkan kebolehan pelajar seperti latihan khutbah dan pengucapan awam yang menjadi antara perkara penting untuk dibentuk kepada pelajar tahfiz ini tidak dilaksanakan secara lebih sistematik dan diselaraskan di peringkat persatuan yang menaungi institut tahfiz di Malaysia ini. Menurut Presiden Persatuan Madrasah Tahfiz al-Quran Malaysia (PERMATA), Manolito Dahlan, belum ada modul latihan khutbah atau pengucapan awam untuk pelajar di sekolah tahfiz yang dilaksanakan sebagai aktiviti kokurikulum (Manolito Dahlan 2018). Hanya yang dilaksanakan adalah berdasarkan inisiatif masing-masing untuk meningkatkan kemahiran dan pengucapan awam kepada pelajar tahfiz ini. Sebagai contoh, aktiviti yang dilaksanakan dalam pengucapan awam kepada pelajar tahfiz ini seperti mengendalikan program tahlil bersama masyarakat (Manolito Dahlan 2018) atau persembahan nasyid dan marhaban dalam program rasmi bersama masyarakat (Pusat Tarbiah Hafaz Quran Ibnu Sina). Ini adalah antara bentuk program yang dilaksanakan di beberapa institusi tahfiz swasta dalam meningkatkan kebolehan komunikasi pelajar tahfiz kepada masyarakat awam. Perkara ini dapat dilihat bentuk pelaksanaan program untuk meningkatkan kemahiran pengucapan awam di kalangan pelajar tahfiz di institut tahfiz tidak selaras dan sistematik. Kajian untuk meningkatkan kemahiran pelajar tahfiz banyak dicadangkan oleh pengkaji sebelum ini sebagai salah satu inisiatif bagi meningkatkan kebolehpasaran gradua tahfiz ini apabila masuk ke alam pekerjaan (Nor Hayati Fatmi Talib et al 2017, Solahuddin Ismail 2016, Hasniza Tawyer et. al 2016). Salah satu medan yang perlu ditempuh oleh pelajar tahfiz ini bersesuaian dengan bidang pembelajaran mereka adalah institusi masjid dan surau dengan tugas membimbing solat dan mengendalikan program ilmiyyah kepada masyarakat. Apabila pelajar tahfiz ini tidak dipersiapkan dengan

kemahiran pengucapan awam yang baik dikhuatiri tidak mampu berdepan dengan masyarakat dengan lebih berkesan kerana komunikasi adalah perkara asas dalam perhubungan.

Salah satu halangan dalam pelaksanaan kokurikulum yang lebih sistematik dan baik di sekolah tahfiz adalah disebabkan kekurangan dana bagi pentadbir sekolah tahfiz. Pihak pentadbir tidak mampu melakukan aktiviti kokurikulum yang lebih besar disebabkan kekurangan dana tersebut. Yuran yang diberikan oleh ibu bapa pelajar hanya mampu mencukupi untuk pengurusan sekolah dari sudut pembayaran gaji staf, makan minum pelajar serta bayaran utiliti sekolah (Kazim Elias 2018). Selain itu, daripada sudut kebolehan dan kemampuan guru-guru yang terlatih yang mengajar di sekolah-sekolah tahfiz juga sebagai salah satu kekurangan dalam pelaksanaan kokurikulum yang lebih baik di sekolah-sekolah. Aspek kurikulum juga lebih banyak menekankan hafazan berbanding akademik. Pembangunan pelajar-pelajar tahfiz sepatutnya di perkasakan dan diseimbangkan dengan pelaksanaan kokurikulum yang dapat memberi hasil yang lebih baik aspek ilmu dan sahsiyah pelajar tahfiz. Falsafah pendidikan negara juga menekankan aspek keseimbangan dalam pembangunan pelajar daripada sudut intelektual, jasmani serta kerohanian seseorang pelajar tahfiz. Salah satu perkara yang perlu dibentuk dalam diri pelajar tahfiz ialah aspek pengucapan awam pelajar tahfiz. Hal ini kerana pelajar tahfiz apabila selesai pembelajaran tahfiz dan masuk ke medan masyarakat kebanyakannya akan memimpin masyarakat dalam mengimamkan mereka dalam solat harian di samping menyampaikan tazkirah kepada masyarakat. Apabila keyakinan diri serta aspek pengucapan awam tidak dibentuk dengan baik dalam diri pelajar dikhuatiri mereka tidak mempunyai keyakinan diri walaupun hanya memimpin tazkirah yang ringkas kepada masyarakat.

### ***Al-Qasas al-Nabawi* Definisi dan Pendekatan**

*al-Qasas* adalah merupakan kata ganda (*jama'*) bagi *al-Qissah* (kisah). Kisah adalah merupakan salah satu bentuk kesenian dalam menyampaikan sesuatu berita. Setiap kisah dianggap sebagai khabar dan bukan setiap khabar itu dikategorikan sebagai kisah. Allah S.W.T menyampaikan sesuatu khabar di dalam al-Quran berkaitan kejadian langit dan bumi serta kejadian malaikat dan Jin, namun ia tidak dianggap sebagai kisah. Adapun khabar berkaitan para Rasul bersama kaumnya dan kejadian yang berlaku yang disampaikan dianggap sebagai khabar yang mengandungi kisah (Umar Sulayman al-Asyqar 1997, 12). Kisah didefinisikan sebagai seni menceritakan sesuatu peristiwa atau perbuatan dengan kaedah bahasa yang dapat menyampaikan kepada tujuan yang dimaksudkan. Kedudukannya cukup istimewa diantara kepelbagaian kesenian di dalam ilmu kesasterawanan disebabkan kerana keanjalannya, keluasan dan kepelbagaian tujuannya, serta kecantikan uslubnya (Muhammad Sulayman al-Asyqar ).

Kepentingan memasukkan elemen kisah dan penceritaan di dalam penyampaian adalah sebagai suatu kesenian yang mampu memberikan kesan yang mendalam di dalam sesuatu penyampaian (Umar Sulayman al-Asyqar 1997, 12). Kepentingan kisah-kisah yang terkandung di dalam sumber wahyu seperti al-Quran dan hadis dapat difahami bahawa kisah yang terbaik ialah bersumberkan al-Quran (QS Yusuf : 3) dan diikuti kisah yang bersumberkan hadis Rasulullah S.A.W. (Umar Sulayman al-Asyqar 1997, 14).

Berkaitan pendekatan karya *al-Qasas al-Nabawi* yang boleh diketengahkan di dalam perbincangan ini ialah karya Abu Ishaq al-Huwaini dan Karya oleh Umar Sulayman al-Asyqar. Dua buah penulisan ini memiliki metod yang sama dalam memilih hanya hadis-hadis sahih berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* namun memiliki metod yang berbeza dalam aspek yang lain. Antara metod yang berbeza antara kedua-dua penulis tersebut yang dikenalpasti ialah berkaitan pemilihan tema yang terkandung di dalam hadis, jumlah hadis yang dibincangkan serta pendekatan dalam mengemukakan pengajaran pada setiap penghujung hadis. Berikut ini dikemukakan perbincangan kedua-dua karya-tersebut :

#### 1) Karya Abu Ishaq al-Huwaini Berkaitan *al-Qasas al-Nabawi*

Karya Abu Ishaq al-Huwaini berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* bertajuk *Sahih al-Qasas al-Nabawi*. Jumlah hadis berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* yang dikemukakan di dalam karya

ini ialah sebanyak 50 hadis. Tema dan kandungan hadis berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* yang dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Huwaini dengan tema pelbagai merangkumi kisah-kisah nabi dan kisah-kisah umat terdahulu yang mengandungi pengajaran. Karya ini adalah merupakan ringkasan yang telah dibuat oleh Abu Ishaq al-Huwaini daripada karya beliau yang lain yang masih belum diterbitkan lagi bertajuk *Is'af al-Jarih bi al-Qasas al-Nabawi al-Sahih* (Abu Ishaq al-Huwaini : 1411, 3). Cadangan untuk meringkaskan karya tersebut telah dicadangkan oleh beberapa rakan beliau supaya hanya memuatkan matan hadis *al-Qasas al-Nabawi* tanpa disertakan huraian yang terlalu panjang. Oleh sebab itu, pendekatan di dalam karya *Sahih al-Qasas al-Nabawi* hanyalah mengemukakan matan hadis tanpa syarahan terhadap maksud hadis. Pengajaran terhadap hadis juga hanya sebahagian yang dikemukakan daripada 50 hadis tersebut. Abu Ishaq al-Huwaini meringkaskan karya ini juga dengan tujuan untuk diambil istifadah oleh para penyampai khutbah dan tazkirah melalui hadis-hadis *al-Qasas al-Nabawi* ini. Beliau juga menghimpunkan hadis-hadis ini atas inisiatif untuk metod susunan kisah di dalam buku Abu Ishaq al-Huwaini boleh diringkaskan kepada beberapa metod berikut ; 1) Tidak membahagikan kisah mengikut susunan atau tema tertentu. 2) Hanya mengambil hadis-hadis yang sahih sahaja. 3) Setiap hadis akan dimulakan dengan tajuk "*al-Qissah.*" dan menyatakan no kisah tersebut mengikut susunan hadis. 4) Setiap hadis hanya dinyatakan perawi tertinggi (*al-Rawi al-A'la*), matan hadis (teks), takhrij hadis (sumber ambilan hadis secara ringkas). 5) Kenyataan berkaitan *Gharib al-Hadis* (kalimah pelik atau perlu penjelasan) hanya pada hadis terpilih sahaja. 6) Kisah-kisah menyentuh kandungan pelbagai seperti kisah-kisah nabi dan kisah-kisah umat terdahulu yang mengandungi pengajaran serta perkara ghayb di alam akhirat.

2) Karya Umar Sulayman al-Asyqar berkaitan *al-Qasas al-Nabawi*

Karya Umar Sulayman al-Asyqar berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* bertajuk *Qisas al-Ghayb fi Sahih al-Hadith al-Nabawi*. Karya ini dicetak pada tahun 1997 oleh Dar al-Nafais, Jordan. Jumlah hadis berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* yang dikemukakan di dalam karya ini sebanyak 57 kisah. Susunan kisah-kisah di dalam kitab Umar Sulayman al-Asyqar ini dibahagikan kepada lima bahagian iaitu ; 1) kisah-kisah para nabi dan rasul. 2) Kisah berkaitan keajaiban kekuasaan Allah. 3) Kisah yang menunjukkan kelebihan beramal. 4) Kisah-kisah Contoh Teladan Iman yang Mendalam. 5) Kisah-kisah Contoh Teladan yang Buruk.

Bilangan hadis-hadis yang terkandung di dalam setiap bahagian ini adalah sepertimana berikut :

No	Bahagian <i>al-Qasas al-Nabawi</i> Dalam Karya Umar Sulayman al-Asyqar	Jumlah Hadis yang dikemukakan
1	kisah-kisah para nabi dan rasul.	21 hadis
2	Kisah berkaitan keajaiban kekuasaan Allah.	5 hadis
3	Kisah yang menunjukkan kelebihan beramal.	9 hadis
4	Kisah-kisah Contoh Teladan Iman yang Mendalam.	11 hadis
5	Kisah-kisah Contoh Teladan yang Buruk.	11 hadis

Jadual : Pembahagian hadis-hadis *al-Qasas al-Nabawi* serta jumlah hadis yang terdapat di dalam karya Umar Sulayman al-Ashqar



Umar Sulayman al-Asyqar juga mengemukakan perbandingan dengan riwayat sebahagian kisah terutamanya kisah-kisah para nabi yang terkandung di dalam Taurah. Menurut Umar Sulayman al-Asyqar, tujuan beliau mengemukakan perkara tersebut adalah dengan tujuan untuk memperbetulkan kesilapan fakta yang dikemukakan oleh kitab Taurah (Umar Sulayman al-Asyqar ; 1997, 8). Perkara ini juga dapat dilihat tujuan *al-Qasas al-Nabawi* didatangkan dapat memperbetulkan kembali kisah-kisah yang dikemukakan di dalam Taurah. Oleh yang demikian, tujuan Umar Sulayman al-Asyqar mengemukakan riwayat daripada Taurah adalah bertujuan membandingkan kisah yang sebenar melalui catatan di dalam hadis Rasulullah s.a.w. Perbincangan yang dikemukakan oleh Umar Sulayman al-Asyqar juga pada bahagian “Syarah” setiap hadith sangat terperinci.

Metod perbincangan kisah-kisah yang dikemukakan oleh Sulayman al-Ashqar dilihat lebih sistematik berbanding perbincangan yang dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Huwaini. Perkara ini dapat dilihat berdasarkan 5 bahagian yang diklasifikasikan oleh Umar Sulayman al-Asyqar di dalam karyanya memudahkan pemahaman yang lebih baik terhadap kisah. Pembahagian seperti itu tidak dilakukan oleh Abu Ishaq al-Huwaini melainkan pemisahan setiap hadis melalui tajuk kisah tersebut iaitu menyatakan nombor bilangan mengikut susunan kisah. Selain itu, karya Abu Ishaq al-Huwaini terlalu ringkas dan sukar untuk memahami setiap kisah dan kurang sesuai untuk bacaan orang awam yang tidak mampu memahami hadis dengan baik. Berbanding dengan karya Umar Sulayman al-Asyqar yang mengemukakan bahagian syarah bagi setiap hadis agar memudahkan pemahaman orang yang membacanya. Oleh yang demikian, karya Umar Sulayman al-Asyqar berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* ini lebih bersesuaian untuk tatapan dan bacaan orang awam berbanding karya Abu Ishaq al-Huwaini yang hanya bersesuaian untuk mereka yang ada latar belakang pengajian hadis yang baik.

Sebahagian hadis *al-Qasas al-Nabawi* yang dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Huwaini ada dimuatkan oleh Umar Sulayman al-Ashqar di dalam buku beliau antaranya ialah kisah kisah kejadian Nabi Adam a.s, kisah kematian Nabi Musa a.s dan kisah Nabi Sulaiman a.s dan ucapan perkataan *InsyaaAllah*. Terdapat banyak kisah-kisah yang dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Huwaini yang tidak dikemukakan oleh Umar Sulayman al-Ashqar di dalam karyanya. Antaranya beberapa kisah berkaitan Bani Israil iaitu kisah perempuan rendah (pendek) yang berjalan bersama dua orang perempuan tinggi, kisah dua orang lelaki daripada Bani Israil yang seorang melakukan dosa dan seorang lagi beribadah kepada Allah serta lelaki Bani Israil bersama 1000 Dinar. Manakala beberapa kisah yang dikemukakan oleh Umar Sulayman al-Ashqar tidak dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Huwaini antaranya berkaitan kisah-kisah para nabi seperti kisah kematian Nabi Adam a.s, Kisah Nabi Soleh dan kaumnya dan Kisah Nabi Musa dan Khidir a.s. Ini adalah antara persamaan dan perbezaan yang terdapat di dalam karya kedua-dua penulis yang dikaji berkaitan hadis-hadis *al-Qasas al-Nabawi*.

#### ***Al-Qasas al-Nabawi* Sebagai Bahan Berkhutbah Dalam Aktiviti Kokurikulum Pelajar Tahfiz**

*Al-Qasas al-Nabawi* merupakan bahan yang bersesuaian untuk dijadikan sebagai bahan berkhutbah. *Al-Qasas al-Nabawi* terletak pada kedudukan kedua selepas kisah-kisah al-Quran kerana bersumberkan wahyu daripada Allah taala juga (Umar Sulayman al-Asyqar: 1997, 5). *al-Qasas al-Nabawi* adalah merupakan kisah-kisah yang diceritakan oleh Rasulullah s.a.w dengan topik yang pelbagai antaranya ialah perkara-perkara yang ghaib berkaitan hari kiamat dan persoalan akhirat, kisah-kisah para nabi yang terdahulu serta kisah umat yang terdahulu yang boleh diambil pengajaran. Kisah yang diselitkan di dalam sesuatu penyampaian menjadi suatu tarikan kepada pendengar. Bahan khutbah boleh dikayakan dengan melihat kandungan kisah-kisah yang disampaikan oleh Rasulullah s.a.w. Topik berkaitan dengan perkara-perkara yang ghaib dan alam akhirat serta kisah-kisah umat terdahulu hanya boleh diambil daripada dalil-dalil naqli samada al-Quran dan Hadis. Kisah-kisah yang disampaikan melalui sumber israiliyyat yang tidak bertentangan dengan syariat islam tidak mengapa untuk dimbil daripada aspek sejarah. Kajian yang telah menyusun berkaitan *al-Qasas al-Nabawi* oleh penulis sebelum ini antaranya oleh Umar Sulayman al-Asyqar (*Qisas al-Ghayb fi Sahih al-Hadith al-Nabawi*) dan

Abu Ishaq al-Huwaini bertajuk *Sahih al-Qasas al-Nabawi*. Susunan kisah-kisah di dalam kitab Prof Dr. Sulayman al-Asyqar dibahagikan kepada lima bahagian iaitu ; 1) kisah-kisah para nabi dan rasul. 2) Kisah berkaitan keajaiban kekuasaan Allah. 3) Kisah yang menunjukkan kelebihan beramal. 4) Kisah-kisah Contoh Teladan Iman yang Mendalam. 5) Kisah-kisah Contoh Teladan yang Buruk. Manakala susunan kisah di dalam buku Abu Ishaq al-Huwaini sebanyak 50 hadis tersebut sepertimana berikut ; 1) Tidak membahagikan kisah mengikut susunan tertentu sepertimana karya Sulayman al-Asyqar. 2) Hanya mengambil hadis-hadis yang sahih. 3) Setiap hadis akan dimulakan dengan tajuk “*al-Qissah..*” dan menyatakan no kisah tersebut mengikut susunan. 4) Setiap hadis hanya dinyatakan perawi tertinggi (*al-Rawi al-A’la*), matan hadis (teks), takhrij hadis (sumber ambilan hadis). 5) Kenyataan berkaitan *Gharib al-Hadis* (kalimah pelik atau perlu penjelasan) hanya pada hadis tertentu sahaja. 6) Kisah-kisah menyentuh kandungan pelbagai seperti kisah-kisah nabi dan kisah-kisah umat terdahulu yang mengandungi pengajaran.

Ciri-ciri yang terdapat di dalam hadis-hadis al-Qasas al-Nabawi yang bersesuaian untuk dijadikan bahan berkhotbah ialah kisah-kisah alam ghaib yang bersesuaian untuk dijadikan tarikan kepada pendengar. Selain itu kisah-kisah umat terdahulu sama ada dikalangan mereka yang beriman atau mereka yang kufur yang bersesuaian untuk dijadikan bahan pengajaran kepada pendengar. Selain itu, ciri lain pada hadis-hadis al-Qasas al-Nabawi ini sudah tentu daripada aspek autentikasi hadis tersebut ialah daripada sumber yang dipercayai sepertimana yang telah dikaji oleh Abu Ishaq al-Huwaini dan Umar Sulayman al-Asyqar.



Gambar Rajah : Ciri Hadis *al-Qasas al-Nabawi* Sebagai Bahan Berkhotbah

Hadis-hadis *al-Qasas al-Nabawi* banyak mengandungi tarikan dan bersesuaian untuk dijadikan bahan berkhotbah. Dua rujukan yang digunakan di dalam hadis-hadis *al-Qasas al-Nabawi* ini adalah rujukan yang terbaik berkaitan *al-Qasas al-Nabawi*. Ini kerana kedua-dua rujukan ini adalah berasaskan hadis sahih yang autentik. Kisah-kisah berkaitan perkara Ghayb dan Umat terdahulu perlu bersumberkan hadis-hadis sahih. Kisah-kisah yang terkandung di dalam kedua-dua buku tersebut banyak mengandungi pengajaran untuk dijadikan sebagai bahan latihan berkhotbah kepada pelajar-pelajar tahfiz. Sumber hadis dapat melengkapkan intelektual pelajar tahfiz setelah kurikulum hafazan bersumberkan kitab al-Quran manakala aktiviti berkhotbah ini diambil daripada sumber hadis. Kisah-kisah yang disampaikan oleh Rasulullah s.a.w mengandungi matlamat dan tujuan dalam meningkatkan keimanan dan kepercayaan seseorang hamba. Hadis-hadis ini adalah berstatus hadis yang sahih dan terjamin aspek autentikasi. Sesi peralihan maklumat berbentuk penyampaian verbal seperti ceramah, pidato, khutbah menjadi menarik dengan diselitkan kisah-kisah (Ahmad Saifuddin Yusof et.al 2018).

### Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan yang telah dikemukakan dapat disimpulkan bahawa hadis-hadis dalam kategori *al-Qasas al-Nabawi* boleh dijadikan sebagai bahan berkhotbah untuk pelajar

tahfiz dalam aktiviti kokurikulum yang dijalankan. Makluman berkaitan aktiviti kokurikulum di Institusi tahfiz khususnya berkaitan pengucapan awam menunjukkan bahawa belum adalah modul khusus untuk melatih para pelajar tahfiz ini dalam meningkatkan aspek pengucapan awam tersebut. Malah penekanan terhadap kemahiran pengucapan awam juga dikalangan pelajar tahfiz ini tidak dilaksanakan secara lebih berkesan dan hanya bersifat pelaksanaan sampingan seperti program tahlil, marhaban dan qasidah ketika bersama masyarakat. Namun latihan pengucapan awam secara lebih khusus belum ada yang dilaksanakan sebagai aktiviti kokurikulum pelajar tahfiz khususnya bagi institusi tahfiz swasta. Oleh yang demikian, amat baik sekiranya diwujudkan suatu modul khusus berasaskan al-Quran atau hadis yang bersesuaian dengan pelajar tahfiz ini untuk dijadikan sebagai bahan latihan khutbah atau tazkirah sebagai bahan dan aktiviti untuk kokurikulum pelajar tahfiz ini. Perkara ini juga sebagai inisiatif untuk meningkatkan kebolehpasaran graduan tahfiz apabila memiliki kemahiran pengucapan awam ini di samping berani berdepan dengan masyarakat secara lebih berkesan.

### Penghargaan

Penyelidikan ini dibiayai oleh Geran Universiti Penyelidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia dengan kod penyelidikan GUP-2018-010.

### Rujukan

- Ahmad Saifuddin Yusof, Ahmad Zahiruddin Mohd Zabidi, Mohamad Lokman Mohd Salleh, 2018, 40 Hadith Sahih Kisah Ghaib dan Ajaib, Seri Kembangan ; Firdaus Press.
- Abu Ishaq al-Huwayni, 1411, Sahih al-Qasas al-Nabawi, Maktabah al-Sahabah ; Jeddah.
- Umar Sulayman al-Asyqar, 1997, Sahih al-Qasas al-Nabawi, Dar al-Nafais, Amman.
- Manolito Dahlan, 2018, Presiden Persatuan Madrasah Tahfiz al-Quran Malaysia (PERMATA). Temubual pada
- Musa Ahmad, 2018, Wacana Institusi Tahfiz, Dewan Sarjana, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia. Wacana ini telah diadakan pada 20 Disember 2018.
- Yusuf Hamdan, Karakteristik Khutbah Jumaat di Masjid Kampus : Perspektif Komunikasi, Vol 8, no 2, 2007, Jurnal Komunikasi, <https://ejournal.unisba.ac.id/index.php/mediator/article/view/1261>.
- Abd Rahman Abd Ghani, Mohd Khafidz Soroni, Noorhafizah Mohd Haridi, Zainora Daud, Azmil Hashim, Wan Sabariah Wan Yusoff, Pengurusan Institusi Tahfiz Persendirian di Negeri Selangor,
- Solahuddin bin Ismail, Institusi Tahfiz di Malaysia : prospek dan Cabaran, kertas kerja pembentangan di Simposium Antarabangsa Tahfiz Sempena Sambutan 50 Tahun Jubli Emas Darul Quran, anjuran Darul Quran Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), bertempat di Institusi Latihan Islam Malaysia (ILIM), Bangi, Selangor pada 23-24 November 2016.
- Hasniza binti Tawyer, Khairul Aswad bin Ishak, Pendidikan dan Latihan Teknikal dan Vokasional (TVET) dalam Kalangan Pelajar Tahfiz, Persidangan Kebangsaan Pembelajaran Sepanjang Hayat 2016 (PSH 2016), 27 dan 28 September 2016, Fakulti Alam Bina, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Norafidah binti Gordani, Abdul Ghafar bin Don, Sukatan Usrah Dalam Membentuk AKhlak Mulia : Kajian di Maahad Tahfiz Wal Tarbiyyah Darul Iman : Satu Dapatan Awal, Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah, Vol 4, bil 1, 2017.
- Ghazali Darusalam dan Zaharah Hussain, Kajian Keberkesanan Penyampaian Khutbah Jumaat di Masjid-masjid Wilayah Persekutuan, Kuala Lumpur di dalam; Membangun Institusi Masjid, Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Editor: Norodzoh Hj Siren, Yusmini Md. Yusoff, hlm. 175-199.
- Nor Hayati Fatmi Talib, Bani Hidayat Mohd Shafie, Program Pengajian Tahfiz dan Asas Penawarannya di Politeknik : Satu Sorotan, 2017, Tinta Artikulasi Membina Ummah 3 (1), 2017, <https://www.researchgate.net/publication/>

[318784217 Program Pengajian Tahfiz dan Asas Penawarannya di Politeknik Satu Sorotan.](#)

Amir Abd Hamid, Sembunyi Rasa Gugup, 2018, surat khabar online: my metro, [www.hmetro.com.my](http://www.hmetro.com.my), disiarkan pada 24 Mei 2018.

Ustaz Manolito Dahlan, Presiden Persatuan Madrasah Tahfiz al-Quran Malaysia (PERMATA), temubual atas talian pada 24 Mei 2018.

Mohd Saifun Aznin b Mohd Sharif, Ab. Halim Tamuri, Mior Muhammad Saiful Nizan Mohd Saali, Inovasi Pengajaran dan Pembelajaran Hadith Melalui Kaedah Cerita dan Cerpen, Prosiding International Conference On Islamic Education 2013 (ICIED2013), 6-7 April 2013, EPF Institute, Kajang, Selangor Malaysia.

Mujahid Perkenal Tahfiz Agro, 2 Mac 2019, [www.malaysiakini.com/news/466265](http://www.malaysiakini.com/news/466265).

## FAKTOR PERCERAIAN OKU PENDENGARAN DI MAHKAMAH SYARIAH

*Noor Afiqah Che Mustapa<sup>1</sup>, Zaini Nasohah<sup>2</sup>*

1 Pelajar Sarjana, Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.  
P95475@siswa.ukm.edu.my

2 Pensyarah, Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.  
zbn@ukm.edu.my

---

**Abstrak:** Pergolakan rumahtangga seringkali berlaku dalam kalangan tipikal mahupun Orang Kurang Upaya (OKU) Pendengaran. Mahkamah Syariah menjadi tempat rujukan pasangan ini membuat permohonan perceraian. Artikel ini bertujuan mengkaji faktor perceraian pasangan suami isteri OKU Pendengaran di Mahkamah Syariah. Artikel menggunakan pendekatan kualitatif dan temubual bagi mengenalpasti masalah yang dihadapi oleh pasangan ini. Hasil kajian dapat dikenalpasti bahawa pasangan ini mempunyai masalah komunikasi serta tidak dapat memahami tanggungjawab dalam menjadi pasangan suami isteri dengan baik. Kurang ilmu pengetahuan juga menyebabkan sebuah institusi kekeluargaan tidak dapat dibina dengan berkesan. Implikasi dari kajian ini didapati bahawa, peranan Jabatan Agama Islam Negeri untuk memastikan Kursus Pra-Perkahwinan yang disediakan untuk OKU Pendengaran perlu diteliti bagi mengelakkan perceraian dalam kalangan OKU Pendengaran semakin meningkat. Kajian lanjutan boleh dilakukan bagi mengenalpasti keperluan-keperluan lain yang diperlukan oleh OKU Pendengaran agar golongan ini memperolehi ilmu kekeluargaan mengikut ajaran Islam dengan sempurna.

**Kata Kunci:** Perceraian, OKU Pendengaran, Mahkamah Syariah, Kursus Pra-Perkahwinan, Keluarga.

---

### Pendahuluan

Perceraian adalah perpisahan antara suami dan isteri secara sah menurut syariat dan undang-undang. Perceraian juga boleh disifatkan sebagai keruntuhan rumahtangga yang sudah tidak dapat diteruskan atas faktor-faktor tertentu (Raihanah, 2001). Perceraian yang berlaku hanyalah melibatkan perpisahan antara suami dan isteri, dan bukanlah perpisahan antara ibu bapa dan anak-anak serta keluarga mertua (Wanda, 2017). Sebuah institusi kekeluargaan akan runtuh sekiranya peranan dan tanggungjawab pihak-pihak tidak mampu dilaksanakan dengan baik (Noor Syaibah, 2016).

Rumahtangga yang terbina hasil dari sebuah ikatan perkahwinan yang sah walaubagaimanapun berakhir dengan sebuah perceraian semestinya mempunyai sebab serta faktornya tersendiri. Ketidaksefahaman antara pasangan suami isteri merupakan salah satu faktor utama keruntuhan rumahtangga (Burke, 2011). Disamping itu, pasangan-pasangan muda yang baru berkahwin kurang dari lima tahun merupakan antara yang memohon perceraian di mahkamah (Bindhu, 2015).

Selain itu, perceraian bukan sahaja berlaku dalam kalangan pasangan tipikal. Ia juga melibatkan pemohon-pemohon dari pasangan Orang Kurang Upaya (OKU) (Khalid, 2019). Pasangan OKU juga mempunyai kemahuan untuk mendirikan rumahtangga. Akan tetapi, cabaran yang dihadapi di dalam kemelut rumahtangga antara pasangan tipikal dan pasangan OKU adalah berbeza (Huzairi, 2010). Kajian ini akan memperincikan tentang kemelut rumahtangga yang dihadapi oleh pasangan OKU khususnya OKU Pendengaran.

Sebelum seseorang mahu mendirikan rumahtangga, setiap individu diwajibkan menghadiri kursus pra-perkahwinan yang dianjurkan oleh Jabatan Agama Islam Negeri masing-masing (Mohd Malek, 2017). Hal ini bertujuan untuk mendedahkan tentang ilmu menguruskan rumahtangga kepada pasangan yang bakal berkahwin. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN) melaksanakan kursus pra-perkahwinan bagi

mendedahkan tentang peranan dan tanggungjawab sebagai pasangan suami isteri, cara menguruskan kewangan, cara mendidik anak-anak serta cara mendapatkan rumahtangga yang diredhai Allah.

Setelah pasangan selesai menghadiri kursus pra-perkahwinan, pasangan akan diberikan sijil bagi melayakkan mereka untuk berkahwin. Akan tetapi, melayari alam rumahtangga adalah satu perkara yang tidak mudah untuk dilalui. Pasangan perlu bertolak ansur, memahami pasangan masing-masing, serta perlu melaksanakan tanggungjawab sebaiknya bagi memastikan usia rumahtangga tersebut kekal lama (De Maria, 2005). Walaubagaimanapun, sebagai seorang manusia yang telah berusaha sedaya upaya mempertahankan rumahtangga, ujian dan dugaan Allah juga perlu ditempuhi bersama (Zalikhah, 2005).

Pasangan OKU Pendengaran juga berkahwin dan bercerai. Kebiasaannya, pasangan ini bercerai kerana mempunyai masalah komunikasi antara satu sama lain (Sabariah, 2017). Hal ini kerana, bahasa yang digunapakai oleh OKU Pendengaran adalah bahasa isyarat, samaada Bahasa Isyarat Malaysia (BIM) atau bahasa isyarat kampung (Abdullah, 2017). Artikel akan membincangkan lanjut mengenai faktor perceraian yang berlaku dalam kalangan pasangan OKU Pendengaran.

### **Faktor Kes Perceraian OKU Pendengaran Di Mahkamah Syariah**

#### *OKU Pendengaran mempunyai masalah komunikasi bersama pasangan*

Masalah komunikasi antara pasangan suami isteri OKU Pendengaran juga merupakan salah satu faktor perceraian. Kegagalan komunikasi yang baik antara pasangan sangat memainkan peranan bagi mengelakkan keruntuhan rumahtangga (Jasni, 2007). Kebiasaannya, masalah komunikasi berlaku antara pasangan OKU yang mempunyai pasangan normal. Hal ini kerana pasangan tersebut tidak mempelajari dan memahami budaya OKU Pendengaran (Abdullah, 2017).

OKU Pendengaran kebiasaannya akan memilih pasangan dalam kalangan OKU Pendengaran juga (Peter, 2010). Ini kerana, golongan ini lebih yakin dan selesa untuk membina rumahtangga bersama dan beranggapan bahawa pasangan yang senasib dengannya akan lebih memahami kemahuannya (William, 1991). Persatuan Orang Pekak Malaysia menyatakan, sekiranya kedua-dua pasangan OKU Pendengaran berkahwin, masalah komunikasi semakin kurang berlaku, kerana masing-masing menggunakan kaedah yang sama untuk berkomunikasi iaitu, berbahasa isyarat.

Walaubagaimanapun, masalah akan mula timbul sekiranya pasangan OKU tersebut tidak menggunakan bahasa yang sama. Sebagai contoh, suami menggunakan Bahasa Isyarat Malaysia (BIM), manakala isteri menggunakan bahasa isyarat kampung. Hal ini akan menjurus kepada masalah komunikasi dalam mendirikan rumahtangga (Susana, 2016). Keadaan akan menjadi rumit sekiranya pasangan tersalah faham tentang perkara yang ingin dibincangkan bersama (Ree, 1999). Kebiasaannya, golongan ini memerlukan jurubahasa isyarat yang sesuai untuk merungkai sesebuah permasalahan (Ulrike, 2005). Hal ini kerana jurubahasa isyarat bertanggungjawab dalam memainkan peranan untuk menyampaikan ilmu perundangan keluarga Islam kepada pasangan suami isteri yang mempunyai masalah pendengaran mengikut kaedah yang bersesuaian (Duvall, 2004).

Dari sudut pandangan lain pula, ada dalam kalangan OKU Pendengaran berjodohan dengan golongan tipikal. Sekiranya pasangan tipikal mempelajari bahasa yang digunapakai oleh pasangannya, masalah komunikasi dalam rumahtangga akan berkurangan (Urike, 2005). Hal akan menjadi rumit sekiranya pasangan tipikal tidak mempelajari bahasa yang diguna pakai pasangan sehingga menyebabkan pasangan tidak dapat melaksanakan tanggungjawab masing-masing dengan baik (Mariam, 2017).

#### *Kursus Pra-Perkahwinan yang dianjurkan untuk OKU Pendengaran tidak sesuai*

Kursus pra-perkahwinan wajib dihadiri oleh setiap individu yang ingin berkahwin. Ini merupakan pra-syarat yang ditetapkan oleh Jabatan Agama Islam Negeri. Kursus ini bakal mendedahkan kepada peserta tentang kehidupan sebenar sebelum dan selepas berkahwin (Syarifah, 2003). Selain itu, kursus ini akan mendedahkan tentang contoh-contoh sebenar yang pernah terjadi dalam rumahtangga agar peserta mendapat gambaran awal sebelum menempuh

alam rumahtangga. Ini akan mempersiapkan bakal pengantin dari segi mental dan fizikal termasuklah pengurusan hal kewangan (Ruhil, 2011).

Kursus pra-perkahwinan yang dianjurkan oleh Jabatan Agama Islam Negeri adalah selama dua hari. Menurut Jabatan Agama Islam Negeri Selangor, modul yang digunakan telah melengkapinya dari aspek pengurusan perihal rumahtangga (Siti Masliza, 1997). Contohnya, mempelajari ilmu pengurusan hubungan dalam keluarga, pengurusan kesihatan keluarga, perkahwinan dan prosedur pengurusan tekanan ketika berhadapan dengan masalah, komunikasi suami isteri dan pengurusan kewangan serta perkhidmatan runding cara dan pembubaran perkahwinan (Ruhil, 2011).

Kursus ini amat bersesuaian dengan golongan tipikal dan tidak sesuai dipraktikkan untuk peserta OKU Pendengaran. Kursus seperti ini tidak sepatutnya mencampurkan peserta tipikal dan OKU Pendengaran. Hal ini kerana, pemikiran golongan OKU Pendengaran adalah berbeza dengan tipikal (Nor Syuhadah, 2019). Terdapat juga penganjur kursus pra-perkahwinan tidak menyediakan jurubahasa isyarat. (Khidir, 2019). Masa yang diperuntukkan sepanjang kursus juga perlulah lebih panjang dan bersesuaian dengan tahap pemahaman individu tersebut (Noraini, 2017). Kursus ini juga perlu ditambah baik dari segi pendedahan penyampaian melalui teori, praktikal dan juga ujian penilaian (Ulrike, 2005).

#### *OKU Pendengaran kurang didedahkan tentang Undang-Undang Keluarga Islam*

OKU Pendengaran juga mempunyai masalah rumahtangga sehingga membawa kepada perceraian. Akan tetapi, kes perceraian di mahkamah syariah yang melibatkan OKU Pendengaran adalah amat kurang, hal ini kerana OKU tersebut tidak hadir ke mana-mana jabatan untuk membuat aduan (Nor Syuhadah, 2019). OKU Pendengaran tidak mempunyai kefahaman yang baik mengenai ilmu rumahtangga dan perundangan Islam sehingga wujud pasangan OKU yang tidak tinggal bersama dan terputus hubungan untuk satu tempoh yang lama (Sabariah, 1989).

Mahkamah Syariah mempunyai bidangkuasa dalam menguruskan kes-kes yang berkaitan dengan masalah rumahtangga orang Islam (Hussin, 2016). Antara kes yang menjadi perhatian adalah kes perceraian termasuklah dalam kalangan OKU Pendengaran (Ariffin, 2019). Kes perceraian di mahkamah syariah mempunyai beberapa cabang, antaranya perceraian dengan persetujuan bersama, tuntutan faskh, tuntutan khuluk, lian dan sebagainya. Kes permohonan perceraian adalah di bawah bidangkuasa Mahkamah Rendah Syariah Negeri (Jasni, 2007).

Wujud segelintir OKU Pendengaran yang tidak melakukan sebarang tindakan di mahkamah sekiranya menghadapi masalah rumahtangga. Ada juga yang berterusan tidak menetap sebumbung bersama pasangan masing-masing. Hal ini kerana OKU Pendengaran kurang didedahkan tentang peranan mahkamah syariah sehingga menyebabkan golongan ini kurang kesedaran terhadap isu kekeluargaan (Khalid, 2019). Antara individu yang menjadi rujukan atau tempat mengadu bagi golongan OKU Pendengaran ini adalah rakan terdekat. Hal ini kerana rakan terdekat yang berkomunikasi menggunakan bahasa yang sama lebih memahami kehendak dan perasaan OKU Pendengaran ini (Kes OKU Pendengaran Di Mahkamah Syariah).

Oleh yang demikian, mahkamah syariah boleh mengambil peranan untuk melaksanakan program-program kekeluargaan Islam khusus untuk OKU Pendengaran. Program tersebut perlulah menggunakan kaedah yang bersesuaian supaya maklumat yang ingin disampaikan dapat difahami oleh OKU tersebut. Jurubahasa isyarat yang bersesuaian juga perlu dijemput sama bagi menyampaikan maklumat yang diberi oleh pihak mahkamah kepada OKU Pendengaran (Ariffin, 2019). Jurubahasa isyarat juga berperanan sebagai jambatan bagi menyampaikan persoalan-persoalan yang timbul dari kalangan OKU Pendengaran untuk dijawab oleh pihak mahkamah (Khalid, 2019). Hubungan dua hala ini akan menjadikan program tersebut bertambah efektif. Program-program seperti ini perlulah sering ditambah baik dan dilaksanakan secara berperingkat-peringkat. Hal ini bagi memastikan golongan OKU Pendengaran tidak terlepas dari memahami isu perundangan Islam (Huzairi, 2010).

*Campur tangan ahli keluarga dalam masalah rumahtangga bagi pasangan OKU Pendengaran* Simpati yang dihulurkan oleh ahli keluarga ketika pasangan menghadapi masalah rumahtangga adalah amat diperlukan. Lebih-lebih lagi yang dihadapi oleh OKU Pendengaran. Hal ini kerana, OKU tersebut kelihatan tidak mampu menguruskan masalah yang dihadapi oleh mereka (Glickman, 1996). Ahli keluarga seharusnya cuba untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh golongan ini. Sebaliknya tidak mengambil jalan pintas dengan mencadangkan perceraian adalah jalan mudah dan jalan terakhir.

Hal ini kerana, kebanyakan ahli keluarga gagal untuk berinteraksi dengan pasangan OKU kerana golongan ini agak sukar untuk difahami kerana mempunyai cara hidup tersendiri (Abdullah, 2014). Bahasa yang diguna pakai oleh OKU Pendengaran juga adalah salah satu faktor yang menyebabkan ahli keluarga tidak mampu menasihati pasangan OKU yang bermasalah dengan baik. Jalan penyelesaian adalah dengan membenarkan golongan ini melakukan proses perceraian.

Kebanyakan ahli keluarga tidak mampu memahami kronologi kes yang berkaitan dengan OKU Pendengaran kerana OKU tidak meluahkan masalah pada keluarga. OKU Pendengaran telah biasa berdikari tanpa keluarga (Abdullah, 2014). Terdapat juga anak-anak OKU Pendengaran dihantar ke asrama seawal umur tujuh tahun. Golongan ini membesar sehingga ke alam dewasa bersama rakan. Tamat pengajian Sijil Pelajaran Malaysia (SPM), OKU tersebut akan bekerja untuk menampung kos sara hidup sendiri. Sekiranya OKU tersebut memilih untuk menyambung pengajian, maka kebanyakannya akan menyambung pengajian ke Kolej Vokasional. Selepas itu, OKU Pendengaran yang berhajat untuk berkahwin, akan melayari bahtera rumahtangga dan hidup bersama pasangan yang dipilih. Sekiranya pasangan mempunyai masalah dalam rumahtangga, maka pasangan ini akan jarang mencari ahli keluarga (Kes OKU Pendengaran di Mahkamah Syariah).

### **Cadangan Kursus Perkahwinan Untuk OKU Pendengaran**

Berdasarkan kes-kes OKU Pendengaran yang berlaku di Mahkamah Syariah, pengkaji mempunyai cadangan penambahbaikan tentang kursus perkahwinan yang sesuai untuk OKU Pendengaran.

#### **Kursus Pra-Perkahwinan**

Kursus pra-perkahwinan merupakan kursus pendedahan awal terhadap ilmu kekeluargaan. Kursus ini menerangkan mengenai tanggungjawab suami dan isteri, pengurusan kewangan, pengurusan emosi dalam menghadapi perselisihan faham dan sebagainya. Kursus ini dilakukan selama dua hari yang dianjurkan oleh Jabatan Agama Islam Negeri. Kebanyakan negeri mencampurkan peserta kursus samaada tipikal mahupun OKU (Khidir, 2019).

Hal ini tidak bersesuaian dengan penerimaan OKU khususnya OKU Pendengaran kerana golongan ini mempunyai tahap pemahaman yang berbeza-beza (Ulrike, 2005). Seharusnya golongan OKU Pendengaran ini perlu diasingkan dari peserta tipikal. Hal ini bagi mengelakkan peserta tersebut malu untuk bertanya sehingga boleh menyebabkan ketinggalan proses pembelajaran (Muhibah, 2010). Disamping itu, kursus ini juga perlu dipanjangkan tempoh masanya bagi memastikan aspek teori dan praktikal dapat disampaikan dengan berkesan.

Aspek pemilihan jurubahasa isyarat semasa kursus juga perlu diteliti. Hal ini bagi mengelakkan salah faham dalam menyampaikan maklumat. Seseorang jurubahasa isyarat perlu mahir serta kreatif dalam menyampaikan isi-isi kursus sesuai dengan tahap pemahaman setiap peserta OKU Pendengaran (Siple, 1994). Impak pemilihan jurubahasa isyarat yang tidak sesuai akan menjadikan ilmu yang ingin disampaikan tidak dapat diaplikasikan dalam kehidupan seharian golongan OKU Pendengaran tersebut (Noraini, 2017).

#### **Kursus Semasa Tempoh Perkahwinan**

Golongan OKU Pendengaran memerlukan kursus khusus sepanjang tempoh perkahwinan bagi memastikan golongan ini diberi pendedahan terhadap isu-isu semasa yang timbul dalam rumahtangga. Kursus semasa tempoh perkahwinan ini juga amat penting bagi memastikan



golongan ini sentiasa terjaga dari masalah yang berlarutan sehingga menyebabkan perpisahan. Kursus seperti ini wajar diadakan bertujuan menerapkan kefahaman yang lebih mendalam mengenai ilmu kekeluargaan (Khalid, 2019).

Sukatan pembelajaran kursus dalam tempoh perkahwinan perlulah menitik beratkan aspek pengurusan emosi serta penyelesaian masalah. Sebagai contoh, setiap masalah yang berlaku perlu dirujuk pada saluran yang betul. Hal ini mungkin bercanggah dengan budaya golongan OKU Pendengaran yang lebih selesa untuk meluahkan masalah kepada golongan senasib dengannya yang mungkin tidak mempunyai pengetahuan yang bersesuaian (Sacks, 1991).

Disamping itu, golongan ini tidak merujuk badan-badan kerajaan yang tertentu kerana menyedari agensi ini tidak menyediakan jurubahasa isyarat yang sesuai. Kebiasannya, golongan ini perlu mengambil inisiatif sendiri bagi mendapatkan jurubahasa dan ianya memerlukan kos (Nordiana, 2019). Sejurus itu, kursus semasa tempoh perkahwinan ini dijangkakan akan membantu golongan OKU Pendengaran untuk menyelesaikan masalah rumahtangga mereka ke saluran yang betul.

### **Kursus Pasca Perkahwinan**

Kursus ini penting bagi menerangkan mengenai isu-isu yang timbul selepas terbubarnya perkahwinan. Sebagai contoh, iddah seorang wanita selepas diceraikan, nafkah tempat tinggal semasa dalam tempoh iddah, hak penjagaan anak, harta sepencarian dan sebagainya. Disamping itu, kursus ini juga memberi pendedahan kepada pihak-pihak yang ingin berkahwin semula atau berkeinginan untuk berpoligami.

Pihak-pihak yang ingin membuat tuntutan hak jagaan anak perlulah diterangkan kepadanya tentang prosedur penyelesaian masalah secara persetujuan bersama di mahkamah (Yusmini, 2003). OKU Pendengaran juga perlu didedahkan bahawa tidak semua kes di mahkamah syariah memerlukan kos yang tinggi. Sekiranya kedua-dua pihak saling bertolak ansur antara satu sama lain, maka satu penyelesaian dapat dicapai hasil persetujuan bersama. Hal ini akan mengurangkan kos guaman kedua-dua pihak (Sharif, 2003).

Pihak-pihak juga perlu didedahkan tentang ilmu berkaitan dengan ruju' sekiranya pasangan masih mempunyai rasa sayang antara satu sama lain. Hal ini bersesuaian dengan budaya OKU Pendengaran yang mempunyai sifat sayang dan setia yang mendalam kepada pasangan samaada pasangan suami isteri mahupun rakan kenalan. Ada dalam kalangan OKU Pendengaran terpaksa bercerai kerana atas kemahuan keluarga (Mariam, 2017). Disamping itu, kursus ini juga bagi membuka peluang kepada golongan ini untuk rujuk semula atas dasar tanpa paksaan dan dengan rela hati.

### **Kesimpulan**

Pasangan OKU Pendengaran yang membuat permohonan perceraian adalah atas beberapa faktor. Antaranya masalah komunikasi antara pasangan suami isteri OKU Pendengaran. Kegagalan komunikasi yang melibatkan dua pihak perlu diatasi oleh sendiri oleh OKU dan pasangan tersebut samaada mempelajari bahasa isyarat yang sesuai. Sebagai contoh, sekiranya pihak suami menggunakan Bahasa Isyarat Malaysia untuk berkomunikasi manakala pihak isteri pula menggunakan bahasa isyarat kampung, maka kedua-dua pasangan perlulah mengambil inisiatif dalam memahami kedua-dua bahasa. Hal ini bagi mengelakkan salah faham dalam berumahtangga.

Selain ini, pasangan juga boleh mendapatkan khidmat jurubahasa isyarat yang sesuai. Hal ini kerana jurubahasa isyarat bertanggungjawab untuk menyampaikan ilmu perundangan keluarga Islam kepada pasangan suami isteri yang mempunyai masalah pendengaran mengikut kaedah dan situasi yang sesuai. Peranan jurubahasa isyarat juga adalah untuk menyampaikan maklumat mengikut kreativiti walaupun jurubahasa isyarat itu perlu melakonkan situasi tersebut selagi tidak bertentangan dengan syarak. Usaha ini akan membantu OKU Pendengaran memahami cara membina rumahtangga harmoni disamping memikirkan penyelesaian sekiranya menghadapi kemelut rumahtangga.

Di samping itu, kursus pra-perkahwinan yang dianjurkan oleh Jabatan Agama Islam Negeri tidak sesuai untuk golongan OKU Pendengaran. Hal ini boleh menyebabkan golongan ini kurang pemahaman mengenai ilmu-ilmu kekeluargaan. Jangka masa bagi setiap kursus perlu diteliti semula bagi memastikan keberkesanan kursus tersebut. Justeru, pihak bertanggungjawab perlu mengambil inisiatif untuk mendedahkan ilmu-ilmu tersebut melalui kursus-kursus perkahwinan seperti saranan pengkaji.

Kursus-kursus seperti ini perlulah dilakukan secara berkala mengikut kesesuaian tahap pemahaman OKU Pendengaran. Hal ini juga bagi mengelakkan campurtangan ahli keluarga OKU dalam masalah rumahtangga mereka, kerana OKU tersebut sudah mempunyai tempat rujukan untuk meluahkan masalah rumahtangga yang dihadapi. Usaha ini bukan sahaja perlu dilakukan oleh setiap agensi kerajaan malahan perlu dibantu bersama NGO tertentu terutama sekali persatuan-persatuan OKU Pendengaran di setiap negeri. Dengan usaha ini, OKU pendengaran akan rasa lebih dihargai dan disantuni oleh masyarakat. Dengan usaha ini juga, Malaysia khususnya dapat mewujudkan satu gelombang komuniti yang cakna akan kebajikan golongan OKU.

### **Penghargaan**

Penghargaan ditujukan kepada Projek Penyelidikan FRGS/1/2019/SSI03/UKM/02/2 kerana membiayai sebahagian penyelidikan ini.

### **Rujukan**

- Raihanah Abdullah. (2001). Wanita, Perceraian dan Mahkamah Syariah Dalam Wanita dan Perundangan Islam. Kuala Lumpur: Ilmiah Publisers.
- Wanda M. Williams-Owens. (2017). The Behavioral Effects Divorce Can Have on Children. Noor Syaibah Shabuddin, Norazilah Johari, Norhasima Abdullah dan Syazwana Aziz. (2016). Perceraian Dalam Kalangan Pasangan Dewasa Pertengahan Di Pejabat Agama Islam Daerah Hulu Langat (PAIDHL): Eksplorasi Faktor.
- Burke, Teresa Blankmeyer, Poorna Kushalnagar, Gaurav Mathur, Donna Jo Napoli, Christian Rathmann, and Kirk Vangilder. "Language Needs of Deaf and Hard-of-Hearing Infants and Children: Information for Spiritual Leaders and Communities." *Journal of Religion, Disability & Health* 15.3 (2011): 272-95.
- Bindhu Vasudevan, Geetha Devi M, Anitha Bhaskar, Binu Areekal, Anupa Lucas, Chintha (2015). Causes Of Divorce: A Descriptive Study From Central Kerala. Doi: 10.14260/jemds/2015/494.
- Mohd Khalid. 2019. Pelaksanaan Layanan Mahkamah Syariah Terhadap Klien OKU Pendengaran, Melaka. Temu bual, 15 Mei.
- Mohd Huzairi bin Awang @ Husain. (2010). Persepsi Pelajar Bermasalah Pendengaran Terhadap Pembelajaran Fardhu Ain: Cabaran Terhadap Guru. Proceedings of the 4th International Conference on Teacher Education.
- Mohd Ab Malek Md Shah, Jeniwaty Mohd Jody, Suzzana Othman. (2017). Polemik 'Isteri Pemangsa, Suami Mangsa': Suatu Tinjauan Awal Di Malaysia. Jabatan Agama Islam Negeri Selangor. 25 Oktober 2019. <https://www.jais.gov.my/v2/page.php?s=kursus-pra-perkahwinan-bahagian-undangundang-keluarga-jais>
- DeMaria, R. M. (2005). Distressed Couples and Marriage Education Family Relations, 54(2), 242.
- Siti Zalikah Md. Noor. (2005). Jika Sudah Habis Jodoh. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sabariah Binti Baharum. (1989). Masalah Perceraian di Kalangan Masyarakat Islam di Sabah: Satu Kajian di Daerah Tawau.
- Abdullah Yusoff, Che Rabiah Mohamed. (2017). *Memahami Kekacatan Bahasa Dan Komunikasi*. Dewan Bahasa Dan Pustaka.

- Jasni Sulong. (2007). Penggunaan Bahasa Isyarat Dalam Perundangan Islam, 29, 149-165.
- Hauser, Peter C., Amanda O'Hearn, Michael Mckee, Anne Steider, and Denise Thew. "Deaf Epistemology: Deafhood and Deafness." *American Annals of the Deaf* 154.5 (2010): 486-92.
- Malaysian Federation of the Deaf (2000). *Bahasa Isyarat Malaysia*. Kuala Lumpur: Malaysian Federation of the Deaf.
- William. A. Caldwell. (1911). Experiences As An Interpreter. Vol. 56. No. 2. pp 172-180.
- Susana Barbosa, Sónia Coelho, Susana Branco. (2016). Deafness In Family Relationship: A Study On The Interactions Between Mother, Child And Maternal Grandmother. *The Journal of Education, Culture, and Society*. 230-243 (2).
- Ree, Jonathan. (1999). *I see a voice: Language, Deafness and the Senses- A Philosophical History*. New York: Metropolitan Books.
- Ulrike, S. (2005). An Integrated Approach to Treating Women With Disabilities Using Feminist and Disability Affirmative Psychotherapies.
- Duvall, J. (2004). Deaf and Hearing-Impaired Offenders in the Prison System. 29, 5-7, 33-34.
- Mariam Abd. Majid & Mohammad Syafirul Zarif Saleh Hudin. (2017). Perceraian Rumah Tangga Di Negeri Selangor Darul Ehsan Dan Pendekatan Menanganinya.
- Syarifah Syukriah binti Tun Habib. (2003). *Kursus Pra Perkahwinan Islam: Analisis, Metode Dan Pelaksanaan Serta Keberkesanannya Dalam Pembentukan Institusi Kekeluargaan Islam di Wilayah Persekutuan*.
- Ruhil Hayati Binti M. Busra. (2011). *Modul Kursus Pra Perkahwinan Islam: Kajian Terhadap Keberkesanannya Di Jabatan Agama Islam Negeri Perak, Darul Ridzuan*.
- Siti Masliza Mustapha. (1997). *Kursus Pra perkahwinan : Fungsi Dan Kesannya di Dalam Membentuk Keluarga Bahagia, Satu Tinjauan di Selangor Darul Ehsan*.
- Nor Syuhadah. 2019. Pelaksanaan Layanan Mahkamah Syariah Terhadap Klien OKU Pendengaran, Melaka. Temu bual, 20 Mei.
- Khidir. 2019. Pelaksanaan Layanan Mahkamah Syariah Terhadap Klien OKUPendengaran, Melaka. Temu bual, 20 Mei.
- Noraini Ibrahim, Noraiha Noordin. (2017). *Interpretasi Kejurubahasaan dan Jurubahasa*. Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Hussin Che Pa, Nasrul Hisham Nor Muhammad & Suhaimi Mustar. (2016). Bidang Kuasa Eksklusif Mahkamah Syariah Selepas Pindaan Perkara 121 (1A) Perlembagaan Persekutuan: Satu Penilaian, Vol 4, 1-13.
- Mohd Ariffin. 2019. Pelaksanaan Layanan Mahkamah Syariah Terhadap Klien OKU Pendengaran, Melaka. Temu bual, 15 Mei.
- Glickman, N. S. (1996). *Culturally Affirmative Psychotherapy With Deaf Persons*, (pp. 1-55). Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.
- Abdullah Yusoff. (2014). *Memahami Komunikasi Orang Pekak*. Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Siti Muhibah Nor. (2010). Kesukaran Pemahaman Murid-Murid Bermasalah Pendengaran Terhadap Mata Pelajaran Pendidikan Islam. *Prosedings First Annual Inclusive Education Practices Conference*. 122-130.
- Siple, Linda A. "Cultural Patterns of Deaf People." *International Journal of Intercultural Relations* 18.3 (1994): 345-67.
- Sacks, Oliver W. *Seeing Voices (A Journey into the World of the Deaf)*. London: Picador, (1991).
- Nordiana. 2019. Pelaksanaan Layanan Mahkamah Syariah Terhadap Klien OKUPendengaran, Melaka. Temu bual, 16 Mei.
- Yusmini Md. Yusoff. 2013. Kepentingan Kaunseling dalam Menangani Masalah Rumahtangga. *Jurnal Usuluddin*. Bil 18. 137-148.
- Mohamed Sharif Mustaffa. 2003. Analisis Keperluan Kaunseling Terhadap Masalah Perceraian, Kajian Kes Kualitatif di Jabatan Agama Islam Johor. *Seminar Kebangsaan Kaunseling* (pp. 1,12-13). Kedah: Universiti Utara Malaysia (UUM).

## **PENCAPAIAN PROFESIONALISME GURU AGAMA DAN KEBERKESANAN DI MAADAH MUHAMMADI PEREMPUAN, KOTA BHARU KELANTAN, MALAYSIA**

*Mutsalim Khareng & Rohanee Machae*

---

**Abstrak** Profesionalisme keguruan merupakan suatu tugas yang sangat penting yang perlu dimiliki oleh setiap mereka yang dinamakan sebagai guru agama. Ianya mempunyai kaitan yang rapat dengan pembentukan kualiti dan kecemerlangan guru dan pelajar. Kertas kerja ini bertujuan untuk melihat konsep professionalism keguruan dalam perspektif Islam dan penghayatannya di kalangan para guru agama di Maahad Muhammadiyah Perempuan. Untuk mendapatkan maklumat tersebut, dua pendekatan digunakan dalam kajian ini iaitu pendekatan kualitatif dan pendekatan kuantitatif. Data kualitatif diperolehi secara kajian kandungan, manakala data kuantitatif diperolehi secara kajian lapangan dan temubual terhadap responden yang terlibat secara langsung dengan guru besar sekolah dan ahli akademik. Hasil kajian ini menunjukkan bahawa profesionalisme guru adalah suatu tugas yang mulia dan ianya mempunyai hubungan yang rapat dengan lima komponen ciri guru Muslim iaitu Mudarris, Mucallim, Murabbi, Mu'addib dan Mursyid yang dikenali sebagai model 5M. Dapatan kajian kuantitatif daripada hasil kajian lapangan didapati penghayatan professionalism guru di kalangan responden yang merangkumi lima aspek iaitu ilmu pengetahuan, kemahiran pengurusan pembelajaran, kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan, kemahiran penilaian pembelajaran dan interpersonal guru. Dapatan kajian menunjukkan keseluruhannya berada pada tahap yang baik.

**Kata kunci:** professionalism keguruan, pengurusan pembelajaran, penyampaian, penilaian

**Abstract:** Teacher professionalism is very important mission that are necessary to achieve by those named as religious teachers. It has a close connection to quality formation and excellence of teachers and students. The purpose of this article is to review the concept of teacher professionalism in Islamic perspective and his appreciation among religious teachers in Maahad Muhammadiyah Perempuan. Hence, both the qualitative and quantitative approaches are utilized. The qualitative data were obtained by content analyze while quantitative data were obtained through field studies and interviews with respondents directly involved with school principals and academics. The results of this study show that teacher professionalism is a noble mission and it has a close relationship with five features of Muslim teachers namely Mudarris, Mucallim, Murabbi, Mu'addib and Mursyid, it is known as a 5M model. The results of the quantitative study from the field study found that the teacher professionalism is appreciated among the respondents which includes five aspects of knowledge, learning management skill, knowledge transfer skill, learning assessment skills, interpersonal teachers. The findings show that the whole is in good condition.

**Keywords:** teacher professionalism, learning management, transfer, assessment

---

### **Latar Belakang Masalah Kajian**

Pendidikan Islam memainkan peranan penting dalam kehidupan umat Islam. Menurut Muhammad al-Naquib al-Attas "*Education is a process of Initialing into human being*". (Muhammad al-Nuquib al-Attas 1980). Pendidikan merupakan proses menanamkan sesuatu pada diri manusia. Ia merupakan salah satu alat pembudayaan masyarakat manusia itu sendiri, malah ianya sebagai kunci kepada usaha dalam menghasilkan modal insan yang seimbang dan dapat menyumbang kepada pembangunan negara secara lestari. Dengan kata lain, keseluruhan proses kehidupan umat Islam tidak boleh terpisah dengan pendidikan Islam. Sekiranya sistem

pendidikan Islam khasnya berfungsi dengan baik, maka ia akan memberi kesan tercapai kemajuan yang dicita-citakan. Sebaliknya, jika proses pendidikan Islam tidak berjalan dengan baik, maka tidak akan tercapai kemajuan yang dicita-citakan. Justeru, pendidikan Islam berfungsi sebagai suatu alat mengarahkan perkembangan hidup umat Islam dan berkemampuan memperoleh kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat. Para guru agama khususnya adalah antara yang memegang kunci utama yang banyak menentukan keberhasilan proses pendidikan Islam. Demikian kerana mereka berada pada garis depan yang berperanan sebagai pemodel pembelajaran serta memegang peranan yang sangat penting dalam perubahan pendidikan daripada yang kurang baik kepada menjadi yang lebih baik. Peranan guru sebagai tonggak utama mendukung aspirasi negara bagi melahirkan insan yang berkualiti dan berakhlak mulia menuntut guru agar sentiasa cakna terhadap perkembangan murid semasa melaksanakan proses pengajaran (Ab. Halim & Mohammad Khairul Azman 2010).

Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (PPPM, 2013-2025) telah dilancarkan oleh Yang Amat Berhormat Tan Sri Muhyiddin bin Yassin, Timbalan Perdana Menteri merangkap Menteri Pelajaran Malaysia, pada Mei 2013. PPPM dirangka untuk meningkatkan kualiti modal insan dengan meletakkan sistem pendidikan pada tahap yang lebih tinggi serta lebih efektif dan efisien. Sehubungan itu, semua pihak perlu berusaha memastikan kecemerlangan pengurusan kepimpinan terhadap guru dilaksanakan secara berterusan supaya kecemerlangan sesebuah sekolah dapat dipertingkatkan dengan adanya modal insan yang berjaya. Kejayaan modal insan itu pastinya bermula di peringkat sekolah. (Muhyiddin Yassin 2013). Bagi mempertingkatkan kualiti guru agama, guru perlu mempunyai karektor dan personality sebagai seorang *Mudarris*, *Mu'allim*, *Murabbi*, *Mu'addib* dan *Mursyid*. (Kamarul Azmi & Ab. Halim Tamuri 2007). Hal ini turut disolng oleh Sharifah Alwiah Alsagoff (1984) menyatakan sebagai seorang guru yang cemerlang perlu mempunyai kebolehan dari segi menguasai pengetahuan teori mengenai pembelajaran dan tingkahlaku manusia, menunjukkan sikap yang dapat menggalakkan pembelajaran selain daripada isi kandungan matapelajaran serta menguasai pengetahuan yang lengkap dalam matapelajaran yang diajar. Namun amat sukar dibudayakan oleh guru agama kerana terdapat pelbagai faktor yang mempengaruhi pencapaian kualiti guru agama seperti latarbelakang pendidikan, semangat keguruan, tahap potensi, intelek individu dan sebagainya. Oleh itu, kajian membangunkan dan mempertingkatkan profesional guru agama perlu dilakukan secara berterusan dan direalisasikan oleh semua guru agama.

Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengkaji pencapaian professionalism guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan. Lokasi maahad tersebut di tengah pusat bandar Kota Bharu, Kelantan merupakan sebuah sekolah pendidikan agama yang mengantar Bahasa Arab yang terulung dan tertua di negeri Kelantan. Antara alasan yang dipilih oleh pengkaji sebagai lokasi kajian kerana kegemilangan Maahad Muhammadi Perempuan terserlah dengan pengeluaran ribuan ulama, cendekiawan, negarawan, usahawan, penulis dan ahli-ahli politik yang matang dan berjaya. Sekolah yang telah ramai melahirkan SPM 'Top Scorer' peringkat Kebangsaan sehingga diiktiraf oleh Yayasan Islam Kelantan adalah sebuah sekolah yang terbaik Kelantan. Pencapaian akademik yang positif ini secara langsung dikaitkan dengan keberkesanan profesional guru dalam pembelajaran yang terdiri daripada kemahiran berilmu pengetahuan, pengurusan pembelajaran, penyampaian ilmu pengetahuan, menilai pembelajaran dan interpersonal guru. Justeru itu, kajian ini akan memfokuskan kepada dimensi tersebut bagi melihat sejauhmanakah ia memberi kesan terhadap pencapaian professionalism guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan supaya dapat dijadikan sebagai model kualiti guru pendidikan Islam.

### Objektif Kajian

Kajian ini dijalankan adalah untuk:

- i) Mengenalpasti konsep profesionalisme guru agama menurut perspektif Islam.
- ii) Mengenalpasti tahap pencapaian profesional guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan, Kota Bharu, Kelantan, Malaysia.

### Kerangka Teori dan Konseptual Kajian

(a) Ciri-ciri Guru Agama dalam Islam

Dalam konteks pendidikan Islam, terdapat sekurang-kurangnya lima komponen yang menjadi ciri guru Muslim iaitu *Mudarris*, *Mu<sup>c</sup>allim*, *Murabbi*, *Mu<sup>c</sup>addib* dan *Mursyid* yang dikenali sebagai model 5M:

i) *Mudarris*

Secara etimologi perkataan *Mudarris* berasal daripada bahasa Arab *sighah al-Isml al-Fa<sup>c</sup>il al-Madi* “*Darrasa*” memberi erti mengajar, sementara *mudarris* memberi erti guru atau pengajar. Secara terminologi perkataan *Mudarris* merujuk kepada ciri pengajar yang berkesan melibatkan aspek pengajaran dan pembelajaran bermula daripada persediaan mengajar sehingga kepada proses pengajaran dan pembelajaran serta penilaian sendiri. Konsep ini lebih menyentuh kepada aspek luaran pengajaran dan pembelajaran berkesan guru. Konsep guru *mudarris* dinilai daripada lima aspek utama iaitu ciri-ciri peribadi yang dimiliki, kaedah-kaedah pengajaran yang digunakan, kejayaan mewujudkan iklim dan personaliti bilik darjah yang baik, mempunyai kepakaran serta mempunyai kecekapan dan kemampuan membuat keputusan yang profesional (Kamarul Azmi & Ab. Halim Tamuri. 2007).

ii) *Mu<sup>c</sup>allim*

Dalam Kamus Dewan, perkataan *Mu<sup>c</sup>allim* diertikan sebagai seorang yang memiliki ilmu pengetahuan agama yang tinggi, guru agama. *Mu<sup>c</sup>allim* berasal dari *al-Fi<sup>c</sup>il al-madi<sup>c</sup> allam*, *mudari<sup>c</sup>nya yu<sup>c</sup>allimu*, dan *masdarnya al-ta<sup>c</sup>lim*. *Al-ta<sup>c</sup>lim* ditakrifkan sebagai suatu proses pemberitahuan, pengajaran, pemindahan dan penyampaian maklumat dan ilmu pengetahuan daripada seorang guru kepada pelajarannya. Perkataan *Mu<sup>c</sup>allim* terdapat dalam al-Qur’an pada surah al-Baqarah ayat 151 yang bermaksud “*Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu al-Kitab dan al-Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui.*” *Mu<sup>c</sup>allim* merujuk peranan guru dalam bilik darjah dan pelaksanaan aktiviti dakwah untuk memberitahu, mengajar, menyampaikan pelbagai jenis maklumat, disiplin dan ilmu pengetahuan kepada para pelajar sama ada melalui latihan, arahan atau sebarang bentuk pengajaran yang dirancang (Razaleigh Muhamat Kawangit. 2014). Sikap seorang *Mu<sup>c</sup>allim* juga harus mempunyai niat yang ikhlas, mengetahui dasar-dasar pendidikan, dan strategi mengajar yang berkesan, memberi rangsangan motivasi kepada para pelajar dan memahami kaedah-kaedah pengurusan bilik darjah yang berkesan. *Mu<sup>c</sup>allim* juga perlu berusaha meningkatkan penguasaan ilmu pengetahuan dengan kecekapan ikhtisas perguruan, sentiasa mencari pendekatan pengajaran yang menimbulkan minat pelajar terhadap penghayatan agama dan cintakan agama Islam (Ramayulis & Samsul Nizar. 2009). Secara rumusnya, *Mu<sup>c</sup>allim* berperanan dalam menyampaikan segala ilmu pengetahuan kepada para pelajar serta turut mengamalkan setiap pemberiannya dan konsisten dalam menuntut ilmu serta ikhlas dalam setiap tindakan.

iii) *Murabbi*

Perkataan *murabbi* dalam Kamus Dewan diertikan orang yang mendidik atau membimbing, pendidik, pembimbing. *Murabbi* merupakan bentuk *sighah al-Isml al-Fa<sup>c</sup>il* yang berakar dari tiga kata. *Pertama*, berasal dari kata *rabba*, *yarbu*, yang artinya

*zad* dan *nama* (bertambah dan tumbuh). *Kedua*, berasal dari kata *rabiya*, *yarba* yang mempunyai makna tumbuh dan menjadi besar. *Ketiga*, berasal dari kata *rabba*, *yarubbu* yang artinya, memperbaiki, menguasai, memimpin, menjaga, dan memelihara (Ramayulis & Samsul Nizar. 2009). Pertakaaan *Terbiyyah* terdapat dalam al-Qur'an pada surah al-Isra' ayat 24 yang bermaksud "Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil." Berdasarkan firman Allah s.w.t. definisi *tarbiyyah* memberi maksud mencurahkan kasih sayang, memelihara, mendidik semasa kecil dan mengembangkan. Ini bermakna konsep *tarbiyyah* lebih menjurus kepada penumpuan pendidikan jasmani, rohani dan pemantauan perkembangan fizikal seseorang individu. Di sini konsep *tarbiyyah* merujuk kepada peranan guru dalam menjaga, membesar, memberi kasih sayang, mendidik, mengajar, menyubur dan memelihara fitrah para pelajar serta membina bakat dan kebolehan yang wujud dalam diri mereka secara beransur-ansur agar dapat berkembang dengan baik selaras dengan kematangan yang dilalui oleh para pelajar tersebut (Kamarul Azmi & Ab. Halim Tamuri. 2007). Imam al-Ghazali menjelaskan terdapat lapan ciri yang perlu ada pada setiap guru sebagai *Murabbi*. Pertama, seorang guru perlu ikhlas dalam mengajar. Kedua, guru sebagai *murabbi* perlu mempunyai sifat belas kasihan kepada murid. Ketiga, seorang *murabbi* hendaklah sentiasa menasihati para pelajarnya tentang cara-cara belajar. Keempat, guru sebagai *murabbi* perlu menjaga maruah dan imej murid iaitu dengan tidak menggunakan bahasa sindiran dan mengetahui laras keupayaan setiap murid agar pendekatan pengajaran yang digunakan bersesuaian dengan mereka. Kelima, seorang guru mesti hormat kepada disiplin ilmu yang lain dan tidak memperkecil-kecilkan bidang lain. Keenam, guru mesti mengetahui keupayaan pembelajaran setiap murid agar perancangan pengajaran dapat dibuat sesuai dengan keupayaan murid. Ketujuh, guru hendaklah mengajar dengan jelas dan menggunakan cara yang mudah difahami murid. Kelapan, guru hendaklah mengamalkan ilmu yang diajar kerana guru sebagai *murabbi* menjadi role model bagi murid seterusnya mengukuhkan lagi apa yang dipelajari. (Nornajihan Jaafar & Zetty Nurzuliana Rashed. 2015). Secara rumusannya, *Murabbi* berperanan merealisasikan pembentukan dan perbanguan para pelajar dalam pelbagai aspek meliputi jasmani, emosi, rohani, intelektual dan spiritual agar dapat melahirkan seorang insan yang soleh. Di samping turut memberikan kasih sayang kepada para pelajar sehingga dapat mewujudkan hubungan mesra dalam proses pembelajaran.

iv) *Mu'addib*

Perkataan *Mu'addib* dalam Kamus Dewan diertikan pengajar, pengasuh dan pendidik. Secara etimologi perkataan *Mu'addib* berasal dari bahasa Arab *al-Isim al-Fa'cil* dari *madi*-nya *'Addaba*. *'Addaba* ertinya mendidik, sementara *Mu'addib* artinya orang yang mendidik atau pendidik. Dalam kamus bahasa arab, *al-Mu'jam al-Wasit* istilah *Mu'addib* mempunyai makna dasar sebagai berikut: a) *ta'dib* berasal dari kata *'adaba-ya'dubu* yang bererti melatih, mendisiplin diri untuk berperilaku yang baik dan sopan santun; b) kata dasarnya *'adaba-ya'dibu* ertinya mengadakan pesta atau perjamuan yang bererti berbuat dan berperiku sopan; c) *'addaba* mengandung pengertian mendidik, melatih, memperbaiki, mendisiplin, dan memberikan tindakan (al-Mu'jam al-Wasit. t.th). Secara terminologi *Mu'addib* dalam proses mendidik atau membentuk, seorang pendidik bertugas untuk menciptakan suasana belajar yang dapat menggerakkan para pelajar untuk berperilaku atau beradab sesuai dengan norma-norma serta berkemampuan mengembangkan segala potensinya ke arah pembentukan peribadi,

sikap dan sahsiah selaras dengan acuan pembentukan yang ditetapkan oleh Allah s.w.t. Ianya dapat disimpulkan bahawa *Mu'addib* adalah guru berperanan dalam mengasuh, mengajar, mendidik, membentuk, membimbing, menanam dan menyuburkan moral murni, disiplin, sahsiah dalam pembinaan para pelajar.

v) *Mursyid*

Dalam Kamus Dewan, *Mursyid* diertikan guru agama, pemimpin dalam hal rohani, hidupnya taat kepada Allah s.w.t. Konsep *irsyad* dalam al-Qur'an mengandungi maksud jalan petunjuk, pemimpin yang memberi petunjuk, dan petunjuk ke jalan yang benar. Secara etimologi perkataan *Mursyid* berasal dari bahasa Arab, dalam bentuk *al-Ism al-Fa'il dari al-Fa'il al-madi Rasysyada* ertinya *allama*; mengajar. Sementara *mursyid* memiliki persamaan makna dengan kata *al-dalil* dan *mu'allim*, yang ertinya penunjuk, pemimpin dan pengajar. *al-Rusydu* juga mempunyai erti *al-'aqlu*, iaitu akal, pikiran, kebenaran, kesadaran, keinsyafan. *al-Irsyad* sama dengan *al-Dilalah*, *al-ta'lim*, *al-Masyurah* ertinya petunjuk, pengajaran, nasihat, pendapat, pertimbangan, dan petunjuk. Secara terminologi *Mursyid* adalah seorang pendidik berperana dalam pendidikan Islam yang bertugas untuk membimbing para pelajar agar ia mampu menggunakan akal fikirannya secara tepat, sehingga ia mencapai keinsyafan dan kesadaran tentang hakikat sesuatu atau mencapai kedewasaan berfikir. *Mursyid* berkedudukan sebagai pemimpin, penunjuk jalan, pengaruh, bagi para muridnya agar ia memperoleh jalan yang lurus" (Muhammad al-Nuquib al-Attas. 1980.) Secara rumusannya, *Mursyid* berperanan mendidik pada pelajar menjadi khalifah Allah s.w.t. di dunia ini serta bertindak sebagai mentor dalam mengajar, menasihati, mendorong para pelajar ke arah pembentukan insan yang soleh dan harus bersikap adil dan ikhlas dalam proses pengajaran dan pembelajaran.

Merujuk kepada konsep pendidikan Islam di atas, lima komponen ciri guru Muslim yang dikenali sebagai model 5M mempunyai tingkatan pencapaian yang berbeza dan penumpuan berlaian aspek. Namun, semuanya amat penting dalam menonjolkan ketokohan memimpin, keperibadian mulia, sifat kasih sayang dan berjiwa luhur dan amat memberi kesan kepada proses pengajaran dan pembelajaran para pelajar, maka ianya harus dijadikan sifat yang perlu dimiliki dan diamalkan oleh para guru pendidikan Islam khususnya dan semua guru akademik amnya.

(b) Profesionalisme guru agama

Profesionalisme<sup>129</sup> keguruan merupakan tugas mulia. Ia mempunyai hubungan yang rapat dengan kecemerlangan diri dan pembentukan kualiti hidup pelajar (Affrizal Ahmad 2008). Dalam erti kata lain, pendidikan yang disampaikan oleh guru secara berkualiti dan profesional mampu meningkatkan potensi diri dan pelajar dalam pelbagai bidang dan aspek kehidupan di masa akan datang. Menurut Trevor (2004), profesionalisme keguruan telah menuntut agar para guru berusaha menjana pengetahuan kepakaran para diri mereka. Dalam *Council for Exception Children (CEC)* menegaskan kod etika CEC bahawa nilai-nilai asas dan kepercayaan perlu ditekankan dalam kalangan para pekerja (Craig R. Fiedler & Barbara Van Haren 2009). Ini

---

<sup>129</sup> Profesionalisme adalah suatu yang lebih mengarah pada jiwa, sikap, watak, semangat dan nilai yang dimiliki oleh seorang yang profesional. Tanpa profesionalisme, sebuah organisasi tidak dapat bertahan kerana profesionalisme inilah yang menghidupkan setiap aktiviti-aktiviti yang ada di dalamnya. Profesionalisme boleh diertikan sebagai kemampuan menyesuaikan diri dengan persekitaran yang cepat berubah dan menjalankan tugas dan fungsinya yang mengarah kepada pencapaian visi dan misi serta nilai-nilai organisasi. Lihat. Gibson & Donally, *Organizations*, 8 ed. (Richard D. Irwan, Inc, 1995) hlm 129.

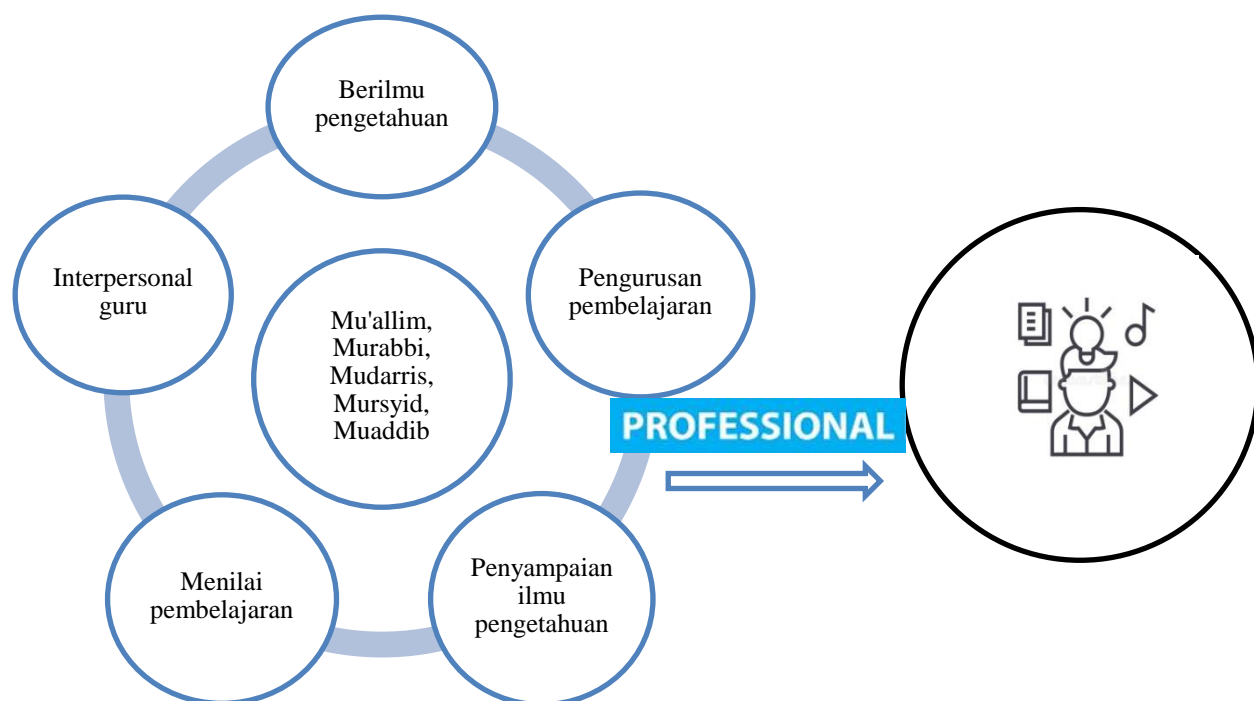


bermakna profesionlisme keguruan harus dibina sebagai satu etika guru agama, kerana ia mempunyai hubungan rapat dengan kecemerlangan guru agama. Ia merujuk kepada sikap atau tingkah laku guru yang professional dalam menyusun dan mengurus kerjayanya dalam hal pembelaan, pembaikpulihan, kerjasama, galakan, catatan lengkap, maklumat dan tindakan yang berasas dan sokongan terhadap pihak atasan (al-Hasyimi, Muhammad °Ali 1983). Guru agama yang profesional bukan hanya bertanggungjawab dalam menyampaikan proses pengajaran dan pembelajaran, malah mereka memainkan peranan yang lebih dominan dalam merealisasikan hasrat pendidikan Islam. Sebagai mana yang telah dijelaskan oleh Halim & Salamuddin (2000) dalam kajiannya, bahawa profesionalisme keguruan di mana guru memainkan peranan dalam mengembangkan kemahiran dan membentuk akhlak pelajar, guru sebagai perancang, pengurus, fasilitator, pembimbing dan menjadi contoh tauladan kepada pelajar. Untuk memastikan hasrat pendidikan Islam itu tercapai, setiap guru harus sedar bahawa dirinya merupakan salah satu faktor penyumbang yang sangat penting kerana mereka merupakan golongan yang berpendidikan dan mengetahui kaedah, strategi, dan mempunyai kebolehan dalam berinteraksi dengan pelajar. Oleh yang demikian, guru perlu menguasai pelbagai kemahiran untuk memenuhi hasrat dan matlamat pendidikan Islam.

Untuk mencapai tahap profesionalisme guru yang sewajarnya, beberapa usaha harus dilaksanakan oleh para guru seperti mengembangkan iltizam secara berperingkat ke arah menjadi guru professional sebagai kerjaya hidup. Para masa yang sama, pelaburan dan penggunaan ilmu pengetahuan harus wujud agar dapat dimanfaatkan oleh pelajar pada setiap masa. Di samping menitikberatkan soal pertambahan pengetahuan profesionalisme dalam bidang ilmu yang lain (Goodson, I. & Pik, L.C 2008). Antara lain, amanah dan ikhlas dalam melaksanakan tugas dan tanggungjawab adalah dua sifat paling utama yang perlu ada pada guru di dalam menjalankan hubungannya dengan Allah s.w.t. dan dalam kalangan pelajar.

Secara rumusannya, dua aspek yang telah dikemukakan di atas telah menggambarkan bahawa lima komponen guru Muslim yang dikenali sebagai ciri model 5M adalah suatu yang boleh menonjolkan keperibadian seorang guru yang mulia. Namun seorang guru yang memiliki lima-lima ciri tersebut dan sentiasa konsisten dalam menghayatinya, malah mampu meningkatkan kualiti penghayatannya sehingga mahir dalam menterjemahkan dalam urusan pengajian dan pembelajarannya, maka ia layak untuk disebut sebagai guru profesional. Sebagai mana dinyatakan oleh °Abd al-Hamid al-Mursi (1985), bahawa lazimnya seorang dikatakan profesional jika ia mahir dalam bidang pekerjaannya di mana ia mendapatkan pencapaian hasil daripada ia bekerja. Dengan kata lain, pekerjaan sebagai guru agama didasari dengan kemahiran yang dimiliki oleh setiap peribadi guru mampu menjelma masyarakat yang intelek dan pelajar yang berkualiti. Justeru, kajian ini memfokuskan pencapaian profesionalisme keguruan hanya kepada lima aspek utama berasaskan lima komponen ciri guru Muslim yang dikenali sebagai 5M. Setelah pengkaji meneliti secara mendalam dapati konsep 5M merangkumi berilmu pengetahuan, kemahiran pengurusan pembelajaran, kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan, kemahiran menilai pembelajaran dan interpersonal guru.

Rajah 1 Kerangka Konseptual Pencapaian Profesionalisme Guru Agama



### Metodologi Kajian

Reka bentuk kajian merupakan strategi penyelidikan yang amat penting untuk mendapatkan maklumat yang berkaitan dengan kajian. Kaedah ini juga merupakan tatacara pengolahan data yang telah dikumpulkan mengikut perancangan khusus dan sistematik untuk membentuk rangkaian hubungan di antara pembolehubah-pembolehubah yang terlibat dalam sesuatu kajian. Kajian ini merupakan satu kajian berbentuk tinjauan terhadap professionalism guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan. Sebelum kajian ini dilakukan, pengkaji terlebih dahulu mengenalpasti apa tujuan yang ingin dikaji sebelum membuat reka bentuk kajian. Secara keseluruhannya, kajian ini mempunyai dua set tujuan. Bagi set pertama pada objektif satu adalah bertujuan untuk mengenalpasti konsep profesionalisme guru agama dalam perspektif Islam. Kaedah pemerolehan data yang digunakan untuk menjawab objektif tersebut ialah kaedah kualitatif. Manakala bagi objektif kedua adalah bertujuan untuk mengenalpasti tahap pencapaian professionalism guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan. Reka bentuk kajian ini adalah reka bentuk kaedah gabungan atau mixed method. Pengkaji berpandukan kepada teori Frechtling & Westat (1992) yang menyatakan: *“Combining the two methods pays off in improved instrumentation for all data collection approaches and in sharpening the evaluator’s understanding of findings.”* Pendekatan kuantitatif yang digunakan dalam kajian ini, pengkaji telah membina set soal selidik dan menjalankan temu bual. Dalam menggunakan pendekatan kuantitatif ini, pengkaji berpandukan kepada teori Oppenheim yang menyatakan bahawa soal selidik dan temu bual merupakan dua bentuk instrumen yang berkesan bagi mendapat maklumat daripada responden selain daripada kaedah pemerhatian turut serta. Kegunaan kaedah tersebut, secara perinci seperti berikut:

#### a. Pembinaan soal selidik

Soal selidik dibina berdasarkan kajian literature terhadap teori dan konsep professionalism guru agama dalam perspektif Islam. Soal selidik dalam kajian ini terbahagi kepada 6 bahagian. Bahagian pertama iaitu bahagian A mengandungi 7 item yang berkaitan dengan maklumat latar belakang demografi iaitu jantina, tahap

pendidikan, memiliki surat perakuan guru, umur, pengalaman bekerja, status perkahwinan dan kawasan tempat tinggal. Manakala bahagian yang kedua pula ialah bahagian B, ia mengandungi 8 item melihat kemahiran berilmu pengetahuan, bahagian C mengandungi 8 item melihat kemahiran pengurusan pembelajaran, bahagian D mengandungi 8 item melihat kemahiran menyampaikan ilmu pengetahuan, bahagian E mengandungi 8 item melihat kemahiran melinai pembelajaran dan bahagian F mengandungi 8 item melihat interpersonal guru.

Berdasarkan kajian ini melihat tahap pencapaian professionalism guru agama dan keberkesannya di Maahad Muhammadi Perempuan, maka pengkaji membina soal selidik dengan menyediakan pemilihan jawapan-jawapan berbentuk skala likert. Kedudukan lima peringkat skala likert dari 1 hingga 5 seperti mana ternyata di dalam jadual 1 di bawah:

Kedudukan Pemarkahan	Skala
5	Sangat setuju
4	Setuju
3	Sederhana
2	Tidak setuju
1	Sangat tidak setuju

Sumber: Adaptasi daripada Ahmad Sunawari (2011)

#### b. Kesahan dan kebolehpercayaan instrumen soal selidik

Bagi tujuan kesahan dan kebolehpercayaan instrumen soal selidik, pengkaji berpandukan kepada beberapa rujukan seperti Chua, YP (2006) dan Creswell, JW. (2008) didapati terdapat tiga proses kesahan instrumen iaitu kesahan kandungan, kesahan konstruk dan kesahan kriteria. Kesahan kandungan boleh dilakukan dengan dua bentuk iaitu dengan mendapat pandangan sekumpulan responden dan pakar dalam bidang berkenaan. Untuk instrumen soal selidik dalam kajian ini, kesahan kandungan (*Content Validity*) telah disemak oleh pakar-pakar pendidikan Islam di universiti-universiti di Selatan Thailand sebanyak 10 orang pensyarah. Hasil semak kesahan kandungan berada pada .80-1.00. Kemudian soal selidik diuji kebolehpercayaan (*Reliability*) ke atas para guru agama yang mengikuti program Memartabatkan Kualiti Guru Agama 2018 sebanyak 89 orang guru. Hasil menguji kebolehpercayaan soal selidik dapat berada pada .894 melebihi .6 dan ianya boleh diterima.

#### c. Sampel kajian

Jumlah guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan adalah sebanyak 62 orang. Dalam kajian ini, pengkaji telah menggunakan kaedah pensampelan rawak mudah (*Simple Random Sampling*) ke atas 57 orang guru agama berdasarkan jadual Krejcie and Morgan. Pemilihan teknik pensampelan rawak mudah dipilih oleh pengkaji kerana ianya dapat mewakili keseluruhan guru agama di Maahad tersebut.

#### d. Pengedaran soal selidik

Setelah soal selidik disemak dan diabsuai dalam proses semak kesahan oleh pakar yang berkenaan dan diuji kebolehpercayaan instrument kajian, pengkaji mohon kebenaran daripada pengetua Maahad Muhammadi Perempuan untuk dapat kebenaran menjadikan Maahad sebagai lokasi kajian. Setelah permohonan diizinkan, pengkaji menjalankan kajian palangan secara mengangjur majlis seminar kecil dan berbicara hal-

hal yang berkaitan dengan hal-hal pembeajaran di kalangan para guru agama. Soal selidik diedar secara langsung dan diberi peluang untuk menyoal sebarang kekeliruan terhadap soal selidik. Setelah semua soal selidik dikembali, pengkaji menjalankan semak semula ke atas semua set soal selidik untuk memastikan soal selidik diisi dengan lengkap dan sempurna. Kemudian maklumat dalam soal selidik dianalisis dengan menggunakan program SPSS 12. Dalam menginterpretasikan dapatan deskriptif, pengkaji menggunakan jadual skala min yang diadaptasi dalam buku *Analisis Data SPSS* yang ditulis oleh Silcaru, T. (2008). Skor-skor min dalam setiap dimensi telah disusun mengikut urutan menurun (decending) dari skor min paling tinggi hingga kepada skor min yang paling rendah sebagai mana dalam jadual 2 di bawah:

Jadual 2 Intepretasi skor min

Skor Min	Intepretasi
4.51 hingga 5.00	Amat Tinggi
3.51 hingga 4.50	Tinggi
2.51 hingga 3.50	Sederhana
1.51 hingga 2.50	Rendah
1.00 hingga 1.50	Amat Rendah

Sumber: Adaptasi daripada Silcaru, T. (2008)

### Dapatan Kajian

#### 1. Analisis deskriptif berilmu pengetahuan

Untuk menguji tahap pencapaian berilmu pengetahuan para guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan, pengkaji membina konstruk berdasarkan kemahiran berilmu pengetahuan sebanyak 8 item soalan sebagai mana ditunjukkan dalam jadual 3 di bawah:

Jadual 3 Taburan skor min dan sisihan piawai bagi pencapaian kemahiran berilmu pengetahuan

No	Item	Kekerapan & Peratusan (N=870)					Min&SP	Int
		STS	TS	KS	S	AS		
1	Anda mempunyai ilmu pengetahuan dalam bidang agama secara mendalam	- 3.5	1.8	64.9	29.8	3.35/0.58	Sederhana	
2	Anda mempunyai asas ilmu pengetahuan selain daripada bidang agama pada tahap yang sederhana	- 1.8	3.5	66.7	28.1	3.28/0.55	Sederhana	
3	Anda berkonsisten dalam menuntut ilmu dan meningkatkan prestasi diri secara berterusan	1.8 12.3	1.8	26.3	57.9	3.77/0.75	Tinggi	
4	Anda berkebolehan dalam mempelajari ilmu pengetahuan secara							

	sendirian	- 3.5	3.5	42.1	50.9		3.54/0.62	Tinggi
5	Anda mempunyai kemahiran pengetahuan dalam bidang psikologi pembelajaran	- 8.8	3.5	61.4	26.3		3.40/0.70	Sederhana
6	Anda seorang guru yang mahir dalam teori dan prinsip perguruan	1.8	1.8	52.6	40.4	3.5	3.42/0.68	Sederhana
7	Anda seorang guru yang memahami matlamat pengurusan pembelajaran dengan jelas	- 7.0	1.8	21.1	70.2		3.80/0.63	Tinggi
8	Anda mempunyai ilmu pengetahuan dan pengalaman sebagai seorang guru agama pada tahap yang baik	1.8	1.8	38.6	52.6	5.3	3.57/0.70	Tinggi
<b>Min Keseluruhan</b>							<b>3.51/0.65</b>	<b>Tinggi</b>

Sumber: Pengkaji (2019)

Jadual 3 di atas menunjukkan lapan item tahap pencapaian berilmu pengetahuan di kalangan guru agama Maahad Muhammdi Perempuan, terdapat 4 item mencapai skor min pada tahap tinggi iaitu guru berkebolehan dalam menuntut ilmu dan meningkatkan prestasi diri secara berterusan (min=3.77/ sp=0.62), guru berkebolehan dalam mempelajari ilmu pengetahuan secara sendirian (min=3.54/ sp=0.75), seorang guru yang memahami matlamat pengurusan pembelajaran dengan jelas (min=3.80/ sp=0.63), dan mempunyai ilmu pengetahuan dan pengalaman sebagai seorang guru agama pada tahap yang baik (min=3.57/ sp=0.71). Selebihnya, terdapat 4 item mencapai skor min pada tahap sederhana iaitu guru mempunyai ilmu pengetahuan dalam bidang agama secara mendalam (min=3.35/ sp=0.58), mempunyai asas ilmu pengetahuan selain daripada bidang agama pada tahap yang sederhana (min=3.28/ sp=0.55), mempunyai kemahiran pengetahuan dalam bidang psikologi pembelajaran (min=3.40/ sp=0.70), dan seorang guru yang mahir dalam teori dan prinsip perguruan (min=3.42/ sp=0.68).

## 2. Analisis deskriptif kemahiran pengurusan pembelajaran

Untuk menguji tahap pencapaian kemahiran pengurusan pembelajaran para guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan, pengkaji membina konstruk berdasarkan kemahiran pengurusan pembelajaran sebanyak 8 item soalan sebagai mana ditunjukkan dalam jadual 4 di bawah:

Jadual 4 Taburan skor min dan sisihan piawai bagi pencapaian kemahiran pengurusan pembelajaran

No	Item	Kekerapan & Peratusan (N=870)					Min&SP	Int
		STS	TS	KS	S	AS		
1	Anda mempunyai kemahiran dalam merancang plan persiapan pembelajaran	- 8.8	5.3	33.3	52.6	3.64/0.71	Tinggi	
2	Anda mempunyai kemahiran dalam mengatur pembelajaran yang berbagai	- 8.8	5.3	35.1	50.9	3.63/0.72	Tinggi	
3	Anda mempunyai kemahiran dalam mengurus pembelajaran dengan mengambil kira kepelbagaian pelajar	- 14.0	7.0	19.3	59.6	3.80/0.76	Tinggi	
4	Anda mempunyai kemahiran dalam mengurus pembelajaran secara menjadikan pelajar sebagai pusat pembelajaran	- 10.5	1.8	38.6	49.1	3.68/0.68	Tinggi	
5	Anda mempunyai kemahiran dalam mengintegrasikan pengajian sesuai dengan konteks sosial	1.8 7.0	3.5	49.1	38.6	3.45/0.75	Sederhana	
6	Anda mempunyai kemahiran dalam membentuk persekitaran untuk menarik perhatian pelajar	1.8 10.5	1.8	38.6	47.4	3.63/0.77	Tinggi	
7	Anda mempunyai kemahiran dalam mengadakan aktiviti-aktiviti untuk meningkatkan kualiti pelajar mengikut hasrat yang ditetapkan	- 8.8	3.5	40.4	47.4	3.61/0.70	Tinggi	

8	Anda mempunyai kemahiran dalam mengintegrasikan pembelajaran antara teori dan praktik secara baik	- 7.0	5.3	47.4	40.4	3.49/0.71	Sederhana
<b>Min Keseluruhan</b>						<b>3.61/0.72</b>	<b>Tinggi</b>

Sumber: Pengkaji (2019)

Jadual 4 di atas menunjukkan lapan item tahap pencapaian kemahiran pengurusan pembelajaran di kalangan guru agama Maahad Muhammdi Perempuan, terdapat 6 item mencapai skor min pada tahap tinggi iaitu guru mempunyai kemahiran dalam merancang plan persiapan pembelajaran (min=3.64/ sp=0.71), guru mempunyai kemahiran dalam mengatur pembelajaran yang berbagai (min=3.63/ sp=0.72), guru mempunyai kemahiran dalam mengurus pembelajaran dengan mengambil kira kepelbagaian pelajar (min=3.80/ sp=0.76), mempunyai kemahiran dalam mengurus pembelajaran secara menjadikan pelajar sebagai pusat pembelajaran (min=3.68/ sp=0.68), guru mempunyai kemahiran dalam membentuk persekitaran untuk menarik perhatian pelajar (min=3.63/ sp=0.77) dan mempunyai kemahiran dalam mengadakan aktiviti-aktiviti untuk meningkatkan kualiti pelajar mengikut hasrat yang ditetapkan (min=3.61/ sp=0.70). Selebihnya, terdapat 2 item yang mencapai skor min pada tahap sederhana iaitu mempunyai kemahiran dalam mengintegrasikan pengajian sesuai dengan konteks sosial (min=3.45/ sp=0.75) dan mempunyai kemahiran dalam mengintegrasikan pembelajaran antara teori dan praktik secara baik (min=3.49/ sp=0.71).

### 3. Analisis deskriptif kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan

Untuk menguji tahap pencapaian kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan para guru agama di Maahad Muhammadiyah Perempuan, pengkaji membina konstruk berdasarkan kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan sebanyak 8 item soalan sebagai mana ditunjukkan dalam jadual 5 di bawah:

Jadual 5 Taburan skor min dan sisihan piawai bagi pencapaian kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan

No	Item	Kekerapan & Peratusan (N=870)					Min&SP	Int
		STS	TS	KS	S	AS		
1	Anda berkebolehan dalam menyampaikan ilmu pengetahuan kepada pelajar sehingga mudah difahami	- 14.0	3.5	15.8	66.7	3.91/0.66	Tinggi	
2	Anda mempunyai kemahiran dalam komunikasi samada dengan lisan ataupun gaya	- 10.5	3.5	31.6	54.4	3.71/0.70	Tinggi	
3	Anda berkebolehan dalam menyesuaikan cara mengajar mengikut							

	kehendak pelajar	- 8.8	1.8	35.1	54.4	3.70/0.65	Tinggi
4	Anda mempunyai teknik penyampaian yang berbagai untuk menarik perhatian pelajar	- 17.5	1.8	38.6	42.1	3.75/0.76	Tinggi
5	Anda berkebolehan dalam menyampaikan ilmu pengetahuan kepada pelajar serta mereka mampu mengamalkan dalam kehidupan sehariannya	- 3.5	1.8	36.8	57.9	3.63/0.58	Tinggi
6	Anda berkebolehan dalam menggunakan teknik soal jawab dalam menyampaikan ilmu pengetahuan dan merangsangkan idea-idea	- 8.8	-	31.6	59.6	3.77/0.59	Tinggi
7	Anda mengajar secara memberi peluang kepada pelajar untuk menyoal dan kemukakan pandangan dengan beralasan	- 12.3	1.8	24.6	61.4	3.82/0.71	Tinggi
8	Anda melakukan adil ke atas setiap pelajar	- 14.0	1.8	17.5	66.7	3.77/0.65	Tinggi
<b>Min Keseluruhan</b>						<b>3.77/0.65</b>	<b>Tinggi</b>

Sumber: Pengkaji (2019)

Jadual 5 di atas menunjukkan lapan item tahap pencapaian kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan di kalangan guru agama Maahad Muhammdi Perempuan, didapati semua 8 item mencapai skor min pada tahap tinggi iaitu guru berkebolehan dalam menyampaikan ilmu pengetahuan kepada pelajar sehingga mudah difahami (min=3.91/ sp=0.66), guru mempunyai kemahiran dalam komunikasi samada dengan lisan ataupun gaya (min=3.71/ sp=0.70), guru berkebolehan dalam menyesuaikan cara mengajar mengikut kehendak pelajar (min=3.70/ sp=0.65), guru mempunyai teknik penyampaian yang berbagai untuk menarik perhatian pelajar (min=3.75/ sp=0.76), guru berkebolehan dalam menyampaikan ilmu pengetahuan kepada pelajar serta mereka mampu mengamalkan dalam kehidupan sehariannya (min=3.63/ sp=0.58), berkebolehan dalam menggunakan teknik soal jawab dalam menyampaikan ilmu pengetahuan dan merangsangkan idea-idea (min=3.77/ sp=0.59), guru mengajar secara memberi peluang kepada pelajar untuk menyoal dan kemukakan pandangan



dengan beralasan (min=3.82/ sp=0.71) dan guru melakukan adil ke atas setiap pelajar (min=3.77/ sp=0.65).

#### 4. Analisis deskriptif kemahiran menilai pembelajaran

Untuk menguji tahap pencapaian kemahiran menilai pembelajaran para guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan, pengkaji membina konstruk berdasarkan kemahiran menilai pembelajaran sebanyak 8 item soalan sebagai mana ditunjukkan dalam jadual 6 di bawah:

Jadual 6 Taburan skor min dan sisihan piawai bagi pencapaian kemahiran menilai pembelajaran

No	Item	Kekerapan & Peratusan (N=870)				Min&SP	Int
		STS	TS	KS	S AS		
1	Anda mempunyai pengetahuan dan memahami proses penilaian pembelajaran	- 5.3	1.8	33.3	59.6	3.68/0.60	Tinggi
2	Anda mempunyai kemahiran dalam menilai pembelajaran dengan cara yang berbagai	- 5.3	1.8	42.1	50.9	3.59/0.62	Tinggi
3	Anda berkebolehan dalam membezakan tahap pengetahuan pelajar	- 10.5	3.5	21.1	64.9	3.82/0.65	Tinggi
4	Anda mempunyai kemahiran dalam menyelesaikan masalah dan menganalisis punca permasalahan yang berlaku dalam kelas dengan tepat	- 7.0	-	40.4	52.6	3.66/0.60	Tinggi
5	Anda berkebolehan dalam mengubah teknik penyampaian sesuai dengan keadaan dalam bilik belajar	- 12.3	3.5	24.6	59.6	3.80/0.69	Tinggi
6	Anda memantau perkembangan dan peningkatan pelajar secara berterusan	- 7.0	1.8	28.1	63.2	3.75/0.60	Tinggi
7	Anda mengaturkan						

	pembelajaran berdasarkan penilaian anda	hasil	-	3.5	35.1	56.1		3.63/0.64	Tinggi
			5.3						
8	Anda berkebolehan dalam meningkatkan prestasi moral pelajar dengan cara yang berbagai		-	1.8	31.6	57.9	8.8	3.73/0.64	Tinggi
<b>Min Keseluruhan</b>								<b>3.70/0.66</b>	<b>Tinggi</b>

Sumber: Pengkaji (2019)

Jadual 6 di atas menunjukkan lapan item tahap pencapaian kemahiran menilai pembelajaran di kalangan guru agama Maahad Muhammdi Perempuan, didapati semua semua 8 item mencapai skor min pada tahap tinggi iaitu guru mempunyai pengetahuan dan memahami proses penilaian pembelajaran (min=3.68/ sp=0.60), guru mempunyai kemahiran dalam menilai pembelajaran dengan cara yang berbagai (min=3.59/ sp=0.62), guru berkebolehan dalam membezakan tahap pengetahuan pelajar (min=3.82/ sp=0.65), guru mempunyai kemahiran dalam menyelesaikan masalah dan menganalisis punca permasalahan yang berlaku dalam kelas dengan tepat (min=3.66/ sp=0.60), guru berkebolehan dalam mengubah teknik penyampaian sesuai dengan keadaan dalam bilik belajar (min=3.80/ sp=0.69), guru memantau perkembangan dan peningkatan pelajar secara berterusan (min=3.75/ sp=0.60), guru mengaturkan pembelajaran berdasarkan hasil penilaian anda (min=3.63/ sp=0.64) dan guru berkebolehan dalam meningkatkan prestasi moral pelajar dengan cara yang berbagai (min=3.73/ sp=0.64).

##### 5. Analisis deskriptif kemahiran interpersonal guru

Untuk menguji tahap pencapaian kemahiran interpersonal guru di Maahad Muhammadi Perempuan, pengkaji membina konstruk berdasarkan kemahiran interpersonal guru sebanyak 8 item soalan sebagai mana ditunjukkan dalam jadual 7 di bawah:

Jadual 7 Taburan skor min dan sisihan piawai bagi pencapaian kemahiran menilai pembelajaran

No	Item	Kekerapan & Peratusan (N=870)					Min&SP	Int
		STS	TS	KS	S	AS		
1	Anda adalah seorang yang sopan dan sentiasa menghormati orang lain	-	1.8	15.8	54.4	4.08/0.71	Tinggi	
		28.1						
2	Anda adalah seorang yang menerima perbezaan pendapat orang lain	-	1.8	14.0	54.4	4.12/0.70	Tinggi	
		29.8						
3	Anda sanggup bekerja secara berpasukan	-	1.8	7.0	54.4	4.19/0.69	Tinggi	
		36.8						
4	Anda berkebolehan dalam tukar fikiran bersama dengan orang	-	1.8	10.5	54.4	4.19/0.69	Tinggi	

	lain		33.3				
5	Anda bersedia untuk menjadi peserta dan bekerjasama dalam setiap aktiviti samada dalam sekolah, bersama dengan ibu bapa mahupun masyarakat	- 22.8	-	21.1	54.4	3.98/0.71	Tinggi
6	Anda seorang guru yang berjiwa khidmat untuk kepentingan masyarakat	- 26.3	1.8	21.1	50.9	4.01/0.74	Tinggi
7	Anda mempunyai hubungan baik dengan masyarakat	1.8 26.3	1.8	17.5	52.6	4.00/0.82	Tinggi
8	Anda bersedia untuk membantu rakan kerja	- 33.3	1.8	8.8	56.1	4.19/0.74	Tinggi
<b>Min Keseluruhan</b>						<b>4.10/0.73</b>	<b>Tinggi</b>

Sumber: Pengkaji (2019)

Jadual 7 di atas menunjukkan lapan item tahap pencapaian kemahiran interpersonal guru di kalangan guru agama Maahad Muhammdi Perempuan, didapati semua semua 8 item mencapai skor min pada tahap tinggi iaitu guru Anda adalah seorang yang sopan dan sentiasa menghormati orang lain (min=4.08/ sp=0.71), guru seorang yang menerima perbezaan pendapat orang lain (min=4.12/ sp=0.70), sanggup bekerja secara berpasukan (min=4.19/ sp=0.69), guru berkebolehan dalam tukar fikiran bersama dengan orang lain (min=4.19/ sp=0.69), guru bersedia untuk menjadi peserta dan bekerjasama dalam setiap aktiviti samada dalam sekolah, bersama dengan ibu bapa mahupun masyarakat (min=3.98/ sp=0.71), guru seorang guru yang berjiwa khidmat untuk kepentingan masyarakat (min=4.01/ sp=0.74), mempunyai hubungan baik dengan masyarakat (min=4.00/ sp=0.82) dan guru bersedia untuk membantu rakan kerja (min=4.19/ sp=0.74).

### Perbincangan Hasil Kajian

#### i) Berilmu pengetahuan

Merujuk kepada hasil dapatan kajian yang diperolehi daripada persoalan aspek berilmu pengetahuan dalam jadual 3 di atas mendapati bahawa 4 item mencapai skor min purata pada tahap yang tinggi. Ini menunjukkan majoriti guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan berkonsisten dalam menuntut ilmu dan meningkatkan prestasi diri secara berterusan dan mereka berkebolehan dalam mempelajari ilmu pengetahuan secara sendirian serata memahami matlamat pengurusan pembelajaran dengan jelas dan mempunyai ilmu pengetahuan dan pengalaman sebagai seorang guru agama pada tahap yang baik. Menguasai sesuatu ilmu sangat penting bagi seorang guru. Menurut Scott (1999) maklumat merupakan satu badan yang objektif mengenai konsep-konsep dan item-item berkaitan yang menjadi tapak asas kepada pembinaan ilmu

pengetahuan seseorang. Manakala kepintaran, merupakan kebolehan untuk memanipulasi maklumat-maklumat. Untuk membangunkan ilmu pengetahuan, seseorang itu perlu memiliki maklumat dan kebolehan memanipulasi maklumat-maklumat tersebut. Dalam erti kata lain, ilmu pengetahuan merupakan suatu pemahaman manusia melalui penelitian dan penemuan yang tersusun secara sistematik. Di samping, dapat memberi manfaat untuk kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Hal ini disokong oleh hasil kajian Zulfahmi (2008) menyatakan bahawa sebagai seorang guru, penguasaan matapelajaran begitu penting. Tugas seorang guru adalah mengajar apa yang diketahuinya. Sudah tentu keadaan ini memerlukan guru-guru untuk menguasai ilmu pengetahuan dalam pengkhususan matapelajaran yang diajar.

Namun begitu, hasil kajian juga membuktikan bahawa sebahagian guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan kurang berilmu pengetahuan dalam bidang agama secara mendalam dan tidak berkemahiran dalam bidang psikologi pembelajaran serta kurang berkemahiran dalam teori dan prinsip perguruan. Dapatan Ee Ah Meng (1999) juga berpendapat bahawa seseorang guru seharusnya menguasai matapelajaran yang diajar iaitu dengan tidak hanya menguasai segala tajuk-tajuk yang ada dalam sukatan pelajaran dan yang diperlukan untuk peperiksaan sahaja. Malah sebaliknya seseorang guru itu juga perlu memiliki kefahaman yang luas dan mendalam mengenai matapelajaran tersebut.

Secara rumusnya, penguasaan ilmu pengetahuan di kalangan para guru agama sangat penting. Guru agama bukan sahaja perlu menguasai ilmu agama sahaja, malahan ilmu-ilmu tambahan yang lain seperti ilmu teknologi semasa, agar dapat selari dengan perubahan pendidikan moden. Salah satu kaedah untuk meningkatkan penguasaan ilmu ialah dengan memperbanyakkan amalan membaca, bahan bacaan guru juga menentukan tahap pemikiran guru. Justeru, guru agama hendaklah bijak memilih bahan bacaan agar peningkatan ilmu membawa manfaat kepada guru dan pelajar mereka.

#### ii) kemahiran pengurusan pembelajaran

Hasil dapatan yang diperolehi daripada persoalan kajian dari aspek kemahiran pengurusan pembelajaran dalam jadual 4 di atas secara keseluruhannya mendapati bahawa min purata keseluruhan berada pada tahap tinggi iaitu guru mempunyai kemahiran dalam merancang plan persiapan pembelajaran, guru mempunyai kemahiran dalam mengatur pembelajaran yang berbagai, guru mempunyai kemahiran dalam mengurus pembelajaran dengan mengambil kira kepelbagaian pelajar, guru mempunyai kemahiran dalam mengurus pembelajaran secara menjadikan pelajar sebagai pusat pembelajaran, guru mempunyai kemahiran dalam membentuk persekitaran untuk menarik perhatian pelajar dan guru mempunyai kemahiran dalam mengadakan aktiviti-aktiviti untuk meningkatkan kualiti pelajar mengikut hasrat yang ditetapkan. Namun terdapat 2 item yang berada pada tahap sederhana iaitu guru mempunyai kemahiran dalam mengintegrasikan pengajian sesuai dengan konteks sosial dan mempunyai kemahiran dalam mengintegrasikan pembelajaran antara teori dan praktik secara baik. Hasil tersebut cukup memberangsangkan pihak pengurusan Maahad Muhammadi Perempuan. Kenyataan ini disokong oleh hasil kajian Norliza (2006) proses pengajaran yang berkesan dan sesuai memerlukan perancangan dan persediaan yang cukup. Rancangan pelajaran mestilah mempunyai objektif yang tepat, sesuai dengan isi pelajaran dan kesediaan latar belakang pelajar. Pelajaran mestilah perlu dirancang dengan teliti supaya pelajaran yang lepas dapat dikaitkan dengan pelajaran yang akan datang. Segala sumber dan alat bantu mengajar yang hendak digunakan hendaklah dipastikan berfungsi dengan baik supaya pelajar dapat menumpukan perhatian yang berterusan terhadap pengajaran. Hal ini disokong oleh Yaakub Isa (1994), guru haruslah bersedia menghadapi situasi mengajar dari segi mental dan fizikal untuk memastikan perjalanan pengajaran tersebut berjalan lancar dan dimanfaatkan dengan sepenuhnya oleh para guru. Mereka akan diberikan pendedahan dalam menyediakan persediaan mengajar yang terdiri daripada menentukan objektif dan juga mengadakan perancangan yang tertentu sebelum memulakan kelas pengajaran. Kesediaan guru pelatih untuk mengajar dari aspek pengajaran juga disokong oleh Asmah (1989) menyatakan bahawa guru bertindak sebagai fasilitator, pembimbing, pengurus, perancang, pengelola dan penilai di sekolah. Guru

merupakan orang yang terhampir dengan pelajar dan berperanan sebagai pengurus pengajaran, maka mereka perlu bersedia dengan kelengkapan diri supaya pengajaran dan pembelajaran yang dilaksanakan boleh mencapai objektif yang ditetapkan. Oleh itu, kemahiran merancang pengajaran memainkan peranan penting dalam pengajaran dan pembelajaran.

iii) Kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan

Hasil dapatan yang diperolehi daripada persoalan kajian dari aspek kemahiran penyampaian ilmu pengetahuan dalam jadual 5 di atas secara keseluruhannya mendapati bahawa min purata keseluruhan berada pada tahap tinggi. Ianya merangkumi item guru berkebolehan dalam menyampaikan ilmu pengetahuan kepada pelajar sehingga mudah difahami, guru mempunyai kemahiran dalam komunikasi samada dengan lisan ataupun gaya, guru berkebolehan dalam menyesuaikan cara mengajar mengikut kehendak pelajar, guru mempunyai teknik penyampaian yang berbagai untuk menarik perhatian pelajar, guru berkebolehan dalam menyampaikan ilmu pengetahuan kepada pelajar serta mereka mampu mengamalkan dalam kehidupan seharian, berkebolehan dalam menggunakan teknik soal jawab dalam menyampaikan ilmu pengetahuan dan merangsangkan idea-idea, guru mengajar secara memberi peluang kepada pelajar untuk menyoal dan kemukakan pandangan dengan beralasan, dan guru melakukan adil ke atas setiap pelajar. Hasil demikian menggambarkan intelektual para guru agama di Maahad Muhammadiyah Perempuan yang berkemahiran menyampaikan ilmu pengetahuan sesuai dengan kehendak pelajar. Dapatan kajian Baharin (2012) menyatakan bahawa guru pada masa kini seharusnya tidak terhad kepada buku teks semata-mata. Penggunaan bahan pengajaran yang pelbagai adalah amat perlu. Ini kerana pelajar yang serius mahu gurunya memberi bahan-bahan pelajaran tambahan selain daripada apa yang terdapat dalam buku teks. Sumber daripada internet yang sah juga memainkan peranan penting kepada guru untuk mencari maklumat yang dikehendaki. Para guru perlu tahu kaedah atau teknik pengajaran yang sesuai untuk menyampaikan pengajaran. Perancangan pengajaran yang rapi diperlukan untuk menyampaikan ilmu dengan berkesan. Menurut Esah Sulaiman (2002), tidak ada satu pun kaedah ada kelebihan dan kekurangannya. Oleh itu, guru perlu melengkapkan diri mereka dengan pelbagai kemahiran mengajar sebelum menjalankan pengajaran dan pembelajaran agar pengajaran guru menjadi lebih menarik dan berkesan serta dapat menarik perhatian pelajar terhadap matapelajaran yang disampaikan. Demikian turut disokong oleh Barth (2001) menyatakan bahawa kemahiran yang kreatif dalam kaedah pengajaran adalah elemen yang penting untuk menjadi guru yang berkualiti, semakin tinggi guru mempamerkan tahap kemahiran pengajaran dan kepimpinan, maka kualiti mereka akan semakin terserlah dan menjadikan mereka seorang guru yang berkaliber. Keupayaan guru mempelbagaikan kaedah pengajaran yang sesuai agar mudah difahami oleh murid dan kefahaman guru terhadap kebolehan murid yang diperolehi melalui pengalaman dan penguasaan ilmu sangat memberi kesan terhadap pengajaran guru. Dalam al-Qur'an, terdapat pendekatan dalam mendidik manusia antaranya ialah memberi peringatan, menyetengahkan kisah-kisah, menyatakan perumpamaan atau meneladani perilaku yang baik (Muhammad Uthman Najati 1993). Pendekatan tersebut dalam proses pengajaran dan pembelajaran secara langsung mempunyai hubungan dengan keintelektual para pendidik. Dalam erti kata lain, semakin tinggi daya intelek seseorang, maka turut tinggilah kualiti pendekatan dalam penyampaian.

iv) Kemahiran menilai pembelajaran

Hasil dapatan yang diperolehi daripada persoalan kajian dari aspek kemahiran menilai pembelajaran dalam jadual 6 di atas secara keseluruhannya mendapati bahawa min purata keseluruhan berada pada tahap tinggi. Ianya merangkumi item guru mempunyai pengetahuan dan memahami proses penilaian pembelajaran, guru mempunyai kemahiran dalam menilai pembelajaran dengan cara yang berbagai, guru berkebolehan dalam membezakan tahap pengetahuan pelajar, guru mempunyai kemahiran dalam menyelesaikan masalah dan menganalisis punca permasalahan yang berlaku dalam kelas dengan tepat, guru berkebolehan dalam mengubah teknik penyampaian sesuai dengan keadaan dalam bilik belajar, guru

memantau perkembangan dan peningkatan pelajar secara berterusan, guru mengaturkan pembelajaran berdasarkan hasil penilaiannya dan guru berkebolehan dalam meningkatkan prestasi moral pelajar dengan cara yang berbagai. Hasil kajian seperti ini, menggambarkan bahawa para guru agama di Maahad Muhammadi Perempuan memiliki kemahiran menilai pelajar pada tahap yang merangsangkan. Hasil temu bual di kalangan para guru dapati bahawa pencapaian demikian berlaku kerana setiap pelajar harus diberitahu objektif pembelajaran yang paling penting dan kemahiran apakah yang guru mahu pelajar miliki bersesuaian dengan tahap kebolehan pelajar. Kemudian kaedah penilaian yang digunakan mestikah menjurus kepada objektif pembelajaran dan kemahiran yang telah ditekankan. Untuk memastikan penilaian lebih munasabah, jenis penilaian berbagai digunakan untuk menghasilkan penilaian yang mutakhir. Pada masa yang sama, para guru diminta bantu pelajar untuk membuat yang terbaik dalam membuat tugas, di samping sentiasa memberi semangat dan tambah keyakinan dalam diri pelajar dan menjauhi sebarang penilaian yang boleh menghilangkan kerjasama di antara pelajar. Akhirnya para guru harus nilai sendiri terhadap sistem penilaian yang digunakan sejauhmana ia berkesan dengan pelajar. Kaedah penilaian seperti ini selar dengan kajian Lucas & Bernstein (2005) yang dipetik oleh Kamarul Azmi Jasmi et. al (t.th).

v) Interpersonal guru

Hasil dapatan yang diperolehi daripada persoalan kajian dari aspek interpersonal guru dalam jadual 7 di atas secara keseluruhannya mendapati bahawa min purata keseluruhan berada pada tahap tinggi. Ianya merangkumi item menjadi seorang yang sopan dan sentiasa menghormati orang lain, menjadi seorang yang menerima perbezaan pendapat orang lain, sanggup bekerja secara berpasukan, menjadi guru berkebolehan dalam tukar fikiran bersama dengan orang lain, menjadi guru bersedia untuk menjadi peserta dan bekerjasama dalam setiap aktiviti samada dalam sekolah, bersama dengan ibu bapa mahupun masyarakat, menjadi seorang guru yang berjiwa khidmat untuk kepentingan masyarakat, mempunyai hubungan baik dengan masyarakat dan menjadi guru yang bersedia untuk membantu rakan kerja. Dapatan demikian selari dengan dapatan kajian Mohd Shafie et. Al (2005) di sekolah menengah teknik Melaka menunjukkan tahap interpersonal guru yang tinggi. Interpersonal guru dikaitkan secara langsung dengan moral dan amalan positif yang wujud dalam diri manusia disebabkan adanya Islam dan iman. Ia merupakan tingkatan tertinggi membawa maksud Islam sepenuhnya kerana seseorang sampai kepada satu keadaan yang ia merasa dirinya sentiasa diperhatikan oleh Allah s.w.t. dalam setiap kelakuan. Dalam pembentukan moral seseorang insan, persoalan baik atau buruk adalah faktor yang mempunyai hubungan rapat dengannya. Justeru, dalam Islam moral insan ditentukan berlandaskan kepada garis panduan baik dan buruk yang dijelaskan dalam al-Qur'an dan sunnah. Selain itu, penentuan ini juga dikaitkan dengan akal nurani serta pandangan umum masyarakat.

Selain itu, interpersonal guru turut memberi kesan secara langsung dalam berinteraksi dalam sesebuah komuniti. Hasil kajian turut menggambarkan para guru agama mempunyai kesedaran bersosial dan komunikasi pada tahap yang baik. Ianya memberi gambaran bahawa para guru sentiasa menekankan usaha ke arah mewujudkan kasih sayang antara satu sama lain. Pada masa yang sama, mereka sentiasa waspada dalam menggunakan sebarang ungkapan yang boleh mengeruhkan hubungan antara mereka atau memberi kesan kepada jiwa. Semua ini agar melahirkan masyarakat yang harmoni, aman dan sentiasa membantu antaranya. Demikian bertepatan dengan firman Allah s.w.t. dalam surah Ali-Imraan ayat 112 yang bermaksud "Mereka ditimpa kehinaan di mana sahaja mereka berada, kecuali jika mereka berpegang kepada tali Allah (agama) dan tali (perjanjian) dengan manusia." Ayat tersebut mengingatkan bahawa kecelakaan akan menimpa ke atas mereka sekiranya hubungan antara manusia dengan Allah tidak dipelihara dengan baik. Walaupun ayat tersebut pada hakikatnya menceritakan hal orang Yahudi, namun pengajarannya ditujukan untuk umat manusia. Islam sangat menitikberatkan soal persaudaraan, kerana ia akan membawa kepada perpaduan dan akhirnya akan membentuk sebuah tamadun. Justeru, nilai-nilai murni yang dapat menjalinkan hubungan baik sesama muslim ataupun non-muslim perlu disemai dalam setiap sanubari umat manusia. Sebagai mana

firman Allah s.w.t. dalam surah al-Hujurat ayat 10 yang bermaksud “Sesungguhnya orang-orang mukmin itu adalah bersaudara, maka damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.” Secara rumusannya, dapatan kajian memberikan satu dimensi baru dalam usaha guru-guru untuk meningkatkan keberkesanan pengajaran dan pembelajaran dengan mengaplikasikan kemahiran interpersonal dalam konteks pelajar pintar cerdas. Tahap kemahiran interpersonal dalam kalangan guru masih mempunyai ruang untuk dipertingkatkan. Dalam konteks pelajar pintar cerdas, peningkatan amalan kemahiran interpersonal ini perlu mengambil kira keperluan pelajar yang unik dan berbeza. Dalam menghadapi persekitaran pendidikan mencabar dan menuntut komitmen para guru bagi meningkatkan keberkesanan pengajaran mereka, maka usaha meningkatkan kemahiran interpersonal adalah antara pilihan yang mesti dipertimbangkan secara serius.

### Penutup

Guru mempunyai pengaruh dan peranan penting dalam meningkatkan komitmen murid terhadap pelajaran mereka. Guru agama perlu memiliki personaliti yang unggul, ketokohan dan perwatakan yang sempurna untuk memastikan keberkesanan dalam menyampaikan ilmu dan pada masa yang sama membentuk sahsiah murid. Justeru, setiap guru agama perlu merasakan bahawa tujuan utama pendidikan ialah pembentukan akhlak dan rohani, bukan sekadar bermatlamatkan ganjaran yang diterima, bahkan lebih besar lagi tujuannya iaitu agar setiap murid yang didik dapat menjadikan guru sebagai jutawan akhirat.

### Rujukan

- Ab. Halim Tamuri 2008. Kajian Perbandingan Amalan Pengajaran Guru Pendidikan Islam dalam Proses Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Islam. Fakulti Pendidikan: Bangi.
- Ab. Halim Tamuri, & Mohamad Khairul Azman Ajuhary 2010. Amalan Pengajaran Guru Pendidikan Islam Berkesan Berteraskan Konsep Mu ‘allim. *Journal of Islamic and Arabic Education*, 2(1), 43–56.
- Affrizal Ahmad 2008. Kepentingan Pendidikan dalam Pembentukan Kualiti Hidup Sejahtera. Dlm. *Malaysia Education Dean’s Council Journal*. Vol. 2. December 2008.
- al-<sup>c</sup>Allamah Ibn Khaldun t.th.. Muqaddimah. Dar al-Kitab al-<sup>c</sup>Arabi: Beirut.
- Azhar Ahmad.2006. Strategi Pembelajaran Pengaturan Kendiri Pendidikan Islam dan Penghayatan Akhlak Pelajar Sekolah Menengah di Sarawak. Tesis Ph.D. Fakulti Pendidikan. Universiti Kebangsaan Malaysia: Bangi.
- <sup>c</sup>Abd al-Hamid al-Mursi.1985. al-Syakhsiyah al-Muntajah. Maktabah Wahbah: Mesir.
- Baharin Bin Abu & Hasnita Binti Ismail @ Nawang. 2012. Tahap Kesiediaan Guru Pelatih Ijazah Sarjana Muda Teknologi Serta Pendidikan Kemahiran Hidup Mengajar Subjek Kemahiran Hidup Di Sekolah Menengah, Fakulti Pendidikan. Universiti Teknologi Malaysia.
- Craig R. Fiedler & Barbara Van Haren.2009. A Comparison of Special Education Administrators’ and Teachers’ Knowledge and Application of Ethics and Professional Standards. In *The Journal of Special Education*. 43(3).
- Creswell, J.W. 2008. *Education Research: Planning, Conduction and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. Pearson Education, Inc: New Jersey.
- Chua, Y.P. 2006. *Kaedah dan Statistik Penyelidikan: Kaedah Penyelidikan Buku 1*. McGraw Hill Education: Kuala Lumpur.
- Ee Ah Meng.1999.. *Pendidikan di Malaysia II*. Cetakan Kedua, Alan : Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Esah Sulaiman. 2002.. *Amalan Profesionalisme Perguruan*. Skudai: Penerbit UniversitiTeknologi Malaysia.
- Frechtling, S. & Westat .1997. *User-Friendly Handbook for Mixed Method Evaluations*. Arlington VA: National Science Foundation.

- Goodson, I. & Pik, L.C. .2008. Life History and Collective Memory as Methodological Strategies: Studying Teacher Professionalisme. In. Teacher Education Quarterly.
- Halim & Salamuddin .2000. Orientasi Akademik: Pendekatan Alternatif dalam Program Pendidikan Guru Siswazah di Malaysia. Dlm. Akademika 5 (January) 2000.
- al-Hasyimi, Muhammad Ali .1983. Syakhsiyyah al-Muslim. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim.
- Kamarul Azmi & Ab. Halim Tamuri .2007. Pendidikan Islam Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran. Penerbit Universiti Teknologi Malaysia: Johor.
- Kamarul Azmi Jasmi. Siti Hanim Naim, Hilman Muhamad .t.th. Kaedah Penilaian Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Islam. Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia.
- Kamus Dewan .2010. Dewan Bahasa dan Pustaka: Kuala Lumpur.
- Mohd Safiee Hj. Idrisa, Hj. Ashari Sikorb, Siti Zahara Binti Mohd Ariff, Mohd Zaid Mustafac, Ahmad Rizal Madard & Latifah Md. Ariffine. 2008. Komunikasi interpersonal dalam pengajaran di kalangan guru-guru teknikal sekolah menengah teknik di negeri Melaka. Persidangan Pembangunan Pelajar Peringkat Kebangsaan Universiti Teknologi Malaysia.
- al-Maraghi, Ahmad Mustafa .1992. Tafsir al-Maraghi. Terj, Bahrun Abu Bakar. et.al. CV. Toha Putra Semarang: Semarang.
- Maria Chong Abdullah et.al .2015. Strategi Pengajaran Pembelajaran di Institusi Pengajian Tinggi: Satu Anjakan Paradigma. Fakulti Pengajian Pendidikan, Universiti Putra Malaysia, Selangor.
- al-Mu'jam al-Wasit t.th. Matha Ankasa: Jakarta.
- Muhammad al-Nuquib al-Attas. 1980. The Concept of Education in Islam. Art Printing Sdn. Bhd: Malaysia.
- Muhammad Uthman Najati .1993. al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs. Dar al-Syuruq: Kaherah.
- Muhyiddin Yassin .2013.. *Ucapan Penggulangan: Perhimpunan Agung UMNO 2013*. Dewan Merdeka, Pusat Dagangan Dunia Putra (PWTC): Kuala Lumpur.
- Mutsalim Khareng .2016. Roles of Freedom of Religion: In Supporting The Formation of Openness Attitude Among The Southern of Thailand Society. Global Journal al-Thaqafah. 6(2).
- Noornajihan Jaafan, Zetty Nurzuliana Rashed. 2015. Model Kualiti Guru Pendidikan Islam sebagai Murabbi Menurut Sarjana Islam. Dlm. Tinta Artikulasi Membina Ummah 1(1), 2015.
- Oppenheim, A. N. 1992. Questionnaire Design, Interviewing and Attitude Measurement. Edisi 2. Printer Publishers: London.
- al-Qaradhawi, Yusuf. 1999. Fiqh al-Awlawiyat. al-Maktab al-Islami: Mesir.
- Ramayulis & Samsul Nizar 2009. Filsafat Pendidikan Islam. Kalam Mulia: Jakarta.
- Razaleigh Muhamat Kawangit 2014. Peranan Guru Pendidikan Islam dalam Pengurusan Aktiviti Dakwah di Sekolah. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia: Bangi.
- Scott, T.E. 1999. Knowledge. Dalam Runco. M.A & Pritzer S.R. (Eds) Encyclopedia of creativity (p. 119-129). Academic Press: New York.
- Silcaru, T. 2008. Analisis Statistik SPSS. S.R. Printing mass produk Sdn. Bhd: Nontaburi.
- Stephene Trembley. et.al.1999. The Relationship Between Enviromental Quality of School Facilities and Student Performance. Enviromental International. 12.
- Syarifah Alwiah Alsagoff 1984. Teknologi Pengajaran. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa DanPustaka.
- Taqiy al-Din al-Dabnani.1994. al-Syakhsiyyah al-Islamiyyah. Beirut: Dar al-Ummah.
- Trevor Gambell.2004. Teachers Working Around Large-Scale Assessments: Reconstructing Professionalisme and Professional Development. In English Teaching: Practice and Critique. 3(2).
- Wan Mohd. Zahid Mohd. Noordin .1993.. Pengisian Wawasan Pendidikan. Kertas Kerja yang dibentangkan dalam Seminar Pendidikan Nasional Peringkat Negeri Pulau Pinang, pada 18 September 1993, Dewan Seri Pinang: Pulau Pinang.
- Yaakub Isa .1994.. Guru Yang Efektif. Jabatan Pendidikan Pahang : Pahang



- Zakaria Kasa et.al. .1994. Pendidikan Akhlak di Sekolah Menengah Kebangsaan Agama. Laporan Penyelidikan Bahagian Pendidikan Islam Kementerian Pendidikan Malaysia. Fakulti Pengajian Pendidikan Universiti Pertanian Malaysia: Malaysia.
- Zulfahmi MD Hanafiah. 2008. Faktor-Faktor Yang Mendorong Keberkesanan Pengajaran Guru Pelatih UTM Dalam Menghadapi Latihan Mengajar. Tesis Sarjana Muda. UTM: Johor.

## PEMETAAN KONSEP SALAH NYATA *COMMON LAW* DALAM TEORI KONTRAK ISLAM

*Norhoneydayatie Abdul Manap, Mat Noor Mat Zain & Suzanna Mohamed Isa*

**Abstrak:** Salah nyata merupakan perbuatan menyatakan sesuatu kenyataan secara salah oleh pihak berkontrak dengan tujuan mempengaruhi pihak satu lagi untuk memasuki kontrak. Konsep yang dicetuskan oleh common law ini diaplikasikan hampir di semua negara komanwel termasuk Malaysia. Cetusan perundangan menghalang perbuatan salah nyata dalam kontrak ini adalah berlandaskan kepada teori undang-undang kontrak. Namun, konsep salah nyata ini tidak dibincangkan oleh fuqaha secara langsung dalam perundangan Islam. Oleh yang demikian, artikel ini bertujuan untuk mengenal pasti letak duduk konsep salah nyata common law di bawah teori undang-undang kontrak menurut perundangan Islam.

**Kata Kunci:** common law, teori kontrak Islam

### Pengenalan

Memahami dan mengaplikasikan prinsip-prinsip yang terdapat dalam perundangan Islam menuntut agar mematuhi dan mentaati perintah Allah s.w.t. dan Rasul s.a.w. sebagaimana diperintahkan Allah s.w.t dalam al-Quran,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ<sup>130</sup>

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah.

Berdasarkan kepada ayat tersebut, jelas bahawa taat kepada Allah s.w.t. dan Rasul s.a.w adalah penting dalam kehidupan manusia yang beriman. Dalam melaksanakan ketaatan tersebut juga, perlu mentaati larangan yang juga telah ditetapkan dalam perundangan Islam iaitu dengan menjauhi atau tidak melakukan perbuatan yang dilarang oleh perundangan Islam. Perbuatan yang dilarang dalam perundangan Islam seringkali melibatkan perbuatan yang boleh mendatangkan mudarat kepada kehidupan manusia seperti perbuatan tipuan dalam kontrak yang boleh memberikan mudarat dan merugikan kepada pihak berkontrak.

Sebelum membincangkan secara terperinci mengenai perbuatan tipuan atau salah nyata dalam kontrak,<sup>131</sup> perbincangan didahului dengan perbincangan berkaitan konsep kejujuran dan keadilan dalam Islam. Konsep ini dijadikan landasan bagi penyelidikan ini yang mana kejujuran dan keadilan berkontrak merupakan teraju utama dan memayungi transaksi pihak-pihak berkontrak. Oleh itu, konsep tersebut akan dibincangkan dalam bab ini sebagai landasan utama kepada perundangan Islam khususnya berkaitan permasalahan salah nyata dalam kontrak. Seterusnya perbincangan akan menjurus kepada teori kontrak dan teori pembentukan kontrak yang mana teori-teori ini amat berkait rapat dengan perbuatan tipuan atau salah nyata ketika memasuki kontrak kerana perbuatan tipuan atau salah nyata menyebabkan kehilangan kerelaan atau kehendak pihak berkontrak.

Majoriti fuqaha dalam membincangkan teori kontrak yang berkaitan dengan kerelaan bebas pihak berkontrak adalah di bawah teori kehendak dengan menjadikan al-Quran dan al-sunnah sebagai asas rujukan. Teori undang-undang kontrak Islam adalah berbeza dengan teori yang dibentuk oleh ahli falsafah undang-undang Barat yang mencipta teori undang-undang

<sup>130</sup> al-Quran al-Nisā' 4:59.

kontrak dengan berdasarkan kepada situasi ekonomi, politik atau sosial masyarakat pada ketika itu. Oleh yang demikian, di bawah sub-topik ini, perbincangan mengenai teori kontrak dalam perundangan Islam merangkumi pembentukan kontrak dan kehendak kontrak adalah untuk memberikan idea secara umum berkaitan kontrak dalam Islam dan mengenal pasti kedudukan salah nyata dalam kontrak menurut perundangan Islam.

Perbincangan mengenai konsep dan teori undang-undang kontrak Islam adalah berdasarkan kepada sumber rujukan utama perundangan Islam iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Sumber utama undang-undang Islam adalah Al-Quran yang merupakan wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w., serta Hadith yang merupakan kompilasi pernyataan, amalan serta tindakan Nabi s.a.w. Sumber sekunder pula adalah *ijma*, *qiyas*, dan *ijtihad*<sup>132</sup> (melalui pelbagai instrumen seperti *istihsan*, *masalih mursalah* dan *sebagainya*).

### Kejujuran dan keadilan ketika berkontrak

Salah satu sumbangan yang penting undang-undang kontrak Islam adalah keperluan untuk menegakkan keadilan dalam semua transaksi.<sup>133</sup> Undang-undang kontrak Islam turut mempunyai konsep kejujuran dan keadilan yang didefinisikan sebagai *husnu al-niyah* atau melakukan sesuatu dengan niat yang baik. Oleh itu, perundangan Islam memaksa pihak berkontrak untuk berurusan antara satu sama lain secara jujur.<sup>134</sup> Niat yang baik dan berlaku adil juga amat dititikberatkan sebagaimana yang difirmankan oleh Allah s.w.t. dalam al-Quran,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ<sup>135</sup>

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu sesama kamu dengan jalan yang salah (tipu, judi dan sebagainya).

Kepentingan keadilan berkontrak ini adalah untuk mengeratkan hubungan persaudaraan antara pihak berkontrak melalui persetujuan bersama antara pihak-pihak berkontrak.<sup>136</sup>

Perundangan Islam juga menggariskan beberapa prinsip dalam melaksanakan kontrak supaya apabila pihak berkontrak melaksanakan prinsip-prinsip yang digariskan oleh syarak akan menghindarkan mereka daripada kerosakan, penyelewangan, ketidakjujuran serta tipuan.<sup>137</sup> Ini selari dengan firman Allah s.w.t. dalam al-quran:

وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ<sup>138</sup>

Maksudnya: Dan mereka pula terus-menerus melakukan kerosakan di muka bumi, sedang Allah tidak suka kepada orang-orang yang melakukan kerosakan.

Kerosakan dalam kontrak boleh terjadi apabila terdapat perbuatan seperti penipuan, penyelewangan, serta salah nyataan dan perundangan Islam menentang secara serius semua perbuatan kerosakan tersebut.<sup>139</sup>

<sup>132</sup> Badariah Sahamid, *Jurisprudens dan Teori Undang-undang dalam Konteks Malaysia*, hlm 25

<sup>133</sup> Afzal Al-Rahman, *Economic Doctrines of Islam*, Jil. 4, Islamic Publication L.T.D., Pakistan, 1982, hlm 48.

<sup>134</sup> Mace Abdullah, *Fraud and Deceit: Comparative Law Issues Islamic Law of Contracts*, PhD Program Term Paper Semester January 2013, International Centre for Education in Islamic Finance (INCEIF), Kuala Lumpur, 2013, hlm 12-13.

<sup>135</sup> al-Quran al-Nisā' 4:29.

<sup>136</sup> A.B.M. Hussain, *Commercial Laws in Islam*, Islamic Foundation, Bangladesh, 1983, hlm 1.

<sup>137</sup> Mohd Ma'sum Billah, *Shar'iah Standard of Business Contract*, A.S. Noordeen, Kuala Lumpur, 2006, hlm 37.

<sup>138</sup> al-Quran, al-Māidah 5:64.

Kepentingan prinsip-prinsip yang terdapat dalam perundangan Islam adalah untuk mengekalkan keadilan, moral dan juga keharmonian pihak berkontrak<sup>140</sup> sebagaimana firman Allah s.w.t.:

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۖ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا<sup>141</sup>

Maksudnya: Dan sempurnakanlah sukatan apabila kamu menyukat, dan timbanglah dengan timbangan yang adil. Yang demikian itu baik (kesannya bagi kamu di dunia) dan sebaik baik kesudahan (yang mendatangkan pahala di akhirat kelak).

Begitu juga firman Allah s.w.t.:

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ<sup>142</sup>

Maksudnya : Oleh itu, sempurnakanlah sukatan dan timbangan, dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia akan benda-benda dan perkara-perkara yang menjadi haknya.

Oleh yang demikian, jelas berdasarkan kepada dalil al-Quran dan al-Sunnah, pentingnya seseorang memasuki kontrak atau melaksanakan kontrak dengan jujur dan adil agar tidak menzalimi pihak lain. Maka, perbuatan yang menyimpang daripada keadilan dan kejujuran ini seperti melakukan salah nyata merupakan perbuatan yang dilarang. Oleh itu dalam usaha untuk mencapai keadilan dalam berkontrak, terdapat teori-teori yang dibincangkan oleh fuqaha dalam memastikan kesahan sesuatu kontrak dengan berlandaskan kepada prinsip yang telah digariskan oleh perundangan Islam.

### **Pendapat Fuqaha Mengenai Teori Kontrak Islam**

Menurut al-Zuhaili,<sup>143</sup> teori bermaksud konsep umum yang mengatur suatu sistem hak secara objektif yang terdapat bahagian-bahagian yang terpisah dalam pelbagai bab fiqh seperti teori hak, teori pemilikan, teori kontrak, teori kelayakan dan sebagainya. Ahli-ahli fiqh pada peringkat awal tidak menetapkan hukum-hukum bagi persoalan fiqh atas asas teori-teori umum kemudian menjelaskan masalah-masalah yang lahir daripadanya seperti cara atau kaedah yang diikuti dalam undang-undang Barat. Mereka melakukan dengan mencari hukum-hukum bagi masalah berkenaan, melihat bahagian-bahagian dan cabang-cabangnya dengan mengambil kira maksud teori atau prinsip umum yang mengawal hukum-hukum cabang tersebut. Walau bagaimanapun, dengan memberi perhatian kepada hukum-hukum cabang tersebut, tetap boleh memahami teori dan asasnya. Oleh itu, teori adalah berbeza daripada kaedah umum, seperti 'kesulitan itu membolehkan adanya kelonggaran' dan 'semua perkara adalah berdasarkan matlamatnya', di mana teori merupakan satu struktur umum bagi masalah yang mempunyai konsep yang luas. Manakala, kaedah pula merupakan peraturan atau neraca umum kepada bentuk yang khusus atau tertentu daripada bentuk-bentuk teori yang umum itu.

### **Teori kontrak**

Pandangan yang divedok daripada al-Zuhaili<sup>144</sup> menyatakan, teori kontrak menjadi nadi kegiatan ekonomi, yang menentukan prinsip-prinsip perhubungan (muamalah), kebebasan perdagangan dan pertukaran barangan serta manfaat. Dalam kehidupan seharian manusia juga tidak terlepas

<sup>139</sup> Mohd Ma'sum Billah, *Shar'iah Standard of Business Contract*, hlm 43.

<sup>140</sup> Mohd Ma'sum Billah, *Shar'iah Standard of Business Contract*, hlm 38.

<sup>141</sup> al-Quran, al-Isrā' 17:35.

<sup>142</sup> al-Quran, al-A'rāf 7:85.

<sup>143</sup> al-Zuhailī, *Fiqh dan Perundangan Islam*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1995, hlm 5.

<sup>144</sup> al-Zuhailī, *Fiqh dan Perundangan Islam*, hlm 81.

daripada melakukan kontrak kerana kehidupan manusia sangat berkait rapat dengan kontrak. Ahli fiqh Islam telah meletakkan satu sistem yang terperinci bagi setiap peraturan kontrak pada zaman mereka yang membolehkan seseorang pengkaji membuat kesimpulan umum bagi kontrak itu. Perbincangan dibuat oleh ahli fiqh tentang takrif kontrak, rukun, syarat dan hukum bagi setiap kontrak membolehkan dibuat pemindahan daripada tabir penyelidikan dan kaji selidik ke atas masalah fardiyyah (individu) yang dilakukan oleh ahli perundangan kita kepada manhaj yang bersepadu atau kepada teori umum seperti yang dilakukan oleh ahli perundangan pada zaman sekarang. Menurutnya lagi, prinsip umum teori kontrak fiqh Islam boleh diperhatikan dalam tujuh perkara iaitu, definisi kontrak, pembentukan kontrak, syarat-syarat kontrak, kesan-kesan kontrak, penjenisan kontrak, jenis-jenis khiyar dan penamatan kontrak. Oleh kerana perbincangan mengenai salah nyata dalam kontrak berkait rapat dengan pembentukan kontrak, maka penyelidikan ini akan membincangkan mengenai pembentukan kontrak menurut perundangan Islam. Namun sebelum membincangkan dengan lebih lanjut mengenai pembentukan kontrak, perbincangan didahului dengan definisi kontrak menurut pendapat fuqaha.

### Definisi kontrak

Perkataan kontrak atau dalam bahasa arab *al-‘aqd* merupakan pecahan dari kalimah *‘aqada ya‘qidu* dan kata majmuknya adalah *al-‘uqūd*. Menurut kamus *al-Muhīṭ*,<sup>145</sup> perkataan *al-‘aqd* digunakan terhadap tali dengan maksud menguatkannya, jaminan dan perjanjian. Menurut Ibn al-‘Arabī<sup>146</sup>, perkataan *‘aqd* dari segi bahasa bermaksud ikatan dan perjanjian. Terdapat perkataan *‘aqd* dalam al-Quran iaitu,

Firman Allah s.w.t:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ<sup>147</sup>

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, penuhi serta sempurnakanlah perjanjian-perjanjian.

Begitu juga terdapat perkataan *‘aqd* yang disebut dalam hadis Rasul s.a.w., antaranya, ‘Abd al-Rahman Ibn Abu Bakr berkata,

وكان بيننا وبين قوم عقد<sup>148</sup>

Maksudnya: ‘Adalah di antara kita dengan kaum itu suatu akad.’ Dalam hadis lain juga Rasul s.a.w bersabda,

فتعاقد أربعة من أصحاب محمد<sup>149</sup>

Maksudnya: ‘Maka telah saling akad berakadlah di antara empat orang sahabat Muhammad’ (iaitu saling mengadakan perjanjian). Berdasarkan kepada perkataan *‘aqd* yang digunakan dalam al-Quran dan hadis tidak terkeluar dari maksud-maksudnya dari segi bahasa.<sup>150</sup>

<sup>145</sup> Al-Fayrūzābādī, Muhammad Ibn Ya‘qūb, *al-Qāmūs al-Muhīṭ*, Ed. ke 3, Muasasat al-Risālah, Beirut, 1407H/1987, hlm 383.

<sup>146</sup> Ibn ‘Arabī, Abū Bakar Muḥammad Ibn ‘Abdullah, *Aḥkām al-Qur’ān*, Jil. 2, Maṭba‘ah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāh, Mesir, 1387H/1967M, hlm 525.

<sup>147</sup> al-Quran, al-Mā’idah 5: 1.

<sup>148</sup> al-Bukhārī, Abū ‘Abdullah Muḥammad Ibn Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ*, Kitab al-Mawāqīt, Jil. 2, Dār al-Fikr, t.tp., 1989, hlm 76.

<sup>149</sup> Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Jil. 4, Dār al-Fikr, t.tp, 1978/1398H, hlm 427.

<sup>150</sup> al-Qarahdāghī, ‘Alī Mahy al-Dīn, *Mabda’ al-Riḍā fī al-‘Uqūd*, Jil.1, Dār al-Bahshā’ir al-Islāmiyyah, Beirut, 1985/1406H, hlm 107.

Kontrak dari segi istilah pula bermaksud perjanjian yang dipersetujui, jaminan dan sesuatu yang boleh mendatangkan obligasi.<sup>151</sup> Selain itu, terdapat pandangan fuqaha yang mendefinisikan kontrak kepada dua maksud.<sup>152</sup> Pertama, fuqaha yang mentakrifkan kontrak secara khusus kerana ikatan dan gabungan tidak akan terjadi melainkan dengan wujudnya kombinasi antara dua tindakan yang lahir daripada dua pihak. Takrif kontrak secara khusus ini merupakan takrif jumbuh fuqaha dan digunakan dengan meluas terutamanya oleh ulama dari mazhab Hanafi.<sup>153</sup> Takrif khusus yang diutarakan antaranya adalah, “Ikatan tawaran (*ijab*) dengan penerimaan (*qabūl*) mengikut lunas-lunas disyorkan yang menimbulkan implikasi pada subjeknya”.<sup>154</sup> Selain itu, didefinisikan juga sebagai, “Ikatan yang terhasil daripada dua ucapan kata-kata atau apa-apa yang seumpamanya yang melahirkan hukum syarak dengan membentuk obligasi terhadap salah satu pihak atau kedua-duanya.”<sup>155</sup>

Kedua, fuqaha mentakrifkan kontrak dengan maksud yang umum, kerana setiap *iltizam* atau tanggungjawab mesti wujud persetujuan dan ia merupakan maksud kontrak dari segi bahasa. Takrif ini digunakan secara meluas oleh kebanyakan fuqaha dalam kitab-kitab mereka, terutama fuqaha mazhab Maliki, Shafie, dan Hanbali semasa mereka membincangkan perkara berkaitan muamalah dan perkara yang berhubung dengan hal ehwal kehidupan seharian.<sup>156</sup> Begitu juga dengan pendapat fuqaha dari mazhab Hanafi, iaitu semasa membahaskan tajuk-tajuk berkaitan dengan persyaratan ta’liq dalam kontrak.<sup>157</sup> Rumusan daripada takrif-takrif yang masyhur, kontrak didefinisikan sebagai ‘setiap tindakan yang mengandungi kehendak untuk mengadakan atau menimbulkan sesuatu hak, menghentikan atau menggugurkannya, sama ada ianya berdasarkan kehendak sebelah pihak atau lebih.’<sup>158</sup>

Berdasarkan kepada takrif atau definisi *‘aqd* tersebut, jelas bahawa kontrak terbentuk melalui persepakatan yang timbul antara dua pihak, yang boleh menyebabkan wujud obligasi atau tanggungjawab yang terbentuk daripada kehendak dua pihak tersebut.<sup>159</sup> Persetujuan yang timbul daripada kehendak ini merupakan satu perkara yang tersembunyi dan cara untuk menzahirkannya adalah melalui gambaran lisan yang dikenali sebagai tawaran (*ijab*) dan penerimaan (*qabūl*).<sup>160</sup>

### Pembentukan kontrak

Sesuatu kontrak akan terbentuk jika terdapat unsur-unsur utama yang menjadi teras kepada kontrak itu wujud. Unsur-unsur kontrak antaranya adalah pihak-pihak berkontrak, subjek kontrak, objektif kontrak, dan *sighah* kontrak. Menurut mazhab Hanafi, unsur utama untuk

<sup>151</sup> Abū Zahrah, Muḥammad, *al-Milkiyyah wa Naḥariyyah al-‘Aqd fī al-Shariah al-Islāmiyyah*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.tp, 1976/1379H, hlm 199.

<sup>152</sup> Shalabī, Muḥammad Mustafā, *al-Madkhal fī al-Ta‘rīf bi al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qawā‘id al-Milkiyyah wa al-‘Uqūd fīh*, Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, Beirut, 1983/1403, hlm 414.

<sup>153</sup> Madkūr, Muḥammad Salām, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, Mesir, 1963/1383H, hlm 506.

<sup>154</sup> Majallah al-Ahkam al-‘Adliyyah, perkara 104. Takrif ini sama seperti yang ditakrifkan oleh al-Marghinani yang mengatakan ianya adalah ‘perkataan perkataan salah satu pihak yang berakad kepada satu pihak lagi secara syarak yang menimbulkan kesan pada subjeknya.’ Lihat al-Marghinani, ‘Alī bin Abū Bakr, al-Hidayah, Jil. 6, hlm 248.

<sup>155</sup> Faraj, ‘Abd al-Razak Ḥassan, *Naḥariyyah al-‘Aqd al-Mauqūf fī al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, Kaherah, 1969, hlm 11; ‘Alī al-Khafif, *Aḥkām al-Mua‘āmalāt al-Shar‘iyyah*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Kaherah, 1996/1417H, hlm 185.

<sup>156</sup> Muḥammad Yūsuf Mūsā, *al-Fiqh al-Islāmī, Madkhal li Dirāsātī wa Nizām al-Mu‘āmalāt fīh*, Matābi‘ Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Mesir, 1958/1377H, hlm 321-322.

<sup>157</sup> Faraj, ‘Abd al-Razak Ḥassan, *Naḥariyyah al-‘Aqd al-Mauqūf fī al-Fiqh al-Islāmī*, hlm 13.

<sup>158</sup> Shalabī, Muḥammad Mustafā, *al-Madkhal fī al-Ta‘rīf bi al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qawā‘id al-Milkiyyah wa al-‘Uqūd fīh*, hlm 413.

<sup>159</sup> Madkūr, Muḥammad Salām, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*, hlm 5-7; Faraj, ‘Abd al-Razak Ḥassan, *Naḥariyyah al-‘Aqd al-Mauqūf fī al-Fiqh al-Islāmī*, hlm 12.

<sup>160</sup> al-Zarqā’, Muḥammad Aḥmad, *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘ām*, Matābi‘ Alif Bā’-al-Adīb, Damshiq, 1968, hlm 295.

membentuk kontrak adalah tawaran (*ījāb*) dan penerimaan (*qabūl*), manakala selainnya hanyalah pelengkap yang mana semuanya wujud secara tidak langsung demi membentuk tawaran dan penerimaan. Setiap unsur itu pula hendaklah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh syarak, yang mana jika tidak memenuhi syarat tersebut, maka kontrak adalah batal.<sup>161</sup> Selain itu, menurut mazhab selain Hanafi, kontrak tidak akan terbentuk melainkan ia selamat daripada sebarang keaiban.<sup>162</sup> Dalam membincangkan mengenai salah nyata, unsur *sighah* atau tawaran dan penerimaan merupakan perbincangan yang paling hampir dengannya kerana *sighah* atau tawaran dan penerimaan ini dizahirkan melalui kerelaan seseorang, yang mana kerelaan ini adalah lahir daripada kehendak pihak berkontrak.

### Teori kehendak

Menurut al-Qarahdaghī,<sup>163</sup> kehendak bermaksud tekad terhadap sesuatu dan menumpu pengamatan terhadapnya. Menurut al-Zuhaili,<sup>164</sup> kehendak merupakan ‘daya’ untuk melahirkan kontrak dan kontrak merupakan persetujuan dua kehendak dengan cara yang melahirkan kesannya yang sah di sisi syarak, iaitu tanggungan (komitmen) yang dituntut untuk kedua-dua pihak yang berkontrak. Percakapan atau ungkapan merupakan terjemahan bagi sesuatu kehendak. Oleh itu, sesuatu percakapan atau ungkapan itu hendaklah menyatakan dengan sempurna sesuatu ‘kehendak’.

Kehendak dalam akad terbahagi kepada dua, iaitu kehendak zahir dan kehendak batin.<sup>165</sup> Kehendak zahir ditonjolkan melalui kenyataan atau ungkapan, atau bertindak sebagai perjanjian yang dipanggil sebagai *sighah*. Manakala kehendak batin pula dikenali oleh fuqaha sebagai niat yang membawa maksud tekad dengan sesuatu matlamat tertentu, atau tekad melakukan sesuatu atau faktor pendorong kemahuan melakukan sesuatu.<sup>166</sup> Hubungan antara kedua kehendak tersebut adalah, kehendak zahir merupakan petunjuk kepada kehendak batin yang menonjol pada diri seseorang. Oleh itu, kewujudan salah satu sahaja daripada kehendak itu tidak memberikan apa-apa kesan dalam akad. Maka, tidak terikat akad hanya semata-mata niat, walau wujud niat yang jujur di antara dua pihak berakad seperti seseorang yang berniat untuk menjatuhkan *talaq* atau berniat untuk melakukan wakaf, perbuatan tersebut tidak terjadi hanya semata-mata dengan niat dan kemahuan sahaja. Oleh itu diam tidak diambil kira pada prinsip asalnya sebagai satu pengakuan penerimaan sebagaimana yang dinyatakan dalam kaedah fiqh “tidak dinisbahkan kepada orang yang diam ia berkata-kata”.<sup>167</sup> Rasulullah s.a.w bersabda yang bermaksud:

Sesungguhnya Allah swt tidak mengambil kira sesuatu yang dibisikkan oleh hati seseorang, selagi dia tidak melakukan atau berkata sesuatu.<sup>168</sup>

<sup>161</sup> al-Shāṭibī, Ibrāhīm Ibn Mūsā al-Lakhmī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī‘ah*, Jil. 1, al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, Mesir, t.th., hlm 180-182.

<sup>162</sup> Shalabī, Muḥammad Mustafā, *al-Madkhal fī al-Ta‘rīf bi al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qawā‘id al-Milkiyyah wa al-‘Uqūd fih*, hlm 426.

<sup>163</sup> al-Qarahdaghī, Ali Maḥy al-Dīn, *Mabdā’ al-Riḍā fī al-Uqūd*, Jil. 1, Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, Beirut, 1985, hlm 196.

<sup>164</sup> al-Zuhailī, *Fiqh dan Perundangan Islam*, hlm 188.

<sup>165</sup> Badrān, Abu al-Ainī Badrān, *al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Maktabah Minkāf, Iskandariyah, 1973, hlm 391-392; al-Zuhailī, *Fiqh dan Perundangan Islam*, hlm 188.

<sup>166</sup> al-Zarkashi, Muhammad Ibn Bahadir, *al-Manthūr fī al-Qawā‘id*, Wizārāt al-Auqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, Kuwait, 1982, hlm 284-285.

<sup>167</sup> Ibn-Nujaym, Zayn al-‘Abidīn ibn Ibrāhīm, *al-Ashbah Wa al-Nazā’ir ‘Alā Madhhab Abī Ḥanifah*, Dār al-Kutūb al-‘Imiyyah, Beirut, t.t., hlm 154.

<sup>168</sup> al-Bukhārī, Abu Abdullah Muḥammad ibn Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār al-Fikr, Beirut 1989, al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ, Kitāb al-‘itq (49), No.2528, Jil.5, hlm 160; al-Nasa’ī, Abu ‘Abd al-Rahmān Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī ibn Baḥr ibn Sinān ibn Dinār, *Sunan al-Nasā’i*, Dār al-Fikr, Beirut, 1930, al-Nasa’ī, Sunan, Kitāb al-Ṭalaq, Jil.6, hlm 156-157.

Begitu juga, jika hanya wujud kehendak zahir sahaja, tidak memberi apa-apa kesan kerana kehendak zahir adalah bukti apa yang diungkapkan daripada dirinya. Maka apabila tidak wujud kehendak batin, tidak terjadi apa-apa atau secara zahir tidak membuktikan apa-apa dan dinafikan amalannya seperti pernyataan seorang kanak-kanak yang bukan *mumaiyyiz*, atau ungkapan dari seorang gila, tidak memberi apa-apa kesan dalam akad dan tidak terikat. Ibn Nujaym menyatakan bahawa tempat niat adalah dalam hati pada setiap perkara, maka ucapan lisan tanpa niat adalah tidak memadai.<sup>169</sup> Walau bagaimanapun, kehendak zahir adalah faktor utama dalam menentukan pembentukan kontrak dan tidak perlu diselidiki kehendak batin jika terdapat tanda-tanda jelas dari kehendak zahir. Kewujudan atau ketiadaan kehendak zahir boleh diketahui melalui tanda-tanda (*qarinah*), reaksi tertentu atau uruf.<sup>170</sup>

Dalam membincangkan mengenai kehendak batin, menurut Badran,<sup>171</sup> asasnya adalah pilihan (*ikhtiār*) dan kerelaan (*reḍa*) dan terdapat beberapa pendapat mengenainya. Pendapat pertama iaitu daripada Hanafiah mengatakan pilihan merupakan hanya semata-mata kehendak ungunannya atau apa sahaja yang menyokongnya berdasarkan kepada kebiasaan untuk membentuk akad, dan merupakan perantara atau alat mengikut syariat untuk wujud akad, sama ada wujud atau tidak keinginan membentuk akad. Selain itu, pilihan juga didefinisikan sebagai tekad terhadap sesuatu yang berkemungkinan wujud atau tidak, bergantung pada kekuasaan pelaku memilih yang mana betul di antara kedua-duanya, atau ringkasnya tekad kepada sesuatu dan menghendaknya.<sup>172</sup> Sempurna pilihan bagi Hanafiah dengan *tarjih* (menjadikan sesuatu lebih kuat atau utama) sesuatu perbuatan ke atas ketiadaan perbuatannya atau sebaliknya. Hanafiah membahagikan pilihan kepada tiga iaitu *ṣaḥīḥ*, *bāṭil* dan *fāsid*. Pilihan *ṣaḥīḥ* adalah pilihan yang mana pelakunya bebas menentukan tekadnya atau juga dikatakan pelakunya berkeahlian penuh. Dalam jenis ini terdapat kerelaan dan pilihan pada pelaku. Pilihan *bāṭil* pula ialah pilihan yang mana pelakunya tidak mempunyai pilihan langsung seperti pelaku dalam keadaan gila atau belum *mumaiyyiz*. Dalam keadaan ini kerelaan dan pilihan tidak dimiliki oleh pelakunya. Pilihan *fāsid* pula terjadi apabila pilihan berlaku dengan didasarkan kepada pilihan orang lain, pelakunya tidak bebas dalam pemilihan tetapi mengadakannya kerana terpaksa sama ada kerana takut, diugut dan sebagainya.<sup>173</sup> Dalam keadaan ini tidak wujud kerelaan, manakala pilihan pula masih wujud namun menjadi fasid.<sup>174</sup>

Manakala kerelaan (*reḍa*) pula adalah kepuasan seseorang hasil daripada perbuatan yang diinginkan.<sup>175</sup> Kerelaan juga ditakrifkan sebagai satu gambaran mengenai kesempurnaan pilihan atau kecenderungan hati, terserlah kesannya pada keadaan zahir seseorang seperti keceriaan pada wajahnya dan seumpamanya.<sup>176</sup> Mereka mentakrifkan kerelaan sebagai keinginan dalam kesan akad yang telah ditetapkan oleh hukum syarak ke atasnya ketika kewujudannya atau pembentukannya. Mereka membezakan antara kerelaan dan pilihan, iaitu pilihan merupakan semata-mata niat kepada sesuatu sebab yang merupakan satu ungkapan atau apa-apa yang menyokongnya. Kerelaan pula merupakan keinginan dalam kesan-kesan atau akibat dan kesannya adalah kepada hukum akad. Kerelaan selalunya melengkapkan pilihan pilihan, akan tetapi tidak sebaliknya atau dengan kata lain pilihan kadang-kadang wujud tanpa kerelaan seperti akad orang yang bergurau atau orang yang dipaksa, kedua-duanya adalah membuktikan pilihan tanpa kerelaan.

<sup>169</sup> Ibn-Nujaym, *Al-Ashbah wa al-Nazā'ir 'Alā Madhhab Abī Hanīfah*, hlm 45.

<sup>170</sup> al-Zarqā', Mustafā Aḥmad, *al-Madkhal al-Fiqhī al-ʿAm*, Jil.1, Matabi Alif Ba-al-Adib, Damsyik, 1967, hlm 354.

<sup>171</sup> Badran, *al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, hlm 392.

<sup>172</sup> al-Bukhārī, Abd al-Aziz, *Kashf al-Asrār ʿan Usūl al-Bazdawī*, Jil.4, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut, 1974, hlm 383.

<sup>173</sup> al-Bukhārī, Abd al-Aziz, *Kashf al-Asrār ʿan Usūl al-Bazdawī*, hlm 383.

<sup>174</sup> al-Bazdawī, *Uṣūl al-Bazdawī*, Jil.4, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut, 1974, hlm 383; al-Bukhārī, Abd al-Aziz, *Kashf Al-Asrar an Usul Al-Bazdawī*, Jil.2, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut, 1974, hlm 308.

<sup>175</sup> al-Bazdawī, *Uṣūl al-Bazdawī*, Jil.4, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut, 1974, hlm 383; Badran, *al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, hlm 392.

<sup>176</sup> Amīr Badshāh & Muḥammad Amīn Al-Husaynī, *Taysīr al-Tahrīr*, Jil. 2, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, Kāherah, 1350h, hlm 382.



Dalam menjadikan sesuatu akad itu mengikat, menurut Hanafiah,<sup>177</sup> asas utama adalah membuktikan ada pilihan, kerana dengan pilihan akan mewujudkan akad dan membentuk gambarannya selagi mana pihak berakad berniat kepada ungkapan yang dimaksudkannya atau apa yang menyokongnya. Manakala kerelaan merupakan syarat untuk sah kebanyakan akad dan mengakibatkan kesan ke atasnya atau memberi kesan ke atas akad.

Pandangan kedua iaitu pendapat Syafi'iah pula tidak membezakan di antara kerelaan (*reda*) dan pilihan (*ikhtiār*). Mereka berpendapat kerelaan dan pilihan adalah dua lafaz yang sama makna, yang membuktikan kepada niat pihak berakad dengan mengungkapkan secara terbuka daripada dirinya daripada keinginan untuk membentuk akad dan harapan untuk sampai kepada kesan yang ditetapkan oleh syariat. Sekiranya tidak memenuhi di dalam ungkapan semua bukti-bukti tadi daripada pihak berakad, maka tiada kerelaan dan pilihan kepada akad tersebut. Oleh itu, tiada gambaran bagi mereka untuk mengikat akad secara mutlak kerana tiada kerelaan. Pada pandangan Shafi'iah, ungkapan orang yang bergurau adalah sah kerana berniat terhadap ungkapan tersebut menurut pilihan sendiri.<sup>178</sup> Walau bagaimanapun, pada pandangan mereka, ungkapan salah atau silap adalah batal kerana tidak berniat dan tidak bermaksud kepada ungkapan tersebut secara mutlak dan tidak membuktikan kehendak ungkapan.

Pandangan ketiga daripada kalangan Hanabilah, Malikiyah, bersama Shafi'iah, kerelaan (*reda*) dan pilihan (*ikhtiār*) selalunya berkait maksudnya atau maknanya. Tidak wujud salah satu tanpa satu lagi. Pilihan bagi mereka adalah niat kepada ungkapan yang dibentuk untuk akad yang datang daripada dirinya dan bukti keinginan pada kesan akad. Begitu juga bagi kerelaan, sesiapa yang berniat untuk ungkapan membentuk akad tanpa keinginan dalam kesan yang ditetapkan, tidak dinamakan sebagai kerelaan atau pilihan. Begitu juga bagi ungkapan orang yang bergurau dan dipaksa kerana mereka tidak ada keinginan dalam kesan yang ditetapkan dalam akad. Sekiranya wujud daripada akad tersebut niat kepada lafaz ungkapan, pendapat Shafi'iah yang dahulu mengatakan sesungguhnya orang yang bergurau memilih dalam lafaz ungkapan berniat untuk membentuk akad, dan itu merupakan bukti kerelaan dan niat batin maka hendaklah melaksanakannya, dan tidak rosak dengan dakwaan bahawa perkara tersebut adalah gurauan.<sup>179</sup>

Daripada beberapa pandangan tersebut, dapat dilihat pandangan Hanafiah mementingkan perbezaan antara kerelaan dan pilihan kerana di kalangan Hanafiah wujud hukum akad *fasid* yang tiada dalam pandangan mazhab lain. Maka, sekiranya terbukti pilihan tanpa kerelaan terikat akad antara mereka sebagai *fasid*. Namun, akad menjadi sah apabila terbukti kerelaan pada waktu yang munasabah. Sekiranya tiada kerelaan dan pilihan, maka jadilah akad itu batal dan ungkapan tersebut menjadi sia-sia. Walau bagaimanapun, apabila ada kerelaan dan diikuti pilihan secara pasti jadilah akad itu sah.<sup>180</sup> Bagi Jumhur fuqaha pula tidak membezakan di antara kerelaan dan pilihan kerana mereka tidak mengiktiraf tiga klasifikasi pilihan oleh Hanafi. Sebaliknya mereka hanya membahagikannya kepada dua sahaja iaitu *ṣahīḥ* dan *bāṭil* sahaja.

Berdasarkan kepada perbincangan tersebut, jelas bahawa kehendak melahirkan kerelaan seseorang. Oleh itu, dalam membentuk kontrak, kerelaan seseorang amat penting bagi memastikan kontrak sah di sisi syara'. Fuqaha bersepakat mengatakan bahawa kerelaan adalah menjadi asas kepada semua kontrak<sup>181</sup> dengan merujuk kepada firman Allah s.w.t.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ<sup>182</sup>

<sup>177</sup> Badrān, *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, hlm 392.

<sup>178</sup> Badrān, *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, hlm 393.

<sup>179</sup> Badran, *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, hlm 394.

<sup>180</sup> Badran, , *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, hlm 394.

<sup>181</sup> al-Zuhailī, *Fiqh dan Perundangan Islam*, hlm 196.

<sup>182</sup> al-Quran, Al-Nisā' 4:29.

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu sesama kamu dengan jalan yang salah (tipu, judi dan sebagainya), kecuali dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu.

Berdasarkan ayat al-quran tersebut, maka sebaik sahaja ada kerelaan maka ia melahirkan kontrak dan tanggungan-tanggungannya.<sup>183</sup> Namun, untuk melihat atau membuktikan kerelaan adalah ditentukan melalui ungkapan pihak yang berkontrak kerana kerelaan merupakan satu perkara yang subjektif dan oleh yang demikian perlu ditunjukkan. Untuk mencapai matlamat tersebut, terdapat satu formula yang ditetapkan yang dinamakan sebagai *ṣighah* untuk membuat tawaran dan penerimaan yang mana melaluinya persetujuan daripada pihak-pihak berkontrak yang kompeten diperoleh.<sup>184</sup> Keperluan kepada *ṣighah* ini dinyatakan oleh Shirbini al-Khatib daripada mazhab Syafi'i yang menyatakan bahawa, kontrak memerlukan *ṣighah* kerana ia memerlukan keizinan pihak yang berkontrak sebagaimana yang dinyatakan dalam al-Quran dan Hadis. Oleh kerana keizinan merupakan perkara yang subjektif yang tidak boleh dilihat, maka kebiasaannya adalah berdasarkan kepada kriteria luaran yang dinamakan sebagai *ṣighah*.<sup>185</sup> Oleh yang demikian, sekiranya terdapat kenyataan yang salah dalam *ṣighah* yang dilakukan oleh pihak berkontrak, maka jelas kerelaan pihak berkontrak untuk memasuki kontrak telah tercemar atau dikatakan tiada kerelaan.

Kerelaan ini akan hilang atau cacat sekiranya terdapat perkara-perkara atau perbuatan seperti silap (*ghalaṭ*), tipuan (*tadlīs* atau *taghrīr*) atau paksaan (*ikrah*).<sup>186</sup> Menurut al-Zuhaili,<sup>187</sup> kecacatan kehendak bermaksud perkara-perkara yang menyebabkan cacat dalam 'kehendak' atau menghilangkan 'kerelaan yang sempurna' dalam melakukan kontrak yang terbahagi kepada empat bahagian iaitu paksaan (*ikrah*), kesalahan (*ghalaṭ*), tipuan (*tadlīs* atau *taghrīr*) dan tiadaimbangan di samping tipu (*ghabn ma'a al-taghrīr*). Bagi tujuan penyelidikan ini, oleh kerana perundangan Islam tidak membincangkan secara khusus mengenai salah nyata sebagaimana undang-undang Inggeris, maka perbincangan hanya berkisar kepada bahagian-bahagian yang mempunyai ciri-ciri yang hampir sama dengan salah nyata kontrak dalam undang-undang sivil. Dalam konteks ini, perbincangan mengenai *tadlīs* atau *taghrīr* dilihat paling hampir dengan salah nyata. Bahagian-bahagian tersebut akan dibincangkan secara terperinci dalam bab VI penyelidikan ini. Rajah 3.2 merupakan ringkasan perbincangan mengenai teori kontrak menurut perundangan Islam dan kaitannya dengan salah nyata.

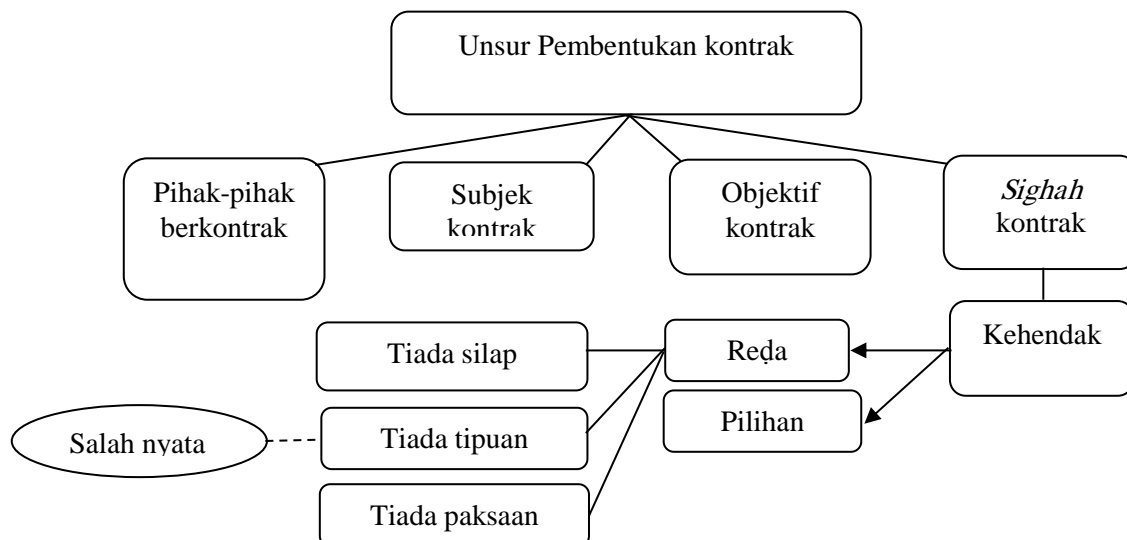
<sup>183</sup> al-Zuhailī, *Fiqh dan Perundangan Islam*, hlm 197.

<sup>184</sup> al-Sharbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhaj*, Jil. 2, Dār al-Fikr, Beirut, 1398H/1978, hlm 4.

<sup>185</sup> al-Sharbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhaj*, hlm 3.

<sup>186</sup> 'Abd al-Bāqī, 'Abd al-Fatāh, *Naẓariyyah al-'Aqd wa al-Irādat al-Munfaridat Dirāsah Mu'aṣṣamah wa muqāranah bi al-fiqh al-Islāmī*, Matba'at Nahḍah, Mesir, 1984, hlm 296.

<sup>187</sup> al-Zuhailī, *Fiqh dan Perundangan Islam*, hlm 214.



Rajah 3.2 Teori kontrak menurut perundangan Islam dan kaitannya dengan salah nyata

### Kesimpulan

Berdasarkan kepada perbincangan tersebut, jelas bahawa dari sudut perundangan Islam, konsep yang memayungi kepada semua aspek kehidupan manusia khususnya kontrak adalah konsep keadilan dan kejujuran berkontrak. Konsep keadilan dan kejujuran ini menjadi landasan dan matlamat dalam usaha pihak-pihak memasuki kontrak, yang mana kontrak yang dimasuki oleh mereka hendaklah dibuat dengan jujur untuk mencapai keadilan terhadap semua pihak berkontrak.

Seterusnya, perbincangan mengenai teori kontrak dimulai dengan mendefinisikan kontrak atau *‘aqd*. Pendefinisian kontrak ini penting untuk melihat maksud kontrak secara menyeluruh selain perbincangan mengenai definisi kontrak ini merupakan salah satu elemen utama dalam teori kontrak. Berdasarkan kepada definisi kontrak tersebut, jelas bahawa kontrak merupakan satu ikatan perjanjian yang mewujudkan tanggungjawab antara pihak berkontrak yang bersetuju dengan kehendak masing-masing.

Perbincangan selanjutnya adalah berkaitan pembentukan kontrak yang mana pembentukan kontrak ini memerlukan kepada beberapa unsur. Manakala unsur tersebut hendaklah menepati syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh syarak. Selain itu, terdapat pandangan daripada sebahagian fuqaha, untuk membentuk sesuatu kontrak, hendaklah selamat daripada sebarang *‘aib*. Unsur yang dibincangkan dalam artikel ini adalah unsur *sighah* (tawaran dan penerimaan), yang mana unsur ini adalah lahir daripada kehendak pihak-pihak berkontrak. Untuk memastikan kesahan kontrak, kehendak yang dibuat oleh pihak berkontrak hendaklah dibuat dalam keadaan rela (*reda*). Oleh itu, sebarang perbuatan yang mencacatkan kerelaan hendaklah dielakkan kerana perkara-perkara atau perbuatan yang mencacatkan kerelaan ini akan memberi kesan kepada kontrak yang dimasuki oleh pihak berkontrak. Majoriti fuqaha bersetuju perbuatan mencacatkan kerelaan tersebut adalah terdiri daripada silap, tipuan, dan paksaan. Berdasarkan daripada perbincangan fuqaha tersebut, jelas bahawa perbincangan yang paling hampir dengan prinsip salah nyata yang diamalkan *common law* dan undang-undang Malaysia adalah tipuan (*tadlis* atau *taghrir*).

### Perakuan

Sebahagian daripada dapatan yang terkandung dalam artikel ini adalah hasil dapatan Projek Penyelidikan GGPM-2019-035.

### Rujukan

- A.B.M. Hussain.1983.*Commercial Laws in Islam*, Islamic Foundation, Bangladesh.
- °Abd al-Bāqī, °Abd al-Fatāh .1984. *Nazariyyah al-°Aqd wa al-Irādat al-Munfaridat Dirāsah Mu°ammaqah wa muqāranah bi al-fiqh al-Islāmī*, Matba'at Nahḍah, Mesir.
- Abū Zahrah, Muḥammad.1976/1379H. *al-Milkiyyah wa Nazariyah al-°Aqd fī al-Shariah al-Islāmiyyah*, Dār al-Fikr al-°Arabī, t.tp.,
- Afzal Al-Rahman.1982.*Economic Doctrines of Islam*, Jil. 4, Islamic Publication L.T.D., Pakistan,
- Aḥmad Ibn Ḥanbal. 1978/1398H. *Musnad*, Jil. 4, Dār al-Fikr, t.tp.
- Amīr Badshāh & Muḥammad Amīn Al-Husaynī, *Taysīr al-Taḥrīr*.1350h., Jil. 2, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, Kāherah,
- al-Bazdawī.1974.*Uṣūl al-Bazdawī*, Jil.4, Dār al-Kitāb al-°Arabī, Beirut, 1974; al-Bukhārī, Abd al-Aziz, *Kashf Al-Asrar an Usul Al-Bazdawī*, Jil.2, Dār al-Kitab al-°Arabī, Beirut.
- al-Bazdawī.1974. *Uṣūl al-Bazdawī*, Jil.4, Dār al-Kitāb al-°Arabī, Beirut; Badran, *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*.
- al-Bukhārī, Abd al-Aziz.1974. *Kashf al-Asrār °an Usūl al-Bazdawī*, Jil.4, Dār al-Kitāb al-°Arabī, Beirut.
- al-Bukhārī, Abu Abdullah Muḥammad ibn Ismā'īl.1989. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dār al-Fikr, Beirut al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ, Kitāb al-°itq (49), No.2528, Jil.5.
- al-Nasa'ī, Abu °Abd al-Rahmān Aḥmad ibn Shu'ayb ibn °Alī ibn Baḥr ibn Sinān ibn Dinār. 1930.*Sunan al-Nasā'i*, Dār al-Fikr, Beirut. al-Nasa'ī, Sunan, Kitāb al-Ṭalaq, Jil.6.
- al-Qarahdāghī, Ali Maḥy al-Dīn, *Mabdā' al-Riḍā fī al-Uqūd*.1985. Jil. 1, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, Beirut.
- al-Fayrūzābādī, Muhammad Ibn Ya°qūb, 1407H/1987. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Ed. ke 3, Muasasat al-Risālah, Beirut.
- al-Shāṭibī, Ibrahīm Ibn Mūsā al-Lakhmī.t.th.*al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Shari°iah*, Jil. 1, al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, Mesir.
- al-Zarkashi, Muhammad Ibn Bahadır.1982. *al-Manḥūr fī al-Qawā'id*, Wizārāt al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, Kuwait.
- al-Zarqā', Muṣṭafā Aḥma.d 1967. *al-Madkhal al-Fiqhī al-°Am*, Jil.1, Matabi Alif Ba-al-Adib, Damsyik.
- al-Zuhailī.1995. *Fiqh dan Perundangan Islam*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Badariah Sahamid.2005. *Jurisprudens Dan Teori Undang-Undang Dalam Konteks Malaysia*, Sweet & Maxwell Asia, Petaling Jaya, Selangor.
- Badrān, Abu al-Ainī Badrān,.1973.*al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Maktabah Minkāf, Iskandariyah
- Ibn °Arabī, Abū Bakar Muḥammad Ibn °Abdullah.1387H/1967M. *Aḥkām al-Qur'ān*, Jil. 2, Maṭba°ah °Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāh, Mesir,
- Ibn-Nujaym, Zayn al-°Abidīn ibn Ibrahīm.t.th *al-Ashbah Wa al-Nazā'ir °Alā Madhhab Abī Ḥanīfah*, Dār al-Kutūb al-°Imiyyah, Beirut.
- Faraj, °Abd al-Razak Ḥassan,.1969.*Nazariyyah al-°Aqd al-Mauqūf fī al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Nahḍah al-°Arabiyyah, Kaherah.
- Mace Abdullah.2013. *Fraud and Deceit : Comparative Law Issues Islamic Law of Contracts*, PhD Program Term Paper Semester January 2013, International Centre for Education in Islamic Finance (INCEIF), Kuala Lumpur. hlm 12-13.
- Madkūr, Muḥammad Salām.1963/1383H. *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Nahḍat al-°Arabiyyah, Mesir.,
- Mohd Ma'sum Billah.2006.*Shar'iah Standard of Business Contract*, A.S. Noordeen, Kuala Lumpur.
- Muḥammad Yūsuf Mūsā.1958/1377H. *al-Fiqh al-Islāmī, Madkhal li Dirāsati wa Niẓām al-Mu°āmalāt fīh*, Matābi° Dār al-Kitāb al-°Arabī, Mesir.
- Shalabī, Muḥammad Muṣṭafā.1983/1403.*al-Madkhal fī al-Ta'rīf bi al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qawā'id al-Milkiyyah wa al-°Uqūd fīh*, Dār al-Nahḍah al-°Arabiyyah, Beirut.

## **FAKTOR PENERIMAAN EMAS SEBAGAI ASET GADAIAN DI MALAYSIA**

*Nor Syahirah Mohd Izazi*

---

**Abstrak** Emas merupakan aset utama yang dijadikan jaminan dalam pembiayaan pajak gadai. Kajian berkenaan faktor penerimaan emas dilakukan berikutan penerimaannya yang meluas dalam institusi pajak gadai sama ada pajak gadai Islam mahupun konvensional. Tambahan pula, emas menjadi pilihan bagi setiap institusi, berbeza dengan aset lain yang terdapat pengecualian mengikut institusi-institusi tertentu. Metodologi kajian ini melibatkan kaedah kajian kes yang membandingkan penggunaan aset gadaian di beberapa buah institusi pajak gadai yang berbeza. Selain itu, kajian ini menggunakan kaedah kualitatif menerusi metod analisis kandungan. Hasil kajian mendapati terdapat banyak faktor yang menjadikan emas diterima sebagai cagaran di mana faktor-faktor tersebut tidak terdapat pada aset-aset selain emas. Antaranya ialah nilainya yang stabil, kebal terhadap inflasi dan deflasi serta mudah dijual semula berikutan permintaan yang tinggi terhadap emas.

**Kata Kunci:** emas, jaminan dalam pembiayaan, aset gadaian

---

### **Pengenalan**

Gadaian merupakan salah satu produk perbankan yang tidak asing lagi di Malaysia. Ulama fiqh klasik terdahulu menyifatkan gadaian sebagai pembiayaan secara peribadi. Maksudnya, hutang piutang hanya terjadi antara seseorang yang memerlukan dengan seseorang yang memiliki kelebihan harta. Seiring dengan perkembangan dan kemajuan ekonomi, ar-rahnu pada masa kini tidak hanya berlaku secara peribadi, malah melibatkan institusi-institusi kewangan seperti bank. Justeru, pihak bank juga menuntut sebarang aset jaminan yang boleh dipegang sebagai jaminan ke atas kredit yang diberikan (Fadllan 2014).

Kajian ini akan menjelaskan tentang kelebihan emas sebagai aset utama yang diterima dalam pelaksanaan proses gadaian. Masyarakat telah maklum bahawa emas merupakan aset yang bernilai tinggi sejak turun-temurun lagi. Sejak zaman dahulu lagi, emas dianggap sebagai pelindung aset (Muhammad Aris 2011). Jadi tidak hairanlah jika emas diangkat sebagai satu-satunya aset utama yang diterima sebagai jaminan dalam pembiayaan pajak gadai Islam atau ar-rahnu. Ketinggian nilai dan beberapa kelebihan emas berbanding aset lain menjadikan penggunaan emas sebagai aset gadaian sentiasa relevan sehingga kini.

### **Pernyataan Masalah**

Ar-rahnu berasaskan produk mikro kredit diperkenalkan kepada masyarakat atas dasar memberi bantuan pembiayaan kepada golongan kurang berkemampuan. Perkhidmatan ini secara tidak langsung menasaskan golongan miskin dan berpendapatan rendah yang mempunyai pemilikan aset iaitu emas yang akan bertindak sebagai jaminan kepada gadaian mereka. Namun begitu, pihak bank atau institusi-institusi yang menawarkan perkhidmatan ar-rahnu hanya membataskan barang-barang gadaian tertentu sahaja yang boleh dijadikan sebagai jaminan. Contohnya, ar-rahnu atau pajak gadai Islam hanya menerima barang kemas sahaja sebagai barang gadaian yang boleh dijadikan jaminan ke atas pinjaman.

Walaupun emas mempunyai nilai yang tinggi, emas tersebut tetap tidak diterima sebagai barang gadaian sekiranya didatangkan dalam bentuk jongkong emas ataupun syiling emas. Keadaan ini seterusnya akan memberikan implikasi kepada pengurangan jumlah penglibatan masyarakat dalam perkhidmatan ar-rahnu. Hal ini kerana, golongan yang terlibat dengan ar-rahnu bukan dalam kalangan kaum wanita yang memiliki barang kemas sahaja, malah para usahawan dan pelabur juga turut sama menggunakan khidmat yang ditawarkan oleh ar-rahnu ini (Dziauddin Sharif et al. 2013). Tambahan pula, Islam membenarkan setiap barang yang bernilai

diterima sebagai barang gadaian. Sedangkan tumbuhan, buah-buahan, binatang dan barang lain yang mudah rosak dan susut nilai juga diterima, apatah lagi barang yang bernilai tinggi dan tahan lama semestinya lebih diberi keutamaan. Menurut al-Buhuti dalam karyanya Raudhul Murbi' berkata, bahawa setiap barang yang boleh dijual beli boleh dijadikan barang gadaian. Hal ini disebabkan apabila seseorang tidak dapat menebus gadaianya kembali, maka barang atau aset tersebut boleh dijual untuk melunaskan hutang tersebut.

### **Objektif Kajian**

Berhubung dengan isu yang telah diketengahkan, maka objektif kajian ini ialah untuk mengkaji faktor-faktor penerimaan emas sebagai aset gadaian di Malaysia.

### **Tinjauan Literatur**

Berdasarkan kajian-kajian terdahulu, kebanyakan perbincangan mengenai ar-rahnu hanya tertumpu kepada aspek tadbir urus dan pengawalseliaan dalam operasi ar-rahnu sahaja. Namun begitu, terdapat beberapa penulisan yang turut menyentuh mengenai barang atau objek gadaian. Ahmad Subagyo (2011) dalam penulisannya menyatakan bahawa jaminan boleh didatangkan dalam beberapa bentuk. Bagi lembaga kewangan formal seperti bank masih menggunakan jaminan berbentuk tradisional. Bentuk jaminan tradisional yang dinyatakan adalah jaminan berbentuk material yang digunakan oleh perbankan konvensional secara umumnya. Contohnya tanah, bangunan, kenderaan bermotor dan barang berharga lainnya. Jaminan bukan tradisional pula merangkumi modal kerja, jaminan peribadi dan jaminan kelompok sebagaimana yang dilakukan oleh koperasi-koperasi di Indonesia. Demikianlah bentuk-bentuk barang gadaian dalam ar-rahnu yang diterima dalam pelaksanaan pajak gadai Islam di Indonesia. Penerimaan barang-barang gadaian untuk dijadikan jaminan dilihat lebih terbuka selagi mana sesuatu aset yang hendak dijadikan cagarannya itu bernilai dan mampu dijual beli. Hal ini berbeza dengan pelaksanaan di Malaysia yang sememangnya mengehadkan barang gadaian kepada emas sahaja.

Seterusnya penulisan oleh Azila Abdul Razak, Fidlizan Muhammad, Mohd Yahya Mohd Hussin dan Nurhanie Mahjom (2014) membincangkan tentang aspek kemapanaan produk, isu peminjaman berfokuskan penggunaan serta kesedaran masyarakat terhadap kewujudan pajak gadai Islam di Malaysia (Prosiding PERKEM ke-9, 2014). Kajian ini memfokuskan kepada tiga buah institusi iaitu Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Terengganu (MAIDAM), Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM) dan Bank Rakyat. Hasil kajian mendapati bahawa kesemua institusi berkenaan menerima emas jenis 18K hingga 24K. Selain itu, Bank Rakyat juga menerima jongkong emas sebagai cagarannya. Walau bagaimanapun, MAIDAM masih meneroka peluang-peluang barangan gadaian lain yang berpotensi diterima sebagai cagarannya. Pihak MAIDAM sebelumnya menerima emas putih sebagai cagarannya. Namun begitu, terdapat masalah di mana peminjam tidak menuntut barang gadaian yang menyebabkan MAIDAM sukar menjualnya bagi mengurangkan risiko kerugian.

YaPEIM pernah membuat percubaan menerima berlian sebagai cagarannya. Hal ini bagi menambah nilai kepada para pelanggan. Oleh itu, YaPEIM telah menghantar beberapa orang kakitangan mereka ke Institut Gemologi Pitaka di Jakarta, Indonesia bagi meningkatkan kepakaran dalam bidang penggredan berlian. Melalui penulisan ini, dapat dilihat bahawa terdapat usaha dari YaPEIM yang cuba meneroka potensi barangan lain selain emas yang berpotensi yang besar untuk dijadikan barang gadaian. Namun begitu, barang tersebut hanya terhad kepada berlian sahaja. Lebih banyak barang yang boleh diteroka untuk dijadikan jaminan dalam pembiayaan dan bukan terhad kepada berlian sahaja.

Kajian oleh Nor Aishah Mohd Ali, Yang Chik Johari dan Muhammad Mukhlis Abdul Fatah (2016) dijalankan bagi meneliti kajian-kajian berkenaan ar-rahnu yang pernah diterbitkan. Kajian ini dijalankan bagi mengenalpasti isu-isu terkini dalam penyelidikan ar-rahnu dan juga memberi cadangan mengenai kajian lanjutan yang boleh dilakukan. Penulisan ini menyatakan bahawa pelaksanaan ar-rahnu kurang diberi perhatian walaupun telah diaplikasikan semenjak tahun 1992 lagi. Selain itu, kurangnya kajian dan penelitian berkenaan ar-rahnu turut

membataskan kefahaman tentang isu-isu terkini serta hala tuju ar-rahnu pada masa hadapan. Tambahan pula, kajian-kajian lepas dilihat masih berfokuskan kepada isu-isu yang sama seperti penerimaan dan kepuasan pelanggan terhadap pelaksanaan ar-rahnu.

Di samping itu, Nor Fadilah Bahari et al. (2015) membuat kajian mengenai peraturan-peraturan yang terdapat dalam industri ar-rahnu dan beberapa isu mengenai operasi ar-rahnu di Malaysia. Walaupun Akta Pajak Gadai 1972 ditubuhkan untuk mengawalselia aktiviti pajak gadai, namun operasi pajak gadai konvensional dan ar-rahnu dikawal secara berasingan. Ar-rahnu pula tertakluk kepada undang-undang tertentu di mana setiap institusi ar-rahnu mengaplikasikan peraturan yang berbeza mengikut jenis-jenis institusi. Oleh itu, ketiadaan peraturan yang seragam antara institusi ar-rahnu inilah yang memberi kesan kepada operasi ar-rahnu seterusnya menimbulkan beberapa isu tentang pelaksanaan ar-rahnu dalam konteks semasa.

Antara isu ar-rahnu yang diketengahkan ialah berkenaan isu barang gadaian. Keterbatasan jenis barang gadaian yang diterima dalam operasi ar-rahnu di Malaysia dilihat berbeza dengan aplikasi ar-rahnu pada zaman nabi Muhammad s.a.w. yang menerima segala bentuk barang yang memiliki nilai yang tinggi. Justeru, institusi yang melaksanakan pajak gadai Islam perlu mengambil langkah yang inovatif dengan mempelbagaikan jenis barang gadaian yang boleh diterima sebagai jaminan selain emas, seperti perak yang bernilai tinggi dalam pasaran kontemporari masa kini (Hanudin et al.2007).

Penulisan berkenaan faktor-faktor yang mempengaruhi pelanggan dalam menggunakan aplikasi ar-rahnu yang dilakukan oleh Mohamad Abd Hamid, Ishak Abd Rahman dan juga Ahmad Nafis Abd Halim (2015) telah menjelaskan beberapa faktor penerimaan pelanggan terhadap ar-rahnu. Antara faktor utama ialah aplikasi ar-rahnu yang berlandaskan syariah serta sumber perniagaan berasaskan al-Quran dan sunnah, operasi yang berdasarkan prinsip dan undang-undang Islam dan juga bebas dari dikenakan kadar faedah. Selain itu, perkhidmatan pelanggan, pengeluaran resit, isu keselamatan dalam transaksi, layanan sama rata terhadap semua agama serta kerahsiaan pelanggan turut menjadi faktor yang menarik pelanggan untuk menggunakan perkhidmatan ar-rahnu. Antara faktor lain yang diberi perhatian juga ialah berkenaan barang yang dicagar. Isu berkenaan barang cagaran yang diketengahkan ialah pemilikan orang yang menggadai ke atas barang gadaian dan penerimaan kesemua jenis barang gadaian berasaskan emas.

Emas dan barang kemas merupakan barang gadaian yang sentiasa diterima di kedai-kedai pajak gadai (Amin et.al.2007). Misalnya Muassasah Gadaian Islam Terengganu (MGIT) yang hanya menerima barang berharga seperti emas dan barang kemas sahaja. Hal ini berbeza dengan pajak gadai konvensional yang tidak mensyaratkan barang gadaian terhad kepada emas sahaja dan menerima sebarang bentuk barang berharga seperti jam tangan berjenama Rolex dan juga berlian. Faktor-faktor seperti mudah dijual beli, ketulenan emas yang mudah ditentukan, mudah disimpan dan pemilikan peribadi yang dapat dikekalkan merupakan kelebihan dan manfaat emas sebagai barang gadaian (Skully 2005; Razak 2010). Walaupun emas diterima atas dasar nilai yang kekal mengikut tempoh masa yang munasabah serta mendapat nilai kecairan yang menguntungkan, namun potensi barang lain untuk dijadikan jaminan tidak boleh diketepikan. Oleh itu, mempelbagaikan bentuk barang jaminan yang diterima sebagai cagaran adalah salah satu cara meningkatkan penyertaan masyarakat dalam aplikasi ar-rahnu.

### **Metodologi Kajian**

Metodologi kajian ini dibahagikan kepada tiga aspek utama iaitu rekabentuk kajian, kaedah pengumpulan data dan kaedah analisis data.

#### **Rekabentuk Kajian**

Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan rekabentuk kajian kes. Othman (2009) mengambil definisi Creswell yang menyebut penyelidikan kualitatif sebagai satu proses inkuiri untuk memahami dan mengkaji permasalahan sosial atau masalah manusia berdasarkan pelbagai kaedah iaitu dengan membina gambaran yang mendalam dan menyeluruh,

menganalisis perkataan, membuat pandangan yang terperinci terhadap para informan serta dijalankan dalam keadaan yang sebenar dan semulajadi.

### **Kaedah Pengumpulan Data**

Kaedah pengumpulan data melalui penyelidikan kualitatif dapat dilakukan melalui analisis dokumen dan temubual. Analisis dokumen digunakan untuk mengkaji dengan lebih objektif dan sistematik terhadap kandungan bahan bertulis seperti buku, artikel, akhbar dan kandungan lisan seperti ucapan dan temubual. Oleh itu, kajian ini menggunakan kaedah ini bagi mendapatkan maklumat daripada sumber primer mahupun sekunder yang terdiri daripada buku, akhbar, artikel, jurnal, sumber dari laman sesawang dan sebagainya.

Temu bual yang dijalankan pula dilakukan bagi memperoleh data daripada informan-informan yang terlibat dengan subjek yang dikaji. Bentuk temu bual yang dilakukan ialah temu bual separa struktur kerana ia menggabungkan ciri-ciri mengarah dan seragam temu bual berstruktur dengan ciri-ciri fleksibiliti temu bual tidak berstruktur. Penyelidik akan menemubual pihak penyedia ar-rahnu seperti YaPEIM. Data yang dikumpulkan daripada sesi temu bual yang telah dijalankan ini perlu diterjemahkan, diinterpretasi dan dianalisis. Dengan kaedah ini, maklumat yang lebih lanjut dapat diperolehi berdasarkan jawapan yang diberikan oleh informan. Seterusnya, maklumat-maklumat yang diperolehi daripada temu bual tersebut dirakam dan ditranskripikan.

### **Kaedah Analisis Data**

Pengumpulan data melalui analisis dokumen dapat memberikan maklumat yang relevan kepada isu dan masalah yang dikaji. Dokumen adalah sumber yang paling mudah kepada pengkaji kerana maklumat yang diperlukan telah sedia ada dan sukar untuk menipu. Setelah pengumpulan data dilakukan, maka analisis data dalam penyelidikan kualitatif dapat dijalankan. Lazimnya, pengumpulan data dan penganalisan data bergerak seiring (Wiersma, 2000). Data yang telah dikumpul kemudiannya dianalisis menggunakan pendekatan tematik. Pendekatan tematik memerlukan penganalisan data mengikut tema.

## **Kesimpulan**

Pelaksanaan ar-rahnu dilihat semakin diterima dalam kalangan masyarakat. Rata-rata masyarakat mula menyedari akan manfaat dan kelebihan yang ditawarkan oleh ar-rahnu berbanding sistem pajak gadai konvensional, sesuai dengan prinsipnya dalam memberikan bantuan pembiayaan kepada golongan berpendapatan rendah. Oleh itu, menjadi harapan setiap masyarakat sekiranya institusi-institusi yang melaksanakan ar-rahnu mengambil pendekatan lebih terbuka dalam menetapkan ciri-ciri dan jenis-jenis barang yang dapat diterima sebagai jaminan dalam pembiayaan ar-rahnu. Melalui skim ar-rahnu juga, golongan berpendapatan rendah turut berpeluang menjana pendapatan melalui pembiayaan yang diberikan. Di samping itu, mereka juga akan lebih yakin untuk menggunakan khidmat pajak gadai Islam berbanding pajak gadai konvensional.

## **Rujukan**

- Ahmad Subagyo. 2011. *Keuangan Mikro Islam*. Pinbuk Press.
- Ali Mushtaq. 2015. *Ar-rahnu (Islamic Pawnbroking) A Viable Option for Islamic Micro Credit*.
- Ami Apriani. 2010. *Prospek Gadai (Rahn) Emas di Perbankan Syariah Studi Kasus pada Bank Syariah Mandiri Cabang Bekasi*.
- Azila Abdul Razak, Fidlizan Muhammad, Mohd Yahya Mohd Hussin, Nurhanie Mahjom. 2014. *Kemapanan dan Daya Saing Pajak Gadai Islam di Malaysia*. Prosiding PERKEM.
- Bank Negara Malaysia. 2010. *Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam*.



- Hanudin Amin, Rosita Chong, Hazmi Dahlan, Rostinah Supinah. 2007. *An Ar-Rahnu Shop Acceptance Model (Arsam)*. Labuan e-Journal of Muamalat and Society.
- Hastin Tafrihana Pratiwi. 2011. Tinjauan Hukum Islam Tentang Penanggunggaran Risiko Barang Jaminan Pada Pegadaian Syariah. Universitas Sebelas Maret Surakarta.
- Maran Marimuthu, Indraah Kolandaisamy. 2017. *Customers Preferences on Ar-Rahnu: Exploring the Adoption of the Islamic-Based Pawnshop Using PLS*. Global Business and Management Research: An Internasional Journal.
- Mohamad Abd Hamid, Ishak Abd Rahman, Ahmad Nafis Abd Halim. 2015. *Key Factors Influencing Customers to Use Ar-rahnu (Islamic Pawn Shop) In Malaysia: Evidence From Bank Rakyat*. International Journal of Interdisciplinary Research and Innovations.
- Mohd Nasir Mohd Yatim, Amirul Hafiz Mohd Nasir. 2008. *The Principles and Practice of Islamic Banking & Finance*. Prentice Hall.
- Nor Aishah Mohd Ali, Yang Chik Johari, Muhammad Mukhlis Abdul Fatah. 2016. *Ar-rahnu: A Review of Literature and Future Research*. SHS Web of Conferences.
- Nor Fadilah Bahari, Zurina Safii, Nurul Wajhi Ahmad, Shafina Fisal, Wan Shahdila Shah Shahar. 2015. *A Reviews on the Regulation and Conflicting Issues of Ar-rahnu Operation in Malaysia*. Proceeding of the 2nd International Conference on Management and Muamalah 2015.
- S. Hisham, S. Abd Shukor, A.B. Ummi Salwa, Kamaruzaman Jusoff. 2013. *The Concept and Challenges of Islamic Pawn Broking (Ar-rahnu)*. Middle East Journal of Scientific Research 13 (Research in Contemporary Islamic Finance and Wealth Management).
- Wan Johan Wan Ismail, Wan Ahliyah Wan Ismail. 2011. Potensi Penerimaan Mineral Bernilai Sebagai Barang Gadaian. *Prosiding Bengkel Serantau Inovasi Ar-rahnu 2011*.
- Wiwin Fitriyah. 2015. *Ar-rahnu Financing Procedures For Micro Enterprises in Sharia Pawning Firm in A.Yani Branch Jember*. Fakultas Ekonomi, Universiti Jember.
- Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam Malaysia (YaPEIM). 2012.  
[www.yapeim.net.my](http://www.yapeim.net.my)

## **DINAMISME DAKWAH PAS MENERUSI JALUR POLITIK DALAM MENGHADAPI NON-MUSLIM 1950-2020**

*Nor Syuhada Roslan dan Muhamad Faisal Ashaari*

1 Pelajar Sarjana, Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

P95475@siswa.ukm.edu.my

2 Pensyarah, Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

zbn@ukm.edu.my

---

**Abstrak:** Memperjuangkan dakwah Islam menerusi jalur politik berhadapan dengan dua cabaran iaitu untuk memperoleh sokongan politik dan untuk menyampaikan mesej Islam. Cabaran ini lebih hebat dalam masyarakat berbilang kaum kerana perbezaan agama boleh menjadi halangan kepada mereka untuk menerima idealisme politik Islam. Perjuangan dalam politik khususnya untuk mencapai kemenangan dalam pilihanraya perlu bersifat inklusif untuk mendapatkan sokongan dari semua lapisan masyarakat termasuklah non-Muslim. Namun, PAS mempunyai pendekatannya yang tersendiri dalam memperjuangkan Islam dalam jalur politik sejak penubuhannya 1951 dan menjadikan non-Muslim sebagai sasaran dakwah dan politik. Bagi membincangkan perjuangan dakwah Islam dalam PAS kepada non-Muslim dari tahun 1953 hingga 2020, tiga tahap pendekatan telah dibangunkan. Pertama, tafahum iaitu tahap mendekati dan memahami; kedua, Ta'awun iaitu tahap tolong menolong dan bekerjasama; ketiga, tahaluf iaitu tahap bersepakat. Artikel ini membincangkan tiga tahap dalam PAS yang diperincikan pada setiap dekad dari 1950an hingga 2020 iaitu sebanyak tujuh dekad.

---

### **Pengenalan**

Perjuangan agama menerusi jalur politik biasanya berhadapan dengan cabaran yang besar terutamanya dalam masyarakat yang berbilang kaum. Ia akan berhadapan dengan dua cabaran utama iaitu cabaran untuk mendapatkan sokongan dan memperoleh undi; dan cabaran dalam membawa misi agama kepada masyarakat yang berbilang agama. Sungguhpun cabarannya tinggi, namun bagi gerakan Islam yang memperjuangkan politik Islam, mereka tiada mempunyai pilihan melainkan untuk terus berusaha mencapai misi ini walaupun berhadapan dengan pelbagai cabaran sehingga matlamat agama dapat direalisasikan dalam masyarakat dan negara (al-Banna 1949; Esposito 1996). Gerakan Islam menjadikan Rasulullah sebagai inspirasi perjuangan yang telah berjaya membentuk negara Islam di Madinah hasil kesepakatan bersama antara Aus dan Khazraj seterusnya mengadakan perjanjian dengan Yahudi di Madinah. Walaupun jumlah Yahudi tiga kali ganda dari bilangan orang Islam, namun Rasulullah berjaya menjinakkan Yahudi dalam satu perjanjian yang dinamakan dengan Piagam Madinah (Ahmad Ibrahim, 1985).

Di Malaysia, Parti Islam SeMalaysia (PAS) merupakan sebuah gerakan Islam yang memperjuangkan dakwah menerusi jalur politik. Parti ini menyertai pilihanraya pertama pada tahun 1955 setelah ia ditubuhkan pada tahun 1951. Sungguhpun sepanjang penyertaan dalam pilihanraya sebanyak 14 kali, PAS gagal untuk memperoleh bilangan kerusi yang cukup untuk membentuk kerajaan pusat, namun PAS tetap istiqamah dengan prinsip perjuangan Islamnya. Ia merupakan perkara dasar dan prinsip perjuangan ini tidak boleh diubah. PAS menyedari mungkin tindakannya itu boleh menyebabkan ia berhadapan dengan kekalahan dalam pilihanraya, namun menurut Presiden PAS (2018), parti itu terus bertahan dengan prinsip dakwah dalam politik kerana ia bukanlah perkara yang boleh dijual beli. Malahan baginya, dengan prinsip dakwah Islam itulah, perjuangan PAS terus kekal hingga hari ini. Ini tidak bermakna PAS bersifat rigid kerana pendekatan dan pelaksanaan boleh diubahsuai mengikut keadaan.

Dalam konteks hubungan antara PAS dan masyarakat non-Muslim pada era menjelang kemerdekaan negara, PAS menolak kemerdekaan yang ditaja oleh penjajah kerana ia

berkompromi dengan kaum Cina dan India (Mohd Fadli, 2016). Secara tidak langsung, PAS menolak penyertaan mereka sebagai ahli biarpun ada cadangan yang diketengahkan. Namun, selepas merdeka, PAS terpaksa menerima juga realiti politik Malaysia yang mempunyai pelbagai kaum sebagai mana ketetapan dengan penjajah ketika mencapai kemerdekaan. Sedikit demi sedikit PAS boleh mengadaptasi situasi baru ini dengan penuh kematangan sehinggalah pada hari ini PAS menerima mereka sebagai ahli bersekutu. Sebagai gerakan Islam, PAS perlu menyampaikan mesej Islam kepada semua orang, dan dalam masa yang sama PAS juga merupakan parti politik yang perlu mendapat sokongan dari semua pihak termasuklah dari non-Muslim. Artikel ini akan membincangkan dinamisme pendekatan PAS dalam mencapai matlamat politik Islam khususnya kepada non-Muslim antara tahun 1950an hingga tahun 2020 iaitu sebanyak tujuh dekad.

## **2.0 Dinamisme Dakwah dalam jalur politik Terhadap Non-Muslim**

Syariat Islam bukan sekadar untuk menjadi panduan individu, tetapi ia juga merupakan panduan dalam menguruskan negara. Bagi menjayakan matlamat ini, gerakan Islam mengambil tanggungjawab ini dan mereka berperanan penting untuk menjayakan misi Islam dalam persada politik (al-Banna ; Abdul Hadi 1995; Shahram Akbarzadeh 2012). Dakwah tanpa melibatkan diri dalam politik tidak mencukupi untuk melaksanakan Islam yang sempurna kerana Islam bukan sekadar aspek peribadi tetapi juga ia meliputi aspek kenegaraan. Sifat syariat Islam yang tidak rigid membolehkan ia mampu untuk disesuaikan dalam dunia moden. Menurut al-Qaradawi (2016) pelaksanaan syariat Islam dalam politik tidaklah begitu terikat dengan nas yang khusus, tetapi ia terikat dengan beberapa prinsip umum seperti syura, kebebasan, persamaan dan perbincangan (al-Khallaf 1984) yang menjadikan pelaksanaannya fleksibel dan boleh disesuaikan dengan semua keadaan. Dengan ini, pendekatan politik Islam bersifat rasional dan boleh disesuaikan, bukan bersifat keras dan ganas. Sungguhpun demikian, terdapat beberapa pihak yang tidak bersetuju dengan pendekatan politik Islam mungkin kerana ia misi agama.

Maka gerakan Islam perlu memperjuangkan Islam dengan hikmah dan bijaksana seperti dalam ayat Surah al-Nahl, 125. Dalam mentafsirkan maksud hikmah dalam ayat di atas, Sayyid Qutb (1993) menjelaskan bahawa dakwah perlu dilakukan secara bijaksana dengan melihat keadaan dan situasi sasaran dakwah. Beliau juga berpendapat bahawa isi kandungan dakwah perlu sesuai dengan tahap pemahaman sasaran dakwah. Selain itu, teknik penyampaian dakwah yang menarik juga perlu diambil kira kerana dakwah memerlukan kepada kaedah dan cara penyampaian agama Allah SWT yang berkesan (al-Qahtani 2000). Di akhir gerak kerja dakwah ini akan dapat dilihat hasil dan keberkesanan dakwah terhadap sasaran dakwah tersebut. Malah konsep dakwah secara hikmah sangat sesuai jika diaplikasikan kerana mampu memberi impak yang besar dalam penyebaran dan perkembangan umat Islam. Ini bermakna dakwah merupakan menuntut tindakan yang dinamik yang disesuaikan dengan keadaan.

Pendekatan yang berhikmah ini akan menjadikan usaha dakwah lebih dinamik iaitu bertenaga dan mampu menyesuaikan diri dengan semua keadaan. Menurut Awis Karni (2005), dinamisme menunjukkan suatu keadaan yang sifatnya tidak statik (anjali) disebabkan oleh pelbagai pola dalam kehidupan manusia. Dengan ini, maksud dinamik ialah perbuatan yang sentiasa berubah mengikut faktor yang mempengaruhinya. Perubahan yang berlaku dalam sesuatu kelompok masyarakat akan menyerlahkan juga aspek kreativiti dalam berfikir. Ini bermakna, usaha dakwah itu perlu disesuaikan dengan sasaran untuk menghasilkan pendekatan yang lebih menarik dan berkesan. Inilah pendekatan dakwah Rasulullah yang sangat dinamik dalam berhadapan dengan masyarakat Arab Jahiliah yang mempunyai nilai hidup yang songsang.

Ahli sirah menganalisis pendekatan dakwah Rasulullah di Mekah telah membahagikan pendekatan itu kepada tiga peringkat iaitu dakwah secara rahsia; dakwah terbuka tetapi pengikut dakwah dirahsiakan; dan dakwah secara terang-terangan (al-Ghadban, 1997; al-Mubarakfuri 1999; As-Siba'ie, 2004). Dalam peringkat yang pertama, dakwah secara rahsia dilakukan bagi mengelakkan dakwah terdedah kepada ancaman musuh dan penentangan daripada pihak yang

tidak senang dengan misi ini. Baginda hanya menyampaikan dakwah terlebih dahulu kepada orang terhampir dari kalangan ahli keluarga serta sahabat terdekat yang berpotensi untuk menerima Islam. Rasulullah bersama orang Islam berhimpun secara sulit dan menjadikan rumah Al-Arqam al-Makhzumi sebagai tempat berkumpul bagi menjalani aktiviti menyebarkan dakwah seperti kelas pengajian, kefahaman dan memantapkan iman.

Pada peringkat kedua, dakwah Islam mula diluaskan dan Rasulullah lebih berani menjelaskan Islam kepada masyarakat. Al-Mubarakfuri (2004) menjelaskan contoh dakwah peringkat ini ialah baginda telah mengundang seluruh masyarakat Quraisy di Bukit Safa bagi mendapatkan maklum balas terhadap dakwah. Di peringkat ketiga, baginda berani mengadakan ceramah secara terbuka di khalayak umum kerana saban hari pengikut baginda semakin bertambah dan mereka juga membenarkan ajaran tauhid yang dibawa oleh baginda. Baginda tidak pernah memaksa individu untuk menerima Islam, namun seorang yang bergelar Muslim perlu mempertahankan dirinya demi kebenaran agama Allah dengan jiwa dan harta benda malah nyawa sekalipun.

Di Madinah pula, baginda berhadapan dengan cabaran dari tiga golongan Yahudi, munafik dan musyrikin yang jelas menentang Islam. Kebijaksanaan Rasulullah berpolitik berjaya menjinakkan Yahudi dan mengikat mereka dengan satu ikatan perjanjian yang dinamakan Piagam Madinah. Piagam ini menjadi perlembagaan seluruh penduduk Madinah tanpa mengira agama dan kabilah. Ia mengandungi 47 fasal dan 23 daripadanya melibatkan tanggungjawab terhadap non-muslim. Terdapat 7 aspek yang diberi keutamaan antaranya ialah dari sudut politik, agama, sosial, perundangan, ekonomi, pertahanan dan kedudukan masyarakat. Menurut Syed Qutb (1993), kewujudan piagam ini membuktikan secara tidak langsung pengiktirafan non-Muslim terhadap kepimpinan Rasulullah. Ia juga memberi kefahaman bahawa Islam mengajar umatnya supaya bergaul dengan melakukan keadilan walaupun dengan orang yang berbeza agama seperti yang dilakukan Rasulullah.

Dalam berhadapan dengan Munafiq pula, Rasulullah mengambil sikap tidak mendedahkan identiti mereka tetapi dengan cara menjelaskan sifat-sifat mereka (al-Midani 1993; al-Bayyumi, 1993). Dengan cara ini, diharapkan orang yang mempunyai sifat munafiq itu akan insaf dan bertaubat. Manakala, cara Rasulullah berhadapan dengan musyrikin pula ialah dengan cara berhati-hati dan cuba menghadkan pergerakan mereka dalam laluan perdagangan (al-Sallabi, ). Akhirnya, Mekah berjaya dibuka (ditawan) oleh Rasulullah hasil dari perancangan yang teliti pada tahun ke-8 Hijrah. Ia merupakan momentum baru yang memberi impak kepada perkembangan Islam di Semenanjung Arab, bahkan melewati kerajaan Rom, Parsi, Mesir, Habshah dan sekitarnya. Hasil usaha giat Rasulullah dan para sahabat dalam menyampaikan dakwah kepada non-Muslim menerusi jalur politik telah membuahkan hasil yang baik. Malahan, itu jua merupakan teladan yang ditunjukkan oleh para rasul yang terdahulu, cuma ada dalam kalangan mereka yang dapat mengalahkan musuh politiknya seperti Nabi Musa dan ada yang tidak dapat seperti nabi Isa.

Justeru, peranan dakwah Rasulullah menerusi jalur politik tidak tertakluk kepada suatu pendekatan sahaja, tetapi ia menggunakan pelbagai pendekatan mengikut situasi. Walaupun di Mekah baginda tidak mempunyai kuasa, tetapi baginda tetap berpolitik kerana usaha yang dilakukan menggugat kuasa politik Quraisy pada masa itu. Oleh yang demikian, dapat disimpulkan bahawa pendekatan dakwah memerlukan kepada perubahan dari sudut pendekatan seiring dengan perubahan tingkah laku manusia dan dunia yang berkembang pesat.

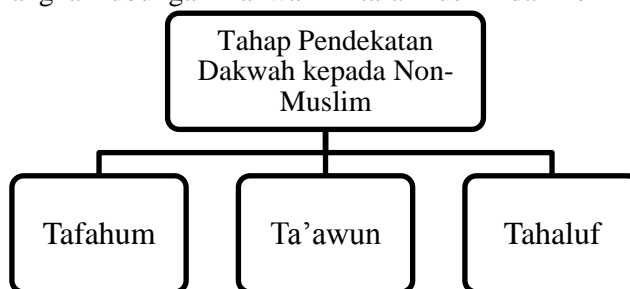
### **3.0 Kerangka hubungan dakwah non-Muslim dalam jalur politik**

Islam meletakkan asas hubungan antara Muslim dan non-Muslim berteraskan kepada dakwah iaitu mengajak kepada kebaikan dan menyampaikan mesej yang baik kepada mereka (al-Qaradawi 1983). Hubungan ini perlu dikukuhkan menerusi pelbagai cara termasuklah menerusi jalur politik seperti yang telah ditunjukkan oleh Rasulullah sama ada dalam negara mahupun dengan negara lain. Dari perspektif gerakan Islam, peranan penting bagi mereka ialah memastikan polisi, dasar dan pelaksanaan Islam yang adil termasuklah terhadap non-Muslim. Cabaran lagi hebat sekiranya berada dalam sebuah negara yang tidak diperintah dengan cara

Islam. Sekiranya negara berkenaan mengamalkan sistem demokrasi yang membenarkan penyertaan dalam pilihanraya, gerakan Islam mempunyai tanggungjawab yang besar untuk membina hubungan yang baik dengan non-Muslim bagi mendapatkan sokongan dan kesepakatan untuk mencapai matlamat politik Islam. Ini bermakna, kerangka dakwah dalam jalur politik boleh diaplikasikan dalam negara yang mengamalkan sistem politik berpilihanraya mahupun sistem monarki. Pendekatan perlu disesuaikan dengan konteks masing-masing, namun konsep dakwah diteruskan.

Untuk melihat hubungan dakwah dalam jalur politik antara orang Islam dan bukan Islam, suatu kerangka dibangunkan yang terdiri dari tiga tahap iaitu; pertama, *tafahum* iaitu tahap mendekati dan memahami; kedua, *Ta'awun* iaitu tahap tolong menolong dan bekerjasama; ketiga, *tahaluf* iaitu tahap bersepakat.

Rajah 1: Kerangka Hubungan Dakwah Antara Muslim dan non-Muslim



Kerangka dakwah ini dibangunkan dengan mengambil kira dua aspek. Pertama ialah aspek penerimaan terhadap Islam iaitu sokongan dan kesediaan mereka menerima prinsip dan perundangan Islam. Ia merupakan tahap pertama selepas mesej dakwah disampaikan kepada mereka. Kedua ialah kesediaan untuk mempertahankan Islam biarpun mereka belum memeluk agama Islam. Ini merupakan tahap yang terbaik kerana mereka sanggup untuk mempertahankan Islam. Penjelasan lanjut seperti berikut:

### 3.1.1 Konsep *Tafahum*

*Tafahum* atau saling memahami merupakan asas penting yang perlu wujud dalam setiap masyarakat apatah lagi dalam masyarakat yang berbeza bangsa, warna kulit dan agama. Ini merupakan hikmah kepada kejadian manusia yang Allah jadikan secara berbilang bangsa dan kaum seperti yang dinyatakan dalam surah al-Hujurat, ayat 49. Apatah lagi sekiranya manusia yang berbeza itu tinggal dalam satu kawasan kerana mereka perlu mempunyai sifat saling memahami untuk menjamin kehidupan yang sejahtera. Ia bukan sekadar saling memahami persamaan dan perbezaan dari sudut sosial sahaja tetapi termasuklah membentuk kebersamaan ke arah kebaikan. Dalam Islam, hubungan ini penting untuk didasari atas prinsip dakwah iaitu mengajak manusia kepada kebaikan dan menyampaikan mesej Islam kepada seluruh manusia. Apatah lagi sekiranya majoriti sesuatu masyarakat itu adalah orang Islam dan diperintah pula oleh orang Islam. Walau bagaimanapun, tidak boleh memaksa mereka memeluk Islam, tetapi cara menunjukkan kebaikan Islam secara langsung atau pun tidak.

Memperkenalkan cara hidup Islam kepada semua pihak dan cuba saling memahami antara satu sama lain bersesuaian konsep *tafahum*. Islam bersedia menerima perbezaan dan perbezaan itu boleh diharmonikan dengan cara yang terbaik terutamanya memberikan hak yang sepatutnya kepada yang berhak dan dengan cara berdialog. Oleh itu, Islam sangat menghargai non-Muslim yang boleh mendengar dan apatah lagi yang boleh menerima prinsip Islam. Mereka boleh digolongkan sebagai muallaf iaitu orang yang sudah dijinakkan hatinya dengan Islam (al-Taubah: 60). Dalam sistem zakat, orang yang sudah jinak hati dengan Islam boleh diberikan insentif dari wang zakat sebagai galakan untuk mereka lebih mendekati Islam. Maklum balas positif dari mereka boleh dijernihkan lagi dengan insentif yang diberikan. Ia merupakan galakan yang boleh merapatkan lagi hubungan dengan non-Muslim dan menganjurkan program

kemasyarakatan dan kebajikan. Konsep *tafahum* ini menjadi teras dalam hubungan dengan masyarakat yang berbeza agama dan bangsa (Ab Aziz Zin 1999). Dalam mengadakan hubungan kemasyarakatan dengan non-Muslim, Umat Islam tidak mengamalkan sikap berdiam diri dan menyembunyikan Islam apabila hidup berjiran dengan mereka. Mereka perlu menunjukkan cara hidup Islam supaya ada yang boleh menerima cara hidup Islam.

Dalam konteks gerakan Islam, *tafahum* merupakan tahap pertama dalam hubungan dengan non-Muslim. Konsep ini digunakan untuk saling cuba memahami antara satu sama lain dan menyebarkan cara hidup Islam. Sikap *tafahum* ini akan melahirkan tolong menolong dan saling mempercayai seterusnya membawa kehidupan yang harmoni. Gerakan Islam akan memerhatikan manakah pihak yang sedia untuk bersama dengan perjuangan politik Islam dan mereka perlu didekati dengan pelbagai kaedah dan cara. Di Mekah, Rasulullah melaksanakan usaha dakwah dengan mengajak non-Muslim dalam kalangan Quraisy agar menerima Islam dan mengubah cara hidup dari menyembah berhala kepada menyembah Allah. Interaksi baginda dengan masyarakat Quraisy untuk memahamkan mereka dengan Islam biarpun tidak ramai yang menerimanya. Sekitar 200 orang sahaja yang menerima Islam manakala selebihnya sama ada yang menentang atau pun yang bersimpati atau pun yang tidak mengambil tahu (al-Buti 1983). Namun, usaha dakwah bagi memahamkan Quraisy dengan Islam tetap diteruskan. Kemudian, baginda mendekati pula orang yang menunaikan haji ke Mekah memperkenalkan mereka dengan Islam sehingga membawa kepada penerimaan Islam dari kalangan Aus dan Khazraj.

### 3.1.2 Konsep *Ta'awun*

Perkataan *Ta'awun* membawa erti tolong-menolong dan bantu-membantu. Konsep *Ta'awun* ini diambil dari ayat al-Quran yang mengarahkan orang Islam bekerjasama dalam perkara *al-Birr* dan *al-Taqwa* (Surah al-Maidah: 2) dan juga ayat al-Quran yang mengharuskan orang Islam berbuat baik dengan non-Muslim yang tidak menentang Islam (al-Mumtahanah:8). Ia merupakan tahap yang kedua bagi non-Muslim setelah mereka menunjukkan sikap yang positif dengan Islam. Kesediaan mereka untuk bekerjasama dengan gerakan Islam menandakan penerimaan mereka dan lebih dari itu ia membuktikan kesediaan mereka. Kesediaan mereka untuk bersama orang Islam secara umumnya merupakan tanda penerimaan mereka terhadap orang Islam walaupun mungkin tidak pada semua perkara. Sekurang-kurangnya, ia merupakan suatu kesediaan yang ditunjukkan untuk bersama dengan orang Islam.

Bekerjasama dengan mana-mana perkara yang boleh, merupakan tindakan yang rasional dan boleh diterima oleh akal yang waras. Ia perlu diusahakan dengan mana-mana pihak termasuklah dengan non-Muslim yang dirasakan boleh membantu mencapai matlamat gerakan Islam. Kerjasama ini juga membolehkan dialog dan berunding yang boleh menyampaikan mesej Islam. Ini dilihat secara jelas dalam komitmen yang baik seperti yang diberikan Abu Talib kepada Rasulullah. Walaupun dia tidak memeluk Islam tetapi dia banyak mempertahankan Rasulullah dari ancaman Quraisy. Begitu juga di Madinah, Rasulullah membuat *ta'awun* dengan Yahudi untuk membina sebuah negara yang akhirnya terhasil Piagam Madinah. Antara perkara yang termaktub dalam piagam ini ialah kaum muslimin dan yahudi harus hidup secara damai, bebas memeluk dan menjalankan ajaran agama masing-masing. Semua mereka perlu menerima Rasulullah adalah sebagai pemimpin kepada seluruh penduduk Madinah dan apabila terjadi perselisihan di antara kaum muslimin dengan yahudi, maka penyelesaiannya dikembalikan kepada nabi sebagai pemimpin tertinggi di Madinah (Wahyu Ilahi 2007).

Perbezaan *ta'awun* ini dengan *tafahum* ialah dari sudut komitmen dan kerjasama kerana pada tahap *ta'awun* perbincangan semakin giat diusahakan dan mereka sedia mencapai kata sepakat dalam satu-satu isu. Malahan boleh bersepakat dan memberi komitmen yang baik dalam satu-satu isu yang melibatkan kepentingan bersama.

### 3.1.3 Konsep Tahaluf

Tahaluf ialah kerjasama politik atau pakatan politik khususnya dengan non-Muslim untuk kepentingan bersama bermula dengan kesepakatan untuk melakukan kebaikan,

mempertahankan kebenaran serta menentang segala kezaliman (al-Ghadban **1998**; Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2013). Semua usaha dan kesepakatan yang dilakukan itu akan memberikan kelebihan kepada Islam dalam masa yang dekat dan jauh. Menurut Abu Bakar Hamzah (1992), kerjasama ini turut boleh melibatkan non-Muslim bagi berhadapan dengan musuh secara bersama manakala Wan Fariza, (2015) menjelaskan bahawa tahaluf merupakan antara cara yang menarik bagi menjayakan pengurusan politik dalam negara yang berbilang kaum dan agama ialah dengan kaedah kompromi politik atau kerjasama politik (tahluf siyasi). Secara tidak langsung, tahaluf juga merupakan salah satu strategi politik Islam dan melalui pakatan ini mampu menarik sokongan masyarakat berbilang kaum dan agama di Malaysia.

Berdasarkan sejarah Islam, Rasulullah pernah mengadakan persepakatan politik dengan non-Muslim seperti dalam peristiwa perjanjian Hudaibiyah. Perjanjian ini berlaku antara Rasulullah dengan Quraisy pada tahun keenam Hijrah yang intipati perjanjian ini memberikan kelebihan kepada orang Islam. Begitu juga dengan perjanjian Rasulullah dengan Mut'im bin Adi yang sedia untuk mempertahankan Islam biarpun dia tidak memeluk Islam. Sebelum Islam, Rasulullah pernah menyertai perjanjian yang dinamakan dengan *Hilf al-Fudul* untuk menentang kezaliman. Ia merupakan tahap ketiga dan tahap yang tertinggi kerana pada tahap ini semua pihak saling bersedia untuk membantu dan mempertahankan diri kerana ada ikatan perjanjian antara mereka sama ada secara rasmi atau sebaliknya. Kesediaan mereka pada tahap ini bukan sekadar pengakuan tetapi diikuti dengan komitmen yang tertentu.

Tahaluf Siyasi adalah sebuah strategi politik dengan cara bekerjasama atau perjanjian dan bertujuan mencapai matlamat ataupun objektif yang sama dengan gerakan politik yang lain terutamanya dalam kalangan non-Muslim. Namun, tahaluf itu mestilah menjadikan kesepakatan itu sebagai wasilah untuk menegakkan Islam, memperkukuhkan kedudukan umat Islam serta membuka ruang untuk perlaksanaan Islam. Selain itu, tahaluf juga mestilah dipastikan dasar-dasar Islam dapat dipertahankan dan dijadikan ruang dan medan menyampaikan dakwah.

Perbezaan antara tahaluf dan *ta'awun* ialah dari sudut keterikatan dalam komitmen. Tahaluf menuntut semua ahli sekutu lebih terikat berbanding *ta'awun* yang ikatannya lebih bebas. Walaupun mungkin tahaluf ada yang mengamalkan prinsip bersetuju untuk tidak bersetuju namun, perlu mempunyai justifikasi yang kukuh untuk berbeza. Namun, dalam *ta'awun* ia lebih longgar dan tidak mengikat sangat antara ahli yang menganggotainya.

Daripada ketiga-tiga istilah ini, istilah pakatan politik atau *tahaluf siyasi* lebih banyak dibincangkan dalam aspek pemerintahan oleh para sarjana () berbanding dengan dua istilah lainnya iaitu *tafahum* dan *Ta'awun*. Ia mungkin lebih banyak dibincangkan kerana ia merujuk kepada suatu pakatan sesama parti politik yang akhirnya akan menguntungkan kepada kedua pihak yang terlibat.

#### 4.0 Dinamisme Dakwah PAS Terhadap Non-Muslim

Dalam melakar hubungan PAS dengan non-Muslim dalam konteks politik Malaysia, PAS mempunyai pendekatan yang dinamik. PAS tetap berpegang dalam soal dasar dan prinsip tetapi boleh berubah dalam aspek pendekatan sejajar dengan kedudukan PAS yang juga merupakan parti politik yang memerlukan kepada pendekatan yang lebih anjal. Keanjalan itu penting untuk memastikan PAS terus relevan dan mampu menarik semua golongan termasuk non-Muslim kepada PAS. Melalui usaha tersebut, sekiranya-kurangnya dapat mengubah persepsi dan sikap prejudis non-Muslim terhadap Islam seterusnya dapat memberikan sokongan kepada PAS walaupun sebagai sebuah parti politik yang memperjuangkan Islam (Ahmad Fakhruddin 2015). Berikut adalah tahap pendekatan yang digunakan PAS dalam mendekati sasarannya:

Jadual 1: Tahap Pendekatan PAS kepada Non-Muslim

Era	Tahap Pendekatan
50an	-
60an	-

70an	Tahaluf
80an	<i>Tafahum</i>
90an	Tahaluf
2000an	Tahaluf
2010an	<i>Ta'awun</i>
2020an	<i>Ta'awun</i>

Menurut Abdul Hadi (2013), PAS memperjuangkan Islam sebagai agama yang syumul meliputi semua aspek termasuk ekonomi, mualamat, sosial, pendidikan, politik dan pentadbiran. PAS tidak menganggap golongan non-Muslim sebagai satu kelompok yang asing, malah PAS melihat mereka merupakan golongan yang perlu ditunaikan hak sebagai manusia yang hidup dalam masyarakat. Dakwah PAS kepada non-Muslim adalah mengajak kepada Islam dan mereka pula mestilah tidak menunjukkan permusuhan dan perbalahan. Malah sokongan mereka kepada parti PAS merupakan sebuah kejayaan yang patut dibanggakan. Melalui kajian lepas mendekati golongan non-Muslim merupakan salah satu agenda dakwah PAS (Mana?). Walau bagaimanapun, usaha yang dilakukan PAS untuk mendekati golongan non-Muslim pada awalnya telah melalui beberapa fasal dan peringkat.

Pertama (50an): Pada awal dekad ini dan sebelum mencapai kemerdekaan, pimpinan PAS telah mengadakan hubungan politik dengan non-Muslim. PAS telah memilih untuk bersama dengan UMNO dan Malayan Chinese Association (MCA) atas beberapa faktor sejarah dan sosial. Dari skop sosialnya adalah persetujuan yang dicapai sebelum merdeka di antara para pemimpin melayu (UMNO), Cina (MCA) dan India (MIC). Walau bagaimanapun, skop sosial ini mestilah dianggap sebagai satu persetujuan di kalangan masyarakat berbilang kaum, bukan hanya melibatkan pemimpin atau kumpulan elit tertentu. (ADAKAH PAS SANGGUP BEKERJASAMA DENGAN MCA? ADA RUJUKAN??) Dengan persetujuan ini, ianya telah berjaya mengekalkan permuafakatan politik dan perkongsian kuasa antara kaum di negara. Ketiadaan kerjasama politik melalui pakatan pembangkang yang kukuh dan lestari telah memudahkan penguasaan Perikatan dan BN dalam politik Malaysia sejak kemerdekaan lagi (Izani Mohd Zain 2017).

Dalam masa yang sama, Burhanuddin al-Helmy juga berusaha membuat hubungan peribadi dengan tokoh-tokoh kiri dalam pakatan PUTERA-AMCJA (1947-1948). Burhanuddin al-Helmy merupakan seorang tokoh nasionalis Melayu yang membawa haluan kiri yang banyak dipengaruhi oleh perjuangan kaum muda. Ketokohnya tidak menghairankan kerana Burhanuddin selalu dikenali sebagai salah seorang pemimpin nasionalis Melayu yang paling lantang bersuara pada masa itu (Ahmad Boestamam, 1972). PAS juga ada mengadakan hubungan bersama Onn Jaafar melalui kongres Pemuda Malaya pada 1955 dan telah mewujudkan kerjasama tidak rasmi di antara PAS dengan parti pelbagai kaum seperti Parti Negara (PN) pimpinan Onn Jaafar, Parti Buruh (PB) pimpinan Ishak Mohammad dan Parti Rakyat (PR) pimpinan Ahmad Boestamam, serta gabungan PB dan PR yang membentuk Socialist Front (SF) pada tahun 1958. Kesemua jaringan ini melibatkan berbagai bangsa dan agama seperti masyarakat India yang kebanyakannya beragama Hindu dan Cina beragama Buddha dan Kristian. Walau bagaimanapun, hubungan di atas ini hanya mewujudkan hubungan antara pimpinan utama parti pembangkang yang mewakili pelbagai kaum, tetapi tidak melibatkan akar umbi parti-parti tersebut.

Dalam masa yang sama, dari sudut perlembagaan PAS tidak membenarkan non-Muslim menjadi ahli. Kecenderungan masyarakat pada ketika itu tidak bersetuju dengan parti yang disertai oleh masyarakat berbilang kaum. Mereka dilihat menebal dalam semangat perkauman dan Dato Onn yang mewujudkan Parti Negara yang disertai oleh pelbagai kaum hanya dapat bertahan setahun sahaja (Azahar Yaakub 2007). Ringkasnya, pendekatan PAS pada ketika itu boleh dikatakan sebagai peringkat awal untuk mencari rentak dalam politik Tanah Melayu menjelang kemerdekaan. Selepas kemerdekaan pula, .....

**Kedua (60an):** Pada awal dekad ini, terdapat pandangan dalam PAS yang ingin mendekati non-Muslim secara lebih serius. UMNO telah dilihat telah berjaya membentuk pakatan politik



yang terdiri dari pelbagai bangsa, namun PAS masih lagi bersendirian. Oleh itu, Zulkifli Mohammad mencadangkan kepada mesyuarat Jawatankuasa Agung PAS supaya PAS membuka keahlian bersekutu kepada orang non-Muslim pada Mukhtamar PAS 1963. Beliau berpandangan dengan jumlah non-Muslim yang semakin bertambah tidak mungkin PAS boleh menegakkan negara Islam tanpa sokongan mereka. Walau bagaimanapun, cadangan ini mendapat tentangan hebat daripada pimpinan PAS yang berjiwa Melayu sehingga cadangan tersebut terpaksa ditolak oleh Jawatankuasa Agung PAS. Beliau menerima kritikan keras dari pemimpin PAS yang lain sehingga berlakunya satu konflik pemikiran di kalangan kepimpinan PAS. Bagi mengelakkan ketegangan berlaku di antara Zulkifli Mohammad dan pimpinan PAS, beliau menarik semula kenyataan dan cadangan tersebut (Amaluddin Darus 1969).

Dekad ini merupakan peringkat pembenihan kepada hubungan PAS dengan non-Muslim secara lebih serius. Namun, semangat nasionalis Melayu yang kuat pada masa itu menyebabkan idea ini ditentang oleh pemimpin seperti Asri Muda. Menurut Farish A. Noor (2003 & 2014) Asri Muda telah dilabelkan sebagai pejuang nasionalis disebabkan tindakannya yang cuba menyatukan PAS dan UMNO malahan menyertai Barisan Nasional dari tahun 1972 hingga 1978. Sikap nasionalis Asri mencetuskan perbalahan dalam parti, bahkan beliau dianggap telah membawa parti jauh dari agenda sebenar. Disebabkan sikapnya yang hanya tertumpu kepada etnik-nasionalisme Melayu, beliau telah kehilangan tempat dalam PAS pada tahun 1970-an. Dalam dekad ini juga menyaksikan beberapa pertubuhan Islam yang baru muncul, termasuk Islamic Representative Council (IRC), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), dan Darul Arqam. Walaupun kumpulan-kumpulan ini mula muncul sebagai sebuah pertubuhan Islam yang baru di negara ini, Asri tetap terus membentuk PAS menjadi parti yang berpusat pada kaum Melayu. Akibatnya, PAS mula kehilangan pengaruh terhadap Islamis Malaysia. Ini menyebabkan lebih ramai membantah kedudukan Asri dalam parti.

**Ketiga (70an):** Pada awal dekad ini atau lebih tepatnya pada 1973, PAS membentuk kerajaan campuran dengan BN untuk menyelamatkan masa depan politik Melayu ekoran dari tragedi 13 Mei 1969. PAS menggunakan ruang ini untuk berjinak-jinak dengan pihak non-Muslim kerana BN turut disertai oleh parti-parti berdasarkan kepada kaum seperti Malaysia Chinese Association (MCA), Sarawak United Peoples' Party (SUPP) dan Malaysian Indian Congress (MIC) dan Progresif Rakyat (PPP) yang mewakili masyarakat India serta Parti Pesaka Bumiputera Bersatu (PBB) dan Parti Perikatan Sabah yang mewakili masyarakat Bumiputera Sabah dan Sarawak (Ibu Pejabat BN, 1974). Ini merupakan pengalaman pertama PAS membentuk kerajaan campuran dengan gabungan parti yang di dalamnya terdapat parti non-Muslim. Namun, pada ketika itu konsep dan garis panduan tahaluf siyasi masih belum diwujudkan kerana kesedaran untuk menjaga hubungan ini masih lagi baru dalam PAS. Dalam masa yang sama, PAS pada ketika itu lebih dilihat cenderung kepada nasionalisme Melayu.

Pada penghujung 1970an, kemasukan tokoh ulama muda ke dalam PAS seperti Fadzil Mohd Noor, Nakhaie Ahmad dan Abdul Hadi Awang telah memberi satu anjakan paradigma ke dalam PAS khususnya terhadap golongan non-Muslim. Mereka ini telah cuba memberikan konotasi baru terhadap maksud kerjasama politik dengan non-Muslim berdasarkan syariat Islam atau lebih tepat lagi dipanggil tahaluf siyasi. Menurut Nakhaie Ahmad (1986) mereka cuba membezakan maksud kufur akibat reda terhadap orang non-Muslim dengan keterbukaan Islam dalam mengadakan kerjasama politik dengan non-Muslim. Perkembangan kesedaran Islam pada penghujung 1970-an ini telah mengubah kefahaman ahli-ahli PAS bahawa kekufuran akan berlaku sekiranya mereka menerima kepimpinan non-Muslim.

Pendekatan tahaluf siyasi yang dipraktikkan oleh kepimpinan ulama PAS telah membuka ruang pemikiran PAS terhadap maksud kerjasama politik dengan non-Muslim berdasarkan syariat Islam. Islam tidak menegah penganutnya bekerjasama dengan non-Muslim dengan tujuan untuk menguatkan Islam selama mana ianya tidak membawa kepada kekufuran. Bahkan Islam menuntut penganutnya mendedahkan Islam kepada non-Muslim supaya mereka menerima Islam dengan baik. Kesedaran dan kefahaman yang tersebar pada penghujung 1970-an ini telah memberi satu nafas baru kepada gerakan perjuangan PAS. Tembok perkauman Melayu telah berjaya diruntuhkan dan semangat asabiah yang mendominasi pemikiran di kalangan ahli-ahli PAS telah berjaya dihapuskan (Nakhie Ahmad. 1986).

Namun, pada tahun 1977 PAS telah disingkirkan daripada BN.

*Tafahum ??*

**Keempat (80an):** Pada dekad ini, pendekatan PAS mula dilihat lebih proaktif dalam mendekati non-Muslim. Pada 1982, satu usul telah diluluskan oleh Muktamar Dewan pemuda PAS untuk mendedahkan perjuangan PAS kepada masyarakat non-Muslim (Nakhaie Ahmad 1986). Usul ini juga telah menjadi titik tolak kepada usaha PAS untuk mendekati non-Muslim dengan lebih tersusun. Dengan persetujuan terhadap usul ini dan menjelang pilihanraya pada 1986, PAS telah menubuhkan pakatan pertama pada era 1986 iaitu Chinese Consultative Council (CCC) atau Majlis Perundingan Cina (Yusof Rawa 1987). Pakatan ini ditubuhkan bagi tujuan membina jambatan bagi PAS untuk menyelami segala permasalahan politik masyarakat non-Muslim dan menjadi modal dakwah kepada PAS untuk menyampaikan gagasan politik Islam kepada orang non-Muslim. Walaupun berperanan sebagai sebuah parti Islam, PAS mengambil langkah strategik dalam usaha untuk mendekati golongan non-Muslim iaitu apabila PAS bersedia mengadakan pakatan politik dengan parti-parti yang mewakili golongan non-Muslim. Di samping membentuk kekuatan politik, PAS juga mampu memperkenalkan Islam melalui hasil kerjasama yang diadakan (Abdul Hadi Awang 2013). Pada tahun 1989, PAS menerusi Dewan Pemuda PAS telah menubuhkan Pusat Perkhidmatan Penerangan Islam (IICS). Penubuhannya adalah bertujuan untuk melaksanakan program dakwah kepada masyarakat non-Muslim.

*Tafahum*

**Kelima (90an):** Pada era 1990, hubungan PAS dengan non-Muslim terbentuk menerusi kerjasama yang dibuat. PAS telah bersama Angkatan Perpaduan Ummah (APU), Gerakan Keadilan Rakyat Malaysia (GERAK) dan Barisan Alternatif (BA) yang mana di dalamnya terdapat DAP. Namun selepas pilihan raya Ke-10 pada tahun 1999 dengan kemenangan besar PAS, September 2001, DAP mengumumkan pengundurannya dari BA. Muktamar Dewan Pemuda PAS telah meluluskan satu usul untuk menggesa PAS supaya lebih serius dalam usaha untuk mendekati masyarakat non-Muslim bukan sahaja untuk tujuan pilihan raya bahkan juga bertujuan untuk memberi penjelasan tentang Islam sebagai satu sistem hidup alternatif bagi orang non-Muslim. Menerusi penubuhan IICS, PAS telah mengadakan pelbagai program kepada golongan non-Muslim seperti mengadakan dialog, seminar dan sebagainya. Pada 21 Disember 1990, satu perjumpaan dengan saudara baru dan masyarakat Islam bukan Melayu telah diadakan di Kuala Terengganu. Manakala pada era 1998 turut disertai oleh SUARAM, Burma Group of Malaysia (bsgm), CAP, Just dan Aliran (Mohd Fadhli 2003). Pada era 1999, satu dialog telah diadakan antara masyarakat non-Muslim dengan pimpinan PAS. Selain itu, PAS juga kerap mengadakan kunjungan serta lawatan dakwah ke perkampungan Orang Asli (Tuan Ibrahim Tuan Man 2013).

**Keenam (2000):** Pada dekad ini, PAS melihat kesungguhan non-Muslim dalam memberi nafas baru kepada gerakan dakwah Islam PAS terutamanya dalam memberi sokongan politik, PAS bersetuju mewujudkan Kelab Penyokong PAS (KPP) pada Oktober 2004. Di ambang PRU Ke-11, Kelab Penyokong PAS (KPP) diisytiharkan sebagai satu usaha untuk menggapai sokongan bukan Melayu kepada PAS. Perkembangan dakwah PAS dilihat semakin baik dan menubuhkan KPP India pada 2005, seterusnya KPP Iban pada 2006 di kalangan masyarakat Iban. KPP Iban berjaya ditubuhkan di 10 rumah panjang sekitar Batang Lupar Sarawak. Setiap negeri lain pula mula menubuhkan KPP masing-masing. Kemudian pada 11 September 2007, Nik Abdul Aziz Nik Mat Mursyidul Am PAS telah melancarkan logo dan slogan "PAS For All" di pejabat Jalan Raja Laut dengan satu harapan bahawa slogan ini boleh diterjemahkan dalam bentuk komitmen PAS kepada Perpaduan Nasional dalam negara ini. Peristiwa tersebut menjadi mercu tanda penting bagi PAS kerana kemudiannya slogan ini dan logonya diadaptasikan menjadi lambang yang dipakai di mana-mana malah ungkapan PAS For All dijadikan tema ucapan dasar Presiden pada Muktamar PAS tahun 2008 di Ipoh. Masyarakat Siam tidak ketinggalan menjadi ahli KPP khusus di Kedah dan Kelantan, nama KPP menjadi sebutan di seluruh negara dan di kalangan organisasi PAS ia menjadi tumpuan strategik utama untuk mengembangkan pengaruh PAS di kalangan bukan Melayu. Disember 2007 KPP melalui LPN telah berjaya mengadakan konvensyen pertama yang diadakan di Red Rock Hotel Pulau

Pinang itu telah menarik minat seluruh ahli KPP khususnya dari Kelantan. Bertemakan ‘*Kerajaan berkeadilan untuk Semua*’, konvensyen tersebut telah dirasmikan oleh Timbalan Presiden dan menjadi sepak mula pada kehangatan PRU yang bakal diadakan pada awal tahun 2008.

Di ambang PRU-12 pada tahun 2008, sokongan India kepada PAS melalui KPP semakin meningkat, hampir setiap malam Lajnah Perpaduan Nasional (LPN) merasmikan penubuhan KPP di serata tempat khususnya Selangor, Perak, Kedah dan Pahang. Peristiwa HINDRAF pada 2007 telah membangkitkan kesedaran politik kaum India dan KPP waktu itu berada di persada untuk menyambut orang India dari exodus besar-besaran mereka daripada MIC. KPP yang telah sedia ada bahagian kaum Indianya mengorak langkah melebarkan sayapnya kepada kaum India. Pihak LPN diminta untuk membenteng satu kertas kerja bertajuk “*Keahlian Non-Muslim dalam Organisasi PAS*” dalam retreat parti di Langkawi. Berikutan setelah PRU-12 perkembangan KPP begitu pesat dan sambutan untuk menambahkan bilangan KPP seluruh negara memberangsangkan. LPN yang menjadi peneraju tidak mampu lagi menampung keahlian yang begitu ramai sedangkan LPN hanyalah Lajnah yang mempunyai bidang kuasa yang terbatas. Pemikiran untuk diserapkan keahlian non-Muslim ke dalam organisasi parti mula diperbincangkan secara serius.

**Ketujuh (2010an)**, Kelab Penyokong PAS (KPP) terus mara dengan wahana dialog dan mula mendapat perhatian. Mulai daripada itu KPP tidak menoleh ke belakang dan terus mara memperkenalkan PAS kepada masyarakat bukan Melayu sehingga pada tahun 2010, Abdul Hadi Awang melancarkan Dewan Himpunan Penyokong PAS (DHPP) peringkat Nasional di Pejabat Tanah Klang. DHPP yang mempunyai keahlian (ketika itu) seramai 20,000 orang merupakan pengukuhan Kelab Penyokong PAS yang ditubuhkan sejak era 2004. Harapan Presiden Parti dan seluruh kepimpinan PAS untuk melihat kelahiran DHPP akan melonjakkan PAS kepada satu lagi tahap dalam perjuangannya. Lonjakan ini menjadikan PAS kekal relevan dalam melalui cabaran politik berbagai kaum di negara ini. Hasrat PAS mampu menyatukan semua kaum di negara ini melalui Dewan Himpunan penyokong PAS (DHPP).

Pemikiran segelintir ahli PAS yang dahulunya dilihat begitu cenderung dengan Nasionalisme Melayu pada pasca 50an hingga 70an telah berjaya dibendung dengan beberapa pendekatan dakwah sebagai strategi politik khususnya terhadap non-Muslim. Pembaharuan telah dilakukan dengan pentafsiran baru terhadap makna kerjasama dengan non-Muslim, khususnya untuk tujuan dakwah Islamiah. Melalui pembaharuan tersebut, orang Melayu bukan lagi orang asing, sebaliknya adalah hamba Allah yang perlu menyampaikan Islam (Nakhaie Ahmad 1986). Penerapan kesedaran dakwah sebagai satu strategi politik telah memberi satu dimensi pemikiran yang baru kepada PAS terhadap golongan non-Muslim. Lantaran itu, PAS telah mula diterima baik oleh golongan non-Muslim sebagai sebuah parti alternatif di negara ini bahkan sehingga kini. Begitulah dinamiknya dakwah PAS, yang bukan sahaja dilihat sebagai sebuah parti politik malah dilihat sebagai sebuah gerakan dakwah yang menyebarkan Islam kepada seluruh masyarakat termasuk golongan non-Muslim.

## 5.0 Kesimpulan

Pendekatan dakwah PAS terhadap non-Muslim bukanlah dengan cara mengislamkan mereka atau dengan mengajak mereka memeluk Islam secara langsung, tetapi dengan cara menyebut kebaikan Islam dan usaha PAS untuk membantu menjaga kebajikan mereka. Menurut Abdul Hadi Awang (2011) strategi mendekati PAS dengan golongan non-Muslim ini adalah dengan menubuhkan negara berkeadilan. Oleh sebab Malaysia berbilang agama dan bangsa, PAS harus menerima hakikat dan perlu mengalih pandangan golongan ini dari matlamat Islam kepada negara berkeadilan PAS. Malah berdasarkan karya *Konsep Asas Negara Berkeadilan* ada disebut mengenai konsep perpaduan kaum yang berasaskan persaudaraan kemanusiaan yang diharuskan dalam Islam. Kemampuan PAS mempengaruhi golongan non-Muslim untuk menerima dasar Islam yang dibawa oleh PAS merupakan satu kejayaan terhadap dakwah PAS.

Prinsip dan dasar yang diperjuangkan oleh PAS adalah wujud dalam negara ini sebuah masyarakat dan pemerintahan yang terlaksana di dalamnya nilai-nilai hidup Islam dan hukum-

hukumnya menuju keredaan Allah. Serta mempertahankan kesucian Islam, kemerdekaan dan kedaulatan negara. Namun ianya tidak akan berubah, malah pendekatan yang digunakan oleh PAS untuk mendekati golongan non-Muslim semenjak era 1985 dilihat bersifat fleksibel. Menurut Farish Noor (2014), bagi memelihara kehidupan politik dan masyarakat yang sihat dan berkeadilan, PAS haruslah memupuk dan memperkukuhkan ukhuwah Islamiah serta menyuburkan rasa perpaduan dikalangan rakyat terlebih dahulu. Mengajak dan menggalakkan badan, pertubuhan dan orang perseorangan bagi mengenali dan memahami serta memperjuangkan konsep dan pandangan hidup Islam. Seterusnya, memperjuangkan hak dan kepentingan umat Islam di negara ini tanpa mengabaikan tanggungjawab dengan melaksanakan keadilan terhadap seluruh rakyat Malaysia. Antara lainnya, bertanggungjawab mewujudkan keharmonian antara kaum yang didalamnya terdiri dari orang Islam dan non-Muslim di negara ini.

Sekiranya PAS mampu mewujudkan sifat perpaduan dikalangan rakyat, ini bermakna PAS juga boleh menyampaikan kebaikan Islam dan mengajak mereka menerima perjuangan Islam. Apabila mereka berjaya menerima perjuangan Islam, ini bermakna mereka boleh menerima prinsip Islam itu sendiri kerana misi PAS ialah Islam. Sekurang-kurangnya mereka tidak menghalang matlamat politik Islam direalisasikan di peringkat negara. PAS dengan dasar perjuangannya iaitu Islam turut menyasarkan masyarakat non-Muslim untuk diberikan kefahaman menerusi pelbagai pendekatan, antaranya ialah *tafahum*. Pendekatan ini bertujuan agar mereka menerima perjuangan PAS yang membawa kebaikan kepada seluruh manusia dan menolak segala kemungkaran. Inilah tanggungjawab kepada setiap ahli PAS untuk menerangkan tentang Islam sama ada mereka mahu menerima Islam sebagai pegangan hidup ataupun hanya mengiktiraf dasar perjuangan PAS sehingga wujud sebuah pemerintahan yang adil dan penuh kesejahteraan seterusnya wujud masyarakat yang harmoni serta saling hormat-menghormati antara satu sama lain berpandukan ajaran Islam yang bersifat rahmatan lil ‘Alamin. Inilah yang dikatakan pendekatan yang memberi kefahaman iaitu *tafahum*. Dengan pendekatan ini juga, PAS mampu memancing undi golongan atas pagar dan non-Muslim bagi memastikan agar mereka boleh menerima perjuangan yang cuba dibawa oleh PAS. Pemahaman ini perlu dilentur sedikit demi sedikit dan bermakna pendekatan dakwah kepada non-Muslim dalam PAS ialah dengan cara tidak langsung.

PAS kerap kali menganjurkan konsep tahaluf siyasi dimana PAS tetap melayani hasrat mana-mana pihak yang ingin bekerjasama dengan syarat kerjasama ini hendaklah memberi manfaat serta tunduk kepada dasar perjuangan Islam yang dibawa oleh PAS dalam jangka masa pendek atau panjang. Tahaluf siyasi tidak semestinya mempunyai matlamat menyertai pilihanraya atau matlamat politik, kerana ia juga boleh mempunyai matlamat lain seperti matlamat dakwah dan kebajikan. Apa yang perlu diberi perhatian adalah matlamat dakwah dan politik dalam Islam dapat tercapai dalam jangka waktu tertentu yang telah ditetapkan. Namun, matlamat utama gerakan dakwah politik ini ialah supaya risalah Islam dapat disampaikan dengan jayanya melalui kerjasama mana-mana gerakan politik. Sepanjang 1980-an sehingga kini, konsep tahaluf siyasi ini berjaya dilaksanakan, antaranya ialah kerjasama dalam Chinese Consultative Council (CCC), Harakah Keadilan Rakyat (HAK), Angkatan Perpaduan Ummah (APU) dan juga gabungan dalam Barisan Alternatif dan Pakatan Rakyat (Badlihisam Mohd Nasir t.th). Menurut Daeng Sanusi (2010), *tahaluf siyasi* atau pakatan politik banyak dilakukan semasa Fadzil Mohd. Noor memimpin PAS kerana kelebihanannya dalam membaca situasi semasa dan cekap dalam mengambil kesempatan untuk memastikan kejayaan PAS sendiri. Kehebatan Fadzil Mohd. Noor terletak kepada kemampuannya untuk menterjemahkan fiqhud siyasi (Feqah Politik) dalam suasana realiti yang sedia ada.

Pada peringkat *ta'awun*, PAS dan UMNO bersedia bekerjasama dalam segala hal yang melibatkan ummat di negara ini walaupun UMNO tidak mempunyai ahli dari kalangan non-Muslim. Tetapi ia merupakan perkara yang penting dalam pembentukan sesebuah masyarakat yang aman dan harmoni. Pendekatan *ta'awun* ini juga menjurus kepada kerjasama antara parti PAS dengan yang lain untuk membentuk satu kesatuan yang kukuh. Tujuan *ta'awun* ini tidak lain dan tidak bukan adalah bertujuan saling bantu-membantu dalam perkara baik dan taqwa serta melaksanakan segala perintah Islam. Konsep *ta'awun* PAS bersama non-Muslim belum

lagi terlaksana, namun secara langsung menerima persamaan sifat yang baik dari kalangan non-Muslim seperti contoh kalangan non-Muslim menerima Piagam Madinah walaupun mereka menganut agama syirik. Menurut Abdul Hadi Awang (2018) perjuangan ini haruslah bertindak untuk menyedarkan yang sudah Islam yang paling besar jumlahnya dan wajib memimpin kuasa politik negara. Ditambah pula dengan usaha mengIslamkan non-Muslim tanpa paksaan ataupun mereka menerima pemerintahan Islam melalui pilihanraya di negara ini. Ini membuktikan bahawa *ta'awun* sifatnya lebih luas lapangannya berbanding dengan tahaluf. *Ta'awun* membolehkan kerja yang bersifat kebajikan boleh diterima oleh semua pihak. Perlaksanaannya adalah tolong-menolong dalam perkara kebaikan dan menentang segala kemungkaran.

PAS telah berjaya melakukan anjakan paradigma sekali gus memecahkan tembok pemisahan politik, apabila berjaya mendapat sokongan secara langsung daripada kalangan non-Muslim sebagai penyelesaian terhadap masalah kehidupan bernegara (Mujahid Yusof 2009). Usaha ini juga telah berjaya meruntuhkan fobia dan trauma serta mengubah persepsi tanpa prejudis non-Muslim terhadap PAS dan terhadap Islam khususnya. Usaha-usaha yang digerakkan dengan lebih fokus dan tersusun sekali gus telah membuktikan bahawa PAS telah memberi pentafsiran baru terhadap makna kerjasama dan mengadakan hubungan dengan non-Muslim, khususnya untuk tujuan dakwah Islamiah.

## RUJUKAN

- Ab. Aziz Mohd Zin. 1999. *Pengantar Dakwah Islamiah*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Abdul Hadi Abdul Awang. Ucapan Berita PAS. Sejahtera Bersama Islam. 25 Februari 2018
- Abdul Hadi Awang (Ahli Majlis Syura Ulama, Presiden PAS Pusat, Pengerusi Lajnah Tarbiah dan Perkaderan PAS Pusat), dalam temu bual dengan penulis, 31 Ogos 2013.
- Abdul Hadi Awang. 1995. *Sistem Pemerintahan Negara Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Muslimat Sdn. Bhd.
- Abdul Hadi Awang. 2011. *Konsep Asas Negara Berkebajikan*. Kuala Lumpur : Lajnah Penerbitan Dewan Ulama Pas pusat.
- Abdul Hadi Awang. 2018. *Pembentangan Kertas Kerja Konsep Ta'awun Siyasi (Kerjasama Politik)*. Bangi: Liqa' Fikri
- Abu Bakar Hamzah. 1992. *Parti PAS dengan Tahaluf Siyasinya*. Kuala Lumpur: Media Cendekiawan.
- Ahmad Boestamam. 1972. *Burhanuddin, Putera Setia Melayu Raya*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Kejora.
- Ahmad Fakhruddin Mohd Tahir. 2015. *Dakwah Parti Islam SeMalaysia (PAS) melalui politik: Kajian Terhadap Persepsi Jemaah Tabligh di Masjid Jamek Bandar Seri Petaling, Kuala Lumpur*. Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya. Kuala Lumpur.
- Ahmad Ibrahim & Dzafir El-Qasimy. 1985. *Piagam Madinah Pandangan dan Ulasan*. Kuala Lumpur: Gelanggang Kreatif
- Amaluddin Darius. 1969. *Mengenal Perjuangan*. Kelantan: PAS Cawangan Kota Bharu.
- Awis Karni. 2005. *Dakwah Islam dan Dinamika Masyarakat*. Padang: The Minangkabau Foundation.
- Azahar Yaakub. 2007. *PAS dan Negara Islam: Satu Penilaian Strategi*. Kuala Lumpur: Harakah.
- Al-Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. 1993. *Al-Madkhal Ila Ilm Al-Da'wah*. Beirut: al-Muassah Al-Risalah.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadhan. 1988. *Fiqh Al-Sirah*. Al-Qahirah: Dar al-Salam.
- Daeng Sanusi. 2010. *Temubual dengan Daeng Sanusi Daeng Mariuk 10 April 2010 di Bangi Selangor. Lihat buku Islam, Demokrasi dan Politik Bangkangan di Malaysia*. 2017. Selangor: IDE Research Centre Sdn. Bhd.
- Farish A .Noor. 2014. *The Malaysian Islamic Party 1951-2013: Islamism in a Mottled Nation*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Farish A. Noor. 2014. *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan Malaysian Islamic Party PAS (1951 - 2003)*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.
- Farish A. Noor. 2003. Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of the Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party (PAS) from 1982 Onwards. *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs*, 25(2): 200-232.
- al-Ghadban, Munir Muhammad. 1997. *Al-Manhaj al-Haraki li al-Sirah al-Nabawiyyah*. Al-Urdun: Maktabah al-Mannar.
- Hassan Al-Banna. 1949. *Kitab Majmu'ah Al-Rasail*. Al-Qahirah: Dar al-Syihab
- Espósito, John L. 1996. *Islam and Democracy*. Oxford. Oxford University Press.
- al-Khallaf, 'Abd Al-Wahhab. 1984. *Al-Siyasah al-Syar'iyah Aw Nizam al-Dawlah al-Islamiyyah Fi al-Syu'un al-Dusturiyyah Wa al-Maliyyah*. Beirut : Muassasah al-Risalah.
- al-Maydani, Abd al-Rahman Hassan Habannakah. 1993. *Zohiratunnifaq wa khoba'isul Munafiqin Fi Tarikh*. Damsyik: Dar al-Qalam
- Al-Mubarakfuri, Safi al-Rahman. 2004. *Al-Rahiq al-Makhtum*. Al-Qahirah: Dar al-Wafa'.
- Mohd Fadhli Ghani. 2003. *Penyataan Tahunan Dewan Pemuda PAS Pusat 1990-1991*. Mukhtar PAS.
- Mohd Fadli Ghani. 2016. *Sejarah PAS Memahami Jiwa Merdeka*. Kuala Lumpur: Harakah.
- Mohd Izani Mohd Zain. 2017. *Parti Islam Semalaysia (Pas). Dalam Kerjasama Politik Di Malaysia, 1999-2015*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Mohd Syakir Mohd Rosdi. 2013. Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam: Satu Kajian Teoretis (Tahaluf Siyasi In Islamic Political Economy: A Theoretical Studies). Tesis Phd. Universiti Sains Malaysia.
- Mujahid Yusof. 2009. *Wajah Baru Politik Malaysia*. Selangor. Anbakri Publika.
- Musleh Sayyid Bayumi. 1996/1997. *Ud'u Ila Sabil Rabik Bi al-hikmah Wa al-Maw'izat al-Hasanat Wajadilhum bi al-Lati Hiya Ahsan*. Kaherah : Matba'ah Hassan
- Nakhaie Ahmad. 1986. *Islam Mengatur Masyarakat Majmuk, dalam PAS dengan Masyarakat Majmuk*. Jabatan Penerangan PAS Pusat. Kuala Lumpur.
- Nakhaie Ahmad. 1986. *Mengapa Non-Muslim Harus Didekati, dalam PAS Dengan Masyarakat Majmuk*. Kuala Lumpur : Jabatan Penerangan PAS Pusat.
- Perlembagaan PAS (Pindaan 2001). Fasal 7 (1).
- Persidangan Dewan Ulama PAS 1958.
- al-Qahtani, Sa'id bin 'Ali bin Wahaf. 2000. *al-Hikmah Fi al-Da'wah Ila Allah Ta'ala*. Riyad: Maktabah al-Malik Fahad al-Wataniyyah
- al-Qaradawi, Yusuf. 1983. *Thaqafah al-Da'iyah*. Beirut : Muassasah al-Risalah.
- al-Qaradawi, Yusuf. 2016. *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*. al-Qahirah: Dar al-Shuruq.
- al-Siba'ie, Mustafa. 2010. *Sirah Rasulullah Pengajaran dan Pedoman*. Kuala Lumpur: Salam Sdn.Bhd.
- Sayyid Qutb. 1993. *Tafsir Fi Zilalil Quran*. Al-Qahirah: Dar al-Syuruq.
- Shahram Akbarzadeh. 2012. *Routledge Handbook of Political Islam*. New York: Routledge.
- Syed Qutb. 1993. *Manhaj Hubungan Sosial Muslim Non Muslim*. Jakarta : Gema Insani Press.
- Tuan Ibrahim Tuan Man. *dalam temu bual dengan penulis, 28 Jun 2013. Juga lihat Azahar Bin Yaakub @ Ariffin, "Strategi Dakwah Rasulullah Dalam Pembentukan Negara : Kajian Pelaksanaannya Oleh Parti Islam SeMalaysia"*, Undang-Undang Tubuh PAS. 1951. Undang-undang nombor 3.
- Wahyu Ilahi. 2007. *Sejarah Dakwah*. Jakarta: Rahmat Semesta.
- Wan Fariza Alyati Wan Zakaria. 2015. Pasca Islamisme dalam PAS: Analisis Terhadap Kesan Tahaluf Siyasi. *International Journal of Islamic Thought* 8: 52-60.
- Yusof Rawa. 1987. *Ke Arah Tajdid Hadhari*. Ucapan Dasar Yang Dipertua Agung PAS Ke-33. Pejabat Agung PAS.

## **KONSEP IMPERIAL WAQF KERAJAAN ‘UTHMANIYYAH DAN ISU HUKUM FIQH BERKAITANNYA** **(The Concept of Imperial Waqf Ottoman Empire and Its Issues in Islamic Law)**

*Nur Ainul Basyirah Alias Ermy Azziaty Rozali & Shamsul Azhar Yahya*

---

**Abstrak** Kerajaan ‘Uthmaniyyah merupakan sebuah kerajaan Islam yang terkenal dalam melaksanakan amalan wakaf secara meluas di seluruh wilayah pemerintahannya. Pelbagai institusi wakaf diwujudkan bagi memberikan kebajikan kepada masyarakat antaranya wakaf pendidikan, wakaf kesihatan, wakaf keagamaan, wakaf makanan dan wakaf tunai. Unikinya, amalan ini lebih banyak dipelopori oleh golongan pemerintah dan golongan bangsawan. Oleh itu, kajian ini memfokuskan tentang konsep imperial waqf dan beberapa isu fiqh yang berlegar di sekitarnya. Kajian ini juga dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif yang berbentuk kajian sejarah manakala kaedah pengumpulan data pula menggunakan kaedah analisis dokumen. Justeru, dapatan kajian mendapati bahawa imperial waqf ini terinspirasi daripada ayat al-Quran dan hadis Rasulullah SAW berkaitan kelebihan amalan ini. Ia dipelopori oleh golongan pemerintah kerana mereka merasa bertanggungjawab dalam memberikan kebajikan dan perkhidmatan kepada masyarakat. Selain itu, ia merupakan satu jariah bagi mereka walaupun mereka sudah meninggal dunia. Di samping itu, ia bukan sahaja mendidik masyarakat daripada golongan kaya, malah turut mendorong golongan miskin untuk melaksanakan amalan wakaf. Walaupun terdapat beberapa perkara dan isu fiqh yang menjadi kontroversi seperti pemilikan tanah wakaf, amalan wakaf tunai dan perubahan fatwa dari masa ke semasa tentang hal ini, namun begitu amalan ini tetap diteruskan dan menjadi legasi kerajaan ‘Uthmaniyyah dalam wilayah pemerintahannya. Secara kesimpulannya, terdapat ruang untuk kajian yang lebih mendalam berkaitan isu ini kerana ia memerlukan penjelasan fiqh berkaitan hal ini yang diaplikasikan supaya generasi akan datang akan lebih memahami maqasid sebenar pensyariaan amalan wakaf.

**Kata Kunci:** Imperial Waqf, Kerajaan ‘Uthmaniyyah, hukum fiqh, fatwa

**Abstarct:** The Ottoman empire is a well-known for the widespread waqf implementation throughout its territory. Various waqf institutions were established to provide welfare to the society including educational waqf, health waqf, religious waqf, food waqf and cash waqf. Uniquely, this practice has been increasingly pioneered by the rulers and the nobility. Therefore, this study focuses on the concept of imperial waqf and several issues of fiqh (Islamic Law) that surround it. The study was also carried out using qualitative methodology which is a historical study while data collection method using document analysis method. Therefore, the study found that this imperial waqf was inspired from the Quran and the traditions of the Prophet related to the advantages of this practice. It was pioneered by these groups because they felt responsible for providing welfare and services to the community. In addition, it is one of their good deeds even after their death. Moreover, it not only educates the rich people, but also encourages the poor to practice waqf. Although there are some controversial issues in fiqh (Islamic law) such as land ownership of waqf, cash waqf practices and changes in fatwa from time to time, this practice has continued and become a legacy of the Ottoman empire in the region. As a conclusion, there is room for more in-depth research on this issue as it requires clarification and explanation on this as it is applied so, that future generations will better understand the real maqasid (objective) of the waqf practices.

**Keywords:** Imperial Waqf, Ottoman empire, Islamic Law, fatwa

---

### **Pengenalan**

Amalan wakaf dan sedekah jariah merupakan legasi kebajikan yang mula disyariatkan pada zaman Rasulullah SAW lagi. Setelah ayat 92 surah al-‘Imran diturunkan Allah SWT, para sahabat RA berlumba-lumba untuk melakukan amalan ini. Firman Allah SWT yang bermaksud:

*Kamu tidak sekali-kali akan dapat mencapai (hakikat) kebajikan dan kebaktian (yang sempurna) sebelum kamu dermakan sebahagian dari apa yang kamu sayangi dan sesuatu apa jua yang kamu dermakan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya.*<sup>188</sup>

Antara sahabat yang paling awal menyerahkan harta mereka untuk diwakafkan ialah Saidina ‘Umar al-Khattab, Abu Tolhah dan Saidina ‘Uthman bin ‘Affan. Muhammad al-Sayyid Yusuf (2012) dan Razali Othman (2015) menyatakan bahawa Rasulullah SAW merupakan pelopor kepada pembangunan wakaf ini melalui pembinaan masjid. Kemudian, baginda Rasulullah SAW mewakafkan kebun kurma bagi *Hawadlithud Dahr*, untuk perlindungan orang Islam atau apa sahaja yang menjadi keperluan umat Islam. Manakala, baginda juga turut mewakafkan kebun kurma di Fedek untuk para pemusafir (Maksudoğlu 2006).

Walaupun terdapat pandangan bahawa wakaf bukan berasal daripada ajaran Islam dan terinspirasi dengan budaya Rom dan masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam (Razali Othman 2015). Hal ini ternyata tidak benar kerana jika dilakukan perbandingan di antara amalan wakaf dengan amalan kebajikan yang dilakukan sebelum itu ia mempunyai perbezaan dari beberapa aspek terutamanya dalam konsep pengasingan hak milik wakaf dan tujuan mendekati diri kepada Allah SWT. Malah, wakaf dalam Islam berteraskan falsafah keagamaan iaitu keadilan sosial yang memerlukan seseorang menjadi pemegang amanah kepada pewakaf yang menginginkan pahala berterusan. Tetapi, endowmen Barat pula berteraskan ajaran Kristian yang didasari oleh kapitalisme sekular yang tidak berkait dengan ganjaran pahala yang berterusan walaupun setelah pemberi dana meninggal dunia (Oladapo et. al 2016).

Amalan ini kemudiannya diteruskan dalam setiap pemerintahan kerajaan Islam di serata dunia. Salah satu kerajaan Islam yang mengamalkan wakaf secara meluas ialah kerajaan ‘Uthmaniyyah yang memerintah di kawasan Turki dan semenanjung Balkan pada abad ke-14M sehingga abad ke-19M. Kebanyakan wilayah taklukannya juga turut mendapat pengaruh dan impak yang sangat besar melalui penubuhan institusi wakaf seperti yang berlaku di bandar Sarajevo, Bosnia (Gürbüz 2012). Singer (2008) juga berpandangan bahawa wakaf memainkan peranan yang penting dalam kehidupan masyarakat Muslim dan turut berkait dengan hal keagamaan, interaksi sosial, penyebaran budaya serta struktur fizikal bandar dan kampung. Menurut sejarawan Barat, Marshall Hodgson dalam penulisan Singer (2008), beliau menyatakan bahawa wakaf mula menggantikan zakat dalam menjadi instrumen yang menggerakkan ekonomi masyarakat Islam sejak abad ke-10M.

Gambaran betapa pentingnya amalan wakaf dalam kehidupan seharian masyarakat di bawah pemerintahan kerajaan ‘Uthmaniyyah direkodkan Yediyildiz (1996) seperti berikut:

*Insan dilahirkan dalam rumah wakaf, tidur dalam buaian wakaf, makan dan minum daripada harta wakaf, membaca buku yang diwakafkan, menerima pendidikan di sekolah wakaf, memperoleh gaji daripada pentadbiran wakaf dan apabila insan ini meninggal dunia, diletakkan dalam keranda dan dikebumikan di tanah perkuburan yang diwakafkan.*

Selain daripada melengkapkan keperluan hidup masyarakat, menurut Minkov (2004) institusi wakaf memainkan peranan yang sangat signifikan dalam proses Islamisasi dalam masyarakat Anatolia<sup>189</sup>. Amalan wakaf ini menghalakan kekayaan kepada institusi sosial bagi masyarakat Islam. Hal ini bermakna, semakin kuat jaringan sosial ini, semakin kuat kemungkinan untuk menyatukan orang bukan Islam ke dalamnya.

<sup>188</sup> Terjemahan ayat al-Quran surah al-Imran ayat 92 dari Tafsir Pimpinan ar-Rahman Kepada Pengertian al-Quran (30 Juz). (1987).

<sup>189</sup> Nama lama bagi Turki pada hari ini. Lihat <https://en.wikipedia.org/wiki/Anatolia>



### **Konsep *Imperial Waqf* Kerajaan ‘Uthmaniyyah**

Menurut Barnes (1989), wakaf dalam kerajaan ‘Uthmaniyyah ini diistilahkan sebagai wakaf diraja yang merujuk kepada wakaf yang diasaskan oleh sultan dan ahli keluarga diraja. Manakala Singer (2008) pula menerangkan bahawa *imperial waqf* dalam kerajaan ‘Uthmaniyyah ialah sebuah institusi berbentuk kompleks yang ditubuhkan di dalamnya beberapa bangunan wakaf. Ia dibina oleh pemerintah-pemerintah kerajaan ‘Uthmaniyyah seperti Sultan Mehmet II. Jika melihat daripada huraian Singer tentang *imperial waqf* ini, dapat dilihat bahawa hampir di setiap pemerintahan sultan dalam kerajaan ‘Uthmaniyyah mempunyai institusi wakaf mereka sendiri.

Dalam era permulaan kerajaan ‘Uthmaniyyah sejak pemerintahan Orhan Gazi (1326M-1362M), penubuhan institusi wakaf mula dilaksanakan (Maksudoğlu 2006). Namun, menurut Çizakça (2000) dalam kajian Gerber terhadap wilayah Edirne mendapati bahawa wakaf jenis ini bukanlah meliputi keseluruhan institusi wakaf dalam kerajaan ‘Uthmaniyyah kerana majoriti amalan ini dilakukan oleh orang perseorangan. Hal ini mungkin kerana wakaf yang ditubuhkan oleh pemerintah memerlukan kawasan yang luas dan dana yang tinggi untuk menguruskannya. Selain itu, amalan wakaf ini sudah menjadi kebiasaan dan budaya bagi individu yang mempunyai harta lebihan dan mereka memilih untuk melakukan kebajikan dengan cara sedemikian. Oleh itu, ramai dalam kalangan rakyat marhaen yang berwakaf.

Antara bangunan kompleks yang terkenal ialah kompleks Fatih yang diasaskan oleh Sultan Mehmet II, kompleks Suleymaniye milik Sultan Suleyman I dan kompleks wakaf Sultan Beyazit II. Ketiga-tiga binaan ini masih kekal sehingga sekarang walaupun tidak sepenuhnya berfungsi kerana pelbagai faktor seperti gempa bumi dan sebagainya. Howard (2017) menyatakan bahawa kompleks yang dibiayai oleh dana wakaf ini kebiasaannya mempunyai unit bangunan seperti masjid, dapur awam, pasar, penginapan, tempat mandi awam dan sebagainya. Manakala, Yediyıldız & Öztürk (1996) pula menghuraikan tentang kompleks wakaf sebagai satu sistem organisasi sosial yang mempunyai tiga bahagian. Ia merangkumi bahagian penempatan penduduk, bahagian bazar untuk perniagaan yang berfungsi mengumpul dana wakaf dan bahagian ketiga iaitu pusat keagamaan, pendidikan serta fungsi kebajikan yang lain.

Jika diteliti, dana wakaf yang diwujudkan bagi kompleks ini diambil daripada pendapatan pemerintah, hasil sewaan bangunan atau barang serta pendapatan lebihan kerajaan seperti yang dilakukan oleh Sultan Mehmet II bagi Kompleks Fatih (Boyar & Fleet 2010; İpşirli 2001 & Yediyıldız 2001). Hal ini demi memastikan kelangsungan institusi wakaf ini berpanjangan dan dapat dinikmati oleh masyarakat. Melalui pembinaan kompleks-kompleks ini terutamanya di dalam wilayah takluk seperti Istanbul, pelbagai undang-undang baru dan isu fiqh yang ditimbulkan dalam pelaksanaan wakaf. Menurut Singer (2008), wakaf dalam kerajaan ‘Uthmaniyyah dibangunkan dengan mengambil undang-undang dan amalan dari Rom, Byzantine dan Sasanid. Namun begitu, ia disesuaikan dengan konteks fiqh, *‘uruf*, politik tempatan, sosial masyarakat dan keadaan ekonomi.

### **Isu Fiqh Dalam Wakaf Kerajaan ‘Uthmaniyyah**

Kerajaan ‘Uthmaniyyah telah mengambil Mazhab Hanafi sebagai mazhab rasmi kerajaan dan ia turut terpakai di wilayah taklukannya. Ini dibuktikan dalam penggubalan *Majalla-i Ahkam-i ‘Adliyye* yang memperlihatkan kebanyakan hukum fiqh diambil dari pandangan ‘ulama Hanafi (Akgunduz & Ozturk 2011). Hal ini turut melibatkan hukum fiqh dan pengeluaran fatwa dalam pelaksanaan wakaf. Antara perkara yang dibincangkan serta diperdebatkan para ‘ulama ketika itu ialah isu keharusan wakaf harta alih dan harta tidak alih, keharusan wakaf tunai dan pemilikan tanah wakaf yang dijadikan tanah kerajaan (*miri land*). Menurut Akgunduz & Ozturk (2011) lagi, undang-undang yang melibatkan tanah rampasan bagi wilayah yang ditakluk oleh kerajaan ‘Uthmaniyyah digubal kerana berlakunya perluasan kuasa yang begitu pantas. Oleh itu, sistem tanah yang ditetapkan kerajaan ‘Uthmaniyyah seperti sistem *Timar* dan *miri land* turut melibatkan tanah wakaf secara langsung.

Menurut pandangan Barnes (1989), kebanyakan undang-undang yang dicipta oleh kerajaan ‘Uthmaniyyah bagi amalan wakaf ini secara langsung bertentangan dengan peraturan dan hukum klasik yang dilaksanakan ketika awal abad kedatangan Islam. Walaupun begitu, ia terbukti memberi faedah dalam menyebarkan amalan wakaf dan menguntungkan kerajaan ‘Uthmaniyyah melalui cara tersebut. Selain beberapa isu fiqh yang diperdebatkan, masalah lain yang turut timbul ialah pengagihan kuasa pentadbiran wakaf berlaku dengan cara memberi penguasaan mutlak kepada ketua sida-sida kulit hitam di istana pada abad ke-17M. Ironinya, berlakunya penyelewengan berkaitan harta wakaf tersebut. Hal ini diikuti dengan isu fiqh yang lain seperti pemilikan tanah wakaf dan pengamalan wakaf tunai.

### Pemilikan Tanah Wakaf

Salah satu aset wakaf harta tidak alih yang dibenarkan dalam Islam ialah tanah. Di bawah pemerintahan kerajaan ‘Uthmaniyyah selama hampir 600 tahun, jumlah tanah wakaf di seluruh wilayah penguasaannya sangat banyak. Antaranya ialah sebanyak 3/4 daripada keluasan tanah Arab, 1/2 daripada tanah Algeria, 1/3 daripada keluasan tanah di Tunisia dan 1/8 tanah di Mesir (Razali Othman 2015). Jumlah ini tidak termasuk tanah di wilayah Semenanjung Balkan seperti di Bosnia dan Serbia. Namun, ini hanyalah keadaan sehingga abad ke-19M iaitu sebelum kerajaan ‘Uthmaniyyah melalui zaman kejatuhan dan mengakibatkan institusi wakaf merosot pada awal abad ke-20M. Tidak dinafikan, kesemua tanah wakaf ini juga terikat dengan sistem dan undang-undang tanah di bawah kerajaan ‘Uthmaniyyah.

İnalçik (2000) menghuraikan bahawa sistem *Timar*<sup>190</sup> yang diamalkan oleh kerajaan ‘Uthmaniyyah membawa kepada pemilikan semua tanah pertanian kepada kerajaan tersebut kecuali tanah pegangan bebas dan tanah wakaf yang di kekalkan oleh pemerintah. Namun begitu, apabila kuasa kerajaan mulai lemah maka wujudnya banyak pemilikan tanah persendirian termasuklah tanah wakaf. Tetapi, apabila kerajaan kembali kuat pemerintah telah memansuhkan hak pemilikan harta persendirian dan tanah wakaf. Hal seumpama ini dilakukan di dalam pemerintahan Sultan Beyazit I dan Sultan Mehmet II. Berikutan daripada pembaharuan ini, ia memberi kesan kepada pemilikan tanah wakaf dan menjadikan 20,000 buah kampung dan kebun berubah status menjadi tanah kerajaan (*miri land*<sup>191</sup>) pada era pemerintahan Sultan Mehmet II.

Menurut İnalçik (2000) lagi, Sultan Beyazit II yang memerintah setelah itu mengambil langkah untuk menyerahkan semula tanah-tanah tersebut kepada pemilik asalnya disebabkan melihat kepada pelaksanaan sistem tersebut yang bertentangan dengan syariat Islam. Walau bagaimanapun, kedua-dua pemerintah selepas beliau iaitu Sultan Selim I dan Sultan Suleyman I melaksanakan semula polisi Sultan Mehmet II dalam pemerintahan mereka. Tindakan Sultan Beyazit II ini dilihat kerana tanah wakaf merupakan hak milik Allah SWT dan tidak boleh dipindah milik sesuka hati.

Walaupun hal ini sedikit sebanyak memberikan impak negatif dalam pemerintahan sultan kerajaan ‘Uthmaniyyah, tetapi ia mungkin dilaksanakan kerana perbuatan sesetengah individu yang ingin mengelakkan tanah mereka menjadi tanah kerajaan. İnalçik (1998) menjelaskan bahawa apabila sebidang tanah atau kebun tidak lagi dimanfaatkan, maka ia dikategorikan sebagai tanah kerajaan. Berlakunya beberapa keadaan seperti pemberian dokumen wakaf ke atas tanah kerajaan. Selain itu, pada pertengahan abad ke-16M turut berlaku penjualan tanah kerajaan secara berleluasa dengan tidak sah. Situasi ini menyebabkan pemerintah kerajaan ‘Uthmaniyyah mengambil langkah untuk menyiasat tentang hal ini dan meminta mufti ketika itu, Ebu Su’ud untuk melihat kepada hukum fiqh yang berkaitan.

Isu fiqh ini juga termasuklah keadaan harta wakaf yang perlu dijual untuk mendapatkan hasil contohnya wang tunai (*ibdal*) atau menggantikan harta wakaf dengan harta lain (*istibdal*).

<sup>190</sup> Satu sistem tanah yang memberikan seseorang individu yang berkhidmat dalam ketenteraan untuk mendapatkan hasil daripada tanah tersebut. Sistem ini juga disebut sebagai *dirlik*. Ia berbeza dengan sistem feodal yang diamalkan di Eropah.

<sup>191</sup> Disebut juga sebagai *memleke land* yang bermaksud tanah di bawah pemilikan kerajaan.

Kedua-dua cara ini dilihat untuk mengekalkan harta wakaf tersebut jika ia rosak atau musnah di samping berterusan memberikan manfaat kepada masyarakat. Dalam konsep wakaf, memanfaatkan harta wakaf dengan mengekalkan pemilikannya kepada Allah SWT merupakan tujuan amalan tersebut disyariatkan. Oleh itu, harta wakaf yang terdiri daripada harta tidak alih seperti tanah dan harta alih seperti senjata akan dimanfaatkan sepenuhnya oleh penerima wakaf. Namun begitu, menurut sebahagian ulama' seperti Imam Ahmad dan Ibnu Taimiyyah sekiranya harta wakaf tidak dapat dimanfaatkan lagi kerana rosak atau sudah tidak mempunyai manfaat maka ia boleh diganti. Pendapat ini bertentangan dengan mazhab Syafie dan Maliki yang tidak membenarkan penggantian harta wakaf atau menukarnya tetapi ia perlu dibiarkan begitu sahaja (Muhammad as-Sayyid Yusuf 2012).

Çizakça (2000) pula menjelaskan bahawa kerajaan 'Uthmaniyyah mengamalkan kaedah ini dalam berwakaf kerana mengikut pandangan mazhab Hanafi tetapi dengan mengikut syarat-syarat yang tertentu demi menjamin harta wakaf tidak diselewengkan. Namun begitu, terdapat pendapat yang mengatakan bahawa kerajaan 'Uthmaniyyah tidak mengikut cara *istibdal* yang selari dengan syarak iaitu dengan menjual kompleks al-Azhar ketika menguasai Mesir pada abad ke-16M. Situasi yang melibatkan isu *istibdal* ini kemudiannya dilarang oleh pemerintah kecuali jika mendapat kebenaran sultan.

### **Wakaf Tunai**

Kaedah berwakaf dengan cara wakaf tunai (*cash waqf*) menjadi pilihan ramai umat Islam pada masa kini. al-Zuhaylī (2011) menjelaskan bahawa wakaf tunai merupakan salah satu bentuk wakaf harta alih yang disepakati keharusannya oleh para 'ulama kecuali 'ulama Hanafi. Ia dibenarkan oleh kerana mengikut kepada amalan masyarakat bersandarkan dalil hadis Ibnu Mas'ud RA yang menyatakan keharusan sesuatu mengikut 'uruf setempat jika tidak menyalahi syarak. Maka, dengan dalil ini Imam Muhammad menjadikannya fatwa diharuskan pelaksanaan wakaf tunai secara *mudharabah* dan *mubada'ah*. Selain itu, mewakafkan harta alih lain seperti haiwan, buku-buku, alatan perang dan pakaian adalah sah di sisi syarak (Mustofa al-Khin et.al 2003).

Melihat kepada asal usul sejarah wakaf tunai, terdapat beberapa pendapat tentang bermulanya wakaf tunai diamalkan dalam dunia Islam. Pendapat pertama menyatakan amalan ini dilakukan sejak zaman Rasulullah SAW lagi manakala, pendapat kedua cenderung kepada pelaksanaannya dimulakan pada abad ke-8M melalui fatwa yang dibuat Imam Zufer. Sementara itu, pandangan ketiga pula menerangkan bahawa wakaf tunai mula diamalkan pada abad ke-12M iaitu sekitar pemerintahan Ayyubiah di mesir (Çizakça 2000 & Razali Othman 2015). Namun begitu, dalam penulisan Muhammad as-Sayyid Yusuf (2012) pula menyatakan bahawa ia sudah diamalkan sejak awal abad ke-2 Hijrah lagi. Ini dilihat melalui fatwa Imam az-Zuhri yang menggalakkan wakaf dinar dan dirham untuk kebaikan umat Islam dengan menjadikan wang tersebut modal dan keuntungannya sebagai wakaf pada ketika itu.

Menurut Çizakça (2000), wakaf tunai merupakan amalan yang berasal daripada kerajaan 'Uthmaniyyah. Ini termasuklah pelaksanaannya secara meluas di wilayah semenanjung Balkan seperti Bosnia. Amalan ini tidak dibenarkan di tanah Arab tetapi kemudiannya ia direkodkan wujud di Syria, Mesir dan Sudan. Terdapat perdebatan yang berlaku oleh kerana wang tunai merupakan harta alih yang mungkin boleh diselewengkan malah ia juga dikhuatiri mengingkari elemen wakaf iaitu prinsip pengekal (*perpetuity*). Terdapat dua kaedah berwakaf menggunakan wakaf tunai iaitu melalui wang yang terkumpul melalui sumbangan daripada para pewakaf. Manakala, cara kedua ialah dengan melaburkan wang tersebut kepada peminjam. Keuntungan yang diperoleh daripada peminjam akan disalurkan kepada tujuan pewakaf (Razali Othman 2015). Menurut Akgunduz & Ozturk (2011), atas dasar keuntungan inilah yang disebut sebagai riba dan menjadi isu dalam pengamalan wakaf tunai dalam kerajaan 'Uthmaniyyah. Pengaplikasian cara berwakaf dan mendapat keuntungan ini diambil oleh 'ulama 'Uthmaniyyah daripada kaedah kontrak jual beli *bai' al-inah*. Namun begitu, selepas pengharamannya, wakaf ini dibenarkan oleh mufti kerajaan 'Uthmaniyyah iaitu Ebu Su'ud pada abad ke-16M.

Dalam kerajaan ‘Uthmaniyyah, pengamalan wakaf tunai mula direkodkan pada tahun 1423M di Edirne dan diluluskan oleh mahkamah ‘Uthmaniyyah pada awal abad ke-15M (Razali Othman 2015). Ia kemudiannya meningkat saban tahun dan menjadi pilihan masyarakat Islam berbanding untuk melakukan wakaf kepada harta tidak alih seperti bangunan. Seterusnya, wakaf tunai menjadi instrumen penting dalam menjana ekonomi kerajaan ‘Uthmaniyyah (Toraman et. al 2007). Ironinya, ia mencetuskan perdebatan dalam kalangan ‘ulama ketika itu yang sebahagiannya tidak bersetuju dengan hukum mengharuskan amalan wakaf tunai ini demi menjaga *masalah* ummat. Walaupun ia dianggap mudah diamalkan, tetapi isu wakaf tunai ini menjadi hal yang sering diperdebatkan dan kontroversi berabad lamanya (Özcan 2006).

Razali Othman (2015) berpandangan bahawa ketika abad ke-15M, wakaf tunai ini tidak menjadi isu yang besar kerana kebijaksanaan mufti kerajaan ‘Uthmāniyyah pada ketika itu, iaitu Mulla Husrev. Walau bagaimanapun, isu ini kembali diperdebatkan pada abad ke-16M. antara ‘ulama yang membantah keharusan wakaf tunai ini ialah Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi dan Imam Birgivi Mehmed Efendi. Kesannya, wakaf tunai telah diharamkan semula selama beberapa tahun namun ia telah dikaji semula oleh para ‘ulamā dan difatwakan tidak bertentangan dengan hukum Islam mengikut mazhab Hanafi (Özcan 2006: 240).

Pelbagai jenis manfaat dan perkhidmatan wakaf yang telah diberikan melalui wakaf tunai antaranya ialah menyediakan mahar untuk wanita bujang untuk berkahwin, menyediakan tempat tinggal untuk wanita yang kehilangan suami di medan perang, membayar cukai bagi orang miskin, biasiswa bagi pelajar, menghantar orang Islam menunaikan haji dan sebagainya (Anon 2014).

### Kesimpulan

Seiring dengan perkembangan masa, amalan wakaf turut mengalami inovasi dari sudut kaedah pelaksanaannya. Oleh itu, ketika era penguasaan kerajaan ‘Uthmaniyyah telah diwujudkan pelbagai cara wakaf dan ia dipelopori oleh golongan pemerintah. Rentetan dari situasi ini, ia membuka ruang dalam perbincangan fiqh yang luas oleh para ‘ulama semasa serta sarjana Islam di Timur dan Barat. Unikinya, amalan wakaf ini terdapat lebih banyak ruang untuk berjihad dan ini memberi peluang kepada pemerintah dan ‘ulama untuk melaksanakannya mengikut masalah umat tanpa menyalahi syarak. Berikutan hal ini, pelbagai perdebatan yang berlaku dari masa ke semasa berkaitan hukum pelaksanaan wakaf. Namun, ini tidak menyebabkan terbantunya perkembangan wakaf oleh umat Islam kerana amalan ini merupakan salah satu nadi ekonomi dan saluran kebajikan yang menjamin ganjaran di dunia dan akhirat.

Melalui perbincangan dan perdebatan yang berlaku dalam kalangan ‘ulama dan sarjana Islam, pelaksanaan wakaf yang melibatkan harta alih dan harta tidak alih dapat diselesaikan. Begitu juga perkembangan wakaf tunai yang disekat dalam kerajaan ‘Uthmaniyyah beberapa ketika dahulu telah diaplikasikan semula. Bahkan, umat Islam kini mendapat manfaatnya daripada kaedah berwakaf tunai ini kerana dilihat lebih mudah dan sesuai dengan keadaan semasa masyarakat. Malah, ia turut dikembangkan dengan pesat oleh institusi wakaf mahupun perbadanan wakaf supaya ekonomi dapat dijana dengan baik. Selain itu, isu seperti pemilikan tanah wakaf dan istibdal wakaf yang menjadi kontroversi ketika itu juga banyak dibincangkan kembali. Malah, contoh aplikasi ini menjadi ikutan di beberapa negara yang ingin memajukan wakaf seperti Malaysia dan Indonesia.

### Rujukan

- Akgunduz, A. & Ozturk, S. 2011. *Ottoman History Misperceptions and Truths*. Istanbul: IUR Press.
- Anon. 2014. *Marvelous Pious Foundations (Waqfs) Throughout History*. Ankara: Directorate General of Foundations Publications.
- Barnes, J.R. 1987. *An Introduction to Religious Foundation in the Ottoman Empire*. Leiden: E.J.Brill.

- Boyar, E & Fleet, K. 2010. *A Social History of Ottoman Istanbul*. New York: Cambridge University Press.
- Çizakça, M. 2000. *A History of Philanthropic Foundations: the Islamic World from the Seventh Century to the Present*. Istanbul: Boğaziçi University Press.
- Gürbüz, M.V. 2012. Ottoman vakıfs: Their impact on Ottoman society and Ottoman land regime. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21(1): 201-212.
- Howard, D.A. 2017. *A History of the Ottoman Empire*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- İnalçık, H. 1998. *Essays in Ottoman History*. Istanbul: Eren Yayıncılık.
- İnalçık, H. 2000. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. London: Phoenix Press.
- İpşirli, M. 2001. Ihsanoglu, E. (pnyt.). *History of The Ottoman State Society & Civilisation*. Vol. 1. hlm. 152-282. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA).
- Maksudoğlu, M. 2006. Waqf. Dlm. ‘Abdalqadir as-Sufi (pnyt.). *Sultaniyya*, hlm. 51-77. Cape Town: Madinah Press.
- Minkov, A. 2004. Conversion to Islam in the Balkan: Kisve Bahası petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730. Dlm. Suraiya Faroqhi & Halil Inalcik (pnyt.). *The Ottoman Empire and its Heritage Politics, Society and Economy*. Leiden: Brill. <http://dl4a.org/uploads/pdf/Conversion%20to%20Islam%20in%20the%20Balkans.pdf> [8 Mei 2018].
- Muhammad Fathullah al-Haq & Jasni Sulong. 2018. Penyeragaman fatwa berhubung isu-isu wakaf di Malaysia: Satu sorotan awal. *Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa* 9 (1): 110-128. <http://jfatwa.usim.edu.my/index.php/jfatwa/article/view/42>. [16 Ogos 2019].
- Muhammad al-Sayyid Yusuf. 2012. *Tafsir Ekonomi Islam (Konsep Ekonomi al-Quran)*. Terj. Murtadho Ridwan. Johor Bharu: Perniagaan Jahabersa.
- Mustofa al-Khin, Mustofa al-Bugho & Ali asy-Syarbaji. 2003. *Al-Fiqh al-Manhaji Kitab Fikah Mazhab Syafie*. Jil.5. Terj. Solehan bin Ayub. Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn Bhd.
- Oladapo, B.H., Oseni, A.R & Mustafa Omar Mohammed. 2016. A Comparative Analysis of Waqf Institution and Endowment Foundation: Determinants of Sustainability. *International Journal of Novel Research in Humanity and Social Sciences* Vol. 3 (4): 151-162.
- Özcan, T. 2006. The legitimization process of cash foundations: an analysis of the application of islamic law of waqf in the Ottoman society. *Kertas Kerja Konferens The Law of Waqf I. Origins to Ottoman-Era Maturity 2006*. Anjuran, Harvard Law School ILSP, Cambridge, 26-28 Mei 2006.
- Razali Othman. 2015. *Wakaf Tunai: Sejarah, Amalan dan Cabaran Masa Kini*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Singer, A. 2008. *Charity in Islamic societies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Siti Mashitoh Mahamood. 2006. *Waqf in Malaysia: Legal and Administrative Perspectives*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press.
- Tafsir Pimpinan ar-Rahman Kepada Pengertian al-Quran (30 Juz)*. 1987. Edisi Kelapan. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
- Toraman, C., Tuncsiper, B. & Yilmaz, S. 2007. Cash awqaf in the Ottoman as philanthropic foundations and their accounting practices. <http://journal.mufad.org/attachments/article/452/7.pdf> [ 13 Ogos 2018].
- Yediyıldız, B. & Öztürk, N.1996. “The Habitable Town” and Turkish waqf system. *Habitat II*. Istanbul, 12 April.
- Yediyıldız, B. 2001. Ottoman society with respect to settlement patterns. Dlm. Ihsanoglu, E. (pnyt.). *History of The Ottoman State Society & Civilisation*. Vol. 1. hlm. 520-525. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA).
- al-Zuhaylī, Wahbah. 2011. *Fiqh & Perundangan Islam*. Jil. 8. Terj. Syed Ahmad Syed Hussain. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

## **PERSEPSI PENGANUT MUSLIM TERHADAP SENSITIVITI AGAMA: KAJIAN DI LEMBAH KLANG**

*Nur Farhana Abdul Rahman & Nur Syariah Muhammad Shah*

---

**Abstrak** Isu-isu yang mengganggu sensitiviti agama kerap dibangkitkan dalam kalangan masyarakat sama ada ia dibangkitkan oleh penganut Muslim atau bukan Muslim. Kebangkitan isu-isu tersebut sedikit sebanyak memberikan kesan kepada keharmonian masyarakat Malaysia terutamanya apabila isu tersebut merupakan isu paling sensitif dalam sesuatu agama. Oleh itu, artikel ini bertujuan mengkaji persepsi penganut Muslim terhadap sensitiviti agama. Kajian secara tidak langsung bertujuan mengenalpasti isu-isu sensitif menurut persepsi penganut Muslim di Lembah Klang. Kajian menggunakan kaedah kuantitatif melalui edaran soal selidik kepada 384 orang responden yang tinggal di Lembah Klang. Responden kajian terdiri daripada penganut agama Islam, Buddha, Hindu dan Kristian. Namun, artikel ini hanya melaporkan dapatan kajian yang diperoleh daripada responden beragama Islam yang keseluruhannya berjumlah 215 orang. Dapatan kajian dianalisis secara deskriptif menggunakan analisis frekuensi dan min. Hasil kajian mendapati, isu yang paling sensitif dalam kalangan penganut Muslim ialah isu teologi diikuti isu etika dan akhir sekali isu sosial.

**Kata Kunci:** isu sensitiviti agama, Islam, Lembah Klang, teologi, sosial, etika.

---

### **Pengenalan**

Keharmonian antara agama di Malaysia memerlukan satu usaha yang jitu daripada semua penganut agama memandangkan Malaysia terdiri daripada masyarakat multi-agama. Kepelembagaan agama yang wujud di Malaysia boleh membentuk dua keadaan sama ada konflik atau kedamaian. Sekiranya titik persamaan tidak dapat dicapai, masyarakat akan berhadapan dengan pelbagai konflik agama. Usaha utama dalam memastikan keharmonian terpelihara adalah melalui sikap memahami sensitiviti agama-agama berdasarkan fahaman agama tersebut. Kefahaman tersebut merangkumi aspek-aspek seperti perkara yang dibolehkan dan tidak dibolehkan dalam sesuatu agama. Hal ini bagi memandu tindakan penganut agama apabila berlakunya interaksi dua hala dengan penganut agama lain. Justeru, sensitiviti agama perlu difahami dan diperhalusi sebaiknya oleh semua penganut agama.

### **Sensitiviti Agama Islam**

Perbincangan tentang sensitiviti agama berkait rapat dengan hubungan antara agama. Islam dalam konteks ini, amat mementingkan kepada sikap menghormati agama-agama lain. Islam merupakan agama yang menyeru dan menitikberatkan kepada keamanan dan kedamaian. Berpandukan kepada al-Quran dan Hadith, Allah SWT menyuruh manusia untuk saling hormat-menghormati sesama manusia tanpa mengira agama dan bangsa. Perkara ini secara tidak langsung menjelaskan tanggungjawab Muslim terhadap bukan Muslim. Berkenaan hal ini Allah SWT berfirman yang bermaksud (al-Quran, al-Haj 22:40):

“Taitu mereka yang diusir dari kampung halamannya dengan tidak berdasarkan sebarang alasan yang benar, (mereka diusir) semata-mata kerana mereka berkata: “Tuhan kami ialah Allah”. Dan kalau Allah tidak mendorong setengah manusia menentang pencerobohan setengahnya yang lain, nescaya runtuhlah tempat-tempat pertapaan serta gereja-gereja (kaum Nasrani), dan tempat-tempat sembahyang (kaum Yahudi), dan juga masjid-masjid (orang Islam) yang sentiasa disebut nama Allah banyak-banyak padanya, dan sesungguhnya Allah akan menolong sesiapa yang menolong agamaNya (agama Islam), sesungguhnya Allah Maha Kuat, lagi Maha Kuasa”.

Al-Qurthubi (2008: 175) menjelaskan, Ibnu Khuwaizimandad mentafsirkan ayat tersebut dengan menegaskan bahawa, Allah SWT melarang umat Islam merobohkan gereja-gereja bukan Muslim yang terdiri dalam kalangan *Ahl Zimmah*. Hal ini kerana, golongan *Ahl Zimmah* mempunyai hak untuk mendapat perlindungan diri dan harta daripada penguasa Islam. *Ahl Zimmah* menurut pandangan al-Unqari ialah golongan bukan Islam yang menetap di negara Islam dan mereka membayar *jizyah* (Ismail 2017: 8). Namun, dalam konteks semasa, golongan bukan Islam yang menetap di negara Islam tidak lagi digelar sebagai *Ahl Zimmah* sebaliknya digelar sebagai *Muwatin* atau warganegara (Zulkifli 2018). *Muwatin* dalam konteks masyarakat Malaysia terdiri daripada mereka yang beragama selain agama Islam dan golongan ini juga tertakluk pada Perkara 8 iaitu “Semua orang adalah sama rata di sisi undang-undang dan berhak mendapat perlindungan yang sama rata di sisi undang-undang” (Malaysia 1957).

Oleh itu, dalam konteks masyarakat Malaysia, umat Islam disarankan untuk menghormati agama Buddha, Hindu, Kristian dan agama selain agama Islam sebagaimana yang dianjurkan dalam Islam dan Perlembagaan Persekutuan. Penghormatan itu merangkumi perkara-perkara seperti menghormati rumah ibadat, sembah dan sebagainya. Berkenaan hal ini, Allah SWT berfirman yang bermaksud (al-Quran, al-An’am 6: 108):

“Dan janganlah kamu cerca benda-benda yang mereka sembah yang lain dari Allah, kerana mereka kelak, akan mencerca Allah secara melampaui batas dengan ketiadaan pengetahuan. Demikian Kami memperelokkan pada pandangan tiap-tiap umat akan amal perbuatan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali, lalu Ia menerangkan kepada mereka apa yang mereka telah lakukan”.

Berdasarkan firman Allah SWT di atas, al-Qurthubi menafsirkan ayat tersebut dengan menyatakan bahawa, umat Islam dilarang daripada melakukan sebarang tindakan yang membawa maksud cacian atau makian kepada sembah-sembahan bukan Islam. Sembah-sembahan tersebut bukan hanya merujuk kepada berhala sahaja tetapi merangkumi tempat sembah, perkara-perkara yang menggambarkan agama mereka, perbuatan sembah serta hal-hal lain yang melambangkan agama mereka. Larangan tersebut bagi mengelakkan kemudaratan seperti golongan bukan Islam semakin jauh dari Islam kerana tindakan keji penganut agama Islam (al-Qurthubi 2008: 153-154). Bagi mengelakkan perkara ini, umat Islam diseru untuk menghormati agama lain sebaiknya. Suruhan mengamalkan sikap hormat-menghormati itu juga adalah kerana firman Allah SWT yang melihat manusia itu sama dan setaraf dari segi bangsa. Firman Allah SWT sebagaimana berikut (al-Quran, al-Hujurat 49: 13):

“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).”

Ibn Katsir (1993: 321) menjelaskan, manusia diciptakan daripada pelbagai bangsa, kaum dan adat budaya. Namun, semuanya adalah sama di sisi Allah SWT melainkan keimanan dan ketaqwaan. Oleh itu, tidak ada satu bangsa dalam kalangan manusia yang lebih mulia atau tinggi darjatnya daripada bangsa-bangsa lain kerana semua bangsa tersebut mempunyai taraf yang sama di sisi Allah SWT. Hal ini menjelaskan bahawa, setiap penganut agama mempunyai hak untuk dihormati dan tidak ditindas oleh penganut agama lain. Selain itu, agama-agama selain agama Islam turut mempunyai hak untuk diiktiraf kewujudannya. Hal ini dinyatakan secara jelas dalam al-Quran yang bermaksud (al-Quran, al-Kafirun 109: 6):

“Bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku”

Ayat ini secara jelas menunjukkan pengiktirafan kepada kewujudan kepelbagaian agama dalam sesebuah masyarakat. Tambahan pula, tindakan mencampur adukkan pengamalan sesebuah agama dengan agama lain merupakan tindakan yang tidak wajar. Oleh itu, semua penganut agama mempunyai kebebasan mengamalkan ajaran agama masing-masing. Rasulullah SAW telah mengaplikasikan kandungan surah al-Kafirun dalam *Sahifah al-Madinah* pada Perkara 25 iaitu “*Bahawa kaum Yahudi dari Bani’Awf adalah satu ummah bersama orang-orang Mukmin, mereka bebas dengan agama mereka sendiri (Yahudi) dan orang Muslim dengan agama mereka (Islam)*”. Perjanjian bertulis tersebut secara jelas memberikan kebebasan kepada bukan Muslim mengamalkan dan mengurus tadbir hal ehwal agama masing-masing (Mohamad Zaidi 2012: 113-114).

Umat Islam dalam berbicara tentang interaksi sosial bersama bukan Muslim perlu menitikberatkan beberapa perkara. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah SAW terhadap masyarakat bukan Muslim di zaman beliau. Perkara-perkara tersebut menurut (Ahmad Sanusi & Mohd Yusuf 2018: 3-4) adalah sebagaimana berikut:

1. Memelihara nyawa bukan Muslim atau kafir *mu’ahid* (bukan Muslim yang mempunyai perjanjian keamanan dengan Muslim).
2. Berlaku baik terhadap bukan Muslim dengan memberikan layanan yang baik sama ada mereka terdiri daripada ahli keluarga berlainan agama atau orang luar.
3. Menghormati orang bukan Muslim termasuk jenazahnya.
4. Menziarahi bukan Muslim yang sedang sakit.
5. Memberi dan menerima hadiah seperti memberi sesuatu kepada jiran atau menerima sesuatu daripada mereka.
6. Memanfaatkan dan menghargai kepakaran bukan Muslim dalam urusan pekerjaan.

Walaupun Islam amat menitikberatkan penganutnya untuk menghormati agama lain, ianya tidak bermaksud agama Islam tidak perlu dijaga dan dipelihara oleh penganut agama lain. Al-Qardhawi (1992: 45-46) menjelaskan, penganut agama lain perlu memelihara agama Islam dengan menjaga sensitiviti agama Islam. Hal ini secara tidak langsung menyatakan tanggungjawab bukan Muslim terhadap Muslim. Bukan Muslim dilarang melakukan sebarang cercaan, makian atau cacian secara zahir terhadap Islam, Rasulullah dan al-Quran. Bahkan bukan Muslim juga perlu mengelakkan diri daripada makan secara terbuka di bulan Ramadhan. Perkara-perkara ini sekiranya dilanggar akan mendatangkan konflik antara hubungan Muslim dan bukan Muslim.

Menurut Ahmad Sanusi & Mohd Yusuf (2018: 5-6), al-Qayyim turut menegaskan, bukan Muslim dilarang sama sekali mengeluarkan atau menyatakan sebarang bentuk penghinaan terhadap Rasulullah SAW secara zahir. Al-Qardhawi (1977: 47-48), menjelaskan, dalam konteks masyarakat majmuk yang majoriti beragama Islam, bukan Muslim dilarang melakukan upacara agama mereka secara terang-terangan dan sewenang-wenangnya. Perkara ini jika dilakukan, ianya menunjukkan kepada sikap penentangan atau tidak menghormati agama Islam. Hal ini kerana perbuatan atau amalan agama tersebut dizahirkan kepada umum.

Secara umumnya, amalan agama terdiri daripada dua aspek iaitu aspek dalaman dan aspek luaran. Aspek dalaman seperti perkara-perkara, pengamalan atau kepercayaan melalui hati tidak mendatangkan sebarang masalah dalam hubungan interaksi sosial. Ianya bebas diamalkan oleh mana-mana penganut agama kerana hanya melibatkan hati dan bukan sesuatu yang terzahir. Namun, apabila ia menyentuh aspek luaran seperti peribadatan, perayaan dan sebagainya, ia secara tidak langsung melibatkan kepentingan masyarakat umum. Berkenaan hal ini, pihak berkuasa perlu mengawasi dan menguruskan perkara-perkara tersebut bagi mengelakkan tercetusnya sebarang gangguan atau rasa tidak senang dalam kalangan penganut agama lain (Mohamad Zaidi 2012: 120-121).



Berkenaan hal ini, Malaysia telah menggariskan beberapa perkara yang dijadikan sebagai batasan pengamalan agama terhadap bukan Muslim. Agama Islam mempunyai kedudukan istimewa berbanding agama-agama lain sebagaimana dinyatakan dalam Perkara 3 iaitu “Islam ialah agama bagi persekutuan” (Malaysia 1957). Namun, agama-agama lain diberikan kebebasan untuk diamalkan dan ia tidak seharusnya sampai mengganggu ketenteraman awam, kesihatan awam dan akhlak masyarakat (Ayu Nor Azilah 2017: 6). Justeru, kebebasan mengamalkan agama tidak bersifat mutlak dan had-had batasan pengamalan agama bukan Muslim perlu dipatuhi selaras dengan perkara-perkara yang termaktub dalam Perlembagaan Persekutuan.

Hal ini menjelaskan, bukan Muslim turut mempunyai tanggungjawab untuk menghormati agama Islam sebagaimana Muslim mempunyai tanggungjawab menghormati agama-agama selain Islam. Tambahan pula, agama-agama lain seperti Kristian, Hindu, Buddha dan Sikh turut mempunyai pegangan yang sama iaitu menganjurkan penganutnya menghormati agama lain. Agama-agama bukan Islam menyuruh penganutnya menjalankan tindakan yang bermoral. Hal ini secara tidak langsung selari dengan perkara yang digariskan dalam Islam iaitu menghormati agama-agama lain (Chandra Muzaffar 2010: 94). Berkenaan hal ini, adalah menjadi tanggungjawab setiap penganut agama menghormati agama-agama lain dan menjaga sensitiviti agama lain sebaiknya agar keharmonian antara agama terpelihara.

### **Penyataan Masalah**

Isu yang mengganggu sensitiviti agama secara jelas diperkatakan bermula tahun 1990 sehingga millennium. Pada tahun 1950-1960, isu kewarganegaraan dan kontrak sosial merupakan isu utama di Malaysia. Sepuluh tahun kedua, iaitu pada tahun 1960-1970, Malaysia mengalami konflik lain iaitu berkenaan bahasa. Isu lain mula muncul pada tahun 1970 iaitu isu kuota dan urbanisasi namun mula kurang diperkatakan menjelang tahun 1980. Pada tahun 1990, isu agama dilihat menjadi pengaruh besar terhadap hubungan antara agama. Isu-isu agama yang muncul dibawa oleh dua pihak sama ada Muslim atau bukan Muslim sehingga menimbulkan perbalahan dan pergaduhan antara agama. Hal ini menjelaskan bahawa, perkara-perkara berkaitan agama adalah perkara sensitif dan seharusnya dipelihara sebaiknya (Siti Khatijah & Fadzli 2017: 18-19).

Antara isu-isu agama yang muncul dalam kalangan masyarakat ialah isu berkenaan teologi, sosial, etika, undang-undang, perniagaan dan sebagainya. Isu-isu ini mempunyai tahap sensitiviti yang berbeza mengikut penganut agama. Menurut Ab. Aziz et.al (2008: 119), isu berkenaan laungan suara, bacaan dan aktiviti masjid tidak mendatangkan gangguan dalam kalangan kebanyakan bukan Muslim yang tinggal berdekatan dengan masjid. Namun, sebahagian kecil daripada penganut bukan Muslim masih berasa terganggu dengan laungan, suara dan aktiviti masjid di persekitaran tempat tinggal mereka.

Ab. Aziz et.al (2008: 111-112) menjelaskan, kajian dibuat di kawasan yang mempunyai ciri-ciri seperti kawasan yang majoriti bukan Muslim, kawasan yang minoriti bukan Muslim dan kawasan yang mempunyai peratusan Muslim dan bukan Muslim yang seimbang. Kajian berkenaan laungan suara, bacaan dan aktiviti masjid dibuat berikutan munculnya kajian berkenaan *Kefahaman Orang Bukan Islam tentang Islam dan Pembangunan Imej Islam* pada tahun 1993. Hasil kajian tersebut menunjukkan bahawa antara punca wujudnya persepsi negatif bukan Muslim terhadap Muslim ialah gangguan-gangguan yang bukan dari suruhan agama. Oleh itu, dapat difahami bahawa, isu laungan suara, bacaan dan aktiviti tidak lagi menjadi isu yang sangat sensitif menjelang tahun 20-an. Namun, isu ini masih diambil berat untuk dikaji bagi mengetahui persepsi Muslim berkenaan isu ini pada masa kini.

Isu-isu agama yang diketengahkan oleh Azizan & Zaid (2014: 14) adalah sebanyak 11 isu iaitu, isu penghinaan terhadap agama, isu hak penjagaan anak, isu tuntutan mayat, isu Malaysia negara Islam atau sekular, isu tapak rumah ibadat, isu hudud, isu bidang kuasa Mahkamah Sivil dan Mahkamah Syariah, isu kalimah Allah, isu Bible versi Bahasa Melayu, isu pertukaran agama dan isu penyebaran agama lain. Menurut Azizan & Zaid (2014: 105) kajian dijalankan di Semenanjung, Sabah dan Sarawak. Secara keseluruhannya, kesemua isu tersebut

adalah penting bagi responden kajian. Namun tahap kepentingannya berbeza mengikut kawasan kajian. Perkara tersebut turut dijelaskan oleh Zaid et.al (2014: 4-5) dengan menyatakan, isu paling penting di semenanjung ialah isu tapak rumah ibadat (93.2% = 466), manakala isu paling penting di Sabah dan Sawarak pula kedua-duanya ialah isu penghinaan agama. Peratusan di Sabah adalah sebanyak 90.8% (n = 454) manakala peratusan di Sarawak pula ialah 88.7% (n = 447). Namun begitu, isu yang mempunyai peratusan yang paling rendah dari segi tahap kepentingannya masih mempunyai kadar peratusan lebih 50%. Hal ini menunjukkan bahawa, kesemua isu tersebut adalah penting dan perlu dijaga terutamanya dalam konteks masyarakat kini.

Berdasarkan kajian Abd Hakim et.al (2015: 525), isu kalimah Allah diketengahkan sebagai isu sensitif sehingga isu tersebut dijadikan sebagai ukuran semula dalam memahami sikap masyarakat Kristian terhadap masyarakat Islam di Sabah. Hasil kajian mendapati bahawa, sikap masyarakat Kristian terhadap masyarakat Islam di Sabah adalah positif dan baik sama ada sebelum atau selepas timbulnya isu kalimah Allah. Walaupun isu tersebut dipercayai sebagai isu sensitif namun ianya tidak memberi kesan negatif kepada hubungan sosial antara agama di Sabah. Hal ini disebabkan oleh ikatan sosial antara masyarakat Sabah yang kuat. Keadaan ini menjelaskan bahawa, isu kalimah Allah tidak menjadi persoalan yang amat penting dalam konteks masyarakat Sabah. Bahkan menurut Khairul Azhar (2016: 119), kalimah Allah telah lama digunakan oleh masyarakat Kristian khususnya di Borneo dan ianya tidak mendatangkan sebarang konflik agama. Walaubagaimanapun, dapatan yang berbeza kemungkinan diperoleh melalui kajian di kawasan Semenanjung Malaysia.

Menurut Siti Khatijah & Fazli (2015: 720-722) konflik agama merupakan salah satu faktor yang menyumbang kepada keruntuhan sesebuah tamadun. Antara konflik atau isu agama yang dibangkitkan dalam kajian ini ialah isu penghinaan agama, isu murtad, isu bidang kuasa Mahkamah Syariah dan Mahkamah Sivil, isu negara Islam, isu hudud serta isu berkenaan tapak rumah ibadat. Kesemua isu ini adalah isu-isu yang membangkitkan kemarahan penganut agama Islam terhadap bukan Islam. Golongan bukan Islam tidak berpuas hati dengan pendirian umat Islam terhadap isu-isu tersebut walaupun perkara 3 dan perkara 11 dalam Perlembagaan Persekutuan dijelaskan sehingga golongan tersebut bangkit dan mempersoalkan kewajaran tindakan Muslim dalam isu-isu tersebut. Hal ini secara jelasnya mengganggu serta menjejaskan kesucian agama Islam.

Khairul Azhar (2016: 136-224) pula membahagikan isu-isu sensitiviti agama kepada empat bahagian iaitu isu-isu keagamaan, kemasyarakatan, perundangan dan perniagaan. Setiap bahagian terdiri daripada tiga isu yang berlainan. Bahagian pertama iaitu isu-isu keagamaan terdiri daripada isu penggunaan kalimah Allah, bacaan al-Quran oleh bukan Muslim dan mendoakan bukan Muslim. Bahagian kedua ialah berkenaan isu-isu kemasyarakatan iaitu isu bukan Muslim memasuki masjid, pemakaian simbol agama lain dan bantahan penzahiran syiar Islam. Bahagian ketiga pula ialah berkaitan perundangan yang terdiri daripada isu bukan Muslim sebagai peguam syarie, sekatan penyebaran agama lain dan pembinaan rumah ibadat agama lain. Bahagian keempat adalah berkenaan perniagaan iaitu isu jualan arak, perusahaan khinzir dan Islamisasi perniagaan bukan Muslim. Kesemua isu tersebut dianalisis berdasarkan kaedah analisis kepustakaan. Isu-isu tersebut dipercayai sebagai antara isu-isu sensitif berikutan timbulnya kontroversi antara Muslim dan bukan Muslim sehingga munculnya rasa tidak puas hati, bantahan, pertikaian, pergaduhan, demonstrasi dan sebagainya.

Kajian yang dilakukan oleh Muhamad Faisal & Muhamad A'riff (2019: 88-97) pula menfokuskan kepada enam isu yang dilihat wujud dalam hubungan antara Muslim dan bukan Muslim antara tahun 1980-2005. Antara isu yang dibangkitkan ialah Islam agama yang eksklusif, kebebasan beragama, bidang kuasa mahkamah, pembinaan rumah ibadat, isu bahasa dan negara Islam. Kesemua isu tersebut dikategorikan sebagai sensitif berikutan ianya menjadi punca rasa tidak puas hati dalam kalangan bukan Muslim. Keadaan tersebut menyebabkan golongan bukan Muslim melakukan bantahan dan perjuangan dengan menubuhkan Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduisme, Sikhism and Taoism (MCCBCHST), Suruhanjaya Inter-Agama (Inter-Religious Commission), Kumpulan Artikel 11 dan Barisan Bertindak Hak Hindu (Hindraf).

Penubuhan Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduisme, Sikhism and Taoism (MCCBCHST) dipercayai telah mengganggu sensitiviti umat Islam melalui undang-undang yang diusulkan. Persatuan tersebut telah mengusulkan undang-undang baru pada 29 September 2011 yang menuntut larangan kepada orang bukan Islam menukar agamanya kepada Islam sebelum pemberitahuan secara bertulis dan notis 6 bulan diberikan kepada ahli keluarganya mengenai pertukaran tersebut. MCCBCHST menuntut hak yang sama sebagaimana orang Islam dilarang menukar agama mereka kepada agama lain atas tujuan menjaga nasab dan keturunan bukan Muslim (MCCBCHST 2011:1). Kebangkitan isu-isu yang mengganggu sensitiviti agama dijelaskan lagi dengan penubuhan persatuan-persatuan yang dijadikan saluran untuk menyatakan hak dan rasa tidak puas hati terhadap kerajaan terutamanya. Hal ini menunjukkan bahawa, konflik antara agama wujud dalam masyarakat.

Secara umumnya, isu-isu antara agama merupakan isu-isu yang sensitif dalam kalangan masyarakat multi-agama kerana ianya mengakibatkan rasa tidak senang penganut agama tertentu. Perkara ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Siti Khadijah & Fadzli (2017: 17) bahawa, perkara-perkara berkenaan agama disifatkan sebagai suci. Oleh itu, sebarang bentuk penghinaan dan penindasan terhadap agama diklasifikasikan sebagai tindakan yang menjejaskan kesucian agama. Kajian ini membahagikan isu-isu sensitiviti agama kepada tiga bahagian iaitu isu teologi, sosial dan etika. Antara isu teologi yang telah dinyatakan ialah isu kalimah Allah dan murtad. Isu sosial adalah seperti rumah ibadat, suara azan dan pemakaian simbol agama lain manakala isu berkaitan akhlak ialah isu berkenaan penghinaan agama. Isu-isu ini berlaku disebabkan oleh keadaan masyarakat yang kurang faham terhadap sensitiviti agama-agama sehingga mereka tidak dapat mengklasifikasikan isu-isu yang sesuai dibicarakan di khalayak ramai atau sebaliknya. Perkara ini secara tidak langsung mendatangkan tafsiran negatif dan prejudis terhadap sesuatu agama. Justeru, kajian ini dijalankan bagi mengetahui persepsi penganut Muslim khususnya terhadap isu-isu yang telah ditetapkan. Persepsi tersebut secara tidak langsung menjelaskan isu-isu yang sensitif menurut penganut Muslim.

### **Metodologi Kajian**

Kajian ini berbentuk kajian kuantitatif mengenai persepsi penganut Muslim dan bukan Muslim terhadap sensitiviti agama di kawasan Lembah Klang iaitu Selangor, Kuala Lumpur dan Putrajaya. Namun, artikel ini hanya menfokuskan dapatan kepada persepsi Muslim terhadap sensitiviti agama. Kajian menggunakan instrument soal selidik dan diedarkan kepada 384 orang responden kajian menggunakan kaedah pensampelan rawak mudah (*convenience sampling*). Bilangan sample kajian ditentukan berdasarkan bilangan populasi penganut Muslim (Islam) dan bukan Muslim (Buddha, Hindu dan Kristian) di Lembah Klang. Namun, artikel ini hanya melaporkan dapatan kajian daripada responden beragama Islam iaitu sebanyak 215 orang responden yang mewakili 56% daripada keseluruhan sample kajian. Peratusan sample kajian ditentukan berdasarkan peratusan populasi penganut Muslim di Lembah Klang iaitu sebanyak 56%. Pemilihan kawasan kajian di Lembah Klang adalah kerana bilangan penduduk Muslim dan bukan Muslim yang seimbang di kawasan tersebut.

Objektif kajian ini adalah untuk melihat persepsi penganut Muslim terhadap sensitiviti agama sama ada berada pada tahap tinggi atau rendah serta secara tidak langsung menentukan isu-isu yang sensitif menurut pandangan penganut Muslim di Lembah Klang. Oleh itu, satu set soal selidik dibina untuk mencapai objektif kajian. Secara keseluruhannya, soal selidik yang dibina mempunyai empat bahagian iaitu Bahagian A (Demografi), Bahagian B (Teologi), Bahagian C (Sosial) dan Bahagian D (Etika). Bahagian B terdiri daripada 6 item, Bahagian C pula mempunyai 10 item manakala Bahagian D terdiri daripada 6 item. Kesemua item-item tersebut diukur menggunakan lima skala likert iaitu : 1= Sangat Tidak Sensitif; 2= Tidak Sensitif; 3= Sederhana Sensitif; 4=Sensitif dan 5=Sangat Sensitif.

Data yang diperoleh dianalisis menggunakan *program Statistical Package for the Social Science* (SPSS) versi 23. Data kemudiannya dianalisa dengan menggunakan statistik deskriptif melalui pencarian nilai min dan peratusan. Data kajian turut menggunakan nilai kiraan tahap dalam menentukan tahap persepsi penganut kajian. Nilai penentuan tahap tersebut berbeza

mengikuti bahagian dalam soal selidik kajian kerana ia bergantung kepada jumlah item yang terdapat pada setiap pemboleh ubah.

### Analisis Data Dan Perbincangan

#### Latar Belakang Responden

Responden kajian yang dilaporkan dalam artikel ini adalah sebanyak 215 orang responden yang keseluruhannya beragama Islam. Soalan berkenaan latar belakang responden dikemukakan dalam Bahagian A (Demografi) soal selidik. Kajian ini menfokuskan latar belakang responden kepada tiga perkara iaitu jantina, umur dan status. Taburan latar belakang responden adalah seperti berikut:

**Jadual 1 Taburan Latar Belakang Responden**

	<i>n</i> =215	Bilangan (n)	Peratusan (%)
Jantina			
Lelaki		52	24.2
Perempuan		163	75.8
Umur			
18-20		24	11.2
21-30		147	68.4
31-40		23	10.7
41-50		10	4.7
51-60		10	4.7
61-65		1	0.5
Status			
Bujang		157	73.0
Berkahwin		54	25.1
Duda/Janda/Balu		4	1.9

**Sumber : Soal Selidik 2019**

Bilangan keseluruhan responden adalah sebanyak 215 orang yang kesemunya beragama Islam. Responden-responden tersebut terdiri daripada lelaki dan perempuan dengan bilangan responden lelaki sebanyak 52 orang (24.2%) manakala responden perempuan terdiri daripada 163 orang (75.8%).

Taburan umur responden pula terdiri daripada enam peringkat iaitu seramai 24 orang responden (11.2%) berumur antara 18-20 tahun, 147 orang responden (68.4%) berumur dalam lingkungan 21-30 tahun manakala responden yang berumur 31-40 tahun adalah seramai 23 orang (10.7%). Bilangan responden yang berumur antara 41-50 tahun dan 51-60 tahun masing-masing adalah sebanyak 10 orang (4.7%) manakala hanya terdapat seorang (0.5%) sahaja responden yang berumur dalam lingkungan 61-65 tahun. Taburan umur responden kajian menunjukkan keterlibatan pelbagai peringkat umur responden yang secara keseluruhannya berumur antara 18 hingga 65 tahun.

Dapatan kajian turut menunjukkan taburan status responden. Majoriti responden adalah bujang dengan bilangan sebanyak 157 orang (73.0%) manakala, responden yang telah berkahwin pula adalah sebanyak 54 orang (25.1%). Perolehan bilangan responden yang memegang status duda/janda/balu pula adalah sebanyak 4 orang (1.9%).

## Persepsi terhadap Sensitiviti Agama

Bahagian ini menfokuskan untuk mengkaji tahap persepsi penganut Muslim terhadap sensitiviti agama. Tahap tersebut diukur pada ketiga-tiga bahagian iaitu pada Bahagian B (Teologi), Bahagian C (Sosial) dan Bahagian D (Etika). Tahap tersebut adalah untuk menentukan tahap tertinggi persepsi penganut Muslim terhadap sensitiviti agama. Setiap item dalam bahagian-bahagian tersebut turut diukur melalui bacaan min dalam menentukan isu yang paling sensitif dalam kalangan penganut Muslim. Penentuan kedua-dua perkara tersebut iaitu tahap persepsi dan isu yang paling sensitif amat penting dalam memberikan gambaran kepada penganut lain tentang sensitiviti dalam kalangan penganut Islam. Hal ini secara tidak langsung menambahkan pengetahuan kepada bukan Muslim khususnya dalam menjaga batasan ketika interaksi antara agama berlaku. Keadaan ini bagi mengelakkan konflik berlaku dalam kalangan masyarakat multi-agama di Malaysia. Tahap persepsi dan isu-isu sensitif menurut responden Islam dijelaskan sebagaimana dalam jadual-jadual di bawah:

**Jadual 2 Tahap Persepsi Penganut Muslim Terhadap Isu-Isu Berkaitan Teologi**

Tahap	Kekerapan (n)	Peratus (%)
Rendah (0 – 14)	0	0.0
Sederhana (15 – 22)	12	5.6
<b>Tinggi (23 – 30)</b>	<b>203</b>	<b>94.4</b>
<b>Jumlah</b>	<b>215</b>	<b>100.0</b>

**Jadual 3 Tahap Persepsi Penganut Muslim Terhadap Isu-Isu Berkaitan Sosial**

Tahap	Kekerapan (n)	Peratus (%)
Rendah (0 – 23)	4	1.9
Sederhana (24 – 36)	75	34.9
<b>Tinggi (37 – 50)</b>	<b>136</b>	<b>63.3</b>
<b>Jumlah</b>	<b>215</b>	<b>100.0</b>

**Jadual 4 Tahap Persepsi Penganut Muslim Terhadap Isu-Isu Berkaitan Etika**

Tahap	Kekerapan (n)	Peratus (%)
Rendah (0 – 14)	4	1.9
Sederhana (15 – 22)	36	16.7
<b>Tinggi (23 – 30)</b>	<b>175</b>	<b>81.4</b>
<b>Jumlah</b>	<b>215</b>	<b>100.0</b>

Berdasarkan jadual 2, 3 dan 4 di atas, secara keseluruhannya, persepsi penganut Muslim terhadap sensitiviti agama kesemuanya berada pada tahap tinggi. Tahap tertinggi adalah pada isu-isu berkaitan teologi iaitu sebanyak 94.4% yang mewakili 203 responden Muslim. Manakala tahap kedua tertinggi adalah pada isu-isu berkaitan etika iaitu sebanyak 81.4% bersamaan 175 responden diikuti pada isu-isu berkenaan sosial iaitu sebanyak 63.3% yang mewakili 136 orang responden. Peratusan tahap tinggi yang diperoleh daripada ketiga-tiga bahagian tersebut juga melebihi separuh peratusan. Keadaan ini jelas menggambarkan bahawa, tahap persepsi penganut Muslim terhadap isu-isu berkaitan teologi, sosial dan akhlak berada pada tahap tinggi. Justeru, penganut Muslim amat menitikberatkan soal teologi, etika dan akhlak dalam kehidupan seharian dan ketiga-tiga perkara ini menjadi elemen utama yang perlu dihormati dan dijaga oleh penganut agama lain. Perkara-perkara tersebut akan menimbulkan rasa tidak puas hati dalam kalangan penganut Muslim sekiranya ia dipersendakan, dicaci dan dipermainkan oleh penganut bukan Muslim terutamanya. Isu-isu yang menjadi perhatian utama penganut Muslim dalam ketiga-tiga bahagian tersebut adalah sebagaimana jadual-jadual di bawah:

Jadual 5 Teologi

Item	Perkara	Peratus					
		STS	TS	SS	S	SGTS	Min
1	<b>Mempersendakan nama Tuhan.</b>	-	-	<b>2.8</b>	<b>5.1</b>	<b>92.1</b>	<b>4.89</b>
2	Menghormati kepercayaan agama masing-masing.	5.6	3.3	6.0	26.0	59.1	4.30
3	Menghina nabi atau utusan agama-agama.	-	0.9	2.3	4.7	92.1	4.88
4	Bebas menukar agama.	-	1.4	6.0	15.3	77.2	4.68
5	Pertukaran agama perlu diisytiharkan.	1.9	3.7	10.7	21.4	62.3	4.39
6	Menghina kitab suci atau amalan agama lain.	-	-	2.8	10.2	87.0	4.84
<b>PURATA MIN KESELURUHAN</b>						<b>2.94</b>	

**Sumber : Soal Selidik 2019**

Sebanyak 6 item dikemukakan dalam Bahagian B (Teologi). Hasil kajian mendapati, item 1 memperoleh dapatan min tertinggi berbanding item-item lain dengan bacaan min 4.89. Perolehan min tertinggi pada item tersebut menggambarkan bahawa, item 1 merupakan isu yang paling sensitif menurut persepsi penganut Muslim di Lembah Klang. Skala sangat tidak sensitif dan tidak sensitif tidak menunjukkan sebarang bacaan kerana tiada responden yang memilih skala berkenaan. Peratusan responden yang memilih skala sederhana sensitif adalah sebanyak 2.8%, manakala pada skala sensitif mencatatkan perolehan sebanyak 5.1%. Peratusan tertinggi adalah pada skala sangat sensitif dengan bacaan sebanyak 92.1. Perkara ini secara jelas menunjukkan bahawa, penganut Muslim di Lembah Klang menganggap bahawa item 1 iaitu “Mempersendakan nama Tuhan” merupakan isu yang paling sensitif dalam konteks perbincangan isu berkenaan teologi.

Perkara ini adalah sebagaimana yang berlaku dalam masyarakat apabila terdapat pihak yang ingin menggunakan nama Allah di dalam kitab suci mereka sebagaimana yang berlaku pada tahun 2007. Polemik berkenaan isu kalimah Allah mula tercetus di semenanjung Malaysia apabila pengarang akhbar Herald – The Catholic Weekly, Paderi Lawrence Andrew menyatakan bahawa, pihak Kementerian Dalam Negeri (KDN) telah memberikan kebenaran kepada akhbar tersebut untuk menggunakan kalimah Allah sebagai terjemahan “God”. Kenyataan tersebut bertentangan dengan keputusan rasmi KDN yang masih menguatkuasakan larangan tersebut sejak 1 November 2006 tanpa sebarang perubahan dibuat. Keadaan ini mendatangkan rasa tidak puas hati dalam kalangan penganut Islam apabila pihak Kristian menuntut semakan semula keputusan larangan KDN berkenaan hal tersebut (Khairul Azhar 2016: 119-120).

Islam memandang penggunaan kalimah Allah oleh golongan bukan Muslim sebagai sesuatu yang tidak wajar kerana golongan tersebut meletakkan maksud “Allah” mengikut kefahaman mereka. Sebagaimana Kristian akan memahami Allah menggunakan konsep ketuhanan dalam Kristian iaitu Trinititi. Hal ini secara tidak langsung mencemarkan kesucian kalimah tersebut dan seolah-olah telah mempersendakan nama Tuhan bagi umat Islam serta membuka ruang kekeliruan dalam kalangan masyarakat. Justeru, keputusan pihak kerajaan dalam melarang kalimah Allah daripada dicemari oleh bukan Muslim dilihat sebagai satu keputusan yang penting selari dengan konsep usul fiqh iaitu menutup sebarang jalan dan ruang yang boleh membawa kepada kerosakan dan kekeliruan dalam kalangan umat Islam (Khairul Azhar 2016: 127-128). Berkenaan hal ini, dapatan kajian selari dengan konteks Malaysia yang memandang isu penggunaan kalimah Allah sebagai isu yang sensitif sehingga kalimah tersebut tidak boleh dipermainkan atau digunakan oleh bukan Muslim serta dikuatkuasakan larangan tersebut oleh pihak kerajaan.

Jadual 6 Sosial

Item	Perkara	Peratus					
		STS	TS	SS	S	SGTS	Min
1	Menghormati laungan azan.	4.7	3.3	6.5	24.7	60.9	4.34
2	<b>Melakukan kerosakan di rumah ibadat.</b>	-	<b>0.5</b>	<b>3.3</b>	<b>14.4</b>	<b>81.9</b>	<b>4.78</b>
3	Menghormati upacara ibadat.	1.9	5.1	8.4	25.6	59.1	4.35
4	Menghadiri majlis perkahwinan penganut agama lain.	12.6	23.7	30.2	14.9	18.6	3.03
5	Meneruskan hubungan kekeluargaan walaupun berbeza agama.	17.7	20.5	17.2	17.2	27.4	3.16
6	Meraikan perayaan agama lain.	7.0	17.2	29.3	17.7	28.8	3.44
7	Menghadiri upacara pengebumian penganut agama lain.	7.9	16.7	33.5	20.9	20.9	3.30
8	Mengunjungi rumah ibadat agama lain.	8.4	25.1	26.5	19.5	20.5	3.19
9	Menggunakan kekerasan atas nama agama (contoh: ekstremis agama atau <i>genocide</i> ).	0.9	1.4	6.0	20.0	71.6	4.60
10	Menegakkan ajaran agama tanpa memikirkan Perlembagaan Persekutuan.	2.3	2.8	14.4	26.5	54.0	4.27
<b>PURATA MIN KESELURUHAN</b>							<b>2.61</b>

Bahagian C (Sosial) terdiri daripada 10 item. Hasil kajian mendapati, item 2 memperoleh bacaan min tertinggi iaitu sebanyak 4.78. Min tersebut adalah daripada jawapan responden berdasarkan skala-skala yang dipilih. Skala sangat tidak sensitif tidak menunjukkan sebarang peratusan berikutan tidak ada responden yang memilih skala tersebut. Responden yang memilih skala tidak sensitif adalah sebanyak 0.5% diikuti 3.3% responden yang memilih skala sederhana sensitif. Skala sensitif menunjukkan perolehan sebanyak 14.4% dengan majoriti responden memilih skala 81.9%. Dapatan ini menunjukkan bahawa, item 2 iaitu “Melakukan kerosakan di rumah ibadat” adalah isu yang paling sensitif dalam konteks sosial menurut persepsi penganut Muslim di Lembah Klang.

Isu rumah ibadat menjadi isu sensitif dalam kalangan penganut agama sebagaimana dalam kalangan penganut agama Islam. Isu tersebut boleh mendatangkan konflik dalam kalangan masyarakat sebagaimana yang berlaku di Surau Kampung Bukit Serkam, Jasin. Tindakan pihak yang tidak bertanggungjawab meletakkan selonggok daging yang dipercayai sebagai daging babi telah mencetuskan sikap prejudis penganut Islam terhadap bukan Islam (*Berita Harian Online* 2018). Hal ini kerana, rumah ibadat merupakan tempat suci bagi penganut agama dan sesuatu yang sensitif untuk diganggu oleh penganut agama lain terutamanya.

Insiden berkenaan pencemaran rumah ibadat menggunakan cat turut mendatangkan rasa tidak puas hati dalam kalangan penganut Muslim. Insiden itu sama ada dilakukan oleh penganut Muslim atau bukan Muslim dianggap sebagai suatu tindakan yang tidak wajar. Insiden ini telah berlaku di salah sebuah surau di Seremban di mana surau tersebut disimbah dengan cat merah dan dibaling dengan beberapa botol kaca minuman yang dipercayai sebagai botol arak (*Malaysia Kini* 2010). Insiden yang seumpama itu juga berlaku di salah sebuah surau di Johor Bharu dan pesalah telah ditangkap serta disiasat di bawah Seksyen 295 Kanun Keseksan kerana telah melakukan perbuatan khianat di rumah ibadat (*Astro Awani* 2019). Berdasarkan isu-isu yang telah berlaku ini, ia membuktikan bahawa, penganut agama Islam amat memandang tinggi berkenaan isu rumah ibadat sehingga laporan-laporan akan dibuat bagi memastikan pesalah ditangkap dan ia selari dengan usaha kerajaan yang menguatkuasakan hukuman kepada mereka yang melakukan perbuatan seumpama ini.

Jadual 7 Etika

Item	Perkara	Peratus					
		STS	TS	SS	S	SGTS	Min
1	Mencerca simbol agama lain.	-	1.4	7.4	23.3	67.9	4.58
2	Menyediakan juadah dengan mengambil kira sensitiviti agama lain.	2.8	5.6	8.4	26.5	56.7	4.29
3	Menghormati etika berpakaian agama lain.	4.7	6.0	15.8	26.5	47.0	4.05
<b>4</b>	<b>Menghina jenazah penganut agama lain.</b>	<b>0.5</b>	<b>-</b>	<b>7.4</b>	<b>19.1</b>	<b>73.0</b>	<b>4.64</b>
5	Islam adalah agama rasmi persekutuan.	7.0	3.3	8.4	17.2	64.2	4.28
6	Agama lain selain agama Islam bebas diamalkan namun tidak boleh disebar kepada penganut agama Islam.	6.5	2.8	12.6	20.5	57.7	4.20
<b>PURATA MIN KESELURUHAN</b>							<b>2.80</b>

Sebanyak 6 item dibentuk dalam menghasilkan Bahagian D (Etika). Hasil kajian mendapati bahawa, item 4 memperoleh bacaan min tertinggi iaitu 4.64. Bacaan tersebut menggambarkan bahawa, item 2 merupakan isu yang paling sensitif menurut responden Muslim di Lembah Klang. Berdasarkan item tersebut, bilangan responden yang memilih skala sangat tidak sensitif adalah sebanyak 0.5% manakala tiada responden yang memilih skala tidak sensitif. Skala sederhana sensitif mencatatkan bilangan sebanyak 7.4% manakala skala sensitif mendapat perolehan sebanyak 19.1%. Majoriti responden Muslim memilih skala sangat sensitif iaitu sebanyak 73.0%. Bacaan ini menunjukkan bahawa, menurut persepsi Muslim di Lembah Klang, isu yang paling sensitif dalam konteks perbincangan etika adalah item 4 iaitu “Menghina jenazah penganut agama lain”.

Islam dalam hal ini amat menitikberatkan soal menjaga dan menghormati penganut agama lain sama ada yang masih hidup atau telah meninggal dunia. Perkara ini berdasarkan kepada perbuatan Rasulullah SAW yang turut mengambil berat soal menghormati jenazah termasuk jenazah bukan Islam. Perkara ini diriwayatkan oleh al-Bukhari sebagaimana berikut:

“Sesungguhnya telah lalu di hadapan Nabi s.a.w satu jenazah, lalu Baginda bangun (untuk menghormati). Lalu diberitahu kepada baginda: “Itu jenazah seorang yahudi”. Baginda bersabda: “Tidakkah ia juga jiwa (insan)?”

Al-Qardhawi (1999: 356) menjelaskan, al-Zarqa menyatakan, tindakan Rasulullah SAW yang bangun ketika jenazah bukan Muslim lalu dihadapan baginda merupakan salah satu bentuk penghormatan sebagai seorang manusia. Perkara tersebut tidak mempunyai kaitan dengan akidah jenazah tersebut. Hal ini secara tidak langsung menjelaskan kepentingan umat Islam menghormati jenazah sama ada penganut Muslim atau bukan Muslim.

### Penutup

Secara umumnya, hasil kajian mendapati bahawa, persepsi penganut Muslim terhadap sensitiviti agama adalah tinggi sama ada dalam konteks teologi, sosial atau etika. Tahap tertinggi diperoleh dalam isu berkenaan teologi diikuti isu berkenaan etika dan akhlak. Dapatan kajian turut merumuskan isu-isu yang paling sensitif dalam ketiga-tiga konteks tersebut. Majoriti penganut Muslim melihat isu teologi yang paling sensitif ialah “mempersendakan nama Tuhan” manakala isu yang paling sensitif dalam konteks sosial ialah “melakukan kerosakan di rumah ibadat”. Isu etika yang paling sensitif menurut persepsi Muslim adalah “menghina jenazah penganut agama lain”. Hasil kajian ini telah memberikan gambaran kepada masyarakat tentang isu-isu yang paling sensitif menurut persepsi Muslim secara tidak langsung membantu penganut agama untuk menjaga sensitiviti penganut agama Islam sebaiknya.



## Rujukan

al-Quran.

- Ab. Aziz Mohd Zin, Faisal Ahmad Shah, Mariam bt. Abd Majid & Mohd Makhi b. Adnan. 2008. Perasaan Orang Bukan Islam terhadap Laungan Suara, Bacaan dan Aktiviti Masjid di Negeri Selangor Darul Ehsan. *Jurnal Usuluddin*. 27: 109-119.
- Abd Hakim Mohd, Yusten Karulus, Saini Ag Damit, Mohd Sohaimi Esa, Dayu Sansalu, Ros Aiza Mohd Mokhtar, Ahmad Tarmizi Talib & Sarjit S. Gill. 2015. Memahami Sikap Masyarakat Kristian terhadap Masyarakat Islam di Sabah: Pasca Isu Larangan Menggunakan Kalimah Allah. Kertas kerja Proceedings of International Conference of Empowering Islamic Civilization in the 21<sup>st</sup> Century. Anjuran Institut Penyelidikan Produk dan Ketamadunan Melayu Islam. Universiti Sultan Zainal Abidin. Terengganu, 6-7 September.
- Ahmad Sanusi Azmi & Mohd Yusuf Ismail. 2018. Konsep Rahmatan Lil Alamin dalam Hadith: Penerokaan Makna Serta Aplikasi di Malaysia. *Journal of Hadith Studies*. 3(1): 1-13.
- Astro Awani. 2019. *Lelaki Simbah Cat di Masjid dan Surau Ditahan*. <http://www.astroawani.com/berita-malaysia/lelaki-simbah-cat-di-masjid-dan-surau-ditahan-217675>. [8 November 2019].
- Ayu Nor Azilah Mohamad & Rohaini Amin. 2017. Relevansi Perkara 3(1) Perlembagaan Persekutuan Malaysia dalam Kemajmukan Masyarakat Malaysia. *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies*. 1(1): 10-44.
- Azizan Baharuddin & Zaid Ahmad. 2014. Kajian Isu dan Cabaran Hubungan antara Penganut Agama di Malaysia. Laporan akhir projek penyelidikan.
- Chandra Muzaffar. 2010. *Religion Seeking Justice and Peace*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Ibn Katsir, Abu Fida' Ismail Ibn Umar. 1993. *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier Jilid 7*. Terj. Salim Bahreisy & Said Bahreisy. Kuala Lumpur: Victory Agencie.
- Ismail. 2017. Siyasah Dauliyah Konsep Dasar Komunikasi Diplomasi Internasional. *Jurnal Peurawi*. 1(1): 1-12.
- Khairul Azhar Meerangani. 2016. Isu Penggunaan Kalimah Allah oleh Pihak Kristian: Analisis Menurut Hukum Islam. *Jurnal Fiqh*. 13: 117-138.
- Khairul Azhar Bin Meerangani. 2016. Isu Semasa terhadap Hubungan Sosial dengan Non Muslim di Malaysia daripada Perspektif Hukum Islam. Tesis Dr. Fal, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Malaysia. 1957. *Perlembagaan Persekutuan*. (Perkara 3 & Perkara 8).
- Malaysia Kini. 2010. *Surau di Seremban Disimbah Cat Merah*. <https://www.malaysiakini.com/news/140827>. [8 November 2019].
- Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism and Taoism (MCCBCHST). 2011. *Conversion Of Shobanaa A/P Gengatharan*. <https://harmonymalaysia.wordpress.com/2011/11/01/conversion-of-shobanaa-ap-gengatharan/> [8 November 2019].
- Mohamad Zaidi Abdul Rahman. 2012. Mengurus Hak Beragama Bukan Muslim dari Perspektif Siasah Syar'iyah. *Jurnal Usuluddin*. 36(2): 109-124.
- Al-Qardhawi, Yusuf. 1977. *Minoritas Non-Muslim dalam Masyarakat Islam*. Terj. Muhamad Baqir. Bandung: Penerbit Mizan.
- Al-Qardawi, Yusuf. 1992. *Ghayr al-Muslimin fi al-Mujtama' al-Islami*. Kaherah: Maktabah Wabbah.
- Al-Qardhawi, Yusuf (pnys.). 1999. *Fatawa Musthafa al-Zarqa*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Qurthubi. 2008. *Tafsir al-Qurthubi*. Terj. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Berita Harian Online. 2018. *Dua Surau Dicampak Daging Babi*. <https://www.bharian.com.my/berita/kes/2018/11/502611/2-surau-dicampak-daging-babi>. [8 November 2019].

- Siti Khatijah Yasin & Fadzli Adam. 2015. Konflik Perpaduan Kaum dalam Ketamadunan Masyarakat Melayu Malaysia. Kertas kerja Proceedings of International Conference of Empowering Islamic Civilization in the 21<sup>st</sup> Century. Anjuran Institut Penyelidikan Produk dan Ketamadunan Melayu Islam. Universiti Sultan Zainal Abidin. Terengganu, 6-7 September.
- Siti Khatijah Yasin & Fadzli Adam. 2017. Sensitiviti Agama dalam Hubungan Masyarakat Pelbagai Kaum di Malaysia. Kertas kerja Proceedings of International Conference of Empowering Islamic Civilization. Anjuran Institut Penyelidikan Produk dan Ketamadunan Melayu Islam. Universiti Sultan Zainal Abidin. Terengganu, 7-8 Oktober.
- Zaid Ahmad, Ahmad Tarmizi Talib, Nur Ayuni Mohd Isa, Sarjit S. Gill, Jayum Jawan & Abd Hakim Mohd. 2014. Tahap Kepentingan Isu-isu antara Agama di Malaysia. Kertas Kerja Seminar Antarabangsa Dakwah dan Etnik 2014. Anjuran Pusat Kajian Dakwah Orang Asli dan Pribumi, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Kota Kinabalu, Sabah, 20 November.
- Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2018. *Bayan Linnas Siri ke-155: Konsep Fiqh al-Ta'ayush: Isu di Malaysia dan Penyelesaiannya*. <http://www.muftiwp.gov.my/en/artikel/bayan-linnas/2826-bayan-linnas-siri-ke-155-konsep-fiqh-ta-ayush-isu-di-malaysia-dan-penyelesaiannya>. [6 November 2019].

## ISU DAN CABARAN YANG DIHADAPI OLEH IBU TUNGGAL DI SELATAN THAILAND

*Rohanee Machae & Mutsalim Khareng*

**Abstrak** Ibu tunggal adalah insan yang berhadapan dengan ujian getir kerana terpaksa memikul dua tanggungjawab dalam satu masa. Keluarga ibu tunggal menghadapi beberapa masalah, terutamanya berkaitan dengan kemiskinan, masalah tempat kediaman dan kesihatan serta masalah berkaitan dengan masyarakat sekitar. Selatan Thailand adalah tiga wilayah yang mempunyai kadar perceraian yang amat tinggi dan dijangkakan mempunyai ramai ibu yang tergolong dalam kategori ibu tunggal yang bermasalah. Perceraian dan fenomena ibu tunggal kini bukan lagi boleh dianggap sebagai masalah bersifat individu semata-mata, tetapi boleh dianggap sebagai masalah social yang semakin sukar dibendung. Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti isu dan cabaran yang dihadapi oleh ibu tunggal di Selatan Thailand, khususnya di Patani, Yala dan Naratiwath. Metodologi kajian yang digunakan adalah kajian perpustakaan dengan merujuk kepada metode analisis data secara induktif, deduktif dan komparatif. Isu dan cabaran yang menjadi fokus kajian ini adalah mengenai keadaan ibu tunggal dari aspek status sosioekonomi (kemiskinan), masalah gaji dan upah, tempat kediaman dan kesihatan. Pelbagai cabaran yang terpaksa ditempuhi oleh ibu tunggal cukup mencabar ketahanan mental dan fizikal. Jika masyarakat mahukan keluarga ibu tunggal berada dalam kehidupan yang harmoni, maka semua pihak atau bahagian dalam masyarakat perlulah saling bantu membantu memberikan sokongan dan kerjasama agar kategori penduduk ini mempunyai keyakinan dan kemampuan untuk memecah dan mengatasi permasalahan harian mereka.

**Kata Kunci:** Isu dan cabaran, Ibu tunggal, Selatan Thailand

**Abstract:** Single mothers are people who are facing a tough test because they have two responsibilities at a time. Single mothers face the some problems especially in relation to poverty, residential, health and the problems related to surrounding community. Southern Thailand is three regions with very high divorce rates and is expected to have many mothers who belong in a troubled single mother. Divorce and the phenomenon of single mother can no longer be considered an individual problem, but can be considered a social problem that is increasingly difficult to control. Hence this research aims to study issues and challenges against single mother in the south Thailand especially in Pattani, Yala and Naratiwath. The method is a qualitative approach, by referring to the content analysis method, being presented inductively, deductively and comparatively. The issues and challenges that are the focus of this study are on single mothers in terms of socioeconomic status (poverty), wage and salary issues, home and health. The many challenges that single mother have faced are challenging mental and physical endurance. If the community wants single moms to live in harmony, then everyone or everyone in the community should help each other, provide support and cooperation so that this category of people has the confidence and ability to solving daily life problems.

**Keyword:** Issues and challenges, Single mother, Southern Thailand

---

### Pengenalan

Statistik Jabatan Kementerian Negara Thailand melaporkan bahawa sejak tahun 2004 sehingga tahun 2016, bilangan ibu tunggal di Selatan Thailand semakin meningkat. Statistik ini dijangka akan meningkat dari tahun ke tahun kerana angka perceraian dan kematian menunjukkan kepada jumlah yang agak membimbangkan. Peningkatan angka ibu tunggal ini adalah berpunca daripada beberapa sebab sama ada diceraikan oleh suami, kematian suami, suami hilang, mahupun suami di penjara kerana kes konflik yang berterusan sejak tahun 2004. Keadaan ini

turut memberi kesan buruk terhadap ibu tunggal dalam menjalani kehidupannya. Kesan tersebut dapat dilihat dalam beberapa aspek, antaranya ialah masalah kemiskinan atau pendapatan rendah, tempat kediaman, status pendidikan, kesihatan, emosi dan sosial.

Jalan penyelesaian yang berkesan seharusnya dicari dan digembleng agar ia dapat mengatasi masalah-masalah tersebut sama ada dalam masa jangka yang panjang mahupun pendek. Hal ini bertujuan meningkatkan taraf hidup ibu tunggal khususnya di Selatan Thailand. Pengenalpastian masalah-masalah tersebut dilakukan dengan cara membuat penyelidikan terhadap kajian-kajian terdahulu sama ada kajian dari dalam negara ataupun luar negara. Selain melakukan penyelidikan kajian lepas, temu bual juga dijalankan terhadap pihak yang berkaitan seperti ahli jawatan kuasa Majlis Agama Islam, ahli akademik tempatan termasuk pengetua badan atau yayasan wanita dan beberapa orang subjek dari kalangan ibu tunggal.

### **Isu Dan Cabaran Ibu Tunggal Di Tiga Wilayah Selatan Thailand**

Pengaruh globalisasi luaran turut menjadi faktor kepada kes perceraian yang mana suami atau isteri masing-masing mempunyai kerja sehingga menyebabkan kesabaran dalam diri mereka amat kurang dalam menyelesaikan masalah. Hal ini demikian kerana masing-masing menunjukkan sifat ego atau tidak menyerah kalah antara satu sama lain. Situasi ini menyebabkan mereka berfikir bahawa hidup mereka tidak memerlukan pasangan lagi dan akhirnya mendorong kepada peningkatan jumlah keluarga tunggal sama ada ibu tunggal atau bapa tunggal.

Perceraian yang berlaku antara suami dan isteri bukan sahaja meninggalkan kesan kepada diri mereka, malahan ia turut memberi kesan terhadap anggota keluarga yang lain khususnya anak-anak. Hal ini demikian kerana adakalanya suami tidak menjalankan tanggungjawab ke atas anaknya dan begitu juga isteri yang tidak mengambil perhatian terhadap anaknya selepas berlakunya perceraian. Situasi sebegini akan menimbulkan rasa terpinggir serta tidak dihargai dalam kalangan keluarga mereka dan akhirnya memberi kesan buruk terhadap pembentukan spiritual sama ada dari segi rohani, emosi dan mental apabila mereka dewasa kelak.<sup>192</sup>

Peningkatan angka perceraian tersebut telah mendorong kepada wujudnya sebuah keluarga yang hanya terdiri daripada ibu dan anak atau bapa dan anak. Perkara ini telah dibuktikan dalam kajian Malee yang menunjukkan bahawa keluarga yang diketuai oleh ibu tunggal lebih banyak berbanding bapa tunggal. Hal ini demikian kerana 90% hak penjagaan anak-anak akan diberikan kepada ibu setelah mereka bercerai, manakala 85% hingga 90% pula pilihan yang dibuat oleh anak-anak itu sendiri untuk tinggal bersama dengan ibu mereka.<sup>193</sup> Akhbar Komchaudlek turut menyatakan hal yang sama iaitu keadaan di mana sebuah keluarga yang diketuai oleh ibu tunggal berada pada tahap yang tinggi. Hal ini disebabkan peningkatan kes perceraian dan pengaruh globasasi yang mempengaruhi suami isteri memilih jalan untuk hidup bersendirian dengan anak-anak dan lebih menyukai hidup dalam sebuah keluarga tunggal.<sup>194</sup> Selain itu, kajian yang dilakukan oleh Institut Kebangsaan Kanak-kanak dan Pembangunan Keluarga telah menunjukkan terdapat 11.4 juta orang kanak-kanak yang berumur antara 11 hingga 12 tahun tinggal dalam 2.5 juta buah keluarga tunggal. Kajian ini juga melibatkan satu kumpulan sampel yang terdiri daripada 1000 orang ibu dan bapa tunggal. Hal ini berpunca daripada perceraian yang berlaku dan juga kematian pasangan masing-masing.<sup>195</sup>

<sup>192</sup> Delinews. <http://www.dailynews.co.th/politics>. (14 April 2016).

<sup>193</sup> Malee Jirawattananon. 2008. *Educational Promotion Guidelines to Enhance The Strength of Single Parents' Families*. Bangkok: Chulalongkorn University. hlm 8.

<sup>194</sup> Komchudlek Newspaper. 2009. *Keluarga Tunggal: Istilah Baru Masyarakat Thailand Mesti Mengetahui*. (<http://news.sanook.com/lifestyle/lifestyle>). (12 Mei 2015).

<sup>195</sup> Kebahayaan ekonomi membawa ketinggian jumlah perceraian sehingga jumlah ibu dan bapa tunggal 2.5 juta. [17 Februari 2009]. Krungtepturakith Newspaper. (<Http://Www.Cf.Mahidol.Ac.Th/Auto page/File/Monapril>). (25 Jun 2015).

Laporan dari Jabatan Pendaftaran Wilayah (*Department of Provincial Administration, DPA*) telah merekodkan bahawa kes perceraian dalam kalangan penduduk di tiga wilayah Selatan Thailand sejak tahun 2004 hingga 2016 adalah berpunca daripada beberapa sebab. Punca utama ialah masalah ekonomi atau kemiskinan dan masalah politik yang tidak stabil. Kenyataan ini turut ditegaskan oleh Aishah dalam temu bual yang dilakukan di mana masalah konflik yang berterusan sejak tahun 2004 hingga kini merupakan faktor penting yang mendorong kepada peningkatan kes perceraian dalam kalangan masyarakat di tiga wilayah Selatan Thailand. Hal ini demikian kerana ramai wanita yang terpaksa hidup berasingan dengan suami kerana suaminya disyaki sebagai anggota gerakan Barisan Revolusi Nasional (Gerakan Pembebasan Patani). Mereka bahkan perlu menyembunyikan diri dari khalayak ramai demi menjaga keselamatan jasad dan nyawa. Faktor lain yang menyebabkan peningkatan kes perceraian adalah kerana kematian suami kerana ditembak, dipenjarakan dan kehilangan suami.<sup>196</sup>

Konflik yang berterusan ini telah memberikan kesan buruk terhadap penduduk tempatan yang mana mereka mengalami pelbagai bentuk penderitaan dan kerugian seperti kerosakan tempat kediaman, tempat perniagaan, sekolah, pejabat dan juga harta benda seperti motosikal, kereta dan sebagainya. Penderitaan yang paling perit dan sukar ditanggung adalah apabila sebuah keluarga tersebut kehilangan suami atau bapa yang berperanan sebagai ketua keluarga. Hal ini kerana kehilangan tersebut meninggalkan kesan yang sangat mendalam kerana ia menukar status anak-anak kepada anak yatim manakala si ibu pula bertukar statusnya menjadi ibu tunggal. Perkara ini sekali gus mengubah tanggungjawab seorang ibu kepada ibu tunggal yang akan memikul segala tanggungjawab si suami. Mereka perlu menjalankan tanggungjawab menjaga dan membesarkan anak-anak mereka di samping memberi pendidikan yang sewajarnya kepada anak-anak. Pada masa yang sama, mereka terpaksa menanggung perasaan sehingga ada yang terganggu emosi dan mentalnya kerana golongan ini juga bukan sahaja dilabel sebagai keluarga yang tidak sempurna akan tetapi mereka juga dipinggirkan.

Kajian yang dilakukan oleh Piya telah menunjukkan bahawa konflik berterusan yang berlaku dari tahun 2004 hingga tahun 2014 telah menyebabkan “kelahiran” anak yatim seramai 8,500 orang dan 2,486 orang ibu tunggal. Piya menjelaskan bahawa angka tersebut merupakan satu angka yang agak besar jika dibandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya. Oleh itu, kerajaan seharusnya memberi perhatian khusus dan menyalurkan bantuan untuk satu jangka masa yang panjang kerana golongan ini merupakan golongan yang mempunyai banyak masalah dan cabaran setelah kehilangan ketua keluarga mereka. Bantuan yang dimaksudkan merujuk kepada aspek perlindungan dan penjagaan, kewangan, pendidikan dan banyak lagi.<sup>197</sup>

Konflik berterusan inilah yang menjadi faktor utama kepada masalah-masalah yang wujud iaitu keluarga kehilangan ahli mereka, peningkatan angka ibu tunggal dan memaksa mereka untuk membesarkan anak-anak mereka sendirian.<sup>198</sup> Ekoran daripada keadaan ini, golongan ibu tunggal terpaksa mencari kerja di luar rumah tanpa mengambil kira jenis pekerjaan. Berdasarkan statistik pekerjaan yang dilaporkan oleh Menteri Kementerian Pembangunan Sosial dan Keselamatan Manusia, didapati bahawa pekerjaan buruh merupakan pekerjaan yang paling banyak dilakukan oleh ibu tunggal yang menjadi mangsa konflik iaitu sebanyak 29.35 peratus. Pekerjaan sebagai suri rumah pula menunjukkan kepada angka sebanyak 27.10 peratus, manakala petani sebanyak 19.48 peratus dan angka 8.83 peratus menunjukkan kepada pekerjaan sebagai peniaga. Ibu tunggal yang bekerja sebagai penjawat awam adalah sebanyak 7.14 peratus, 6.81 peratus pula lain-lain pekerjaan dan 1.29 peratus

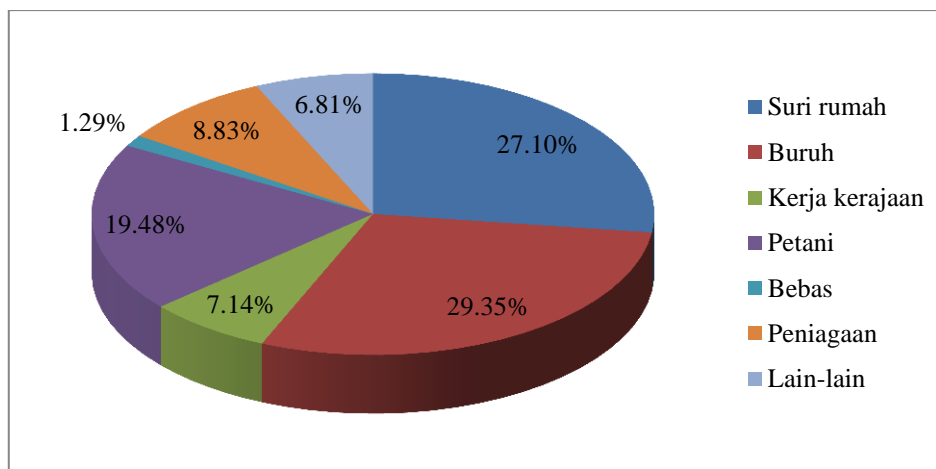
---

<sup>196</sup> Aishah Timung. 2015. Ketua Yayasan Kedamaian Wanita di Selatan Thailand. Temu bual pada 29 September.

<sup>197</sup> Piya Kithaworn. Timbalan Setiausaha Southern Border Provinces Administration Centre, Dailinews. <http://www.dailynews.co.th/politic>. (20 June 2015).

<sup>198</sup> Ndulo, M. 2007. *Security, Reconstruction and Reconciliation When the Wars End*. New York: Taylor and Francis Edition. hlm 78; Woodworth, W. 2008. *Microcredit in Post-Conflict, Conflict, Natural Disaster, and Other Difficult Settings*. United States: Brigham Young University. hlm 102.

menunjukkan kepada peratusan ibu tunggal yang bekerja sendiri (bebas).<sup>199</sup> Peratusan pekerjaan ibu tunggal tersebut dapat dilihat dalam carta 3.4 di bawah:



Rajah 1.0 Peratusan Pekerjaan Ibu Tunggal yang Menjadi Mangsa Konflik di Tiga Wilayah Selatan Thailand

Sumber: Ministry of Social Development and Human Security (2015)

Penjelasan di atas telah memberi gambaran kepada kita mengenai angka peningkatan “kelahiran” ibu tunggal yang semakin hari semakin meningkat disebabkan beberapa faktor utama. Kejadian konflik yang berlaku secara berterusan dari tahun 2004 merupakan antara faktor utama di samping konflik yang berlaku dalam rumahtangga sepertimana yang dinyatakan dalam rajah 3.1. Tanggungjawab yang dipikul mendesak golongan ibu tunggal untuk bekerja mencari pendapatan walaupun mereka sedar akan risiko yang bakal mereka hadapi terutamanya bagi ibu tunggal yang memilih untuk bekerja sebagai buruh. Hal ini kerana mereka perlu bekerja di kawasan bandar dan menunggang motosikal secara berseorangan di jalan raya yang mana kawasan tersebut merupakan tempat sasaran serangan tembakan atau pengeboman. Situasi ini sekali gus memberikan kesan secara langsung mahupun tidak langsung dalam kehidupan mereka. Kesan yang dimaksudkan adalah merujuk kepada masalah-masalah yang dihadapi oleh golongan ibu tunggal seperti di bawah:

### Kemiskinan

Isu utama yang sering berlaku dalam kehidupan golongan ibu tunggal di seluruh dunia termasuk negara Thailand khususnya di tiga wilayah selatan Thailand adalah kemiskinan. Banyak kajian yang memaparkan bahawa kadar kemiskinan adalah tinggi dalam kalangan wanita termasuk ibu tunggal yang menjadi ketua rumah. Sebagaimana yang dijelaskan oleh T. H. Gindlin dan Luis Oviedo, golongan ibu tunggal merupakan golongan yang sangat miskin jika dibandingkan dengan golongan ketua isi rumah yang lain.<sup>200</sup> Amerika Syarikat misalnya, kajian yang telah dilakukan di Montgomery Country menjelaskan bahawa sebanyak 30 peratus daripada isi rumah yang miskin adalah terdiri daripada ketua isi rumah wanita atau golongan ibu tunggal.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Sittichai, S. et.al. 2015. *The Changing Ways of Life of People in Amphur Meung Pattani after the Unrest Crisis in the South of Thailand*. Songkla: Universiti Taksin. hlm 11.

<sup>200</sup> T. H. Gindlin dan Luis Oviedo. 2008. *Single Mothers and Poverty in Costa Rica*. Discussion Paper No. 3286. Germany: IZA. hlm 11.

<sup>201</sup> The Montgomery County Commission for Women. t.th. *Single Mothers and Poverty Agenda for Action*. Maryland: America. hlm 5-6.

Thailand juga mengalami perkara yang sama di mana ibu tunggal atau ketua isi rumah wanita telah direkodkan sebagai golongan yang sangat miskin oleh kerajaan. Menurut rekod kemiskinan yang dilaporkan pada tahun 2007, kadar kemiskinan di setiap kawasan telah mengalami penurunan daripada 14.93 peratus pada tahun 2006 kepada 8.48 peratus pada tahun 2007.<sup>202</sup> Laporan kadar kemiskinan negara turut mendedahkan bahawa antara lima wilayah yang mengalami kadar kemiskinan tertinggi ialah wilayah Maehongson (65 peratus), Sri Saketh (28.21 peratus), Buriram (22.31 peratus), Patani (20.21 peratus) dan Narathiwat (20.18 peratus) dan kadar kemiskinan di lima wilayah ini meningkat setiap tahun.

Secara khususnya, kadar kemiskinan yang dialami golongan ibu tunggal di tiga wilayah berada pada tahap keempat bagi wilayah Patani dan tahap kelima bagi wilayah Narathiwat. Penyataan ini merupakan laporan yang dikeluarkan oleh Jabatan Kemajuan Thailand. Hal ini sekali gus menjelaskan kepada kita bahawa kadar kemiskinan yang dialami oleh penduduk di wilayah Patani dan Narathiwat berada pada tahap tinggi. Perkara ini selari dengan kajian yang dilakukan oleh Pramort yang menyatakan bahawa tahap kemiskinan di tiga wilayah Selatan Thailand berada dalam keadaan yang amat dibimbangkan. Keadaan ini adalah disebabkan oleh sebahagian besar penduduk di wilayah tersebut termasuk golongan ibu tunggal tidak mempunyai pekerjaan, berpendapatan rendah dan juga mempunyai tahap pendidikan yang rendah.

Rentetan daripada keadaan ini, mereka tidak mampu untuk mencukupi atau memenuhi keperluan asasi hidupnya.<sup>203</sup> Keadaan ini sekali gus memaksa golongan ibu tunggal untuk bertanggungjawab sepenuhnya terhadap keperluan anak-anaknya walaupun adakalanya keperluan tersebut tidak mencukupi kerana sikap bekas suami yang enggan bertanggungjawab selepas bercerai. Situasi sebegini lazimnya berlaku dalam kalangan mereka yang tinggal di kawasan bandar kerana berhadapan dengan pembiayaan kos hidup yang tinggi. Hal ini selari dengan penyataan Angkana bahawa faktor ekonomi dalam kalangan ibu tunggal yang tinggal di kawasan bandar merupakan antara faktor utama yang menjejaskan kehidupan mereka. Kos sara hidup yang tinggi dalam kalangan mereka yang tinggal di kawasan bandar menyebabkan hal sedemikian berlaku kerana mereka perlu membayar sewa rumah, makanan, persekolahan anak-anak mahupun kesihatannya.<sup>204</sup>

Justeru, jelaslah bahawa penyataan Angkana di atas menggambarkan salah satu cabaran utama yang sering dihadapi oleh golongan ibu tunggal di Selatan Thailand adalah masalah ekonomi atau kewangan. Tambahan pula, sebahagian besar ibu tunggal ini terdiri daripada kalangan mereka yang tidak mempunyai bekalan atau simpanan secukupnya, berkahwin dalam usia yang masih muda, tidak mempunyai pekerjaan yang tetap ataupun tidak pernah bekerja. Aspek pendidikan, yakni tahap pendidikan yang rendah turut menjadi salah satu faktor yang menyumbang kepada masalah kewangan kerana kekurangan kemahiran dan pengalaman yang membolehkan mereka memperoleh kerja yang baik dan bergaji besar.

Berdasarkan penjelasan untuk setiap hasil temu bual,<sup>205</sup> ia menggambarkan bahawa peningkatan kos sara hidup akibat tekanan ekonomi dan inflasi yang tinggi akan membebankan ibu tunggal apabila golongan ini perlu bertanggungjawab mencari rezeki secara bersendirian. Pelbagai tanggungan turut menjejaskan masa si ibu untuk bersama-sama anak-anaknya. Tekanan ekonomi yang meningkat mengakibatkan ibu tunggal terpaksa mencari kerja tanpa kenal lelah. Maka tidak hairanlah sekiranya terdapat ibu tunggal yang terus terhimpit dalam

<sup>202</sup>Treenuth Thongchai. 1997. *Family Stress and Coping Style of Mattayom 5 Students From Single Parent Families and Normal Families in Bangkok Metropolis*. Bangkok: Chulalongkorn University. hlm 12.

<sup>203</sup> Pramort Prasathkol. 2010. *Exploration Projects Quality of Life for Residents in Five Provinces*. Bangkok: Fund Office research. hlm 2-3.

<sup>204</sup> Lembaga Pembaharuan Undang-undang. 2013. *Laporan Saminar Peringkat Awan untuk Meningkatkan Kesaksamaan dalam Pelaksanaan Undang-undang antara Jantina*. Songkhla: Lambaga Undang-undang. hlm 4.

<sup>205</sup> Aminah Yimachi. 2016. Ibu tunggal di mukim Seridek wilayah Patani. Temu bual pada 14 Ogos, Salwaniti Kodir. 2016. Ibu Tunggal di mukim Raman wilayah Yala. Temu bual pada 18 Mac, Mariah Bakaputih. 2016. Ibu tunggal di mukim telaga sembilan wilayah Patani. Temu bual pada 26 Mac.

putaran kemiskinan dan tidak mampu untuk menyediakan keperluan yang secukupnya kepada ahli keluarga khususnya kepada anak-anak yang masih lagi bersekolah.

Perkara ini bertepatan dengan teori Abraham dalam *The Third Force* yang menyatakan bahawa peringkat pertama yang perlu dipenuhi oleh kanak-kanak ialah keperluan fisiologi. Keperluan ini hanya dapat dipenuhi sekiranya ekonomi keluarga dalam keadaan stabil.<sup>206</sup> Teori tersebut telah ditegaskan lagi oleh Tang Chee Yee<sup>207</sup> bahawa keluarga yang mempunyai keperluan hidup yang baik dapat memberikan keperluan fisiologi yang sempurna dan keperluan ini akan dapat menjamin pertumbuhan dan perkembangan fizikal dan mental yang positif serta dapat membantu pembentukan sifat-sifat peribadi individu. Keadaan keluarga yang miskin juga menyebabkan anak-anak kurang mendapat makanan yang berzat. Hal ini demikian kerana kekurangan makanan yang berzat akan mengakibatkan kemerosotan pertumbuhan dan perkembangan fizikal dan mental kanak-kanak. Keluarga yang dipandang tinggi dari segi ekonomi dan sosial juga akan dipandang tinggi kerana telah memberikan peluang kepada anak-anak untuk memiliki satu jaminan perasaan dan membentuk sifat-sifat positif dalam mindanya.<sup>208</sup>

Kemiskinan yang dialami ibu tunggal bukan hanya merupakan masalah dalam keluarga, malah ianya turut menjejaskan kemaslahatan masyarakat umumnya. Keadaan ini akan menyebabkan masyarakat diwarnai dengan sikap mengabaikan tanggungjawab melindungi hak-hak ibu tunggal. Oleh itu, tanggungjawab penting tersebut secara tepatnya telah dijatuhkan ke atas setiap anggota masyarakat secara amnya dan lembaga kebajikan kerajaan khususnya. Peranan yang boleh dilakukan adalah sentiasa memantau dan memberi perhatian terhadap golongan tersebut dengan menggunakan langkah-langkah dan pendekatan yang sesuai dan berkesan. Langkah-langkah tersebut akan membantu ibu tunggal untuk menangani masalah kemiskinan dalam kalangan mereka seperti mengurangkan bebanan kos sara hidup dan kos pembiayaan sekolah anak-anak dan sebagainya.

### Gaji dan Upah

Kamus Dewan mendefinisikan perkataan gaji dengan maksud upah yang tetap, bayaran yang tetap untuk pekerjaan, upah kerja yang dibayar setiap bulan, minggu atau hari, gaji yang menjadi dasar dengan tiada tambahan elaun.<sup>209</sup> Kajian berkenaan pendapatan, gaji dan upah dalam kalangan ibu tunggal di Thailand banyak dilakukan oleh sarjana sosiologi tempatan. Treenuth umpamanya menyatakan bahawa pendapatan, gaji dan upah yang rendah adalah antara masalah utama yang dihadapi oleh sebahagian besar ibu tunggal. Hal ini demikian kerana kebanyakan ibu tunggal mengalami kadar kemiskinan yang amat membimbangkan. Kos pembiayaan yang tinggi menyebabkan ibu tunggal bekerja dan terus bekerja tanpa kenal erti lelah.

Bebanan yang melanda ke atas golongan ibu tunggal telah menjadi punca utama mereka mengabaikan tugas dan tanggungjawab penting dalam mendidik anak-anak sehingga akhirnya anak-anak mereka tidak mendapat pendidikan yang sepatutnya. Malah lebih teruk lagi apabila sesetengah anak dalam kalangan ibu tunggal ini terlibat dengan kumpulan gangster dan penjenayah. Selain itu, pengaruh material tanpa sempadan yang sedang melanda generasi muda hari ini juga telah menyebabkan ibu tunggal terpaksa bekerja keras untuk melengkapkan keperluan anak-anak agar mereka tidak terkecewa dan terpinggir dalam bersosial di samping si

---

<sup>206</sup> Frank G. Goble. 1995. *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow*. (Terj.) A. Supratiknya. Mazhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow. Yogyakarta: Kanisius. hlm 4.

<sup>207</sup> Tang Chee Yee. 1989. *Bimbingan dan Kaunseling: Untuk Sekolah Rendah dan Menengah*. Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman Sdn. Bhd. hlm 15.

<sup>208</sup> Azizi Yahaya. 2008. *Pembentukan Personaliti Remaja*. Johor: Universiti Teknologi Malaysia. hlm 20.

<sup>209</sup> *Kamus Dewan*. 2005. Ed. 4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.



ibu dapat menyaksikan bahawa dia mampu menjaga, memelihara dan membesarkan anaknya walaupun secara bersendirian.<sup>210</sup>

Tahap pendidikan yang rendah telah menghalang mereka untuk bekerja di tempat yang mempunyai gaji yang lumayan. Justeru, kerja buruh adalah pilihan terbaik dan bersesuaian dengan tahap pendidikannya. Namun upahnya pula adalah berdasarkan tempoh masa atau jam tertentu atau dikira mengikut jumlah produk yang telah dihasilkan. Keadaan demikian menyebabkan mereka terpaksa bekerja keras untuk mendapatkan upah yang lebih bagi mencukupi keperluan dalam menyara hidup anak-anaknya. Namun begitu, kesibukan mencari rezeki di luar rumah untuk menyara hidup ahli keluarga telah menyebabkan anak-anak mereka rasa terpinggir dan kurang mendapat perhatian serta kasih sayang daripada ibunya.<sup>211</sup> Realiti kehidupan ibu tunggal yang mempunyai pendapatan seperti yang dinyatakan di atas turut ditegaskan oleh Praturwadi dalam kajiannya yang menyatakan bahawa terdapat beberapa faktor yang menyebabkan ibu tunggal menjadi miskin antaranya ialah pendapatan atau gaji yang rendah pada setiap bulan.<sup>212</sup>

Jika dilihat pula kepada keadaan ibu tunggal di tiga wilayah selatan Thailand, pengorbanan mereka dalam membesarkan anak-anak dengan sanggup bekerja keras untuk mencari pendapatan yang lebih merupakan perkara yang biasa berlaku dalam kalangan ibu tunggal di Selatan Thailand. Usaha yang dilakukan adalah semata-mata untuk menyempurnakan keperluan asasi anak-anak yang di bawah tanggungannya. Sebagaimana yang dijelaskan dalam kajian Marini Slemæ, golongan ibu tunggal di tiga wilayah selatan Thailand mempunyai pendapatan yang rendah sehingga mereka sanggup bekerja keras untuk mendapat gaji yang lebih. Tambahan lagi, dengan keadaan konflik yang berlaku di kawasan kediaman menyebabkan mereka mengalami kesukaran dalam mendapatkan pekerjaan, di samping tiada jaminan keselamatan dalam perjalanan ke tempat kerja.<sup>213</sup>

Hal ini juga selaras dengan kajian yang dilakukan oleh Muslin Tokkani yang menyatakan bahawa kejadian konflik telah menimbulkan beberapa masalah dalam kalangan ibu tunggal seperti kehilangan suami dan menyebabkan mereka berhadapan dengan masalah pekerjaan, keselamatan serta mempunyai pendapatan sangat rendah. Perkara ini berlaku ekoran sebelum kehilangan suami, mereka adalah suri rumah yang mana mereka tidak mempunyai pendapatan dan hanya bertanggungjawab untuk mendidik anak-anak di rumah sahaja. Di samping itu, risiko keselamatan dalam perjalanan menyebabkan mereka enggan untuk bekerja sehinggalah simpanan semakin berkurangan dan akhirnya mengalami masalah kemiskinan, mempunyai hutang, makanan tidak mencukupi dan terpaksa memberhentikan persekolahan anak-anak.<sup>214</sup>

Beberapa orang ibu tunggal di tiga wilayah Selatan Thailand telah menjelaskan bahawa keadaan mereka menjadi susah dan mempunyai banyak masalah setelah menjadi ibu tunggal. Khususnya dalam memperolehi pendapatan bulanan di mana pendapatan yang diperoleh adalah tidak stabil dan tidak mencukupi kerana mereka mempunyai anak yang ramai dan semuanya masih kecil. Pengeluaran wang pada setiap bulan memerlukan kepada pengeluaran untuk satu jumlah yang banyak. Jika tiada pendapatan yang stabil, maka keadaan tersebut sudah pasti menjejaskan kehidupan anak-anak. Kopsah Kahong telah menyatakan bahawa “Kebanyakan

<sup>210</sup> Treenuth Tongchai. 1997 *Family Stress and Coping Style of Mattayom 55 Students From Single Parent Families and Normal Families in Bangkok Metropolis*. Bangkok: Chulalongkorn University. hlm 12.

<sup>211</sup> Wanvisa Tantrakul. 2002. *A Study of Life Mother is The Head of The Only Family in Bangkok*. Nakorn Nayok: Srinakharinwirot University. hlm 54.

<sup>212</sup> Prathumwadee Pitathammasiri. 2007. *Working Life and Welfare for Single-Parent Mothers*. Bangkok: Thammasat University. hlm 95-96.

<sup>213</sup> Marini Slemæ. 2008. *Psychological Problems and Psychological Self Care of Persons Loss of Family Members from the Situation of Unrest in Southern Thailand: A Case Study at Ka-Por District, Pattani Province*. Patani: University prince of Songkla. hlm 9.

<sup>214</sup> Muslin Tohkani. 2011. *Emotional Problems and Prosocial Behavior of Adolescents who encounter with Unrest Situation in Three Southern Border Provinces of Thailand*. Naradhiwath: J Psychiatr Assoc, Princess of Naradhiwath University. hlm 363-375.

dalam kalangan mereka (ibu tunggal) tidak mempunyai simpanan, berkahwin pada usia muda dan tidak pernah bekerja. Mereka kekurangan pendidikan, kemahiran dan pengalaman yang membolehkan mereka bekerja. Ini mungkin memaksa mereka menerima pekerjaan yang bergaji kecil”.<sup>215</sup>

Merujuk kepada penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahawa sebahagian besar keluarga yang diketuai oleh wanita atau ibu tunggal mengalami masalah kewangan iaitu mereka mempunyai pendapatan yang sangat rendah dan tidak cukup untuk melengkap keperluan hidup dan menyara ahli keluarganya. Keadaan demikian memaksa golongan ibu tunggal untuk bekerja keras tanpa mengenal erti lelah untuk mendapat gaji atau upah yang lebih.<sup>216</sup> Justeru, ibu tunggal adalah golongan yang perlu diberi perhatian secara khusus daripada setiap pihak dalam masyarakat terutamanya Jabatan Pembangunan Masyarakat dan Manusia yang mana ia merupakan badan kerajaan yang memainkan peranan khusus dalam memantau kehidupan ibu tunggal. Di samping itu, mereka juga harus diberi pertolongan dari sudut kewangan dan bimbingan psikologi supaya kehidupan mereka tidak menjadi tertekan. Bantuan tersebut akan dapat melahirkan golongan ibu tunggal yang menjadi insan berjaya, berusaha dan berkualiti dalam masyarakat. Begitu juga halnya dengan keadaan anak-anak dari kalangan mereka. Setelah anak-anak mendapat bantuan daripada pihak kerajaan atau mana-mana pihak, ia akan menjamin kesejahteraan mereka di mana kanak-kanak ini tidak lagi dianiayai, diberi pendidikan yang sempurna dan tidak lagi dilabel sebagai golongan negatif dalam masyarakat.

Oleh itu, bagi ibu tunggal yang mempunyai pendapatan gaji yang rendah, mereka perlu berusaha lebih keras lagi untuk mendapat gaji yang lebih tinggi dengan menjadi ahli persatuan ibu tunggal atau mengikuti program-program kemahiran dan keusahawanan yang disediakan oleh kerajaan atau pihak yang berkenaan. Hal demikian kerana jika mereka tidak berusaha untuk mencari rezeki dalam bentuk gaji bulanan atau sebagainya, ia akan menyebabkan mereka mengalami masalah kewangan. Di samping itu, kegagalan dalam mengawal masalah kewangan atau ekonomi keluarga menjadi faktor negatif yang menjejaskan kesejahteraan kanak-kanak. Pihak masyarakat pula perlu memberi sokongan moral, tidak memandang sinis golongan ini sehingga mereka tidak lagi merasa disisihkan daripada masyarakat. Kerajaan juga hendaklah membantu mereka dengan memberi bantuan pendidikan kepada anak-anak dan mengembangkan perniagaan golongan ibu tunggal ke peringkat yang lebih tinggi.

### Tempat Kediaman

Kehidupan berkeluarga yang tidak mempunyai tempat kediaman atau rumah yang sempurna merupakan antara isu yang sering dibangkitkan dalam kalangan ibu tunggal di Selatan Thailand. Seheinggakan ada sebuah keluarga ibu tunggal yang terpaksa tinggal di tempat memelihara kambing selama dua bulan gara-gara rumah mereka dibakar oleh pegganas. Keadaan ini sering berlaku di tiga wilayah Selatan Thailand yang mana keluarga tersebut menjadikan bangsal yang beratapkan besi dan gedung padi sebagai tempat berehat atau kediaman bersama anak-anak. Kediaman yang selesa dan sempurna telah diakui sebagai suatu keperluan asas yang paling penting kepada manusia. Malahan hak setiap individu untuk mempunyai tempat tinggal telah dimaktubkan dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia Sejagat (UDHR) iaitu perkara 25 (1)<sup>217</sup> dan

---

<sup>215</sup> Kopsah Kahong. 2016. Ibu tunggal bermukim di Banangsetar wilayah Yala. Temu bual pada 24 March.

<sup>216</sup> Sanithwong N. Ayuthaya & et.al. 2007. *A Study of Social Welfare and the Risk of Single-Parent Families in Thailand*. Bangkok: Family Network Foundation. hlm 11.

<sup>217</sup> Setiap orang mempunyai hak untuk tinggal dalam satu keadaan yang sesuai untuk memastikan kesihatan dan kesejahteraan dirinya sendiri dan ahli keluarganya terpelihara termasuk mempunyai bekalan makanan, pakaian, tempat tinggal dan perkhidmatan sosial yang diperlukan, dan berhak kepada jaminan bantuan sekiranya tidak mempunyai pekerjaan yang memberikan sumber pendapatan, perlindungan ketika berlakunya pengangguran, kesakitan, ketidakupayaan, ketiadaan suami, lanjut usia atau lain-lain.

juga dalam Kovenan Antarabangsa Hak Ekonomi, Sosial dan Kebudayaan (ICESCR) Perkara 11.<sup>218</sup>

Permasalahan tempat kediaman yang dialami oleh ibu tunggal secara langsung telah menjejaskan kebahagiaan hidupnya. Kenyataan ini bertepatan dengan kajian Teerasuk<sup>219</sup> yang menyatakan bahawa masalah tempat kediaman dalam golongan ibu tunggal turut mempengaruhi kehidupan mereka. Hal ini demikian kerana sebahagian besar daripada golongan ini tinggal di rumah yang hampir roboh, tiada tandas, atap dan dinding rumah berlubang dan sebagainya. Beliau menjelaskan lagi bahawa masyarakat perlu mengambil perhatian terhadap kediaman dan keperluan golongan tersebut kerana golongan ini adalah golongan yang sensitif, mengalami pelbagai masalah dalam hidupnya serta bertanggungjawab memelihara anak-anak yang masih kecil berseorangan. Permasalahan tempat kediaman ini menimbulkan beberapa masalah dalam keluarga seperti kurang jaminan keselamatan dan kesejahteraan seperti anak-anak terpaksa berkongsi bilik secara beramai-ramai, gangguan elektrik di rumah yang pasti menjejaskan proses pembelajaran anak-anak mereka.

Sebagai usaha untuk menangani masalah tersebut, ahli akademik tempatan Chittinun<sup>220</sup> dan Rasidah telah mengemukakan langkah-langkah untuk meningkatkan taraf kehidupan ibu tunggal dari aspek tempat kediaman. Sebagai contohnya pihak berkuasa harus memberi perhatian khas kepada golongan ini dengan menyediakan tempat kediaman yang sesuai atau mengurangkan harga rumah dengan harga yang berpatutan dan mampu dimiliki. Selain itu pihak berkuasa juga seharusnya memantau, membuat penyelidikan dan *post-mortem* tentang kehidupan mereka secara konsisten. Hal ini bertujuan mengenal pasti masalah-masalah yang dihadapi oleh golongan ini agar masalah tersebut dapat diselesaikan dengan tepat dan berkesan.<sup>221</sup> Bagi wanita yang menjadi ibu tunggal kerana keadaan konflik, mereka seharusnya diberi pertolongan dan perhatian yang lebih luas kerana golongan ini adalah golongan yang mempunyai latar belakang yang agak membimbangkan. Maka, kerajaan perlu mempertimbangkan keadaan mereka secara menyeluruh untuk mengelakkan mereka daripada terus berada dalam kesedihan, dendam, tekanan dan sebagainya.<sup>222</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahawa tempat kediaman adalah satu perkara yang amat penting dalam kehidupan lebih-lebih lagi dalam kalangan ibu tunggal. Hal ini demikian kerana ia merupakan suatu keperluan asas bagi mereka yang mana ia dijadikan sebagai tempat perlindungan bagi anak-anak mereka. Tempat kediaman yang selesa dan sempurna akan menjamin keselamatan agar terhindar daripada bahaya, menjadi tempat rehat dan tempat kemesraan antara satu sama lain. Oleh itu, penyediaan tempat kediaman yang selesa merupakan satu kepentingan yang perlu dilakukan oleh pihak kerajaan atau mana-mana pihak yang berkenaan. Sebagai contohnya menyediakan tempat tinggal yang murah, selamat dan selesa, mampu untuk dimiliki dan kos bayarannya tidak tinggi. Hal ini bertujuan meringankan beban yang ditanggung oleh ibu tunggal dan meningkatkan taraf hidup mereka.

## Kesihatan

Selain daripada masalah kemiskinan, tempat kediaman dan pendidikan, masalah kesihatan juga tidak terkecuali. Status atau panggilan ibu tunggal itu sendiri secara tidak langsung mengganggu

<sup>218</sup> International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. 1999.(Negara Thailand telah menyertai ahli Hak asasi manusia sejagat pada tahun tarikh 5 September 1999 dan berkuat kuasa pada tarikh 5 Desember 1999).

<sup>219</sup> Teerasak Pongparit. 2009. *Guidelines for Welfare Development For Widows of Victims From The Unrest In The Three Southern Provinces*. Department of Social Work. Faculty of Social Administration. Thammasat University. hlm 149.

<sup>220</sup> Faculty of Human Ecology, Sukhothai Thammathirat Open University. [http://region4.prd.go.th/ewt\\_news.php](http://region4.prd.go.th/ewt_news.php). (21 April 2015).

<sup>221</sup> Rasidah Pusu. 2016. Ketua Jaringan Wanita untuk Menamatkan Keganasan Mencari Kedamaian di tiga Wilayah Selatan Thailand. Temu bual pada 10 March.

<sup>222</sup> Rasidah Pusu. 2016. Ketua Jaringan Wanita untuk Menamatkan Keganasan Mencari Kedamaian di tiga Wilayah Selatan Thailand. Temu bual pada 10 March.

mental dan fizikal golongan ibu tunggal. Hal ini kerana status ibu tunggal itu telah menggambarkan betapa besarnya beban tugas dan tanggungjawab yang perlu dipikul oleh mereka dalam memastikan pembangunan serta keseimbangan hidup sesebuah keluarga. Oleh yang demikian demi memastikan satu kehidupan yang sempurna, maka golongan ibu tunggal ini bekerja keras dan menyembunyikan segala macam perasaan yang boleh mengganggu emosi mereka sehingga ia menjadi satu punca yang mempengaruhi kesihatan mereka.<sup>223</sup> Tambahan pula, masyarakat yang memandang keluarga ibu tunggal sebagai keluarga yang kurang sempurna dan mempunyai stigma yang buruk sudah cukup mempengaruhi pemikiran sebahagian besar ibu tunggal di Thailand. Pandangan masyarakat terhadap ibu tunggal ini sudah menjadi satu masalah utama sehingga ia seperti sukar atau tidak boleh diubah.<sup>224</sup> Maka selagi mana pemikiran masyarakat yang suka memandang buruk dan menghina sesama kaum mereka masih wujud, ia akan membawa kepada kemunculan masyarakat yang ketinggalan zaman dan tidak maju dari segi pemikiran.

Menurut Hetherington dan rakan-rakannya dalam tulisan Treenuth, ibu tunggal yang menghadapi masalah kesihatan dari aspek emosi merupakan ibu tunggal yang kematian dan kehilangan suami. Mereka terpaksa menyesuaikan diri dengan kehilangan orang yang dicintai, tempat bergantung, teman suka dan duka. Mereka juga terpaksa menerima keadaan dan pada masa yang sama akan berhadapan dengan pelbagai bentuk cabaran seperti masalah kewangan, tanggungjawab terhadap anak-anak dan sebagainya.<sup>225</sup>

Kajian yang dilakukan oleh Chiranan serta rakan-rakannya<sup>226</sup> dan Suchada<sup>227</sup> turut membuktikan hal yang sama yang mana wanita yang telah diceraikan oleh suaminya cenderung untuk mengalami gangguan emosi dan tekanan perasaan berbanding wanita yang berkahwin atau pun wanita yang tidak pernah berkahwin. Gangguan emosi ini lazimnya lebih kerap berlaku dalam kalangan ibu tunggal yang kematian atau kehilangan suami dan mempunyai anak yang masih kecil. Natiujahnya, perasaan kesunyian dan kekosongan kerana tiada tempat untuk berkongsi suka dan duka, kehilangan tempat bergantung dan mendapat kasih sayang, kepenatan dalam mendidik anak-anak telah menyebabkan mereka tidak sempat untuk menjaga kesihatan diri sendiri.

Keadaan menjadi ibu tunggal kerana kematian suami atau penceraian merupakan satu cabaran di mana tidak sesiapa pun yang menginginkan perkara ini berlaku. Namun sekiranya terjadi juga, maka mereka perlu mencari jalan untuk meringankan beban yang dihadapi. Golongan ibu tunggal seharusnya bijak dalam mengawal emosi, menjaga kesihatan diri dengan menjaga pemakanan, minuman dan bersenam. Sekiranya dilihat dari perspektif agama Islam, maka mereka boleh melakukannya dengan mendekati diri kepada Allah s.w.t., menjauhkan diri daripada maksiat, memperbanyakkan zikir dan mengamalkan perkara yang baik-baik.

Hal ini selaras dengan kajian yang dilakukan oleh Klong dan rakan-rakannya yang mengkaji mengenai proses penyesuaian diri dalam kalangan wanita termasuk ibu tunggal yang beragama Islam dengan keadaan konflik di Selatan Thailand. Hasil dapatan menunjukkan bahawa sebanyak 77.4 peratus ibu tunggal menyesuaikan diri dengan keadaan tersebut melalui penerapan doktrin dan nilai-nilai murni agama serta melazimkan amalan zikir, mendekati diri dengan Tuhan dan menerima takdirnya dengan jujur dan ikhlas. Angka 69.6 peratus daripada jumlah ibu tunggal itu pula menyesuaikan diri dengan mendapat pertolongan daripada pihak

<sup>223</sup> Board and Coordinated National Registry. 1994. *Family. Bangkok: The Prime Minister*. hlm 13.

<sup>224</sup> Bushsakorn Kartmnee. 2009. *As Parents after Marriage Split: Legal Perspective: Gender and Discourse*. Chiang Mai: Heinrich Boll Stiftung Southeast Asia. hlm 79-103.

<sup>225</sup> Treenuth Tongchai. 1997. *Family Stress and Coping Style of Mattayom 5 Students from Single Parent Families and Normal Families in Bangkok Metropolis*. Bangkok: Chulalongkorn University. hlm 16.

<sup>226</sup> Chiranan PimTaworn et al. 2014. *Life Aspects of Single Mothers*. Jurnal of Social Sciences. Bangkok: Kasetsart University. hlm 90.

<sup>227</sup> Suchada Soison. 2010. *Psychological Experiences of Single Parents in Child Rearing: a Qualitative Study*. Bangkok: Chulalongkorn University. hlm 61.

berkuasa atau kerajaan di samping mendapatkan bimbingan kaunseling secara berterusan bagi menyembuhkan diri dalam masalah mental dan fizikal.<sup>228</sup>

Selain daripada itu, ibu tunggal yang tinggal di kawasan Selatan Thailand lebih kerap mempunyai masalah kesihatan terutamanya mereka yang menjadi ibu tunggal dalam keadaan konflik. Penjelasan ini selaras dengan kajian Porntip,<sup>229</sup> Suansuda dan rakan-rakannya,<sup>230</sup> Ratiwan<sup>231</sup> dan Marini<sup>232</sup> bahawa kejadian konflik yang berlaku di Selatan Thailand menyebabkan penduduk Selatan Thailand kehilangan ahli keluarga, orang yang tersayang dan tempat kediaman sehingga ia memberi kesan buruk terhadap penduduk dalam setiap aspek kehidupan harian seperti rasa takut, sakit jiwa, *stress*, tidak boleh tidur dan kurang berinteraksi dengan orang lain. Dalam hal ini, bukan setakat masalah emosi sahaja yang mereka alami, malah kesakitan anggota badan juga memberi kesan negatif terhadapnya kerana kelukaan daripada kebakaran tempat tinggal, ditembak, dipukul dan sebagainya. Keadaan demikian menyebabkan mereka cedera parah, hilang anggota badan atau mati dan kesemuanya memerlukan masa yang lama untuk sembuh daripada kesakitan dan perasaan tersebut.

Tambahan lagi, apabila kemalangan itu terjadi kepada anak-anak dan ahli keluarga seperti mana dijelaskan oleh Arepaporn<sup>233</sup> dan Suchada,<sup>234</sup> maka semakin kuatlah perasaan wanita dan ibu tunggal yang kehilangan suami dan ahli keluarga ini terganggu apabila mereka terpaksa menjaga anak dan ahli keluarga yang sakit. Hal ini kerana, mereka masih belum boleh menerima hakikat bahawa mereka telah kehilangan suami dan ahli keluarga apatah lagi apabila anak dan ahli keluarga tersebut mengalami kesakitan disebabkan oleh konflik yang melanda. Malahan mereka juga terpaksa menanggung masalah-masalah yang akan timbul selepas kehilangan ketua keluarga. Keadaan tersebut secara langsung akan menambahkan lagi tekanan dalam diri mereka sehingga ia boleh membawa kepada masalah mental dan fizikal.

Keadaan ini juga selari dengan hasil temu bual oleh Aeasoh Deramae, Mariah Bakaputih, Kopsah Kahong dan Aminah Besa. Hasil temu bual yang dilakukan menunjukkan bahawa kehilangan ahli keluarga adalah punca utama yang menyebabkan mereka mengalami masalah psikologi, perasaan sedih, dendam, tidak boleh makan dan *stress*. Perkara ini disebabkan mereka terpaksa memikirkan masa depan kanak-kanak, kewangan, pekerjaan dan tuntutan terhadap hak-hak yang diperolehi seperti tuntutan keadilan dalam isu yang berlaku, tuntutan bantuan keluarga yang terlibat dalam konflik, tuntutan nafkah anak, harta sepencarian, harta pusaka dan sebagainya. Tambahan pula, proses dalam tuntutan hak tersebut memerlukan

---

<sup>228</sup> Klong Wongsukmontri & et.al. 2013. *State of the Healing Process Utilization for the Effective Quality of Life Development for People Who Have Been Affected by Unrestsituation in Narathiwat Provinces*. Yala: Rajjapath Yala Nuniversity. hlm 345.

<sup>229</sup> Porntip Punnara. 2005. *Strees and Coping of Widows Losing their Husband from the Situation of Unrest in Three Southern Border Provinces: A Case Study at Rotan Batu Center, Narathiwat Province*. Songkhla: Prince of Songkla University. hlm 47.

<sup>230</sup> Suansuda Charoenwong & et.al. 2006. *Stress and Psychological Self-care Behavior of the People in the Unrest Area of Narathiwat Province*. Bangkok: National Research Council of Thailand. hlm 74.

<sup>231</sup> Ratiwan Wangtanagon. 2007. *Family Stressors, Families' Degree of Reaction to Stressors and Health Status of Families Encountering the Situation of Unrest Due to Terrorism in the Southern Border Provinces of Thailand*. Songkla: Prince of Songkla University. hlm 50.

<sup>232</sup> Marini Slemae. 2008. *Psychological Problems and Psychological Self Care of Persons Loss of Family Members from the Situation of Unrest in Southern Thailand: a Case Study at Ka-Por District, Pattani Province*. Patani: University prince of Songkla. hlm 34.

<sup>233</sup> Arepaporn Dumrongsusakul. 2008. *Women's Experiences of Caring for Traumatized Family Members from Insurgency Situation in Three Southernmost Provinces of Thailand*. Bangkok: Chulalongkorn Uninersity. hlm 54.

<sup>234</sup> Suchada Udomlapsakul. 2011. *Mental Health Promotion of Widows from the Situation of Unrest in the Three Southern most Provinces, Thailand*. Naradhiwath: Princess of Naradhiwath University Journal. hlm 31.

satu tempoh masa yang agak panjang dan terpaksa berdepan dengan prosedur yang merumitkan di samping kos pembayaran perkhidmatan kehakiman melebihi kemampuannya.<sup>235</sup>

Ekoran daripada keadaan tersebut, mereka sentiasa berada dalam keadaan *stress* dan lemah sehinggakan ada sebahagian daripada golongan ibu tunggal memilih untuk tidak melakukan sebarang tuntutan dan membiarkan hak dirampas. Jika tuntutan tersebut dapat diteruskan dengan cara yang baik dan mudah, maka mereka bersedia untuk melakukannya. Keadaan ini selaras dengan penjelasan ahli jawatan kuasa Majlis Agama Islam Patani dalam temu bual yang dilakukan bahawa sebahagian besar wanita di Selatan Thailand memilih jalan untuk tidak melanjutkan permohonan ke tahap Majlis Agama Islam, sebaliknya memadai untuk mereka menyelesaikannya pada tahap imam masjid atau keluarga sahaja. Jika masalah tidak boleh diselesaikan pada tahap tersebut, mereka memilih untuk mendiamkan diri sahaja dan membiarkan hak diabaikan serta sanggup menghadapi segala masalah yang berlaku.<sup>236</sup>

Oleh itu, penyelesaian masalah dari aspek kesihatan ini merupakan perkara yang penting untuk diberi perhatian oleh pihak kerajaan dan badan-badan yang berkenaan. Hal ini kerana mereka bukan sahaja mengalami masalah kewangan, malahan golongan ibun tunggal ini juga menghadapi masalah kesihatan. Sekiranya golongan ini mengalami masalah kesihatan dari segi mental dan fizikal, maka siapakah yang sanggup menanggung bebanan dan tanggungjawab membesarkan anak-anak mereka? Oleh itu, lawatan pemeriksaan kesihatan ibu tunggal perlu diwujudkan di setiap kawasan. Sebagai contoh, mewujudkan rawatan atau pemeriksaan khas kesihatan ibu tunggal setiap enam bulan atau lebih, agar mereka berada dalam keadaan yang sihat dan sentiasa dipantau. Golongan ibu tunggal juga perlu bersedia dan kuat untuk menghadapi situasi sebegini, menjaga kesihatan dan mengatasi cabaran yang dihadapi dengan baik dengan membentuk sistem pengurusan mental dan fizikal yang baik supaya masalah-masalah ini tidak melemahkan mereka dan anak-anaknya.

### Kesimpulan

Ringkasnya, kerajaan sememangnya peka dengan situasi dan nasib malang yang dihadapi oleh sebilangan besar golongan ibu tunggal miskin di negara Thailand. Banyak komitmen, peluang serta insentif kerajaan dalam memastikan golongan ibu tunggal miskin dapat merealisasikan impian untuk menjadi seorang wanita yang berjaya dalam meningkatkan taraf hidup mereka baik dari segi ekonomi, sosial dan kebudayaan. Namun, usaha kerajaan masih tidak tercapai kerana usaha tersebut belum dilaksanakan ke atas semua ibu tunggal lagi khususnya mereka yang tinggal di tiga wilayah Selatan Thailand. Tambahan pula, mereka menghadapi masalah yang lebih berat jika dibandingkan dengan ibu tunggal di tempat yang lain. Oleh kerana keadaan konflik yang berterusan, keadaan ini menyebabkan mereka mengalami masalah dalam setiap aspek kehidupan seperti kemiskinan, gaji pendapatan, tempat kediaman, pendidikan, sosial dan keadilan dalam perundangan.

Ekoran daripada keadaan yang tidak selamat sama ada di kawasan bandar atau di luar bandar, kebanyakan daripada golongan ibu tunggal dan anak-anak mereka takut untuk menjalani kehidupan seperti biasa. Mereka terpaksa tinggal di kawasan yang sempit dan rumah yang usang, keperluan yang tidak mencukupi, bekerja siang malam dan sebagainya. Perkara ini disebabkan sebahagian besar daripada golongan ibu tunggal tidak mendapat bantuan daripada mana-mana pihak. Kelompongan tersebut secara langsung telah menyebabkan mereka hidup dalam keadaan kemiskinan dan seterusnya menjejaskan kehidupan mereka dan anak-anak. Oleh yang demikian, usaha daripada kerajaan seharusnya dijalankan dengan kadar yang segera.

---

<sup>235</sup> Aeosoh Deramae. 2016. Ibu tunggal bermukim di wilayah Patani. Temu bual pada 14 Ogos, Mariah Bakaputih. 2016. Ibu tunggal di mukim telaga sembilan wilayah Patani. Temu bual pada 26 Mac,

Kopsah Kahong. 2016. Ibu tunggal bermukim di Banangsetar wilayah Yala. Temu bual pada 24 March; Aminah Besa. 2016. Ibu tunggal bermukim di Cerong wilayah Narathiwat. Temu bual pada 12 April.

<sup>236</sup> Abdulghani Kahama. 2016. Ahli Jawatan Kuasa Majlis Agama Islam Wilayah Patani. Temu bual pada 23 March.

Bantuan dari segi membuka peluang untuk mempelajari beberapa ilmu kemahiran dan ilmu pengetahuan serta menyambung pengajian sehingga mereka boleh berdikari dan tidak memerlukan bantuan daripada mana-mana pihak lagi. Tuntasnya, diharap agar isu dan cadangan yang dikemukakan dalam kajian ini dapat dipertimbangkan oleh pihak yang berkenaan untuk tindakan sewajarnya demi memastikan agenda negara dapat direalisasikan dengan sepenuhnya.

### Rujukan

- Areaporn Dumrongsusakul. 2008. *Women's Experiences of Caring for Traumatized Family Members from Insurgency Situation in Three Southernmost Provinces of Thailand*. Bangkok: Chulalongkorn University.
- Azizi Yahaya. 2008. *Pembentukan Personaliti Remaja*. Johor: Universiti Teknologi Malaysia.
- Board and Coordinated National Registry. 1994. *Family*. Bangkok: The Prime Minister.
- Bushsakorn Kartmnee. 2009. *As Parents after Marriage Split: Legal Perspective: Gender and Discourse*. Chiang Mai: Heinrich Boll Stiftung Southeast Asia.
- Chiranan PimTaworn et al. 2014. *Life Aspects of Single Mothers*. Jurnal of social sciences. Bangkok: Kasetsart University.
- Delinews. <http://www.dailynews.co.th/politics>. (14 April 2014).
- Faculty of Human Ecology, Sukhothai Thammathirat Open University. [http://region4.prd.go.th/ewt\\_news.php](http://region4.prd.go.th/ewt_news.php). (21 April 2015).
- Frank G. Goble. 1995. *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow*. Terj. A. Supratiknya. Mazhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow. Yogyakarta: Kanisius.
- Kamus Dewan*. 2010. Edisi baru 4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Klong Wongsukmontri & et.al. 2013. *State of the Healing Process Utilization for the Effective Quality of Life Development for People Who Have been Affected by Unrestsituation in Narathiwat Provinces*. Yala: Rajjapath Yala Nuniversity.
- Komchudlek Newspaper. 2009. *Keluarga Tunggal: Istilah Baru Masyarakat Thailand Mesti Mengetahui*. (<http://news.sanook.com/lifestyle/lifestyle>). (12 Mai 2015).
- Krungtepturakith Newspaper. 2009. *Kebahayaan Ekonomi Membawa Ketinggian Jumlah Perceraian Sehingga Jumla Ibu Dan Bapa Tunggal 2.5 Juta*. CF. Mahidol <http://www.Cf.Mahidol.Ac.Th/Autopage/File/Monapril2009- Pdf>. (25 Jun 2015).
- Lembaga Pembaharuan Undang-undang. 2013. *Laporan Saminar Peringkat Awan untuk Meningkatkan Kesaksamaan dalam Pelaksanaan Undang-undang antara Jantina*. Songkhla: Lambaga Undang-undang.
- Malee Jirawattananon. 2008. *Educational Promotion Guidelines To Enhance The Strength Of Single Parents' Families*. Bangkok: Chulalongkorn University.
- Marini Slemae. 2008. *Psychological Problems and Psychological Self Care of Persons Loss of Family Members from the Situation of Unrest in Southern Thailand: a Case Study at Ka-Por District, Pattani Province*. Patani: University prince of Songkla.
- Muslin Tohkani. 2011. *Emotional Problems and Prosocial Behavior of Adolescents who encounterwith Unrest Situation in Three Southern Border Provinces of Thailand*. Naradhiwath: J Psychiatr Assoc, Princess of Naradhiwath University.
- Ndulo, M. 2007. *Security, Reconstruction and Reconciliation When the Wars End*. New York: Taylor and Francis Edition.
- Piya Kithaworn. Timbalan Setiausaha Southern Border Provinces Administration Centre, Dailynews. <http://www.dailynews.co.th/politics>. (20 Jun 2015).
- Pramort Prasathkol. 2010. *Exploration Projects Quality of Life for Residents in Five Provinces*. Bangkok: Fund Office research.
- Prathumwadee Pitathammasiri. 2007. *Working Life and Welfare for Single-Parent Mothers*. Bangkok: Thammasat University.
- Ratiwan Wangtanagon. 2007. *Family Stressors, Families' Degree of Reaction to Stressors and Health Status of Families Encountering the Situation of Unrest Due to Terrorism in the Southern Border Provinces of Thailand*. Songkla: Prince of Songkla University.

- Sanithwong N. Ayuthaya & et.al. 2007. *A Study of Social Welfare and the Risk of Single-Parent Families in Thailand*. Bangkok: Family Network Foundation.
- Sittichai, S. et.al. 2015. *The Changing Ways of Life of People in Amphur Meung Pattani after the Unrest Crisis in the South of Thailand*. Songkla: Universiti Taksin.
- Suansuda Charoenwong & et.al. 2006. *Stress and Psychological Self-care Behavior of the People in the Unrest Area of Narathiwat Province*. Bangkok: National Research Council of Thailand.
- Suchada Soison. 2010. *Psychological Experiences of Single Parents in Child Rearing: a Qualitative Study*. Bangkok: Chulalongkorn University.
- Suchada Udomlapsakul & et.al. 2011. *Mental Health Promotion of Widows from the Situation of Unrest in the Three Southernmost Provinces, Thailand*. Naradhiwas: Princess of Naradhiwas University Journal.
- T. H. Gindlin dan Luis Oviedo. 2008. *Single Mothers and Poverty in Costa Rica*. Discussion Paper No. 3286. Germany: IZA.
- Tang Chee Yee. 1989. *Bimbingan dan Kaunseling: Untuk Sekolah Rendah dan Menengah*. Kuala Lumpur: Kumpulan Budiman Sdn. Bhd.
- Teerasak Pongparit. 2009. *Guidelines for Welfare Development For Widows of Victims From The Unrest In The Three Southern Provinces*. Department of Social Work. Faculty of Social Administration. Thammasat University.
- The Montgomery County Commission for Women. t.th. *Single Mothers and Poverty Agenda for Action*. Maryland: America.
- Treenuth Tongchai.1997. *Family Stress and Coping Style of Mattayom 5 Students from Single Parent Families and Normal Families in Bangkok Metropolis*. Bangkok: Chulalongkorn University.
- Wanvisa Tantrakul. 2002. *A Study of Life Mother is The Head of The Only Family in Bangkok*. Nakorn Nayok: Srinakharinwirot University.

### **Temu bual**

- Abdulghani Kahama. 2016. Ahli Jawatan Kuasa Majlis Agama Islam Wilayah Naratiwath. Temu bual pada 23 March.
- Aeasoh Deramae. 2016. Ibu tunggal bermukim di wilayah Patani. Temu bual pada 14 March.
- Aishah Timung. 2015. Ketua Yayasan Kedamaian Wanita di Selatan Thailand , Temubual pada 29 September.
- Aminah Yimachi. 2016. Ibu tunggal di mukim Seridek wilayah Patani. Temu bual pada 14 Ogos.
- Kopsah Kahong. 2016. Ibu tunggal bermukim di Banangsetar wilayah Yala. Temu bual pada 24 March.
- Rasidah Pusu. 2016. Ketua Jaringan Wanita untuk Menamatkan Keganasan Mencari Kedamaian di Tiga Wilayah Selatan Thailand. Temu bual pada 10 March.



## **INSTRUMEN SOAL SELIDIK KAJIAN RINTIS: KEBERKESANAN AKTIVITI DAKWAH *NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATION* (NGO) KEPADA MUALAF DI MALAYSIA**

*Roslieza Rosli, Prof. Madya Dr. Razaleigh Muhamat @ Kawangit, Prof. Madya Dr.  
Abdul Ghafar Don & Dr. Nur A'thiroh Masyaa'il Tan Abdullah @ Tan Ai Pao*

---

**Abstrak** :Penyelidikan ini bertujuan untuk menguji ketekalan pembinaan instrumen soal selidik terhadap kajian bertajuk Keberkesanan Aktiviti Dakwah Non-Governmental Organization (NGO) Kepada Muaf di Malaysia. Objektif kajian ini adalah mengkaji keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam memberi kefahaman Islam kepada muaf di Malaysia, mengkaji keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam meningkatkan taraf hidup muaf di Malaysia dan menganalisa keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam meningkatkan kualiti pendidikan muaf di Malaysia. Penyelidikan ini menggunakan metodologi kajian kuantitatif dengan reka bentuk kajian tinjauan dan dianalisis menggunakan Statistical Package for Social Science (SPSS) dengan jumlah responden kajian (RK) 50 orang sebagai sample kajian. Hasil kajian mendapati, instrumen yang digunakan boleh dipercayai kerana mencapai nilai pekali Alpha Cronbach antara 0.838 hingga 0.953 berada pada tahap tinggi dan sangat tinggi. Seterusnya, kajian ini memberi implikasi penting kepada muaf, individu, keluarga, masyarakat, ilmu dan organisasi Islam yang berteraskan dakwah kepada muaf.

**Kata Kunci:** Keberkesanan, Aktiviti Dakwah, Non-Governmental Organization (NGO), Muaf

---

### **Pengenalan**

Dewasa ini, *Non-Governmental Organization* (NGO) Islam telah berperanan dalam usaha memberi kefahaman Islam kepada golongan muaf di Malaysia yang terdiri daripada pelbagai latar belakang. Kehadiran muaf memberi signifikan penting terhadap penyediaan aktiviti dakwah yang berupaya memberi kesan yang mendalam dalam kehidupan. Pertembungan antara adat, budaya dan agama dalam kehidupan seharian mendorong minat, keinginan dan kemahuan muaf untuk mendalami agama Islam melalui aktiviti-aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO. Dalam konteks ini, seharusnya aktiviti dakwah yang dikendalikan oleh NGO amat perlu mengambil kira dan menilai hasil yang dicapai sama ada telah mencapai tahap keberkesanan atau sebaliknya supaya matlamat dan tujuan dakwah tercapai. Muaf yang memilih Islam sebagai agamanya mesti dibantu dan diberi bimbingan sehingga berjaya menjadi insan yang memberi manfaat kepada diri, agama dan masyarakat. Kejayaan sebegini memberi kesan dan faedah ke arah perkembangan ilmu dan kemajuan aktiviti dakwah NGO khususnya kepada muaf di Malaysia.

### **Metodologi Kajian**

Penyelidikan ini menggunakan metodologi kajian kuantitatif dengan reka bentuk kajian tinjauan yang boleh digeneralisasikan keputusan dengan berkesan. Kajian ini juga menggunakan pensampelan *probability* atau disebut sebagai pensampelan kebarangkalian dan dianalisis secara deskriptif dengan menggunakan kaedah statistik yang melibatkan jadual taburan kekerapan. Analisis statistik inferensi turut digunakan kerana ia merupakan satu kaedah, prosedur dan cara untuk membuat kesimpulan secara menyeluruh kepada populasi yang dipilih sebagai sample kajian (Rozmi 2016: 183) serta hasil kajian juga boleh digeneralisasikan (Chua 2012: 4, 109; Ghazali & Sufean 2018: 270). Kesahan setiap item dalam instrumen yang dibentuk oleh penyelidik telahpun mendapat penilaian dan pengesahan oleh 2 orang pakar dalam bidang yang berkaitan. Klafikasi indeks kebolehppercayaan yang berasaskan kepada nilai Alpha Cronbach

digunakan sebagai asas dalam menentukan ketekalan setiap item yang dibina dalam soal selidik penyelidikan ini.

### Hasil Penyelidikan

Taburan instrumen soal selidik kajian rintis berkaitan Keberkesanan Aktiviti Dakwah *Non-Governmental Organization* (NGO) kepada Muallaf di Malaysia telah dijalankan pada 11 hingga 14 Ogos 2019 di Zon Malaysia Timur, negeri Sabah. Ia melibatkan 35 responden kajian (RK) terdiri dalam kalangan muallaf di Malaysia sebagai sample kajian yang terpilih bagi mewakili populasi dan fokus sebenar kajian. Menurut Uma (2003) dalam Ahmad Munawar & Mohd Nor (2015: 59), menjelaskan kajian yang menggunakan sample terbukti berupaya menghasilkan perolehan dapatan yang lebih dipercayai.

Jadual 1.1 Statistik Kebolehpercayaan

		<b>Item-Jumlah Statistik</b>				
<b>Bil.</b>	<b>Item</b>	<i>Scale Mean if Item Deleted</i>	<i>Scale Variance if Item Deleted</i>	<i>Corrected Item-Jumlah Correlation</i>	<i>Squared Multiple Correlation</i>	<i>Cronbach's Alpha if Item Deleted</i>
B1.	Saya sentiasa melibatkan diri secara aktif dalam program yang dianjurkan oleh NGO.	17.5429	63.373	0.412	0.707	0.953
B2.	Saya berusaha mengikuti kelas farduan yang dianjurkan oleh NGO.	17.6286	63.711	0.469	0.601	0.951
B3.	Saya mudah memahami asas-asas ajaran Islam dalam bengkel yang dianjurkan oleh NGO.	17.1714	57.970	0.796	0.834	0.942
B4.	Saya dapat membetulkan pandangan salah faham terhadap Islam apabila menghadiri seminar yang dianjurkan oleh NGO.	17.4857	58.139	0.734	0.759	0.944
B5.	Saya dapat meningkatkan penghayatan tentang kefahaman Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	17.4286	55.487	0.818	0.829	0.941
B6.	B6. Saya dapat menambahkan keyakinan dan kepercayaan terhadap agama Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	17.4857	58.022	0.823	0.827	0.941

B7.	Saya dapat keyakinan untuk istiqamah dengan agama Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	17.4286	55.605	0.909	0.878	0.938
B8.	Saya mudah mempraktikkan ajaran agama Islam dalam kehidupan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	17.2000	57.106	0.786	0.889	0.942
B9.	Saya sentiasa merujuk kepada NGO apabila menghadapi masalah tertentu dalam memahami ilmu Islam.	17.2571	56.903	0.788	0.744	0.942
B10.	Saya dapat memahami akhlak mulia melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	17.2571	56.314	.835	0.852	0.941
B11.	Saya dapat memperbetulkan cara dan bacaan dalam solat melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	17.1714	52.558	0.905	0.943	0.938
B12.	Saya dapat menumpukan perhatian dalam aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO kerana selesa dengan suasana dan tempat.	17.3143	57.869	0.732	0.781	0.944
C1.	Saya mendapat bantuan kewangan dari NGO untuk menampung keperluan perbelanjaan asas.	37.7429	93.255	0.457	0.677	0.861
C2.	Saya mendapat bantuan modal awal dari NGO untuk memulakan perniagaan.	36.6286	92.887	0.635	0.768	0.849
C3.	Saya dapat meningkatkan pendapatan bulanan selepas mengikuti program kemahiran insaniah melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	37.0857	88.845	0.695	0.604	0.843
C4.	Saya dapat meneruskan	37.9143	89.669	0.670	0.748	0.845

	kelangsungan hidup kerana pihak NGO sangat memahami keperluan dan bantuan yang diperlukan melalui aktiviti dakwahnya.					
C5.	Saya dapat meningkatkan kefahaman tentang cara bermuamalat mengikut syariat Islam melalui program yang dianjurkan oleh NGO.	38.5429	96.903	0.471	0.519	0.858
C6.	Saya mendapat peluang pekerjaan hasil daripada program yang dianjurkan oleh NGO.	36.7143	90.034	0.583	0.559	0.851
C7.	Saya berjaya mengubah kehidupan daripada seorang penerima zakat kepada pembayar zakat hasil daripada latihan kemahiran secara berkala yang dianjurkan oleh NGO.	37.7143	86.387	0.767	0.724	0.838
C8.	Saya mendapat bantuan peralatan dapur melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	37.1143	93.516	0.476	0.622	0.859
C9.	Saya mendapat kemudahan pengangkutan hasil daripada bantuan yang diberikan oleh NGO.	36.2286	94.182	0.569	0.673	0.853
C10.	Saya mendapat kemudahan tempat tinggal yang selesa hasil daripada bantuan NGO.	35.9714	100.970	0.367	0.602	0.864
C11.	Saya membuat tabungan untuk masa hadapan hasil daripada galakkan yang diberikan oleh NGO.	37.0571	95.526	0.423	0.558	0.862
C12.	Saya mendapat kemudahan wang saku setiap kali mengikuti aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	36.3143	97.869	0.443	0.644	0.860
D1.	Saya dapat membaca	19.2571	59.373	0.381	0.570	0.931

	al-Quran dengan lancar dan bertajwid menerusi kelas bimbingan al-Quran yang dianjurkan oleh NGO.					
D2.	Saya berpeluang mendapatkan pendidikan agama yang baik daripada aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.0571	56.350	0.732	0.764	0.907
D3.	Saya dapat menambahkan tahap pengetahuan berkaitan Islam dengan mengikuti aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.3429	58.114	0.754	0.778	0.906
D4.	Saya dapat meningkatkan kemahiran berdakwah melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	19.6000	55.129	0.738	0.691	0.907
D5.	Saya dapat meningkatkan kefahaman akhlak Islam dalam kehidupan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.1429	56.361	0.806	0.795	0.904
D6.	Saya dapat memahami hukum-hakam dalam Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.0571	57.761	0.756	0.770	0.906
D7.	Saya dapat mengetahui Islam dalam konteks semasa apabila mengikuti aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	19.9714	59.734	0.613	0.763	0.912
D8.	Saya mendapat kesedaran untuk sentiasa menjaga silaturahim sesama manusia melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.4571	62.255	0.712	0.820	0.911
D9.	Saya mendapat kesedaran tentang pentingnya konsep ibadah dalam	20.3429	60.585	0.775	0.930	0.908

	kehidupan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.					
D10.	Saya mendapat kesedaran tentang kepentingan kebersihan diri dan alam sekitar melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.4571	62.197	0.662	0.872	0.912
D11.	Saya mendapat suntikan semangat dan kesedaran untuk suka kepada ilmu pengetahuan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.1714	58.676	0.656	0.852	0.910
D12.	Saya menjadi seorang yang bertanggungjawab melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	20.2000	59.459	0.735	0.882	0.908

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.2 menunjukkan statistik kebolehpercayaan berasaskan kepada nilai pekali Alpha Cronbach bagi item B1 hingga B12 berada pada indikator yang sangat tinggi iaitu antara 0.938 hingga 0.953. Manakala, item C1 hingga C12 mencatatkan nilai pekali Alpha Cronbach antara 0.838 hingga 0.864 berada pada indikator tinggi. Diikuti dengan item D1 hingga D12 memperoleh nilai pekali Alpha Cronbach antara 0.904 hingga 0.931 berada pada indikator sangat tinggi. Dapat dirumuskan bahawa instrumen yang diambil adalah boleh dipercayai kerana mencapai tahap sangat tinggi dan tinggi seterusnya sah untuk digunakan dalam kajian.

### Demografi Responden Kajian

Taburan soal selidik pada bahagian A memfokuskan kepada demografi RK. Ia melibatkan 8 item utama iaitu bermula dengan A1 jantina, A2 status perkahwinan, A3 umur, A4 tempat tinggal, A5 etnik / bangsa, A6 faktor pemelukan Islam, A7 tahap pendidikan dan A8 pekerjaan sebagaimana berikut:

A1 Jantina	Kekerapan	Peratusan (%)
Lelaki	14	40.0
Perempuan	21	60.0
Jumlah	35	100.0

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.2 menunjukkan penglibatan RK yang tinggi terdiri dalam kalangan perempuan sejumlah 21 orang (60%), manakala lelaki hanya mencatatkan bilangan 14 orang (40%).

A2 Status perkahwinan	Kekerapan	Peratusan (%)
Bujang	3	8.6
Berkahwin	29	82.9

Duda	-	-
Ibu tunggal / janda / balu	3	8.6
Jumlah	35	100.0

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.3 menunjukkan taburan status perkahwinan RK yang berkahwin seramai 29 orang (82.9%). Diikuti dengan 3 orang adalah bujang (8.6%) manakala bagi ibu tunggal/ janda/ balu juga adalah 3 orang (8.6%). Walau bagaimanapun, kategori duda tiada rekod yang ditemui.

Jadual 1.4 Taburan Responden Kajian Berdasarkan Umur

<b>A3 Umur</b>	<b>Kekerapan</b>	<b>Peratusan (%)</b>
18 - 25 tahun	2	5.7
26 - 35 tahun	10	28.6
36 - 49 tahun	18	51.4
50 tahun dan ke atas	5	14.3
Jumlah	35	100.0

Sumber : Penyelidikan 2019

Jadual 1.4 menunjukkan taburan umur RK yang tertinggi adalah antara umur 36 hingga 49 tahun (51.4%), diikuti umur 26 hingga 35 tahun (28.6%). Bilangan terendah antara umur 50 tahun dan ke atas (14.3%) dan umur 18-25 tahun (5.7%).

Jadual 1.5 Taburan Responden Kajian Berdasarkan Tempat Tinggal

<b>A4 Tempat tinggal</b>	<b>Kekerapan</b>	<b>Peratusan (%)</b>
Zon Malaysia Timur	35	100.0%

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.5 menunjukkan taburan tempat tinggal RK yang mencatatkan bilangan 35 orang (100%) tinggal di Zon Malaysia Timur, negeri Sabah.

Jadual 1.6 Taburan Responden Kajian Berdasarkan Etnik / Bangsa

<b>A5 Etnik / Bangsa</b>	<b>Kekerapan</b>	<b>Peratusan (%)</b>
Cina	-	-
India	-	-
Orang Asli	2	5.7%
Etnik Sabah	33	94.3%
Lain-lain	-	-
Jumlah	35	100.0%

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.6 menunjukkan taburan etnik/bangsa RK yang majoritinya adalah dalam kalangan etnik Sabah iaitu 33 orang (94.3%), manakala terdapat 2 Orang Asli (5.7%). Namun begitu, maulaf Cina, India dan lain-lain tiada rekod yang ditemui.

Jadual 1.7 Taburan Responden Kajian Berdasarkan Faktor Pemeluk Islam

<b>A6. Faktor Pemeluk Islam</b>	<b>Kekerapan</b>	<b>Peratusan (%)</b>
Pergaulan	-	-
Perkahwinan	16	45.7
Hidayah Allah SWT	15	42.9
Kebenaran agama Islam	4	11.4
Jumlah	35	100.0

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.7 menunjukkan taburan faktor pemeluk Islam RK yang tertinggi adalah disebabkan perkahwinan seramai 16 orang (45.7%), diikuti hidayah Allah SWT seramai 15 orang (42.9%), manakala kebenaran agama Islam yang terendah hanya 4 orang (11.4%).

Jadual 1.8 Taburan Responden Kajian Tahap Pendidikan

<b>A7. Tahap pendidikan</b>	<b>Kekerapan</b>	<b>Peratusan (%)</b>
Tidak bersekolah	2	5.7
Sekolah rendah	11	31.4
Sekolah menengah	19	54.3
Universiti	3	8.6
Kolej	-	-
Jumlah	35	100.0

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.8 menunjukkan tahap pendidikan RK yang tertinggi adalah sekolah menengah seramai 19 orang (54.3%), diikuti sekolah rendah 11 orang (31.4%). Rekod mencatatkan hanya 3 orang (8.6%) RK yang mendapat pendidikan sehingga ke peringkat universiti. Adapun 2 orang (5.7%) pula tidak bersekolah. Namun begitu, tahap pendidikan di peringkat kolej juga mencatatkan tiada rekod yang ditemui.

Jadual 1.9 Taburan Responden Kajian Berdasarkan Pekerjaan

<b>A8. Pekerjaan</b>	<b>Kekerapan</b>	<b>Peratusan (%)</b>
Kerajaan	2	5.7
Swasta	4	11.4
Bekerja sendiri	16	45.7
Tidak bekerja	13	37.1
Jumlah	35	100.0

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.9 menunjukkan taburan pekerjaan RK yang tertinggi adalah bekerja sendiri seramai 16 orang (45.7%), manakala 13 orang (37.1%) pula tidak bekerja. Hal ini memberi gambaran awal bahawa taraf ekonomi muafaf masih di tahap yang rendah.

Jadual 1.10 Taburan Keberkesanan Aktiviti Dakwah NGO dalam Memberi Kefahaman Islam Kepada Muafaf di Malaysia

<b>Bil.</b>	<b>Item</b>	<b>1 SS</b>	<b>2 S</b>	<b>3 N</b>	<b>4 STS</b>	<b>5 TS</b>	<b>Min</b>	<b>Sisihan Piawai (s.p)</b>
B1.	Saya sentiasa melibatkan diri secara aktif dalam program yang dianjurkan oleh NGO.	71.4% (25)	17.1% (6)	11.4% (4)	-	-	1.40	0.695
B2.	Saya berusaha mengikuti kelas fardu ain yang dianjurkan oleh NGO.	74.3% (26)	20.0% (7)	5.7% (2)	-	-	1.31	0.583
B3.	Saya mudah memahami asas-asas ajaran Islam dalam bengkel yang dianjurkan oleh NGO.	45.7% (16)	31.4% (11)	22.9% (8)	-	-	1.77	0.806
B4.	Saya dapat membetulkan pandangan salah faham terhadap Islam apabila menghadiri seminar yang dianjurkan oleh NGO.	74.3% (26)	8.6% (3)	14.3% (5)	2.9% (1)	-	1.46	0.852



B5.	Saya dapat meningkatkan penghayatan tentang kefahaman Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	71.4% (25)	14.3% (5)	8.6% (3)	2.9% (1)	2.9% (1)	1.51	0.981
B6.	Saya dapat menambahkan keyakinan dan kepercayaan terhadap agama Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	68.6% (24)	20.0% (7)	8.6% (3)	2.9% (1)	-	1.46	0.780
B7.	Saya dapat keyakinan untuk <i>istiqamah</i> dengan agama Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	71.4% (25)	8.6% (3)	17.1% (6)	2.9% (1)	-	1.51	0.887
B8.	Saya mudah mempraktikkan ajaran agama Islam dalam kehidupan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	45.7% (16)	40.0% (14)	11.4% (4)	-	2.9% (1)	1.74	0.886
B9.	Saya sentiasa merujuk kepada NGO apabila menghadapi masalah tertentu dalam memahami ilmu Islam.	57.1% (20)	20.0% (7)	20.0% (7)	2.9% (1)	-	1.69	0.900
B10.	Saya dapat memahami akhlak mulia melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	51.4% (18)	34.3% (12)	11.4% (4)	-	2.9% (1)	1.69	0.900
B11.	Saya dapat memperbetulkan cara dan bacaan dalam solat melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	57.1% (20)	20.0% (7)	17.1% (6)	-	5.7% (2)	1.77	1.114
B12.	Saya dapat menumpukan perhatian dalam aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO kerana selesa dengan suasana dan tempat.	60.0% (21)	20.0% (7)	17.1% (6)	2.9% (1)	-	1.63	0.877

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.10 menunjukkan taburan keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam memberi kefahaman Islam kepada muallaf di Malaysia. Hasil analisis mendapati item B2 dan B4 memperoleh skala yang tertinggi iaitu SS (74.3%) dan skala yang terendah adalah item B3 dan B8 SS (45.7%). Seterusnya, item B8 berada pada skala S (40.0%) adalah yang tertinggi dan yang terendah iaitu item B4 dan B7 S (8.6%). Nilai peratusan ini menunjukkan keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam memberi kefahaman Islam kepada muallaf di Malaysia berada di tahap yang baik. Selain itu, item B3 mendapat skala N (22.9%) adalah yang tertinggi serta yang terendah item B2 N (5.7%). Nilai peratusan ini menunjukkan terdapat dalam kalangan RK yang memilih untuk berkecuali daripada pernyataan yang diberikan. Namun demikian, telah dikenal pasti item B4, B5, B6, B7, B9 dan B12 memperoleh skala STS (2.9%) dan B11 dengan catatan TS (5.7%) adalah tinggi serta item B5, B8 dan B10 adalah TS (2.9%) yang terendah.

Jadual 1.11 Taburan Keberkesanan Aktiviti Dakwah NGO dalam Meningkatkan Taraf Hidup Muallaf di Malaysia

Bil.	Item	1 SS	2 S	3 N	4 STS	5 TS	Min	Sisihan Piawai (s.p)
------	------	---------	--------	--------	----------	---------	-----	----------------------------

C1.	Saya mendapat bantuan kewangan dari NGO untuk menampung keperluan perbelanjaan asas.	34.3% (12)	14.3% (5)	20.0% (7)	8.6% (3)	22.9% (8)	2.71	1.583
C2.	Saya mendapat bantuan modal awal dari NGO untuk memulakan perniagaan.	5.7% (2)	5.7% (2)	34.3% (12)	8.6% (3)	45.7% (16)	3.83	1.248
C3.	Saya dapat meningkatkan pendapatan bulanan selepas mengikuti program kemahiran insaniah melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	5.7% (2)	34.3% (12)	14.3% (5)	8.6% (3)	37.1% (13)	3.37	1.437
C4.	Saya dapat meneruskan kelangsungan hidup kerana pihak NGO sangat memahami keperluan dan bantuan yang diperlukan melalui aktiviti dakwahnya.	28.6% (10)	28.6% (10)	20.0% (7)	5.7% (2)	17.1% (6)	2.54	1.421
C5.	Saya dapat meningkatkan kefahaman tentang cara bermuamalat mengikut syariat Islam melalui program yang dianjurkan oleh NGO.	51.4% (18)	22.9% (8)	17.1% (6)	-	8.6% (3)	1.91	1.222
C6.	Saya mendapat peluang pekerjaan hasil daripada program yang dianjurkan oleh NGO.	17.1% (6)	2.9% (1)	22.9% (8)	2.9% (1)	54.3% (19)	3.74	1.560
C7.	Saya berjaya mengubah kehidupan daripada seorang penerima zakat kepada pembayar zakat hasil daripada latihan kemahiran secara berkala yang dianjurkan oleh NGO.	20.0% (7)	37.1% (13)	17.1% (6)	-	25.7% (9)	2.74	1.482
C8.	Saya mendapat bantuan peralatan dapur melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	14.3% (5)	20.0% (7)	20.0% (7)	8.6% (3)	37.1% (13)	3.34	1.514
C9.	Saya mendapat kemudahan pengangkutan hasil daripada bantuan yang diberikan oleh NGO.	8.6% (3)	-	17.1% (6)	8.6% (3)	65.7% (23)	4.22	1.262
C10.	Saya mendapat kemudahan tempat	2.9% (1)	2.9% (1)	14.3% (5)	2.9% (1)	77.1% (27)	4.49	1.040

	tinggal yang selesai hasil daripada bantuan NGO.							
C11.	Saya membuat tabungan untuk masa hadapan hasil daripada galakkan yang diberikan oleh NGO.	8.6% (3)	25.7% (9)	22.9% (8)	2.9% (1)	40.0% (14)	3.40	1.460
C12.	Saya mendapat kemudahan wang saku setiap kali mengikuti aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	5.7% (2)	2.9% (1)	20.0% (7)	14.3% (5)	57.1% (20)	4.14	1.192

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.11 menunjukkan taburan keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam meningkatkan taraf hidup mualaf di Malaysia. Hasil analisis mendapati item C5 memperoleh skala yang tertinggi SS (51.4%) dan item C10 dengan skala SS (2.9%) adalah yang terendah. Dari sudut lain, pencapaian skala S pula mencatatkan item C7 S (37.1%) antara yang tertinggi, manakala item C6, C10 dan C12 S (2.9%) adalah yang terendah. Namun begitu, antara jawapan RK yang memilih berkecuali daripada pernyataan yang dipaparkan dalam soal selidik mencatatkan item C2 dengan skala N (34.3%) adalah yang tertinggi dan item C10 dengan skala N (14.3%) adalah yang terendah. Secara keseluruhannya, RK yang memilih skala jawapan STS mencatatkan item C12 dengan skala STS (14.3%) adalah yang tertinggi, manakala item C10 serta C11 dengan skala STS (2.9%) adalah yang terendah. Sememangnya, pada item di bahagian ini RK cenderung kepada skala TS dengan rekod item C10 TS (77.1%) adalah yang paling tinggi serta item C5 TS (8.6%) pula yang terendah. Daripada realiti ini, jelas menunjukkan bahawa taburan keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam meningkatkan taraf hidup mualaf di Malaysia masih di tahap yang rendah.

Jadual 1.12 Taburan Keberkesanan Aktiviti dakwah NGO dalam Meningkatkan Kualiti Pendidikan Mualaf di Malaysia

Bil.	Item	1 SS	2 S	3 N	4 STS	5 TS	Min	Sisihan Piawai (s.p)
D1.	Saya dapat membaca al-Quran dengan lancar dan bertajwid menerusi kelas bimbingan al-Quran yang dianjurkan oleh NGO.	22.9% (8)	28.6% (10)	28.6% (10)	-	20.0% (7)	2.66	1.392
D2.	Saya berpeluang mendapatkan pendidikan agama yang baik daripada aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	54.3% (19)	14.3% (5)	25.7% (9)	2.9% (1)	2.9% (1)	1.86	1.089
D3.	Saya dapat menambahkan tahap pengetahuan berkaitan Islam dengan mengikuti aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	62.9% (22)	22.9% (8)	11.4% (4)	-	2.9% (1)	1.57	0.917
D4.	Saya dapat meningkatkan kemahiran berdakwah melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	31.4% (11)	22.9% (8)	37.1% (13)	-	8.6% (3)	2.31	1.183
D5.	Saya dapat meningkatkan kefahaman akhlak Islam dalam	54.3% (19)	20.0% (7)	22.9% (8)	-	2.9% (1)	1.77	1.003

	kehidupan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.							
D6.	Saya dapat memahami hukum-hakam dalam Islam melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	42.9% (15)	34.3% (12)	20.0% (7)	-	2.9% (1)	1.86	0.944
D7.	Saya dapat mengetahui Islam dalam konteks semasa apabila mengikuti aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	40.0% (14)	31.4% (11)	22.9% (8)	5.7% (2)	-	1.94	0.938
D8.	Saya mendapat kesedaran untuk sentiasa menjaga silaturahim sesama manusia melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	60.0% (21)	34.3% (12)	5.7% (2)	-	-	1.46	0.611
D9.	Saya mendapat kesedaran tentang pentingnya konsep ibadah dalam kehidupan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	54.3% (19)	34.3% (12)	11.4% (4)	-	-	1.57	0.698
D10.	Saya mendapat kesedaran tentang kepentingan kebersihan diri dan alam sekitar melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	62.9% (22)	28.6% (10)	8.6% (3)	-	-	1.46	0.657
D11.	Saya mendapat suntikan semangat dan kesedaran untuk suka kepada ilmu pengetahuan melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	51.4% (18)	31.4% (11)	11.4% (4)	2.9% (1)	2.9% (1)	1.74	0.981
D12.	Saya menjadi seorang yang bertanggungjawab melalui aktiviti dakwah yang dianjurkan oleh NGO.	51.4% (18)	25.7% (9)	22.9% (8)	-	-	1.71	0.825

Sumber: Penyelidikan 2019

Jadual 1.12 menunjukkan taburan keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam meningkatkan kualiti pendidikan mualaf di Malaysia. Hasil analisis mendapati, item D3 dan D10 dengan skala SS (62.9%) berada pada kedudukan yang tinggi dan item D1 SS (22.9%) adalah yang terendah. Seterusnya, item D6, D8 dan D9 dengan skala S (34.3%) adalah yang tinggi dan item D2 dengan skala S (14.2%) adalah yang terendah. Seterusnya, maklum balas daripada RK yang memilih skala N sebagai berkecuali mencatatkan item D4 N (37.1%) adalah yang tertinggi dan item D10 N (8.6%) paling rendah. Dalam konteks ini, skala STS hanya mencatatkan item D7 STS (5.7%) adalah yang tinggi serta item D2 dan D11 STS (2.9%) yang terendah. Sama juga dengan skala TS yang memaparkan item D4 TS (8.6%) yang tertinggi serta item D1 TS (20.0%) adalah yang terendah. Rentetan daripada itu, keseluruhan peratusan ini memberi signifikan bahawa keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam meningkatkan kualiti pendidikan mualaf di Malaysia adalah keutamaan yang perlu diberi perhatian yang serius. Oleh yang demikian, dapat dirumuskan peratusan ini tidak menjejaskan keberkesanan aktiviti dakwah NGO dalam meningkatkan kualiti pendidikan mualaf di Malaysia. Yang paling nyata adalah NGO telahpun berperanan dalam memastikan setiap aktiviti dakwahnya mencapai matlamat.

### Kesimpulan

Berdasarkan huraian dan analisis dapatan kajian rintis di atas, dapatlah disimpulkan bahawa NGO telahpun berperanan dalam melaksanakan aktiviti-aktiviti dakwah kepada golongan mualaf di Malaysia. Keperluan terhadap setiap aktiviti dakwah NGO ini menyumbang kepada keberkesanan dari sudut memberi kefahaman Islam kepada mualaf, meningkatkan taraf hidup mualaf dan meningkatkan kualiti pendidikan mualaf di Malaysia. Kesemua ini menyumbang kepada nilai-nilai sosial, agama, ekonomi dan pendidikan yang mencorakkan serta mengubah fikiran mualaf daripada kejahilan kepada ilmu pengetahuan asas-asas agama Islam, membentuk jati diri mualaf yang bersifat kompeten, bermotivasi serta keseimbangan emosi yang diurus dengan bijaksana berlandaskan syariat Islam. Daripada realiti ini dapat difahami bahawa, ukuran terhadap keberkesanan aktiviti dakwah NGO itu berkait rapat dengan kesediaan mualaf menerima setiap input yang diberikan semasa mengikuti aktiviti dakwah. Keadaan ini tentunya memberi gambaran bahawa matlamat terhadap aktiviti dakwah adalah untuk memenuhi tuntutan dan keperluan supaya terbentuknya watak-watak dan perilaku mualaf yang sarat dengan nilai-nilai agama untuk diamalkan dalam kehidupan.

### Rujukan

- Ahmad Munawar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali. 2015. *Mengenal Kuantitatif & Kualitatif dalam Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: Penerbit Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Chua Yan Piaw. 2012. *Asas Statistik Penyelidikan*. Ed. Kedua. Kuala Lumpur: McGraw Hill Malaysian Sdn. Bhd.
- Ghazali Darusalam & Sufean Hussin. 2018. *Metodologi Penyelidikan Dalam Pendidikan*. Kuala Lumpur: Penerbitan Universiti Malaya.
- Rozmi Ismail. 2016. *Metodologi Penyelidikan Teori dan Praktis*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Penyelidikan. 2019. Keberkesanan Aktiviti Dakwah *Non-Governmental Organization* Kepada Mualaf di Malaysia. Zon Malaysia Timur, Sabah. 11 – 14 Ogos.

## TRANSAKSI JUAL BELI ITEM PERMAINAN ATAS TALIAN (*ONLINE GAME*) MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

*Shofian bin Ahmad & Iffah Binti Abd Razak*<sup>237</sup>

---

**Abstrak:** Kini, akaun permainan atas talian telah menjadi salah satu sumber pendapatan dengan berlakunya transaksi jual beli terhadap akaun permainan tersebut. Permainan atas talian telah berkembang pesat dalam dunia hiburan di peringkat global yang melibatkan kanak-kanak, remaja dan masyarakat umum serta institusi- institusi tertentu. Perkembangan ini membawa kepada timbulnya pelbagai transaksi mua'amat beberapa pihak. Transaksi yang berlaku, turut menggunakan tukaran item permainan dengan wang maya. Justeru, kajian ini memfokuskan kepada transaksi jual beli item yang terdapat dalam permainan atas talian dengan menggunakan aplikasi teori musabqah sebagai teori teras dalam kajian ini. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan mengambil pendekatan penggunaan kaedah analisis dokumen, data, statistik dan tinjauan terhadap kajian yang terdahulu. Hasil dapatan kajian mendapati transaksi tersebut sah kerana menepati rukun-rukun jual beli iaitu rukun ketiga dalam kesemua rukun. Rukun tersebut adalah rukun ma'qud a'laih. Namun, sekiranya berlaku pembaziran, maka ia haruslah dielakkan daripada terlibat dalam transaksi tersebut. Oleh itu, kajian ini dilakukan untuk membentuk analisis bagi menentukan ketepatan jual beli dan rukun-rukun dalam transaksi yang berlaku keatas akaun permainan atas talian (online game).

**Kata kunci:** Jual beli - item permainan atas talian - Islam

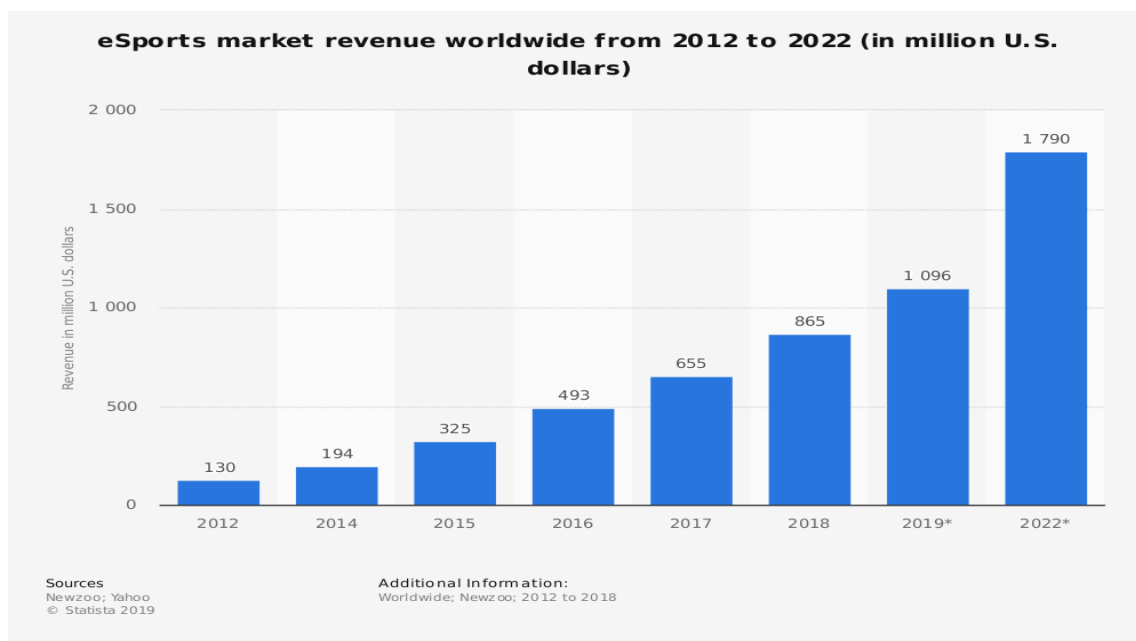
---

### PENDAHULUAN

Dewasa kini, permainan atas talian mempunyai peranan yang besar dalam industri sukan elektronik yang dikenali sebagai (eSport) sehingga terdapat penganjuran sukan tersebut oleh badan-badan tertentu dalam pelbagai peringkat. Selain daripada dijadikan permainan atas talian sebagai satu aktiviti sukan, iaturut dijadikan sebagai sumber pendapatan bagi sesetengah pihak. Menurut laporan akhbar Metro, seorang pemain yang telah mewakili Malaysia telah meraih kemenangan di tempat kedua dengan memperoleh kemenangan sebanyak RM16.8 juta pada kejohanan The International 8 Dota 2 (Harian Metro 07/10/2018).

Selain itu, sukan elektronik ini telah menyebabkan munculnya ekonomi baru yang melibatkan jual beli dalam dunia maya (*virtual world*). Menurut statistik kajian lepas, pasaran permainan atas talian pada tahun 2008, mencecah sehingga 13 billion dolar Amerika dan lebih daripada 40 peratus pendapatan akan terhasil menjelang tahun 2012 dengan peningkatan lebih USD5.2 bilion (Ives & Picolli 2008). Menurut laman sesawang rasmi Statista yang mengkhususkan kajiannya dalam statistik eSport, kenaikan terhadap pendapatan ini terus meningkat sehingga memberi jangkakan bahawa pada tahun 2020, berlaku peningkatan sebanyak 694 milion Dolar Amerika berbanding tahun 2019 yang berjumlah 1096 milion (Statista 2019).

Berdasarkan rajah 1 dibawah, dapat disimpulkan bahawa proses jual beli yang terlibat dalam permainan atas talian menunjukkan peningkatan keuntungan saban tahun, bermula daripada tahun 2012 sehingga tahun 2020. Peningkatan yang berlaku ini menunjukkan betapa pentingnya mengkaji keharusan jual beli yang melibatkan item-item dalam akaun permainan atas talian itu sendiri. Kajian yang lebih terperinci diperlukan untuk meletakkan parameter dan garis panduan dalam menentukan hukum hakam yang melibatkan transaksi mua'amat dalam sistem permainan atas talian khususnya. Parameter tersebut juga perlulah sesuai dan selari dengan akta-akta jual beli secara atas talian.



Rajah 1: Statistik jumlah pendapatan berdasarkan eSport.  
Sumber: (Statista 2019).

Permainan sukan elektronik (eSport) juga dikenali sebagai permainan yang mempunyai jumlah pemain yang pelbagai. Pemain dapat mengakses permainan yang berasaskan internet ini dalam satu masa. Jenis permainan ini dikenali sebagai *Massively Multi- Player Online Role Playing Games (MMORPG)*. Permainan dunia maya ini mempunyai pasaran yang meluas dalam transaksi jual beli. Pasaran dunia maya menjual aset-aset dan transaksi untuk membelinya menggunakan pelbagai medium seperti wang maya, jumlah mata permainan atau token (Zhaou Li 2012). Hasil daripada jualan tersebut, para peserta dapat membeli item- item yang tertentu yang dijual secara atas talian oleh para penganjur seperti laman sesawang rasmi iaitu *Steam* (Weanling 2017).

Selain daripada mempengaruhi ekonomi, jualan yang melibatkan permainan atas talian di eSport ini turut meibatkan kerjasama diantara pemain dari pelbagai negara. Hubungan baik antara pemain mencipta satu pengaruh sosial yang membawa kepada sikap- sikap positif seperti setiakawan, bertanggungjawab dan juga kerjasama yang baik (Fan 2015). Permainan ini juga mempengaruhi peningkatan positif dalam penguasaan bahasa kedua sebagai bahasa perantaraan untuk menyertai pertandingan khususnya di arena eSport (Klimova & Kacet 2017). Selain itu, terdapat juga unsur- unsur penerapan agama dalam permainan seperti permainan *Age of Empire II* dan juga *Quraish* yang telah dicipta di Syria (Sisler 2017).

Pengaruh- pengaruh yang positif ini memberi kecenderungan kepada kajian ini dilakukan selain daripada mengkaji terhadap isu transaksi jual beli yang terlibat. Justeru, kajian ini memfokuskan kepada kedudukan akaun permainan atas talian yang melalui transaksi *mua' malat* seperti transaksi jual beli secara atas talian (*online*). Teori yang digunakan pada kajian ini melibatkan teori pertandingan dalam Islam.

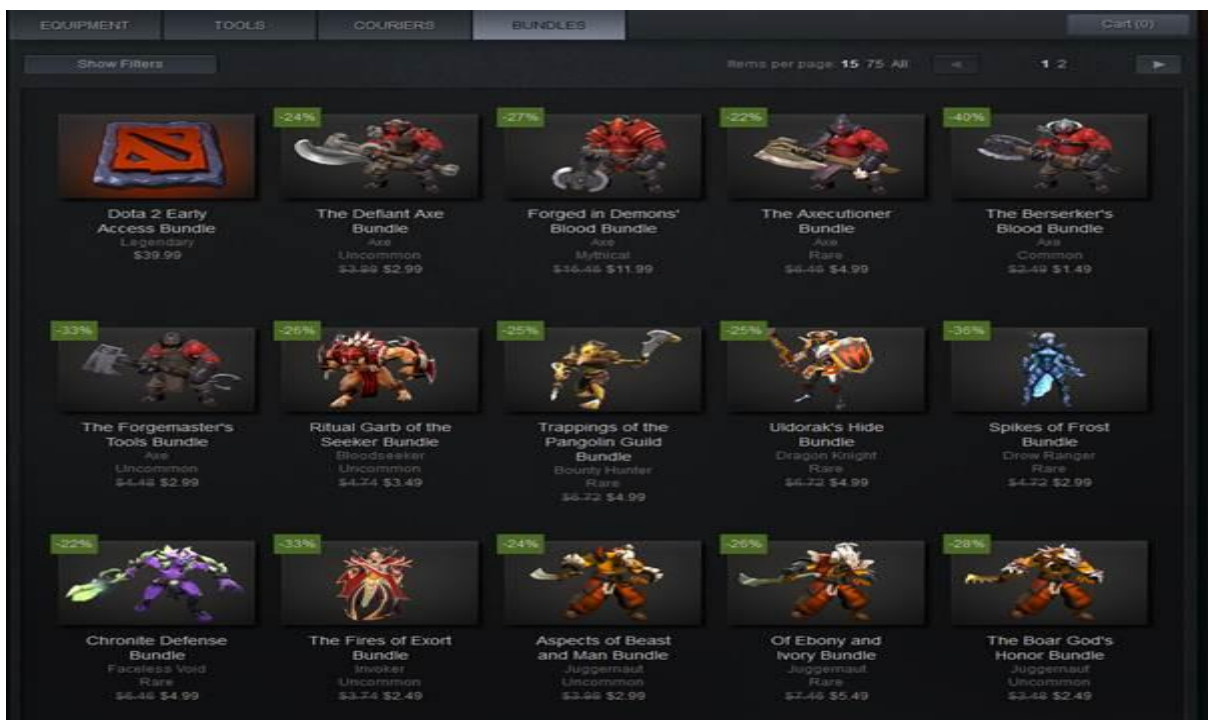
### **TRANSAKSI JUAL BELI PERMAINAN ATAS TALIAN (*ONLINE GAME*)**

Permainan atas talian atau lebih dikenali sebagai (*online game*) merupakan sebuah permainan video yang melalui pelbagai proses perkembangan dalam dunia hiburan (Cates & Gates 2016). Permainan ini masyur dalam kalangan pelbagai peringkat umur tanpa mengira jantina. Ledakan revolusi kemajuan permainan atas talian berlaku seiring dengan dunia teknologi masa kini. Dengan berkembangnya permainan ini maka lahirlah penganjuran pertandingan permainan atas talian sebagai sukan elektronik (eSport). Walaupun telah timbul beberapa isu yang melibatkan

pengiktirafan permainan atas talian sebagai sukan ataupun tidak, terdapat beberapa kajian yang bersetuju mengiktiraf permainan atas talian sebagai salah satu sukan yang mempunyai persamaan dengan sukan secara fizikal dari segi pengajuran permainan dan struktur pasukan pemain profesional ( Stahlke 2018).

Sukan elektronik ini melibatkan sukan secara individu atau berkumpulan yang bertanding dalam permainan video melalui interaksi antara manusia menggunakan komputer sebagai medium pengantaraan (Pluss 2019). Jumlah pertandingan yang melibatkan permainan atas talian menunjukkan peningkatan yang tinggi saban tahun. Justeru itu, pertambahan jumlah pemain selari dengan peningkatan jumlah hadiah yang ditawarkan kepada pemenang sehingga mencecah 100 juta USD pada tahun 2016 (Stahlke, Robb & Babaei 2018) dan sehingga bulan April 2019, menurut statistik dunia sebanyak 770 buah pertandingan telah diadakan di pelbagai lokasi pertandingan. Malaysia juga mempunyai seorang pemain yang berjaya menduduki tangga ke-19 sebagai peserta terbaik dunia dalam permainan atas talian yang telah dianjurkan di seluruh dunia (e-Sports Earnings 2019). Pengajuran pertandingan sukan permainan atas talian (eSport) membuka peluang kepada kajian ini yang beruang lingkup pertandingan berkonsepkan teori musabqah yang dinyatakan dalam Islam.

Di samping tawaran hadiah yang lumayan dalam sesebuah pertandingan, sukan ini turut memainkan peranan yang penting dalam transaksi jual beli item- item dan figura yang terlibat dalam permainan secara maya. Sebagai contoh, laman sesawang *Steam* adalah laman sesawang rasmi yang mengendalikan penjualan item. Terdapat pelbagai item yang ditawarkan mengikut kadar harga yang berbeza seperti rajah 2 dibawah (Kurniawal 2014). Item ini melibatkan dua pihak antara pihak pembeli (pemain) dengan pihak penjual (pemain atau operator). Pemain akan ditawarkan untuk membeli beberapa item tertentu sekiranya melepasi sesuatu tahap dalam permainan (Wang 2018).



Rajah 2: Contoh item- item yang dijual dalam permainan atas talian.

Sumber: (Steam 2016)

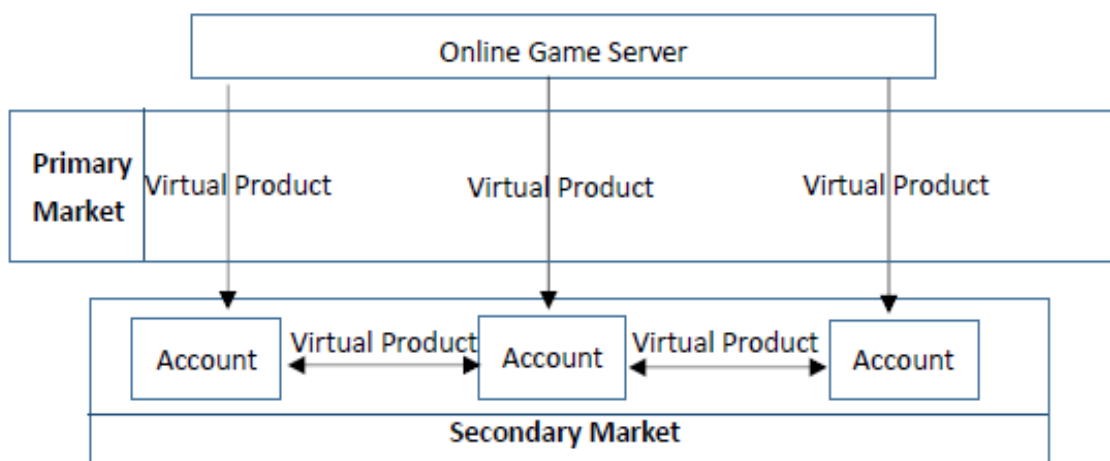
Tawar menawar juga berlaku dalam menetapkan harga untuk mendapatkan item yang diperlukan. Namun, sekiranya pertukaran melibatkan sistem *barter* iaitu pertukaran antara item, ia menunjukkan bahawa item tersebut tidaklah begitu berharga dan tidak memberi keuntungan



besar (Wang 2018). Terdapat dua kelas pembahagian dalam pasaran jualan. Kelas pertama adalah operator permainan akan menawarkan item-item untuk dijual yang terdapat dalam laman sesawang rasmi permainan dan pemain akan dapat membeli item tersebut selepas melalui beberapa ujian seperti kenaikan peringkat, jumlah musuh yang dibunuh serta tugas harian (Weanling 2007).

Sekiranya ujian tersebut dapat dilepasi, pemain layak membeli item- item yang dijual dan melakukan bayaran melalui transaksi pertukaran mata wang atau bayaran secara atas talian (*online payment*). Menurut Weanling juga, kelas yang kedua melibatkan transaksi antara pemain dengan pemain. Pasaran ini adalah pasaran yang boleh diputar kembali diantara para pemain. Kebenaran untuk menarik balik item yang telah dijual adalah disebabkan kerana item-item tersebut adalah terhad (Weanling 2007).

Rajah 3 dibawah, menggambarkan tentang jual beli yang berlaku melibatkan kedua- dua jenis kelas pembahagian iaitu kelas yang pertama dan kelas yang kedua. Jual beli ini adalah interaksi yang berlaku dalam pasaran maya. Hasil daripada pelbagai ujian yang dilalui oleh pemain, ia akan membuka peluang kepada pemain untuk mendapat lebih banyak tawaran item sama ada dari pihak operator itu sendiri atau pemain yang lain.



Rajah 3: Transaksi jualan produk maya yang terdapat dalam permainan atas talian.

Sumber: (Wengling 2007).

### MEKANISMA TRANSAKSI PRODUK MAYA

Transaksi yang berlaku melibatkan jual beli produk maya secara tunai atau pertukaran mata wang asing. Jenis produk yang dihasilkan adalah pelbagai menurut jenis permainan itu sendiri. Namun, mekanisme yang digunakan untuk menjalankan proses jual beli mempunyai persamaan dalam pasaran dunia maya. Antara mekanisme yang digunakan adalah mekanisme tawaran atau pengiklanan oleh operator dengan melabelkan produk- produk maya yang dijual dalam pasaran. Pasaran ini merupakan pasaran utama (*primary market*) dalam pertukaran barangan. Pembeli akan membeli secara terus daripada operator dalam laman sesawang dan pembayaran boleh dibuat sama ada bayaran menggunakan wang tunai atau secara pertukaran wang asing (Nazir & Carrie 2016).

Selain itu, terdapat juga transaksi yang melibatkan bidaan apabila tawaran harga oleh seseorang individu atau operator dikendalikan oleh orang ketiga sebagai orang tengah yang menguruskan hal terbabit. Hasil daripada bidaan yang melibatkan golongan professional ini dikenali sebagai pasaran yang kedua (*secondary market*). Mekanisma terakhir adalah transaksi yang melibatkan pasaran gelap. Pasaran ini membawa kepada perundingan harga antara pembeli dan penjual (Wang 2018).

Item yang dijual dalam pasaran turut melibatkan pelbagai karakter dan item-item tersebut mempunyai ciri- ciri khusus bagi menggambarkan kekuatannya. Item ini menghasilkan

pelbagai margin keuntungan berdasarkan jenis permainan serta keaktifan operator mengiklankannya. Sebagai contoh, item yang mempunyai nilai pasaran yang tinggi seperti dalam rajah 4 dibawah boleh dijual kembali dengan 6 kali ganda daripada harga asal. Harga asal bagi item dalam rajah 4 adalah 100,000 Dolar Amerika (Ggengine 2017).



Rajah 4: Club Neverdie, merupakan antara item yang dijual dengan harga termahal dalam sejarah permainan atas talian.

Sumber: (dailymail.co.uk)

## KONSEP PERMAINAN DALAM ISLAM

Maksud dengan permainan atau *games* disini adalah apa-apa permainan atau pertandingan secara atas talian yang mempunyai peraturan permainan tertentu. Islam membenarkan permainan yang boleh menyihatkan tubuh badan atau boleh menyihatkan pemikiran seseorang. Baginda SAW diceritakan sering berlumba lari bersama isterinya Saidatina Aishah RA. Begitu juga baginda menggalakkan umatnya mempelajari aktiviti memanah, berenang dan berkuda. Semua aktiviti tersebut adalah satu bentuk permainan untuk tujuan hiburan atau untuk tujuan bersukan dan menyihatkan badan. Justeru permainan adalah suatu yang diharuskan dalam Islam secara hokum asal. Para fuqaha telah membincangkan konsep permainan dan pertandingan yang dibenarkan iaitu dikenali sebagai *al-musabaqah*. Menurut Ashraf (2003), hokum *al-musabaqah* dalam Islam adalah tertakluk kepada syarat-syarat tertentu yang menjadikannya harus atau menjadikannya haram. Antara syarat keharusan *al-musabaqah* hendaklah pertandingan tersebut tidak melibatkan sumbangan pertaruhan sesama peserta untuk dihidiahkan kepada satu pihak yang menang atau yang menyerupai unsur pertaruhan dan perjudian. (Ashraf 2003).

Sekiranya pertandingan yang mempunyai ganjaran hadiah kepada pemenang, maka para ulama berbeza pandangan terhadap keharusannya. Menurut fuqaha mazhab Hanafi, semua bentuk pertandingan adalah harus pada asalnya (Kasani 2010) berdasarkan keumuman firman Allah dalam surah al-Anfal 8: 60

وَأَدْعُواهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ

Maksudnya:

Dan sediakanlah untuk menentang mereka (musuh yang menceroboh) segala jenis kekuatan yang dapat kamu sediakan dan dari pasukan-pasukan berkuda yang lengkap sedia, untuk menggerunkan dengan persediaan itu musuh Allah dan musuh kamu serta musuh-musuh yang lain dari mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Dan apa sahaja yang kamu belanjakan pada jalan Allah akan disempurnakan balasannya kepada kamu, dan kamu tidak akan dianiaya.

Berdasarkan ayat tersebut, persiapan untuk berperang tidak akan sempurna tanpa adanya latihan dan pertandingan. Ini menunjukkan keharusan hokum pertandingan tersebut.

Selain itu mereka juga berhujah dengan kisah Nabi Yusuf seperti yang di ceritakan dalam al-Quran, bermain dan bertanding berlari bersama saudara-saudaranya. Kadang kala baginda meninggalkan mereka di belakang, dan kadang kala mereka meninggalkan baginda di belakang. Sehingga akhirnya baginda dikhabarkan telah dimakan oleh serigala. Pertandingan seperti ini tidak pernah dimarahi atau di tentang oleh bapanya yang juga seorang utusan Allah (al-Mawardi 1994).

Permainan atas talian (*online game*) juga adalah sejenis permainan yang menepati konsep *al-musabaqah* dalam Islam (Ashraf 2003). Permainan ini dilabel sebagai sebuah pertandingan yang dapat memberi manfaat kepada pemain seperti mengeratkan perkenalan dan persaudaraan dalam kalangan pemain. Justeru, dalam Islam permainan atas talian ini adalah dibenarkan secara hukum asal. Namun, sekiranya permainan atas talian ini boleh menjadikan seseorang itu melupakan tanggungjawab sebagai hamba Allah, atau melibatkan perjudian dan lain-lain perkara yang diharamkan, maka ia diharamkan dengan sebab perkara-perkara lain tersebut, bukannya dengan sebab permainan itu sendiri.

### **ADAKAH ITEM AKAUN PERMAINAN ATAS TALIAN SUATU HARTA YANG BOLEH DIPERJUAL BELIKAN MENURUT ISLAM?**

Rentetan daripada hokum asal permainan yang diharuskan dalam Islam, timbul persoalan tentang transaksi yang terhasil melalui permainan tersebut seperti jualbeli item-item permaianan, adakah ia suatu item yang mempunyai nilai harta menurut islam sehingga boleh dijualbelikan, atau ia langsung tidak mempunyai nilai harta dan tidak sah diperjualbelikan?

Jual beli merupakan satu aktiviti pertukaran barangan atau perkhidmatan antara dua pihak atas dasar kerelaan antara satu sama lain (Tira Nur Fitria 2017). Kesahihan pertukaran ini tertakluk kepada memenuhi rukun dan syarat tertentu yang telah ditetapkan oleh fuqaha. Terdapat tiga rukun jual beli yang telah ditetapkan oleh kebanyakan fuqaha iaitu: pihak berkontrak (penjual dan pembeli), objek kontrak (barang dan harga) serta sighth (ijab dan qabul). Sesetengah fuqaha seperti al-Malikiyyah menambah rukun kontrak iaitu objektif kontrak (*muqtada al-aqd*). Setiap daripada rukun tersebut mempunyai syarat-syarat tertentu yang telah ditentukan untuknya. Sebarang perkara yang menyalahi rukun dan syarat yang ditetapkan memberi implikasi tertentu kepada kontrak jual beli tersebut, iaitu sama ada tidak berlaku atau tidak sah dan terbubar (al-Zuhayli 2007).

Diantara rukun yang signifikan dalam jualbeli item permainan atas talian ini adalah rukun objek akad atau *ma'qud 'alayh* iaitu item permaianan itu sendiri. Item tersebut boleh dijual beli sekiranya ia menepati syarat *ma'qud 'alayh* yang ditetapkan.

Antara syarat *ma'qud alayh* dalam jual beli adalah barang yang diadakan mestilah sesuatu barangan yang wujud. Para fuqaha menjelaskan tidak sah menjual sesuatu barangan yang tidak wujud (*ma'dum*) seperti jual beli burung di awangan. Kecuali dalam jual beli *salam* atau *istisna* di mana ia diharuskan kerana terdapat keperluan yang tinggi terhadapnya (al-Sharbini 1994). Item permainan atas talian sememangnya merupakan barangan yang wujud dalam dunia maya (Wang 2018).

Selain itu juga, barangan tersebut disyaratkan mestilah suatu yang bernilai (*mal mutaqaawwim*) dan boleh dimiliki. Hal ini bertepatan dengan item-item permainan yang dijual. Pemilik item permainan sememangnya mempunyai status pemilikan terhadap barang yang dijual kerana mereka tidak dibenarkan melakukan transaksi jual beli terhadap barang kepunyaan orang lain. Perkara ini terbukti apabila syarat untuk melakukan transaksi pada laman sesawang rasmi mestilah akaun permainan tersebut merupakan akaun milik sendiri. Sekiranya akaun itu bukan milik sendiri maka transaksi tidak dapat dilakukan (Wang 2018).

Syarat *ma'qud alayh* yang seterusnya adalah barang yang dijual beli mestilah boleh diserahkan ketika atau selepas akad berlangsung (Arif Yusuf 2018). Perkara ini juga bertepatan dengan kes kajian dimana melibatkan penjualan item permainan akan diserahkan kepada pembeli selepas selesai pembayaran kepada penjual. Tambahan pula, sesuatu item atau perkhidmatan yang dijual beli, dibolehkan untuk ditukarkan dengan mata wang atau barangan lain. Terdapat pelbagai kaedah pembayaran termasuklah bayaran secara atas talian (*online*

*payment*) atau secara tunai. Manakala, transaksi yang berlaku dalam permainan atas talian turut melibatkan pembayaran secara tunai atau lebih dikenali sebagai *real-money-trade (RMT)* walaupun pembelian yang berlaku melibatkan aset maya (*virtual asset*) (Shelton 2010). Antara yang terlibat adalah, karakter, item, mata wang dan juga token. Item juga merangkumi rumah, kuasa, alatan dan lain-lain mengikut jenis permainan yang dimainkan (Zhaouhui Li 2012).

Berdasarkan konsep harta dalam Islam tersebut, item permainan atas talian juga boleh dikatakan sebagai harta yang sah, kerana ia memiliki ciri-ciri harta yang ditetapkan oleh Islam. Antaranya item permainan atas talian ini berupa hak yang diktiraf oleh syarak dan ia boleh digunakan dalam sesebuah permainan atau sukan atas talian. Hukum asal bagi permainan atau sukan atas talian adalah diharamkan dalam Islam. Secara kaedahnyanya sesuatu yang harus adalah dibenarkan. Justeru transaksi jualbeli item permainan atas talian adalah diharamkan.

## **SYARAT JUAL BELI ITEM PERMAINAN ATAS TALIAN MENURUT ISLAM**

Terdapat pelbagai agensi atau laman sesawang yang mengendalikan penjualan item-item yang terdapat dalam sesuatu permainan, terutama sekali permainan dalam arena sukan elektronik (eSport) seperti laman sesawang 'itemku' atau 'blockchain' yang menjual aset-aset maya kepada para pemain Dota 2 dengan menerangkan deskripsi barangan yang dijual hanya atas talian (Sonny 2018). Menurut laman sesawang *coin.my*, telah dinyatakan bahawa, *SuperDataResearch* sebuah syarikat *data intelligence*, menyatakan tahun 2016 adalah merupakan tahun yang bermakna apabila bermula tahun 2016 sehingga tahun 2020 hasil keuntungan dijangka akan meningkat sehingga USD130 bilion dalam pasaran permainan digital (Coin.my 2019). Hal ini menunjukkan bahawa pasaran permainan digital mempunyai pasaran yang meluas dan memerlukan lebih banyak kajian terhadap pelaksanaannya berdasarkan hukum Islam.

Namun begitu, terdapat beberapa syarat yang diletakkan oleh Islam kepada harta maya (*virtual property*) seperti item permainan atas talian ini. Antaranya ialah item permainan yang dijual beli bukanlah daripada permainan yang terlarang seperti permainan berbentuk lucah atau permainan judi, (Tira Nur Fitria 2017). Ini kerana telah maklum dalam Islam, bahawa unsur lucah dan judi adalah haram hukumnya disisi Islam. Seperti firman Allah dalam surah al-Maidah 5: 90.

Maksud:

Hai orang-orang beriman, sesungguhnya meminum (khamar), berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk dalam perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Mafhum daripada ayat diatas, umat Islam diwajibkan untuk menghindari perbuatan judi kerana perbuatan tersebut meninggalkan pelbagai kesan buruk. Semua jenis perkara yang berkaitan judi haruslah ditinggalkan. Sekiranya harta maya tersebut tidak melibatkan kaedah perjudian dalam transaksi jual belinya, maka transaksi tersebut adalah dibenarkan kerana berdasarkan kaedah umum, *al-aslu ibahah*. Termasuk dalam kaedah umum ini juga adalah keharusan jual beli asset atau harta maya. Jual beli harta maya dalam sesuatu permainan tidak mempunyai barangan tersebut secara fizikal, namun pembeli hanya diberikan pilihan dan deskripsi barangan secara maya.

## **KESIMPULAN**

Jual beli item permainan atas talian adalah harus dan sah kerana ia dikategorikan sebagai harta yang menepati rukun dan syarat jual beli itu sendiri. Transaksi jual beli item permainan atas talian ini memenuhi rukun *sighah* dari segi berlakunya pertukaran item yang dijual dengan wang sama ada secara tunai, *real money trading (RMT)* atau *steam wallet* (pembayaran melalui wang maya menerusi akaun dan aplikasi penjualan). Transaksi ini juga memenuhi rukun *ma'qud alayh* iaitu item permainan atas talian adalah (*mal mutaqaawwim*). Ia bukanlah najis atau tidak dianggap sebagai harta dalam Islam.

Namun, disebalik hokum keharusannya, langkah berjaga-jaga haruslah di amalkan, agar tidak berlaku pembaziran dalam membeli item-item dalam permainan. Sesuatu peraduan yang berasaskan hadiah haruslah dijauhi daripada tergolong dalam kriteria pembaziran. Pembaziran juga termasuk dalam perkara memperuntukkan harta diluar tujuan Islam. Tambahan pula, Islam mengalakkan umatnya besederhana dalam pelbagai perkara. Pemain juga haruslah besederhana dalam bermain permainan tersebut agar tidak terjerumus dalam kelalaian yang menyebabkan seseorang itu lupa akan tanggungjawabnya kepada Allah seperti meninggalkan solat.

## RUJUKAN

- Anne. 2017. 10 Most Expensive Virtual Goods Ever Sold. <https://ggengine.com/player/10-expensive-virtual-goods-ever-sold/>.
- Arif Yusof. 2018. Jual Beli Account Game Online dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Kasus di Budi Bodong Traitor Purwokerto). hlm. 1-62.
- Ashraf Md.Hashim. 2003. The Concept of Competition and Award in Islam. *Arab Law Quarterly. Brill Journal*. 18:3/4 (2003). hlm. 309-325.
- Bennett M.A. K.J.M. Novak. A.R. Panchuk D. Coutts A.J. Fransen. 2019. Esport: The chess of the 21<sup>st</sup> Century. *Frontier in Psychology*. 10 :1. Article number 156.
- e-Sports Earnings. 2019. Top Players of 2019- History: e-Sports Earnings. <http://www.esportsearnings.com/history>.
- Fan- Cheng Tseng, Han- Chung Huang, Chin- I teng. 2015. How Do Online Communities Retain Gamers? Social Presence and Social Capital Perspectives. *Journal of Computer Mediated Communication*. 20(2015). 601-614.
- Gates R. Gasper J. 2016. Gamers and Video Game Culture: An Introduction for Counselors. *The Family Journal*. 24 Nov.
- Hazril Md Noor. Perkenal Sukan eSport Tarik Minat Orang Muda. *Akhbar Metro*. 27 Ogos 2018.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. 2015. Garis Panduan Peraduan Berasaskan Hadiah. <http://www.islam.gov.my/rujukan/garis-panduan/109-garis-panduan-peraduan-berasaskan-hadiah>.
- Al-Kasani, Abu Bakr. 2010. Bada'I Sana'I fi Tartib al-Shara'i. Ali Ma'ud. Adil Abdul Mawjud. *Dar Kutub Ilmiah Beirut*. 6. hlm. 206.
- Klimova, Blanka. Kacet, Jaroslav. 2017. Efficiency of Computer Games on Language Learning. *The Turkish Online Journal of Educational Technology*. Oct. 6 (4).
- Kurniawal Putra A. 2014. Motif Players dalam Proses Pembelian Virtual Goods pada Permainan Game Online. *Universitas Bengkulu, Fakultas Ekonomi Jurusan Manajemen*.
- Al-Mawardi, Abu al- Hassan. 1994. Al-Hawi Al- Kabir. *Dar Al Kutub Al Ilmiah*. Beirut. 15. hlm. 180.
- McBride J. Derevensky J. 2016. Gambling and Video Game Playing Among Youth. *Journal of Gambling Issue*. 34:34. hlm. 156-178.
- Meng Wang. 2018. Online Games and Virtual Products- Transaction and Value. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. 236.
- Mohamed Nazir. Carrie Siu Man Liu. 2016. A Brief Story of Virtual Economy. *Journal of Virtual World Research*. Apr. 9(1).
- Nurul Izza binti Ahad, Mohd Adib Ismail. 2012. Pembentukan parameter syariah bagi kontrak jual beli. *Prosiding Perkem*. 2(2013). hlm. 593 – 602.
- Samantha Stahlke, Pejman Mirza-Babaei, James Robb. 2018. The fall of the Fourth Wall: Designing and Evaluating Interactive Spectator Experiences. *International Journal of Gaming and Computer-Mediated Simulations*. 1:1. January- March 2018. hlm. 43-45.
- Al-Sharbini, Muhammad. 1994. Al-Mughni Muhtaj Ila Makrifatul Maani Alfaz Almanhaj. *Dar Kutub Ilmiah*. Bab al- Bai3. 6/326-402.
- Shelton, A. 2010. Defining the Lines Between Virtual and Real World Purchases: Second Life Sells, but Who's Buying?. *Computer in Human Behaviour*. *Sage Journal*. 26:6.

- Sonny Adrian. 2018. *Tinjaun Hukum Ekonomi Islam Terhadap Transaksi Jual Beli Game Online Dota 2*. Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta. hlm. 70-71.
- Statista. 2019. eSports market revenue worldwide from 2012 to 2022 (in million U.S. dollars). <https://www.statista.com/statistics/490522/global-esports-market-revenue/>
- Tira Nur Fitria. 2017. Bisnis Jual Beli Online (Online Shop) dalam Hukum Islam dan Hukum Negara. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*. 3(1).
- Vit Sisler. 2017. Procedural Religion: Methodological Reflections: on Studying Religion in Video Games. *Journal of New Media & Society*. 19(1). 126-141.
- Wenling, Xu. 2007. Research on China Virtual Products Trading. Jinan University, China.
- Zhou Li. 2012. Motivation of Virtual Goods Transactions. *Journal of Theoretical and Applied Information Technology*. 3(2).
- Al-Zuhayli, Wahbah. 2007. *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence*. Terj. Mahmoud A El-Gamal. Beirut: Dar al-Fikr. hlm. 13-70.

## **KEADILAN SOSIAL DAN PEMBANGUNAN ISLAM**

*Siti Salwa Binti Jefri, Nasiha Binti Che Hanafi & Siti Solehah Binti Zamli*

---

**Abstrak** : Islam menekankan keadilan. Salah satu bentuk keadilan ialah keadilan sosial yang bermaksud setiap individu mendapat hak-haknya dan di masa yang sama ia perlu melaksanakan segala tanggungjawabnya bagi merealisasikan keadilan dalam hidup ini. Kajian ini akan mengupas apakah yang dimaksudkan dengan keadilan sosial dan pembangunan Islam berdasarkan ayat-ayat Allah dan hadis Rasulullah. Tambahan itu, kajian ini akan menghujahkan secara terperinci unsur-unsur keadilan sosial yang perlu diamalkan oleh setiap manusia dan menghuraikan ciri-ciri pembangunan Islam menurut perspektif syariat Islam. Keadilan sosial dan pembangunan Islam telah mendorong manusia ke arah kemajuan hidup di dunia dan akhirat tanpa sebarang hasad atau prasangka yang boleh menjatuhkan manusia itu sendiri.

---

### **Pengenalan**

Usaha dakwah perlu diperkasakan lagi dengan menumpukan kepada aspek keadilan sosial dalam Islam. Hal ini penting supaya umat Islam menyedari bahawa Islam merupakan agama yang sangat menitikberatkan soal keadilan sehingga dalam aspek sosial pun Islam mementingkan keadilan. Antara asas keadilan sosial yang ditekankan dalam ajaran Islam ialah persamaan manusia dan jaminan sosial. Persamaan manusia menjelaskan bahawa Islam tidak pernah membezakan antara seorang manusia dengan manusia lain melainkan dengan ketakwaan. Warna kulit, status dan keturunan tidak memberi petanda akan hebatnya seseorang itu. Sistem jaminan sosial dalam Islam pula menjelaskan bahawa Islam sangat mengambil berat kesejahteraan individu, keluarga dan masyarakat.

Pembangunan biasanya akan dikaitkan dengan pertumbuhan ekonomi, modenisasi, industrialisasi, hak-hak asasi dan persekitaran. Model pembangunan yang berteraskan ekonomi sekular : moral dan kerohanian serta agama dianggap berasingan daripada kegiatan ekonomi, politik, sosial dan budaya. Barat lebih menekankan unsur ekonomi sebagai penggerak dan matlamat pembangunan. Namun, menurut perspektif Islam, pembangunan itu sendiri sebahagian daripada Islam. Pembangunan dalam Islam adalah keupayaan bersama untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat keseluruhannya sama ada di dunia mahupun di akhirat di dalam proses yang dinamis dan harmonis.

Kesimpulannya, keadilan sosial dan pembangunan Islam mempunyai perkaitan yang sangat kuat dalam membentuk dan melahirkan masyarakat yang selari dengan prinsip-prinsip Islam agar umat Islam dapat hidup dalam keredhaan Allah di dunia dan akhirat.

### **Definisi Keadilan Sosial Dan Pembanguna Islam**

Keadilan berasal dari lafaz Arab merujuk kepada tanggapan terhadap sesuatu yang baru sama seperti sesuatu yang terdahulu. Ia merupakan lafaz yang menuntut kepada kesamarataan. Keadilan juga digambarkan sebagai perletakan sesuatu pada tempatnya yang betul yang sepatutnya ia berada. Ia mempunyai hubungan yang rapat dengan kesamarataan di mana hak dan tanggungjawab, faedah dan bebanan diagihkan secara samarata di kalangan komuniti.

Memetik definisi keadilan seperti yang diberikan oleh Ibn 'Ashur, beliau menjelaskan bahawa keadilan merujuk kepada "satu kondisi yang harmoni di mana setiap sesuatu itu terletak di tempatnya yang betul dan sesuai. Maka, keadilan itu ialah terletaknya sesuatu pada tempatnya yang sesuai dan ia berfungsi mengikut aturan yang sepatutnya". Asasnya, keadilan dalam konteks hubungan sesama manusia bergantung kepada prinsip memberikan hak yang sewajarnya kepada setiap individu. Sosial merujuk kepada Kamus Dewan edisi ketiga bermaksud segala perkara berkaitan masyarakat, perihal masyarakat atau kemasyarakatan.



Proses kemasyarakatan tidak akan berlangsung melainkan melalui pergaulan dan saling kebergantungan seseorang dengan seorang yang lain. Natijahnya, ia akan membawa kepada lapangan-lapangan atau platform yang penting di mana proses sosialisasi itu berlangsung.

Pembangunan Islam boleh ditakrifkan sebagai menerima pembangunan asing, barat dan timur yang boleh dimanfaatkan oleh masyarakat dan menolak apa-apa yang berbahaya berteraskan kepada nilai-nilai hidup Islam. Selain itu, ia juga boleh didefinisikan sebagai suatu proses yang melibatkan berlakunya pembaharuan, perubahan, peningkatan dan kemajuan dalam keseluruhan kehidupan manusia sejajar dengan ajaran Islam yang sebenar. Muhammad Akhir dan Hailani menyatakan definisi pembangunan ialah “Pembangunan dalam Islam adalah berlandaskan orientasi nilai dengan perhatian untuk meningkatkan kebajikan umat Islam dari semua aspek (moral, kebendaan dan kerohanian) untuk mencapai keselamatan hidup di dunia dan di akhirat”.

Kesimpulannya, dapat dirumuskan bahawa keadilan sosial ialah kesamarataan perihal kemasyarakatan yang melibatkan semua individu dari segi hak dan tanggungjawab dalam ruang lingkup yang betul dan sesuai dalam semua lapangan kemasyarakatan. Manakala pembangunan Islam suatu proses yang melibatkan berlakunya pembaharuan, perubahan, peningkatan dan kemajuan dalam keseluruhan kehidupan manusia selari dengan ajaran Islam. Hal ini menunjukkan bahawa keadilan sosial sangat berkaitan rapat dengan pembangunan Islam di mana ianya mestilah selari bagi memastikan manusia mendapatkan kehidupan yang sejahtera di dunia dan akhirat.

### Asas Keadilan Sosial

Prinsip keadilan sosial dalam Islam bersifat fitrah dan sesuai dengan keperluan manusia. Asas keadilan sosial dalam Islam menurut Sayyid Qutb (1983) merangkumi tiga aspek utama iaitu, kebebasan jiwa, persamaan manusia dan jaminan sosial.

### Kebebasan Jiwa

Dalam Islam kebebasan jiwa bermaksud jiwa manusia bebas untuk bersuara dan menyatakan perasaan. Walaubagaimanapun, manusia hendaklah bersifat tawaduk, mengamalkan sifat-sifat mahmudah dan tidak mengikut nafsu. Selain itu, jiwa manusia juga bebas untuk berfikir (Mustafa 1990) tetapi dalam perkara-perkara tertentu sahaja sebagaimana firman Allah SWT:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۗ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Maksudnya : Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan: Roh itu dari perkara urusan Tuhanku dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja. (Surah al-Isra' 17:85)

Islam juga memberi kebebasan kepada jiwa untuk memilih kebaikan atau kejahatan (Sabiq 1985). Pilihan ini dibuat atas kehendak manusia itu sendiri kerana Allah telah mengurniakan akal untuk berfikir. Allah juga telah membekalkan al-Quran dan hadith untuk membantu manusia memilih antara kebenaran dan kebatilan. Namun, manusia harus ingat bahawa setiap apa yang dilakukan akan dipersoalkan di akhirat kelak.

Seterusnya, Islam mengiktiraf kesukaan jiwa kepada harta, keluarga, anak, wanita, emas, perak (Qutb 1983) dan lain-lain. Firman Allah SWT:

رُئِينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

Maksudnya: Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga). (Surah Ali Imran 3: 14)



Ini adalah prinsip-prinsip asas kebebasan jiwa. Perkara asas ini tetap sama walaupun berlakunya perubahan sosiobudaya dalam masyarakat. Oleh itu, kecanggihan teknologi yang ada pada zaman kini bukanlah merupakan pra syarat untuk manusia bebas memiliki jiwa melakarkan gambaran dalam bentuk grafik suasana akhirat. Apa yang pasti, pemikiran dan jiwa manusia tidak akan mampu mencapai sesuatu yang di luar kemampuannya.

### **Persamaan Manusia**

Islam menggariskan setiap manusia adalah sama semuanya (Qutb 1983; Shalaby 1981). Semua manusia dijadikan daripada setitis air mani yang hina. Ini dijelaskan dalam al-Quran:

أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ  
فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ

Maksudnya: Bukankah Kami menciptakan kamu dari air yang hina? (20) Kemudian Kami letakkan dia dalam tempat yang kokoh (rahim) (Al-Mursalat 20-21).

Islam juga tidak pernah membezakan manusia dari sudut bangsanya (Qutb 1983) sebagaimana firman-Nya:

### **Jaminan Sosial**

Dalam Islam, jaminan sosial boleh dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu jaminan sosial individu terhadap diri sendiri, jaminan sosial individu terhadap keluarga dan jaminan sosial terhadap masyarakat (Qutb 1983).

#### **Jaminan Sosial Individu Terhadap Diri Sendiri**

Ianya merupa satu jaminan untuk tidak membiarkan dirinya mengikut hawa nafsu, malah mendorong dan membersihkan diri untuk melakukan kebaikan serta mencegah kemungkaran (Qutb 1983). Islam menjelaskan setiap orang dipertanggungjawabkan ke atas dirinya, ini menggambarkan keadilan Allah SWT (Ibn Kathir 2000; Qutb 1983). Firman Allah SWT:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

Maksudnya: Tiap-tiap diri terikat, tidak terlepas daripada (balasan buruk bagi amal jahat) yang dikerjakannya. (Surah al-Muddathir 74:38)

#### **Jaminan Sosial Individu Terhadap Keluarga**

Islam menganjurkan umatnya supaya mengamalkan sifat-sifat terpuji dan menunaikan tanggungjawab masing-masing (Zaydan 2000).

##### **1. Saling hormat-menghormati**

Islam menganjurkan umatnya supaya saling hormat-menghormati untuk mengekalkan keharmonian rumah tangga. Isteri dituntut supaya menghormati suami begitu juga sebaliknya (Saedah 2001). Anak-anak juga diajarkan supaya menghormati ibu bapa.

##### **2. Menunaikan kewajipan masing-masing.**

Suami mempunyai kewajipan yang besar seperti memberi nafkah, menjamin keselamatan ahli keluarga dan sebagainya. Manakala, isteri mempunyai kewajipan tersendiri bagi mengekalkan kestabilan keluarga. Antara kewajipan isteri ialah menyusukan anak.

##### **3. Saling kasih-mengasihi**

Islam menggalakkan umatnya mensejahterakan eluarga dengan menyuburkan rasa kasih dan sayang kepada suami, isteri dan anak-anak.

### Jaminan Sosial Individu Terhadap Masyarakat

Pembangunan masyarakat dapat dilaksanakan dengan baik apabila semua pihak memberi kerjasama memelihara kepentingan bersama dalam usaha *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* (al-Wakil 1991). Sabda Rasulullah SAW;

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ رَأَى مُنْكَرًا فَلْيَعْرِضْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيَسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَيَقْلِبْهُ وَذَلِكَ أَوْضَعُ الْإِيمَانِ

Maksudnya: Telah mengkhabarkan kepada kami [Muhammad bin Basysyar], dia berkata; telah menceritakan kepada kami [Abdur Rahman], dia berkata; telah menceritakan kepada kami [Sufyan] dari [Qais bin Muslim] dari [Thariq bin Syihab], dia berkata; [Abu Sa'id] berkata, "Saya mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Barang siapa yang melihat kemungkaran maka hendaknya ia mengubahnya dengan tangannya dan apabila ia tidak mampu maka dengan lidahnya dan apabila tidak mampu maka dengan hatinya dan yang demikian itu adalah selemah-lemah iman." (Hadis Riwayat Muslim)

Islam menitikberatkan jaminan sosial dalam masyarakat kerana masyarakat muslim umpama satu jasad. Sabda Rasulullah SAW;

حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى الرَّجُلُ رَأْسَهُ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ

Maksudnya: Telah menceritakan kepada kami [Abu Mu'awiyah] dari [Al A'masy] dari [Asy Sya'bi] dari [An Nu'man bin Basyir] ia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Perumpaan orang Mukmin itu seperti satu jasad, jika seorang laki-laki merasakan sakit pada kepalanya, maka seluruh jasadnya akan ikut merasakannya." (Hadis Riwayat Ahmad)

### Pembangunan Islam

Pembangunan adalah suatu kewajipan yang perlu dilaksanakan kepada sesebuah negara. Namun begitu, begitu dunia kini kebanyakannya masih menganggap bahawa pembangunan itu hanyalah diukur pada nilai kebendaan semata-mata sedangkan pembangunan yang terbaik adalah pembangunan yang berteraskan kepada Islam ( Muhammad Syukri & Fadzila 2000).

### Ciri-ciri Pembangunan Dari Perspektif Islam

Terdapat pelbagai ciri pembangunan menurut perspektif Islam (Salasiah 2016). Ciri-ciri tersebut adalah berbeza dengan pembangunan lazim (Fadzila 2008).

Ciri-ciri pembangunan daripada perspektif Islam yang pertama adalah bersifat menyeluruh. Pembangunan dalam Islam adalah bersifat menyeluruh (al-Qardhawi 2001) yang merangkumi seluruh aspek fizikal dan spiritual. Hal ini bermaksud nilai kebendaan seperti pembangunan dan kesenian serta nilai keimaan dan akhlak mempunyai kepentingan yang sama dan kedua-duanya tidak boleh diabaikan. Inilah yang dikatakan sebagai pembangunan rabbaniiyah (al-Qardawi 2001). Jika kita mengabaikan salah satu daripada aspek tersebut, maka ia tidak boleh diiktiraf sebagai pembangunan dalam konteks ajaran Islam (Salasiah 2016). Pembangunan dari segi fizikal dapat dilihat daripada wujudnya bandar-bandar Islam dan kemajuan tamadun Islam seperti di Andalus yang menjadi pusat perkembangan ilmu. Pembangunan rohani juga penting bahkan lebih utama di sebalik segala kebendaan dan

penciptaan. Aspek kerohanian perlu dipupuk dalam diri setiap manusia agar kehidupan menjadi lebih sejahtera dan nilai akhlak dalam diri meningkat seiring dengan kemajuan kebendaan. Oleh itu, kehidupan yang rohani boleh diteladani daripada golongan yang warak, ahli sufi dan para nabi (salasiah 2016). Secara langsung, hati manusia akan terdidik daripada mengikuti hawa nafsu semata-mata demi mengejar kebendaan.

Kedua, usaha pembangunan yang berfokuskan kepada manusia. Sebarang bentuk kemajuan dan pembangunan yang dilakukan hendaklah bertujuan untuk memberi manfaat kepada manusia dan bukannya memudaratkan manusia (Mahmood Zuhdi 2007). Pembangunan yang dianjurkan oleh Islam adalah sangat tepat kerana ianya dilakukan demi kesejahteraan manusia (Asyur 1992). Oleh itu, manusia perlu melengkapkan diri dengan ilmu pengetahuan yang tinggi serta kemahiran bagi membolehkan mereka memahami, menyusun dan mentadbir alam dengan baik. Hal ini sejajar dengan anjuran Islam iaitu manusia sebagai khalifah di bumi perlu mentadbir dunia dengan baik (al-Qardawi 2001; Muhamad Faisal 2016). Jelaslah bahawa manusia sebagai nadi pembangunan. Manusalah yang perlu dibangunkan dan bukannya kebendaan semata-mata. Jika manusia hanya dilahirkan untuk memenuhi pembangunan, tentulah manusia menjadi hamba kepada pembangunan. Kesan daripada itu, manusia akan lebih banyak tertekan dan kehiduapan akan sentiasa tidak tenteram kerana sentiasa berasa tidak cukup (Rinatho & Abu Yazid 2018). Akhirnya, berlaku terlalu banyak kematian. Sebaliknya, Islam sangat adil kerana menggariskan bahawa segala kemajuan adalah untuk kemudahan manusia. (salasiah 2016). Jelaslah bahawa pembangunan material bukan tujuan utama tetapi pembangunan modal insan berteraskan ajaran Islam.

Ketiga, bermatlamatkan keredaan daripada Allah. Pembangunan yang dikejar tidak hanya untuk kebaikan di dunia tetapi juga untuk kebaikan di akhirat (Muhammad Syukri 2007). Mencari harta kekayaan adalah dituntut demi mendapat kesejahteraan hidup dunia. Secara langsung, ia juga memudahkan kita beribadah kepada Allah dengan lebih selesa tanpa adanya halangan. Oleh itu, Allah telah meletakkan beberapa garis panduan yang perlu dipatuhi dalam mencari rezeki dan mengejar pembangunan. Antara adalah pembangunan yang ingin dicapai perlu dijadikan modal demi keuntungan di akhirat. Selain itu, manusia perlu menjauhi perkara haram seperti riba, rasuah, penipuan, penindasan dan perkara yang bertentangan dengan Islam. Seterusnya, tidak mengabaikan tanggungjawab beribadah kepada Allah semasa sibuk mengejar pembangunan. Di samping itu, menunaikan tanggungjawab bersedekah dan membayar zakat kepada mereka yang tidak berkemampuan agar rezeki bertambah berkat. Akhir sekali, menjauhi sikap bakhil (al-Ghazali 2006) dan tidak boros dalam pengurusan harta.

Keempat, mementingkan aspek fardhu ain. Pembangunan Islam mengambil berat tiga aspek utama fardhu ain iaitu akidah, Syariah dan akhlak. Akidah merupakan asas kepada pembentukan segala aspek kehidupan (Mustafa 1990). Akidah menjadi tunjang kemajuan sesebuah negara. Segala usaha pembangunan yang dilakukan diakhiri dengan keyakinan dan harapan untuk mengejar keredhaan Allah semata-mata (Salasiah 2016). Manusia perlu ingat bahawa sejauh mana pun kecanggihan pembangunan yang dicapai tidak akan mampu menandingi kekuasaan Allah. Seterusnya adalah fiqh dalam pembangunan iaitu setiap perkara yang dilakukan perlu kepada kepatuhan syariah. Syariah Islamiah mampu mewujudkan kemaslahatan dalam Islam dengan menerapkan hukum syariat Islam dan akhirnya membangunkan Islam dari segi pembangunan diri dan pembangunan fizikal (al-Qardawi 2012). Secara langsung dengan adanya hukum syariah segala masalah dapat diselesaikan secara adil dan saksama. Seterusnya, akhlak yang mulia mampu mencerminkan kemajuan sesebuah negara. Negara yang pesat membangun jika sosial masyarakatnya teruk tidak dikira sebagai negara yang berjaya dan maju. Oleh itu, masyarakat perlu kepada penghayatan nilai murni agar kehidupan menjadi lebih tenteram. Didikan agama yang baik adalah langkah terbaik untuk memupuk dan menanam nilai murni yang baik dalam diri masyarakat.

Kelima, pembangunan dengan niat ibadah. Setiap perkara yang dimulakan dengan niat kerana Allah dikira sebagai ibadah dan akan mendapat pahala. Tanpa niat kerana Allah, ibadah hanya akan menjadi satu adat sahaja dan ianya menjadi sia-sia (Mustafa 2008). Malah tujuan kehidupan manusia juga adalah semata-mata untuk beribadah kepada Allah (Muhamad Faisal 2016). Lafaz ibadah berasal daripada kata dasar '*abid*' yang bermaksud hamba. Oleh itu, ibadah

itu membawa makna memperhambakan diri kepada Allah serta tunduk dan patuh kepada segala suruhan dan larangan-Nya (al-Qardawi 2001).

Keenam, pembangunan Islam mencakupi 3 dimensi utama iaitu hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan manusia dan alam serta hubungan dengan dimensi dalaman. Hubungan manusia dengan Allah bermaksud hubungan hamba dengan penciptaNya. Sebagai seorang hamba, seharusnya mengabdikan diri kepada Allah sebagai tanda kerendahan diri dan tawadhuk. Caranya adalah dengan beribadah kepada Allah. Manusia tidak seharusnya lupa bahawa rezeki itu datang daripada Allah. Oleh itu, jika kita menunaikan kewajiban kita kepada Allah, maka Allah akan menambahkan lagi rezeki kepada kita. Seterusnya hubungan dengan manusia dan alam pula adalah sentiasa berlaku adil dan tidak menzalimi golongan yang lemah. Sebaliknya, kita bantu mereka dengan cara bersedekah dan menyantuni mereka. Barulah hidup kita saling melengkapi. Selanjutnya adalah dimensi dalaman iaitu kerohanian. Kita perlu sentiasa membersihkan diri daripada sifat-sifat mazmumah dengan cara berzikir dan beribadah kepada Allah dengan khusyuk. Oleh yang demikian, perlu kepada merefleksi diri setiap hari dan beristighfar sebagai tanda kerendahan hati. Jelaslah bahawa dimensi dalaman yang dimaksudkan adalah lebih kepada membersihkan jiwa agar mendapat ketenangan dan seterusnya menghiasi jiwa dengan sifat-sifat mahmudah (Salasiah 2016).

Ketujuh adalah pembangunan Islam mengiktiraf sumber alam. Terdapat perbezaan antara pembangunan sumber alam dalam Islam dan menurut Barat. Sumber alam menurut Barat adalah terhad sedangkan kemahuan manusia tidak terhad. Oleh itu, orang Barat beranggapan bahawa sumber alam perlu digunakan secara maksimum agar keperluan manusia yang tidak terhad dapat dipenuhi (Salasiah 2016). Hal ini bertentangan dengan Islam yang menganggap bahawa sumber alam tidak terhad kerana Allah yang menciptakannya untuk kegunaan manusia dan Allah lebih mengetahui keperluan hambaNya. Oleh yang demikian, manusia perlulah bijak memanfaatkan sumber alam dan perlu juga memelihara sumber alam daripada rosak dan tercemar akibat sikap tidak bertanggungjawab.

### Kesimpulan

Prinsip keadilan sosial dalam Islam adalah selari dengan fitrah manusia yang merangkumi aspek kebebasan jiwa, persamaan manusia dan jaminan sosial. Islam memberi kepada jiwa manusia untuk berfikir dan bertindak selagi mana tidak menyalahi prinsip islam. Sungguhpun begitu, Islam memberi panduan bagi membangunkan jiwa dengan ilmu, zikir dan amal kebaikan. Islam juga mengiktiraf persamaan manusia. Tiada perbezaan warna kulit, kekayaan dan keturunan malah insan yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah yang paling bertakwa kepada-Nya. Jaminan sosial dalam Islam secara jelas merangkumi jaminan sosial terhadap pembangunan diri sendiri, keluarga dan masyarakat. Jaminan sosial individu menekankan manusia agar menjauhi kerosakan dan mengikut nafsu. Jaminan sosial dalam pembangunan keluarga pula menyarankan umat Islam menunaikan tanggungjawab masing-masing, saling berkasih-sayang dan hormat-menghormati. Dari aspek jaminan sosial dalam pembangunan masyarakat pula, Islam menyarankan umatnya supaya menjalankan amar makruf dan mencegah kemungkaran tidak membunuh orang lain, tidak memakan harta anak yatim dan sebagainya. Secara jelasnya sistem keadilan sosial dalam Islam adalah satu sistem yang sangat menitik beratkan aspek keadilan dan kesejahteraan semua lapisan masyarakat.

### Rujukan

- al-Ghazali, Abu Hamid, Muhammad Bin Ahmad. 2006. *Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Minhaj
- al-Qardawi, Yusuf. 2001. *Al-Islam Hadarah al-Ghad*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- al-Qardawi, Yusuf. 2012. *Islam Holistik*. Terj. Juanda Jaya. Bangi: Syabab Book Link.
- Asyur, Muhammad al-Fadhil. 1992. *Ruh al-Hadhariah al-Islamiyyah*. United States of America: al-Maahad al-A'lam li al-Fiqr al-Islami.

- Fadzila Azni 2008. Kaedah Pengurusan Institut-institut Pembangunan berteraskan Islam di Malaysia. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.
- Muhamad Faisal Ashaari. 2016. Manusia Dalam al-Quran. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mustafa Abdul Rahman. 2008. Hadis 40: Terjemahan dan Syarahannya. Selangor: Dewan Pustaka Fajar.
- Mustafa Haji Daud. 1990. *Pengantar masyarakat Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka
- Mahmood Zuhdi Abd. Majid. 2007. Keperluan Pembangunan Dalam Islam. Dlm Muhammad Hisyam Mohamad. *Pembangunan Dari Perspektif Islam*. Petaling Jaya: MPH Group Publishing Sdn.Bhd.
- Muhammad Syukri Salleh & Fadzila Azni. 2000. Pengurusan Pembangunan Islam. Pulau Pinang: Projek Pengurusan Pembangunan Islam (IDMP).
- Muhammad Syukri Salleh. 2007. Prinsip-prinsip Pembangunan Berteraskan Islam. Dlm.Muhammad Hisyam Muhammad (pnyt.) *Pembangunan dari Perspektif Islam*. Petaling Jaya Selangor: MPH Group Publishing sdn. Bhd.
- Rinatho Nunchi & Abu Yazid Abu Bakar. 2018. Konflik Peranan Kerja- Keluarga dan Stres dalam Kalangan Penjawat Awan di Pejabat Setiausaha Kerajaan Negeri Selangor. *Jurnal Psikologi & Kauseling Perkhidmatan Awam Malaysia*. Public Service of Malaysia:Journal of Psycology & Causelling 13(1): 128-141
- Salasiah Hanin Hamjah. 2016. Perubahan Sosio dan Pembangunan: Dakwah dan Perubahan Sosiobudaya. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- al-Wakil, Muhammad Sayyid 1991. *Usus al-Da'wah wa Adab al-Du'at*. Madinah al-Munawwarah: Dar al-Mujtama'.
- Ibn Kathir. 2000. *Tafsir al-Quran al-'Azim*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mustafa Haji Daud. 1990. *Pengantar Masyarakat Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Qutb, Sayyid. 1983. *al-'Adalah al-Ijtimaiyyah fi al- Islam*. Beirut: Dar al-Syuruq.
- Sabiq, Sayyid. 1985. *al-Aqa'id al- Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Saedah Siraj. 2001. *Pendidikan Rumahtangga*. Selangor: Alam Pintar Enterprise.
- Zaydan, Abdul Karim. 2000. *Usul al-Da'wah*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

## TADBIR URUS BADAN BUKAN KERAJAAN (NGO) DARI PERSPEKTIF ISLAM: KAJIAN KES SYRIA CARE

*Siti Shamsiah binti Md Supi & Rizal bin Ali*

**Abstrak:** Badan bukan kerajaan (non-governmental organization [NGO]) merupakan organisasi tanpa orientasi keuntungan yang kedudukannya semakin mendapat tempat dalam sistem sosial masyarakat dan pentadbiran negara. Peranan yang dimainkan oleh NGO semakin signifikan dan berkesan sama ada di peringkat nasional mahupun antarabangsa. Sesetengahnya mendapat sokongan dan dukungan kuat pihak kerajaan, malah ada ketikanya NGO menjadi duta tidak rasmi yang menyampaikan pendirian kerajaan selain mewakili suara rakyat bagi sesebuah negara. Menyedari fungsinya yang semakin penting dalam merealisasikan matlamat berbentuk masalah kepada kumpulan sasaran (target group), maka NGO menjadi subjek yang semakin menarik untuk dibincangkan dari pelbagai aspek, termasuklah dari sudut tadbir urus. Sebagai organisasi yang kewujudannya tidak boleh dipandang ringan, maka aspek tadbir urus perlu diberi perhatian kerana ia menentukan kelangsungan sesebuah NGO untuk terus memainkan peranannya. Perbincangan tentang pengurusan dalam NGO ini telah memilih Syria Care yang bertindak sebagai platform atau perantara di antara mangsa bencana kemanusiaan yang berlaku di Negara Syria dengan rakyat Malaysia. Walaupun usia Syria Care masih begitu muda, tetapi penubuhannya adalah sesuatu yang sangat kritikal dalam ruang lingkup ukhuwwah Islamiah. Ia mempunyai potensi yang tinggi dan peluang yang luas untuk melebarkan sayapnya di peringkat antarabangsa. Oleh yang demikian, tinjauan terhadap Syria Care dari sudut tadbir urus Islam adalah perbincangan yang bukan hanya menarik tetapi akan menghasilkan berbagai-bagai dapatan yang signifikan bagi kelangsungannya sebagai NGO yang melaksanakan tanggungjawab ummah secara kolektif, dalam konteks ini masyarakat di Malaysia.

**Kata kunci:** Islam, kemanusiaan, NGO, tadbir urus dan Syria Care.

### Pendahuluan

Pada tahun 2018, sebanyak 13542 permohonan untuk mendaftarkan pertubuhan telah dibuat dengan Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia, melebihi 2573 permohonan berbanding pada tahun sebelumnya (2017, 10,969) (Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia). Sudah tentu sebahagian daripada permohonan berkenaan adalah dalam kategori badan-badan bukan kerajaan. Selanjutnya, sehingga Oktober 2017 jumlah badan bukan kerajaan yang masih berdaftar adalah sebanyak 57,568 buah.

Secara umumnya badan bukan kerajaan (*non-governmental organization* [NGO]) boleh dibahagikan kepada dua jenis mengikut fungsi utama badan berkenaan, iaitu sama ada operasional (*operational* NGO) ataupun advokasi yang juga dikenali sebagai *campaigning* (Makmor Tumin & Robi Nurhadi).

Kekuatan di sebalik penubuhan sesebuah NGO ialah fokus sesuatu NGO dalam mencapai objektif masing-masing seperti menyediakan peluang pendidikan dan kemahiran, memperkasakan ekonomi wanita; mengawal dan mengurus penyakit; membantu mangsa bencana alam atau kemanusiaan; memperjuangkan isu berkaitan hak asasi; sosial; ekonomi dan budaya (Dr. Normala Mansor, 6 Nov. 2014). Selain itu juga, sesetengah NGO memperjuangkan isu-isu alam sekitar, keagamaan, kebajikan pengamal perubatan dan menawarkan perkhidmatan perundangan. Malah terdapat juga pertubuhan yang memperjuangkan perlindungan haiwan tertentu sebagai matlamat penubuhan dan haiwan berkenaan dijadikan sebagai kumpulan sasaran (M Star, 20 Sept. 2015).

Di sebalik mudahnya sesebuah NGO ditubuhkan, yang menjadi cabaran kepada pengasas atau pencetus idea kepada penubuhan satu-satu NGO adalah mencari kaedah bagi memastikan organisasi berkenaan dapat terus "hidup" untuk satu jangka masa yang lama serta

boleh berfungsi secara berkesan. Kelangsungan hidup sesebuah organisasi serta keberkesanan peranan yang dimainkannya adalah cabaran yang (sebenarnya) perlu difikirkan seawal penubuhannya dirancang. Apatah lagi matlamat sesebuah NGO ditubuhkan adalah untuk menawarkan perkhidmatan serta bantuan tanpa membawa pulang keuntungan. Ia suatu perkara yang jauh berbeza jika hendak dibandingkan dalam hal membina apa-apa syarikat perniagaan yang sudah tentu berorientasikan keuntungan.

Kelangsungan hidup sesebuah organisasi tidak kiralah sama ada untuk meraih keuntungan ataupun sebaliknya akan mengalami ketidaklancaran dan kerencatan gerak kerja apabila berhadapan dengan masalah-masalah tertentu seperti kewangan, kakitangan tanpa pengetahuan atau tiada kemahiran yang diperlukan oleh organisasi dan kelemahan integriti (Hamzah Osman, 25 Mei 2018).

### **Konsep Pengurusan dan Tadbir Urus menurut Islam**

Perkataan "urus" dengan kata terbitannya sebagai "pengurusan," bermaksud sebagai menyelesaikan sesuatu perkara, dijaga atau dipelihara dengan baik dan tersusun rapi. Manakala perkataan "tadbir" dengan kata terbitannya ialah "pentadbiran" bermaksud urusan mengelola atau menjalankan sesuatu pejabat, tugas menguruskan sesuatu atau pemerintahan. Perkataan "tadbir" diambil daripada perkataan bahasa Arab "*dabbara/yudabbiru*" yang memberi maksud sebagai memikir implikasi sesuatu, manakala "*al-tadbir*" diberi erti sebagai melihat pada akibat sesuatu perkara, iaitu ke arah mana akibat sesuatu perkara (Ibn Manzur, 1997: 388-398).

Istilah "*yudabbiru*" ini disebut sebanyak empat kali dalam al-Quran. Dua ayat dalam *Surah Yunus* iaitu ayat tiga dan 32 yang memberikan mesej bahawa Allah SWT yang mengatur semua makhluk di muka bumi, dan tidak pula menjadi masalah kepada Allah SWT untuk melakukannya. Semua kerajaan adalah milik Allah dan semua yang terjadi adalah perancangan-Nya jua (Ibn Kathir, 1996).

Sementara dua lagi ayat adalah dalam *Surah al-Ra'd* dan *Surah as-Sajdah*. Ayat dua *Surah al-Ra'd* memberi kefahaman bahawa setiap pergerakan bumi dan matahari serta segala yang ada di muka bumi adalah dengan kekuasaannya (Ibn Kathir, 1996: 380).] Manakala firman Allah SWT dalam ayat lima *Surah as-Sajdah* memberi maksud bahawa Allahlah yang mengatur segala urusan dari langit ke bumi, dan tidak menjadi kesukaran kepadanya kerana Dialah yang menjadikan segala-galanya.

Menurut Malek Shah Mohd Yusuff, kesemua perkataan "*yudabbiru*" merujuk kepada Kerajaan Yang Maha Esa yang mempunyai unsur-unsur perintah, amalan dan urusan. Manusia diwujudkan untuk menurut satu ketetapan dan ilmu yang maha sempurna. Allah merupakan pentadbir hakiki dan manusia sebagai pentadbir yang diamanahkan (Malek Shah Mohd Yusuff 2012: 12-14).

Dalam konteks perbincangan yang berkaitan dengan organisasi, menurut Syed Othman Alhabshi, pengurusan merupakan suatu proses mendapat dan mencantumkan sumber-sumber kewangan, modal, tenaga manusia dan sebagainya untuk mencapai matlamat organisasi sama ada dalam bentuk barangan atau perkhidmatan. Pengurusan itu melibatkan dua faktor iaitu modal, tenaga manusia juga alam yang digabungkan dengan kos, teknologi, kecekapan, jumlah hasil dan harta jualan serta keuntungan (Syed Othman Alhabshi, 1989: 62). Menurut Syed Othman Alhabshi, pengurusan mempunyai maksud yang hampir sama dengan pentadbiran (Syed Othman Alhabshi, 1995).

Sementara Azman Che Omar mendefinisikan pengurusan dari perspektif Islam sebagai satu proses melakukan dan menyempurnakan kerja melalui fungsi-fungsi pengurusan secara fitrah (sifat semula jadi) melalui dan bersama orang lain dalam usaha untuk mencapai objektif kerja secara berkesan. Dalam hal ini, satu perkara yang ditekankan juga ialah prinsip *al-falah* (kemenangan ukhrawi) dalam pengurusan (Azman Che Omar, 2001: 52).

Menariknya Dewan Bahasa dan Pustaka memberi makna yang khusus dan tersendiri terhadap "tadbir urus" iaitu sebagai cara atau sistem mentadbir, mengurus, mengawal selia dan sebagainya dasar, fungsi atau perjalanan sesebuah perbadanan, syarikat dan sebagainya (Kamus Dewan). Tadbir urus bagi korporat pula dimaksudkan sebagai cara (tindakan atau sistem)

mentadbir, mengurus, mengawal selia dan sebagainya dasar, fungsi atau perjalanan sesebuah organisasi yang dipertanggungjawabkan kepada Lembaga Pengarah (Carian Bestari DBP).

Lanjutan daripada hal ini, Persatuan Pegawai Pengurusan dan Profesional Bukan Akademik Universiti Malaysia Sabah (UMS) menerima maksud "tadbir urus" yang dibawa oleh *The Cadbury Report* sebagai satu sistem dengan organisasi diarah dan dikawal (Applied Corporate Governance). Mantan Ketua Setiausaha Negara, Tan Sri Mohd Sidek Hj. Hassan menyebut bahawa:

"Tadbir urus merangkumi aspek-aspek seperti tatacara Ketua Eksekutif/ Ketua Jabatan dan para pegawai di semua peringkat pengurusan melaksanakan tanggungjawab secara telus dan berhemah dari segi pengambilan dan penyampaian hasil, struktur termasuk budaya kerja, dasar, strategi serta tatacara mereka berurusan dengan pelbagai pihak berkepentingan (*stakeholders*) dan proses di mana agensi awam diurus/diarah, dikawal dan dipertanggungjawabkan untuk melaksanakan objektif yang dipersetujui." (Mohd Sidek Hj. Hassan, 2007).

Tadbir urus terbaik perlu memberi penekanan kepada dua aspek utama iaitu prestasi dan pematuhan. Dalam aspek prestasi, pengurusan penyampaian adalah amat penting dalam penyampaian perkhidmatan yang efektif dan efisien, di samping memastikan perkhidmatan tersebut *value for money* serta pengurangan terhadap pembaziran sumber dan dana. Sementara dari sudut pematuhan, setiap organisasi perlu mematuhi semua undang-undang dan standard yang diguna pakai. Dalam hal pematuhan juga, harapan masyarakat perlu diambil perhatian yang menekankan nilai-nilai seperti kejujuran, akauntabiliti, integriti dan ketelusan (PPUM's Weblog, 2008).

Dengan adanya istilah "urus/pengurusan," "tadbir/pentadbiran" dan "tadbir urus" yang membawa maksud yang tersendiri tetapi hampir sama, penulis mengambil keputusan untuk menggunakan semua istilah ini menurut kesesuaian dan konteks perbincangan.

### **Prinsip-prinsip Tadbir Urus dan Pengurusan dalam Islam**

Sistem tadbir urus serta pengurusan dalam Islam sebenarnya bermula sejak zaman Baginda Rasulullah SAW dan berkembang sehingga ke hari ini. Antara dalil yang menjadi dasar kepada perbincangan pengurusan dan pentadbiran Islam ialah dua dalil naqli (Hassan al-Banna et. al, Jun 2013) iaitu, yang pertama dalam *Surah az-Zukhruf*, ayat 32 yang bermaksud:

"Adakah mereka berkuasa untuk membahagi-bahagikan rahmat Tuhanmu (wahai Muhammad)? Kami telah menentukan antara mereka segala keperluan hidup mereka dalam kehidupan ini dan juga Kami telah meninggikan darjat sesetengah mereka melebihi darjat sesetengahnya yang lain. (Semuanya itu) supaya sebahagian daripada mereka mendapat kemudahan menjalankan kehidupannya daripada sebahagian yang lain. Rahmat Tuhanmu (yang meliputi kebahagiaan dunia dan akhirat) adalah lebih baik daripada apa yang mereka kumpulkan (yang berupa kebendaan dan keduniaan semata-mata)."

Manakala ayat yang kedua ialah firman Allah dalam *Surah at-Tawbah*, ayat 122 yang bermaksud:

"Dan tidaklah sepatutnya bagi orang yang beriman keluar semuanya (pergi berperang). Mengapa tidak, sekelompok daripada tiap-tiap puak (kabilah) antara mereka mendalami ilmu agama, dan supaya mereka dapat memberi peringatan kepada kaumnya (yang keluar berjuang) apabila orang itu kembali kepada mereka. Mudah-mudahan mereka dapat berjaga-jaga (daripada melakukan larangan Allah)."

Kedua-dua ayat ini menjelaskan tentang tindakan tertentu yang perlu dilaksanakan, iaitu pengurusan dan pembahagian manusia kepada kumpulan-kumpulan tertentu untuk mengurus dan mentadbir secara lebih efektif ke arah pencapaian matlamat tertentu, iaitu memperoleh ilmu dan pengetahuan. Oleh yang demikian, kedua-dua aspek tindakan dan ilmu tersebut kemudiannya dijadikan sebagai asas kepada sistem atau proses pengurusan.



Selanjutnya, Hassan al-Banna, Ab. Mumin dan Siti Arni turut menyatakan bahawa firman Allah dalam ayat ketiga *Surah al-Mulk* yang mengisahkan penciptaan makhluk oleh Allah SWT juga sebagai asas kepada prinsip pengurusan Islam (Hassan al-Banna et. al, Jun 2013), sebagaimana yang bermaksud:

"Dialah Yang telah mencipta tujuh petala langit yang berlapis-lapis. Engkau tidak akan dapat melihat pada ciptaan Allah Yang Maha Pemurah itu sebarang keadaan yang tidak seimbang. (Jika engkau ragu-ragu) maka lihatlah berkali-kali, adakah engkau melihat sebarang kecacatan atau keretakan?"

Hassan al-Banna, Ab. Mumin dan Siti Arni berpandangan terdapat empat prinsip penting yang sekiranya dilaksanakan dengan serius oleh mana-mana pengurusan, akan memberi kesan yang lebih efektif dan berkualiti. Empat prinsip tersebut ialah insaniah, ihsan yang berpaksikan *tawhidik*, syura dan istiqamah. Sementara Ahmad Ibrahim Abu Sinn menyatakan prinsip pengurusan Islam mengandungi amanah, kepimpinan, syura dan sistem sosial (Ahmad Ibrahim Abu Sinn, 1997: 126). Manakala Azman Che Omar menggariskannya sebagai amanah, keadilan dan syura (Azman Che Omar, 2001: 55-59), dan ia mempunyai persamaan dengan Abdul Monir Yaacob yang menyarankan keadilan, syura, nilai dan ilmu (Abdul Monir Yaacob, 1995). Sementara itu, dalam satu tulisan Siti Arni Basir, beliau mengetengahkan enam prinsip utama pengurusan Islam yang perlu ada dalam sesebuah organisasi: syura, berkebolehan, kebebasan, keadilan, kepimpinan dan akauntabiliti (Siti Arni Basir, 2001: 57). Persatuan Pegawai Pengurusan dan Profesional UMS pula meletakkan prinsip-prinsip utama tersendiri sebagai tadbir urus terbaik, iaitu: fokus kepada pelanggan, beretika, ketelusan, akauntabiliti dan integriti, efektif dan efisien serta pengurusan perubahan.

Berdasarkan semua pandangan yang diutarakan ini, memberi kesimpulan yang menarik dengan hampir kesemuanya bersetuju bahawa syura mesti ada dalam sesebuah pengurusan Islam. Selain syura, penulis berpandangan bahawa tiga prinsip lain yang paling penting dalam tadbir urus organisasi ialah prinsip keadilan, kepimpinan dan seterusnya amanah. Prinsip-prinsip yang lain juga sebenarnya penting untuk dilaksanakan hanya penekanannya mungkin tidak begitu ketara dan bergantung pada orientasi dan matlamat sesebuah organisasi. Oleh yang demikian, penulisan ini akan memberi penekanan kepada prinsip syura, keadilan, kepimpinan dan amanah, serta prinsip-prinsip lain yang relevan dengan kajian kes yang dibincangkan.

#### *Kepimpinan*

Kepimpinan adalah faktor yang sangat penting dalam apa-apa sahaja urusan kehidupan manusia termasuklah dalam bidang politik, sosial ataupun pentadbiran kerana ia akan menentukan kejayaan atau kegagalan pencapaian objektif yang telah dirancang (Siti Arni Basir, 2001: 66). Kepimpinan adalah gaya perhubungan dua hala antara pengurus dengan subordinat kerana kedua-dua belah pihak perlu bekerja sama untuk mencapai matlamat organisasi.

Ada banyak ciri yang diperlukan bagi melayakkan seseorang menjadi pemimpin masyarakat atau organisasi. Pada zaman Khalifah Sayidina Ali bin Abi Talib, beliau akan meletakkan syarat-syarat atau ciri-ciri tertentu bagi mereka yang menjawat jawatan dalam pengurusan tertinggi kerajaan seperti jawatan ketua tentera dan ketua hakim. Peletakan syarat-syarat tertentu ini adalah bagi memastikan setiap amanah yang diserahkan dapat dilaksanakan dengan baik dan sempurna (Syed Omar Syed Agil & Mohd Sahri Abdul Rahman, 1995). Secara umumnya, bagaimana sikap pemimpin dan kepimpinan yang menerajui satu-satu organisasi, begitulah keadaan organisasi yang diterajui.

#### *Syura*

Syura ialah tindakan bermesyuarat sebagai amalan dan menjadi kebiasaan orang Mukmin. Firman Allah SWT dalam *Surah Ali Imran* ayat 159 mengingatkan orang Mukmin supaya bermesyuarat sesama mereka dalam mencari penyelesaian pada setiap permasalahan yang berlaku, sebagaimana maksudnya:

"...dan bermesyuaratlah dengan mereka dalam urusan (peperangan dan soal-soal keduniaan) itu. Kemudian apabila engkau telah berazam (sesudah bermesyuarat, untuk membuat sesuatu) maka bertawakallah kepada Allah, sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang bertawakal kepada-Nya."

Rasulullah SAW adalah pemimpin yang mengasaskan syura, dan Baginda sendiri mengamalkannya secara meluas dalam pentadbiran dan penghakiman, terutamanya dalam perkara yang tiada wahyu. Banyak contoh yang dapat dilihat dalam tindakan Baginda semasa menjadi pemimpin umat Islam. Dalam meraikan syura, Baginda juga bersedia untuk melepaskan pendapatnya jika ada pendapat dalam kalangan Sahabat yang lebih baik dan praktikal untuk digunakan.

Contoh yang dapat dilihat dalam hal ini adalah pada ketika Perang Badar. Baginda menerima pandangan al-Habab Ibnu al-Mundhir berkenaan logistik dan strategi dalam perang tersebut. Begitu juga ketika menentukan hukuman terhadap tawanan perang (Abdul Monir Yaacob, 1995).

Amalan bermesyuarat ini menjadi legasi kepada pemimpin-pemimpin yang menggantikan Baginda kemudiannya. Dalam hal ini, Khalifah Sayidina Umar al-Khattab telah dilihat sebagai pemimpin yang begitu ketara mengamalkan syura. Beliau akan meminta pandangan daripada individu dari pelbagai lapisan masyarakat bagi menyelesaikan pelbagai isu dan permasalahan masyarakat. Pada zaman beliau, *public opinion* ini menjadi tradisi dan kerap diamalkan dan memainkan peranan yang penting dalam mencorakkan dasar-dasar pemerintahan.

Sayidina Umar al-Khattab pada zamannya juga telah membina perhimpunan perundingan (*consultative assembly*) dari kalangan kaum Muhajirin dan Ansar (yang terdiri daripada kaum Aus dan Khazraj). Beliau dikhabarkan dengan menyatakan:

"Aku memanggil kalian untuk berkumpul di sini supaya kamu dapat terlibat dalam meringankan tanggungjawab yang terpikul di kepalaku dalam mentadbir urus negara. Aku hanyalah salah seorang daripada kalian, oleh yang demikian aku tidak mahu kalian mengikut segala kehendakku."

Walau bagaimanapun, syura pada zaman beliau adalah hak kalangan mereka yang mempunyai kelayakan dan kualiti tertentu (berkeahlian) seperti keilmuan, keadilan, kecemerlangan prestasi dan sifat peribadi yang mulia (Abdul Monir Yaacob, 1995).

#### *Keadilan*

Secara literal, adil bermakna meletakkan sesuatu di tempatnya. Iaitu dengan melihat sesuatu dari perspektif yang betul dan melakukan sesuatu tanpa melampaui batas-batas yang telah ditetapkan (Siti Arni Basir, 2001: 65). Keadilan dalam Islam diasaskan oleh wahyu Allah yang memberi maksud sebagai pendirian yang lurus dan seimbang berasaskan kebenaran (Abdul Monir Yaacob, 1995). Maka dalam konteks agama Islam, keadilan membawa makna tentang keadilan Allah SWT, walaupun untuk menghukum hamba-Nya, ia adalah untuk kebaikan manusia ((Siti Arni Basir, 2001: 65). Menurut Siti Arni, keadilan di sisi manusia pula bermaksud, melakukan sesuatu dengan niat yang ikhlas.

Oleh yang demikian, keadilan membawa peranan menolak segala bentuk keburukan dan penindasan yang timbul daripada tuntutan hawa nafsu manusia yang gelojoh (Abdul Monir Yaacob, 1995). Dalam Surah an-Nahl ayat 90 Allah SWT berfirman yang bermaksud: "*Sesungguhnya Allah menyuruh untuk melaksanakan keadilan dan kebaikan, dan memberi kaum kerabat dan melarang daripada perkara keji, kemungkaran serta kezaliman.*"

Keadilan juga bukan membawa erti manfaat atau kesejahteraan kepada seseorang atau pada diri sendiri tanpa menghitung kesannya terhadap orang lain. Bukanlah keadilan jika hanya diletak pada neraca orang perseorangan tetapi dipadankan menurut kehendak undang-undang yang memelihara kebaikan umum yang sebenarnya merangkumi kebajikan orang perseorangan.

Apabila Sayidina Abu Bakar as-Siddiq dipilih menjadi khalifah bagi menggantikan Rasulullah SAW, antara kandungan ucapan beliau adalah supaya beliau diberikan sokongan dan kerjasama apabila melakukan perkara-perkara yang benar, sebaliknya masyarakat pada ketika itu membetulkannya apabila beliau melakukan kesilapan (Abdul Monir Yaacob, 1995).

#### *Amanah dalam Akauntabiliti*

Sikap amanah sangat penting bagi menentukan integriti sesebuah organisasi, dan supaya organisasi terus mendapat kepercayaan daripada pihak-pihak yang berkepentingan dan masyarakat umum. Ia adalah suatu keadaan dengan seseorang yang menerima satu-satu arahan

melakukan tugas yang diberikan dengan sempurna dan menjawab sekiranya berlaku permasalahan yang timbul dalam pelaksanaan tanggungjawab tersebut.

Dalam *Surah an-Nisaa'*, Allah SWT berfirman dalam ayat 58, yang bermaksud, "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu supaya menyerahkan segala jenis amanah kepada ahlinya (yang berhak menerimanya), dan apabila kamu menjalankan hukuman antara manusia, (Allah menyuruh) kamu menghukum dengan adil. Sesungguhnya Allah dengan (suruhan-Nya) itu memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kamu. Sesungguhnya Allah sentiasa mendengar, lagi sentiasa melihat."

Dalam konteks amanah, Ahmad Ibrahim Abu Sin menjelaskannya dengan tiga ciri, yang secara ringkasnya ia menekankan kejujuran dalam melaksanakan tugas, mengurus masa secara teratur dan cekap (*itqan*), dan mengelakkan diri daripada menyalahgunakan jawatan atau kedudukan dalam organisasi (Ahmad Ibrahim Abu Sinn, 1997: 74-76).

Sikap amanah adalah salah satu ciri yang mesti ada pada setiap rasul yang menjadi utusan Allah SWT. Sikap ini berada dalam satu pakej dengan tiga ciri lain iaitu benar (*siddiq*), menyampaikan (*tabligh*) dan bijaksana (*fatonah*). Keempat-empat ciri ini amat penting bagi melaksanakan peranan Baginda dengan cemerlang sehingga menjadi *uswatun hasanah* kepada umat manusia dalam banyak perkara kehidupan. Dalam konteks tadbir urus sesebuah organisasi, pakej ini sangat penting dalam usaha pembangunannya.

Empat prinsip yang diuraikan ini adalah sebahagian daripada prinsip-prinsip yang perlu ada pada sesebuah organisasi supaya dapat memainkan peranannya dengan sempurna dan mencapai matlamat yang dirancang semasa penubuhannya, tanpa menidakan perhatian terhadap prinsip-prinsip yang lain. Prinsip-prinsip lain juga harus ada dan perlu dilaksanakan bagi menyokong dan mengukuhkan organisasi berkenaan.

Pada masa yang sama, setiap pihak sama ada di peringkat pimpinan atau subordinat perlu menjauhi perkara-perkara yang boleh menyebabkan ketidaklancaran fungsi organisasi. Contohnya, organisasi berkenaan tidak mengambil calon yang tidak mempunyai kemahiran atau kebolehan yang sememangnya diperlukan oleh organisasi tersebut. Masyarakat dan pihak-pihak yang berkepentingan juga mempunyai peranan yang tersendiri iaitu melakukan "semak danimbang" (*check and balance*) terhadap sistem organisasi yang sedia ada.

### **Syria Care: Latar Belakang dan Peranan**

Negara Syria sebenarnya mempunyai sejarah konflik yang amat panjang dan lama. Krisis ini sekurang-kurangnya bermula sejak Mac 2011. Krisis yang panjang dan lama ini menyebabkan majoriti golongan Sunni telah menjadi pelarian dan cuba mendapatkan bantuan serta perlindungan daripada dunia antarabangsa.

Malaysia adalah antara negara yang prihatin dalam krisis yang berlaku di negara ini dan secara aktif menyalurkan bantuan dari semasa ke semasa melalui badan-badan kerajaan yang mewakili suara rakyat Malaysia tanpa mengira latar belakang kaum dan agama. Antara badan yang aktif sebagai platform atau perantara di antara mangsa bencana kemanusiaan yang berlaku di Negara Syria dengan rakyat Malaysia ialah Syria Care.

Syria Care adalah sebuah badan bukan kerajaan yang telah didaftarkan secara rasmi dengan Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia (ROS) pada tahun 2014. Meskipun Syria Care didaftarkan secara rasmi pada 2014 namun ia telah ditubuhkan secara tidak rasmi lebih awal dari itu, iaitu semenjak akhir tahun 2011 lagi. Idea penubuhan di peringkat awal bermula di Turki atas saranan Syeikh Muhammad Ali Sabuni kepada beberapa orang pelarian Syria ke Turki yang juga bekas anak murid beliau. Saranan awal tersebut adalah untuk menubuhkan sebuah badan kebajikan di Malaysia bagi membantu mangsa bencana kemanusiaan akibat konflik bersenjata yang semakin parah pada ketika itu. Salah seorang bekas anak murid beliau ialah Syeikh Samir Khaled Sakka. Menuruti saranan tersebut, Syeikh Samir datang ke Malaysia pada tahun 2012 dan mula menjalankan kerja-kerja memberi kesedaran tentang bencana kemanusiaan di Syria kepada masyarakat di Malaysia dengan dibantu oleh beberapa bekas pelajar Malaysia yang pernah menuntut di Syria. Hasil daripada kempen kesedaran tersebut,

beliau telah berjaya mengumpulkan beberapa individu dari kalangan warga Malaysia untuk bersatu fikiran bagi menubuhkan sebuah badan kebajikan bagi tujuan melaksanakan saranan tersebut.

Pada peringkat permulaan, Syria Care beroperasi secara minimal dengan hanya dua orang sukarelawan sepenuh masa menjalankan kerja-kerja memberi kesedaran menerusi media sosial dan ceramah. Usaha berterusan yang dijalankan ini telah berjaya menarik rasa prihatin orang ramai terhadap mangsa krisis kemanusiaan di Syria. Hasilnya, pelbagai sumbangan telah berjaya dikumpulkan termasuk bantuan kewangan. Pelaksanaan bantuan di Syria pula dilakukan oleh beberapa kumpulan yang dapat bekerjasama NGO tempatan Syria.

### Syria Care: Organisasi, Peranan dan Operasi

Syria Care adalah badan NGO yang bersifat operasional. Segala aktiviti dan operasinya hanya tertumpu pada pelarian dari kalangan warga Syria. Sebagai sebuah organisasi yang berorientasikan kebajikan, Syria Care menjalankan dan melaksanakan pelbagai spektrum aktiviti yang menjurus ke arah objektif misi dan visi organisasinya.

#### *Objektif, Visi dan Misi Syria Care*

Matlamat Syria Care ditubuhkan adalah untuk membantu mangsa konflik kemanusiaan warga Syria. Sebagai sebuah organisasi berorientasikan kebajikan, Syria Care menjalankan dan melaksanakan pelbagai aktiviti yang menjurus ke arah visi dan misi organisasinya. Visi Syria Care adalah untuk menyebarkan kesedaran secara global dengan matlamat menghulurkan bantuan kepada mangsa bencana kemanusiaan di Syria. Manakala misinya pula ialah: komited untuk menjadi saluran utama bagi menyebarkan berita dan maklumat paling mutakhir tentang krisis kemanusiaan Syria; komited untuk memudahkan usaha penyumbang bagi membantu mangsa krisis kemanusiaan yang berlaku di Syria; memastikan sumbangan diterima dan dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya oleh mangsa krisis kemanusiaan di Syria; dan memenuhi amanah yang diberi oleh penyumbang dengan jujur dan profesional (Syria Care Profile, 2018).

Aktiviti yang dijalankan oleh Syria Care merangkumi aspek perancangan, kaedah pelaksanaan dan penilaian yang bertujuan untuk penambahbaikan. Kesemua peringkat aktiviti tersebut memerlukan pengurusan yang baik dan berkesan bagi memastikan keberhasilan objektif yang dikehendaki, sama ada untuk jangka masa panjang mahupun pendek dapat dicapai dengan kadar yang optimum.

#### *Organisasi Syria Care*



Pada umumnya Syria Care adalah sebuah badan yang dikawal selia oleh sebuah jawatankuasa yang terdiri daripada Pengerusi, Naib Pengerusi, Setiausaha dan Bendahari, yang disokong oleh

satu senarai ahli jawatankuasa. Kesemua Ahli Jawatankuasa (AJK) didaftarkan secara rasmi dengan pendaftar pertubuhan Malaysia (ROS). Tugas dan tanggungjawab setiap ahli dan jawatan adalah termaktub dalam undang-undang kecil pertubuhan Syria Care.

Dalam kalangan AJK ini pula ada yang bekerja secara sepenuh masa di pejabat Syria Care dan ada yang bekerja di lapangan. Pemilihan AJK dibuat oleh Syria Care dengan melihat kepada komitmen yang diberikan oleh setiap individu terbabit dan mereka yang menjiwai konsep yang dibawa oleh Syria Care. Tujuannya adalah untuk memastikan Syria Care berperanan dalam lingkungan undang-undang.

*Pengurusan Syria Care*



Di bawah seliaan Jawatankuasa Syria Care, bagi memastikan tadbir urus dan gerak kerja Syria Care dalam keadaan yang tersusun, maka dibina satu sistem Pengurusan Syria Care. Pengurusan inilah yang bekerja untuk melaksanakan fungsi Syria Care. Ahli-ahli yang mengisi setiap kedudukan dalam carta organisasi dilantik mengikut keperluan. Sebagai organisasi yang tidak berorientasikan keuntungan, maka Syria Care akan mengoptimumkan sumber tenaga manusia yang mereka miliki demi mencapai objektif, misi dan visi Syria Care.

Secara amnya, pengurusan Syria Care dilakukan secara tiga peringkat iaitu, anggota pengurusan tertinggi, ketua-ketua jabatan dan kakitangan. Penyusunan begini dibuat bagi memudahkan urusan proses membuat keputusan dan juga seliaan terhadap skop tugas dan tanggungjawab yang telah dikhususkan. Berikut adalah peringkat-peringkat pengurusan Syria Care:

1. **Badan Pengurusan.**

Badan pengurusan Syria Care dianggotai oleh ketua pengarah eksekutif, pengurus besar dan pengurus kanan operasi. Tanggungjawab badan pengurusan ini adalah seperti berikut:

- a. Membuat perancangan strategi dan pelan tindakan organisasi jangka masa jauh dan dekat,
- b. Merancang, mengkaji, menimbang dan melaksanakan perancangan dan pelaksanaan polisi organisasi berkaitan pengurusan pentadbiran, sumber manusia dan kewangan,
- c. Merancang pelaksanaan dan keperluan mewujudkan semua kempen dan projek berkaitan agar selari dengan misi dan visi organisasi, dan
- d. Memastikan ketelusan bagi semua transaksi dan operasi organisasi sentiasa terjamin bagi mengekalkan tahap kepercayaan penyumbang pada tahap yang tinggi dan amanah yang dipikul dapat dilaksanakan dengan sempurna.

2. **Ketua-ketua Jabatan.**

Ketua-ketua jabatan dipilih dan dilantik dari kalangan kakitangan berdasarkan keupayaan kepimpinan dan kemahiran bidang kerja berkaitan. Pengurus kanan operasi memantau dan memastikan keperluan dan kecekapan setiap jabatan melaksanakan tugas berkaitan sentiasa berada pada tahap optimum. Tanggungjawab ketua-ketua jabatan ini adalah seperti berikut:

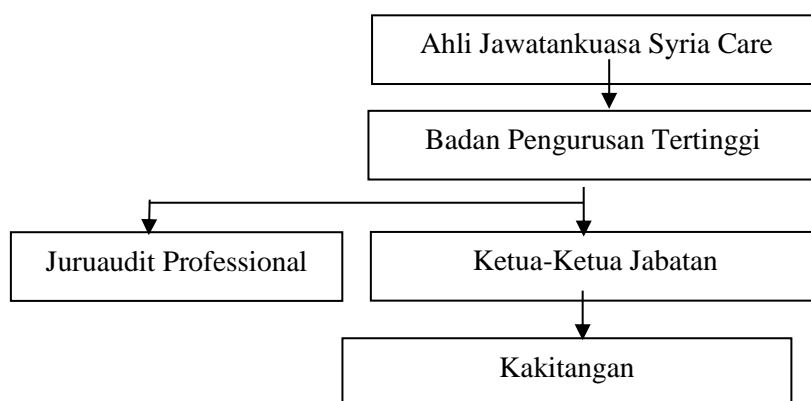
- a. Merancang dan melaksanakan semua tugas berkaitan jabatan masing-masing dengan efisien dan lancar,
  - b. Memastikan semua objektif dan hasil kerja ditepati dan dihantar tepat pada masanya, dan
  - c. Membuat laporan bulanan secara bertulis kepada pengurus kanan operasi.
3. Kakitangan.

Kesemua kakitangan di dalam organisasi Syria Care berada dalam jabatan tertentu berdasarkan kemahiran dan bakat yang mereka kuasai bagi melaksanakan tugas dalam ruang lingkup berkaitan jabatan mereka. Setiap jabatan mesti memberi laporan kemajuan dan aktiviti kepada semua kakitangan secara persembahan audio visual. Hal ini adalah bagi memenuhi tujuan berikut:

- a. Berkongsi maklumat dan kemajuan setiap jabatan dengan kakitangan jabatan lain bagi tujuan penambahbaikan serta dorongan kerja berpasukan,
- b. Pengurusan tertinggi organisasi menggunakan kesempatan ini bagi menjalankan proses *tazkiyah* dan tazkirah (dorongan dan peringatan) kepada semua kakitangan. Hal yang demikian adalah kerana asas dan sifat organisasi seperti ini adalah berdasarkan kebajikan dan sumbangan baik yang harus terbit dari hati nurani yang tulus dan ikhlas, dan
- c. Pemantapan jalinan ikatan kerja berpasukan.

4. Juruaudit.

Gambarajah aturan tadbir urus Syria Care.



Walaupun satu-satu NGO berfungsi secara sukarela, tetapi mereka memerlukan dana yang kukuh bagi melaksanakan peranan mereka dengan berkesan. Dalam hal ini, dana yang diperoleh oleh Syria Care adalah melalui hasil sumbangan dari orang ramai serta badan korporat. Bagi memastikan Syria Care bersikap telus dan amanah dalam menguruskan segala perbelanjaannya, Syria Care telah melantik sebuah firma juruaudit profesional bagi memantau segala urusan perbelanjaannya.

### Mesyuarat Sebagai Medium Mencapai Objektif Syria Care

Amalan syura atau bermesyuarat merupakan satu elemen yang amat penting dalam mengambil atau membuat sebarang keputusan penting dalam sesebuah organisasi. Amalan ini sangat ditekankan oleh Syria Care apabila membuat sebarang keputusan yang melibatkan hal- ehwal

pengurusan dan aktiviti. Amalan syura yang dipraktikkan oleh Syria Care terbahagi kepada empat peringkat:

1. Mesyuarat pengurusan - mesyuarat pengurusan dijalankan empat kali setahun. Ia hanya melibatkan tiga orang yang terdiri dari Ketua Pengarah Eksekutif (CEO), CIO dan Pengurus Besar. Mesyuarat badan pengurusan dipengerusikan oleh ketua pegawai operasi. Mesyuarat ini bertujuan untuk memastikan perjalanan organisasi sentiasa dipantau secara dekat dan setiap polisi dilaksanakan secara berterusan.
2. Mesyuarat Jabatan - Mesyuarat ketua jabatan dipengerusikan oleh pengurus kanan operasi. Mesyuarat jabatan diadakan mengikut keperluan dengan kekerapan sebulan sekali. Ia dipengerusikan oleh pengurus besar dan dihadiri oleh wakil daripada setiap jabatan.
3. Mesyuarat kakitangan - Mesyuarat kakitangan diadakan dengan kekerapan sebulan sekali dengan melibatkan semua staf.
4. Mesyuarat Ahli Jawatankuasa (AJK) - Mesyuarat diadakan dua atau tiga kali setahun. Semua AJK diwajibkan mengahdirinya.

Secara umumnya, setiap keputusan akan dibuat secara berjemaah dengan persetujuan bersama untuk dilaksanakan tanpa ada sebarang bantahan atau persoalan. Semua orang tanpa mengira pangkat dan jawatan diberi kebebasan untuk menyuarakan pandangan serta menyumbang idea.

### **Aktiviti Syria Care**

Setiap NGO memiliki pendekatan tersendiri dalam menghulurkan bantuan kepada mereka yang memerlukan. Pendekatan yang digunakan oleh NGO-NGO ini adalah berbeza-beza berdasarkan keperluan mangsa serta disesuaikan dengan keadaan sekeliling yang mengambil kira faktor geografi, demografi, adat budaya, politik dan bentuk bencana. Dalam hal ini, Syria Care lebih menumpu untuk membantu pelarian warga Syria yang berada di Syria, Lubnan dan Turki.

Sebelum aktiviti dilaksanakan, AJK Syria Care akan bermesyuarat untuk mengenal pasti perkara-perkara seperti jenis bantuan yang ingin disampaikan; jumlah dana yang diperlu serta kelompok sasaran. Setelah membuat keputusan secara sebulat suara atau majoriti, barulah proses dan kerja-kerja aktiviti menghulurkan bantuan digerakkan.

Tindakan pertama yang dilakukan oleh Syria Care adalah dengan melancarkan tabung untuk mengumpul dana daripada orang awam dan badan-badan korporat seperti Lembaga Zakat Selangor (LZS), SME Bank, EXIM Bank, UDA Holdings dan lain-lain. Kesemua wang dana ini akan dimasukkan ke dalam akaun Syria Care. Bagi memastikan bantuan berjaya sampai kepada mangsa yang memerlukan, Syria Care bekerjasama dengan beberapa rakan NGO di Syria, Lubnan dan Turki. Antara NGO yang terlibat ialah al-Ahbab Human Institute; Khair Gota; Tawasso Charity Organization; Sham Serif Dernegi; Resalet al-Sham; Ulfah Human Relief; dan Emaar al-Sham. Dana yang tersimpan di dalam akaun Syria Care akan disalurkan terus kepada rakan-rakan NGO ini untuk digunakan bagi menggerakkan aktiviti kemanusiaan Syria Care di tempat terbabit.

Bantuan kemanusiaan Syria Care terbahagi kepada dua, iaitu bantuan berterusan dan bantuan berbentuk ad hoc. Projek bantuan secara berterusan adalah misi utama Syria Care dan dilaksanakan secara berterusan pada setiap tahun. Antara projek berterusan yang telah dijalankan oleh Syria Care ialah Food4Syria, Edu4Syria, The Orphans Project, Effatul Ulama, Qurban4Syria, Bantuan Musim Sejuk dan Misi Kemanusiaan. Manakala bantuan berbentuk ad hoc atau kecemasan pula dijalankan oleh Syria Care sekiranya berlaku sesuatu insiden yang di luar jangka. Misalnya, berlaku bencana ribut salji atau perpindahan pelarian beramai-ramai akibat pengeboman. Apabila berlakunya insiden tersebut, Syria Care akan bertindak segera menghubungi rakan NGO tempat terbabit untuk membuat *assesment* (bentuk keperluan dan jumlah dana yang diperlukan). Mesyuarat tergepar kemudiannya diadakan bagi menentukan berapa banyak jumlah dana yang diperlukan sebelum tabung dilancarkan atas nama tertentu. Lazimnya, bantuan yang dihulurkan adalah mengikut keperluan mangsa atau cadangan oleh

rakan NGO di sana. Kebiasaannya juga, bantuan yang dihulurkan adalah berupa makanan, pakaian, ubat-ubatan, khemah perlindungan dan seumpamanya.

Selain mengadakan kerjasama dengan rakan NGO di Syria, Lubnan dan Turki, Syria Care juga turut bekerjasama dengan beberapa NGO di Malaysia yang turut terbabit dalam membantu mangsa krisis kemanusiaan di Syria. Antaranya, mengadakan kerjasama dengan MyCare dalam usaha menggerakkan kempen kesedaran kepada masyarakat di negara ini terhadap krisis kemanusiaan di Syria. Malah, Syria Care juga antara NGO yang terlibat dalam kerjasama dengan Kementerian Dalam Negeri (KDN) untuk membawa masuk 3000 orang pelarian Syria ke Malaysia. Usaha kerajaan Malaysia membawa pelarian itu adalah atas dasar ihsan dan kemanusiaan serta membantu pelarian berkenaan membina kehidupan baharu di Malaysia. Usaha ini adalah sebagai tanda komitmen kerajaan Malaysia terhadap Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (PBB) dalam usaha meringankan krisis pelarian negara bergolak itu.

### **Rekod dan Dokumentasi**

Proses merekod dan dokumentasi adalah sangat penting semasa menjalankan misi bantuan kemanusiaan. Sebagai sebuah NGO yang bersifat operasional yang memberi khidmat bakti kepada mangsa konflik di Syria, segala aktiviti dan misi kemanusiaan yang dilaksanakan oleh Syria Care akan direkod dan didokumentasikan sebagai bukti bantuan telah disalurkan kepada mereka yang memerlukan. Contohnya, apabila Syria Care menyalurkan dana kepada rakan-rakan NGOnya, dana tersebut akan digunakan untuk membeli barang keperluan dan kelengkapan mangsa. Proses ini ada dokumentasinya dan boleh dilihat dalam laporan Profil Syria Care 2018.

Sepertimana pertubuhan NGO yang lain, Laporan Aktiviti Tahunan dan Laporan Kewangan adalah perkara yang wajib ada dan perlu dibentangkan kepada setiap ahli pada setiap mesyuarat agung. Dalam hal ini, Syria Care tidak terkecuali. Secara tidak langsung, menunjukkan sifat amanah dan telus Syria Care dalam melaksanakan peranannya sebagai sebuah NGO.

### **Syria Care dari perspektif Tadbir Urus Islam**

Pada awal perbincangan, kita telah membincangkan empat prinsip pengurusan dan tadbir urus yang utama dalam Islam. Keempat-empat prinsip ini, iaitu, kepimpinan, syura, keadilan serta amanah dalam akauntabiliti perlu ada pada sesebuah organisasi atau NGO supaya dapat memainkan peranannya dengan sempurna demi mencapai matlamat visi dan misi penubuhannya.

Dalam konteks kepimpinan, carta organisasi jawatankuasa dan pengurusan Syria Care memperlihatkan bahawa ia adalah NGO yang sistematik dan tersusun. Pemimpin bukan sekadar wujud malahan juga terdapat barisan kepimpinan yang teratur. Terdapat pemimpin utama, pengurusan tertinggi dan barisan pemimpin kecil yang memantau setiap ahli yang berada di bawah bidang kuasa masing-masing. Hal ini jelas menggambarkan bahawa segala aktiviti dan gerak kerja Syria Care diletakkan secara berstruktur oleh sebab terdapat barisan kepimpinan dalam badan tersebut.

Dalam konteks syura, Syria Care telah memperlihatkan amalan bermesyuarat (syura) yang sangat diutamakan oleh mereka. Sebarang keputusan yang melibatkan hal-ehwal pengurusan dan juga aktiviti bantuan kemanusiaan tidak diputuskan oleh ketua-ketua tertentu semata-mata, tetapi ia diambil selepas berbincang dan bermesyuarat. Pada peringkat perbincangan atau mesyuarat, semua orang diberi kebebasan dan peluang untuk menyuarakan pandangan serta menyumbangkan idea. Keputusan akan dibuat secara berjemaah dengan persetujuan bersama, sekurang-kurangnya berdasarkan pendapat majoriti. Maka tidak keterlaluan untuk menyatakan bahawa Syria Care benar-benar mengamalkan prinsip syura sebagaimana yang dituntut dalam Islam dalam mencapai objektif, visi serta misinya.

Prinsip keadilan boleh dilihat dari pelbagai sudut. Bagi Syria Care, keadilan boleh dilihat dari sudut-sudut pemilihan kakitangan; bentuk bantuan yang sesuai kepada kumpulan



sasaran; kaedah penyaluran bantuan; tugas yang sesuai kepada setiap kakitangan mengikut bidang tugas; dan tugas diberikan secara saksama. Terbukti juga prinsip keadilan digunakan seawal sesi temu duga bagi mendapatkan kakitangan yang sesuai, sehinggalah pembayaran gaji juga dibayar pada tarikh yang sama pada setiap bulan, dan secara konsisten.

Sementara amanah dalam akauntabiliti sebagai prinsip yang perlu ada bagi memastikan tugas-tugas yang dilaksanakan mencapai objektif yang telah ditetapkan dan tiada pembaziran yang menjejaskan sumber-sumber awam, juga diamalkan dalam tadbir urus Syria Care. Selain itu, bagi memastikan Syria Care sentiasa berada di landasan yang betul dan melaksanakan prinsip amanah dalam menjalankan tanggungjawabnya, maka setiap aktiviti yang dijalankan oleh Syria Care direkod dan didokumentasikan. Audit yang dilaksanakan secara berkala juga menunjukkan Syria Care benar-benar mengguna pakai prinsip amanah selain ia menunjukkan sikap yang telus.

Maka, sebagai rumusan kepada perbincangan tajuk ini, kita telah melihat kesungguhan Syria Care untuk menjalankan tadbir urus yang Islamik dengan mengamalkan sekurang-kurangnya empat prinsip yang dianjurkan oleh Islam.

## RUJUKAN

- Abdul Monir Yaacob. "Prinsip Pengurusan dan Pentadbiran menurut al-Quran dan Sunah." Seminar Pengurusan dan Pentadbiran dari perspektif Islam, IKIM, 27-28 April 1995.
- Ahmad Ibrahim Abu Sinn. *Pengurusan dalam Islam*. Terj. Abdul Rashid Ngah dan Jusoh Kadir. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Applied Corporate Governance. *Definition of Corporate Governance*. <https://www.applied-corporate-governance.com/definition-of-corporate-governance/> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Azman Che Omar. *Pengurusan di Malaysia dari perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 2001.
- DBP. *Carian Bestari*. <http://prpm.dbp.gov.my/CarianBestari?mode=ext&keyword=tadbir+urus+korporat> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- DBP. *Kamus Bahasa Melayu*. <http://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=tadbir+urus> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Dr. Norma Mansor. "NGO penuhi keperluan sosial rakyat." *Berita Harian*, 6 November 2014 (Khamis). <https://www.bharian.com.my/node/15982> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Hamzah Osman. "Wanita ditahan pecah amanah RM700,000." *My Metro*, 25 Mei 2018 (Jumaat). <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2018/05/343172/wanita-ditahan-pecah-amanah-rm700000> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Hassan al-Banna et. al. "Sistem Pengurusan yang Berkualiti mampu menjamin kepuasan pekerja: suatu realiti dan cabaran masa hadapan." *GJAT*, vol. 3, issue 1 (June 2013) <http://www.gjat.my/gjat062013/3420130301.pdf> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Ibn Kathir, al-Imam al-Hafiz Imad al-din Abu al-Fida' Ismail Ibn Kathir al-Qurasyi al-Damsyiqi. *Tafsir Ibn al-Kathir*. Cet. 5. Beirut: Mu'assasah al-Kitab al-Thaqafi, 1996.
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Mukarran. *Lisan al-'Arab*. Juzuk 4. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1997.
- Jabatan Pendaftaran Pertubuhan Malaysia. "Statistik Pendaftaran Pertubuhan." <http://www.ros.gov.my/index.php/my/statistik-perkhidmatan/statistik-pendaftaran> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Makmor Tumin dan Robi Nurhadi. "Sejarah dan Perkembangan Badan Bukan Kerajaan." <https://ejournal.um.edu.my/index.php/SEJARAH/article/view/9864/6967> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Malek Shah Mohd Yusuff. "Pengurusan Islami: Satu Gagasan Ilmu." Dalam *Akademi Pengurusan Yapeim, Prosiding Wacana Pengurusan Islami*. Siri I. Kuala Lumpur: Akademi Pengurusan Yapeim, 2012.
- Mohd Sidek Hassan. *Surat Arahan Usaha Bagi Mempertingkatkan Tadbir Urus di Sektor Awam, Ketua Setiausaha Negara*. 9 Mac 2007.

- Mstar. "Hentikan Pembunuhan, Sekalipun Anjing Terbiar – NGO." 20 Sep. 2015 (Ahad). <http://www.mstar.com.my/berita/berita-semasa/2015/09/20/ngo-gesa-henti-bunuh-anjing/> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- PPUM's Weblog. "*Tadbir Urus Terbaik.*" November 15, 2008. <https://ppums08.wordpress.com/2008/11/15/tadbir-urus-terbaik/> (capaian pada 18 Nov. 2019).
- Siti Arni Basir. "Pengurusan Organisasi dari perspektif Islam: Satu Kajian Kes di Perbadanan Johor dan Sapura Holdings." *Jurnal Syariah*, 9:1 (2001).
- Syed Omar Syed Agil & Mohd. Sahri Abdul Rahman, "Konsep Kepimpinan dan Pengamalan dalam Sejarah Islam." Seminar Pengurusan dan Pentabiran dari perspektif Islam, IKIM, 27-28 April 1995.
- Syed Othman Alhabshi. *Islam, Ekonomi dan Pengurusan*. Shah Alam: Penerbitan Hizbi, 1989.
- Syed Othman Alhabshi. "Pengurusan dan Pentadbiran Islam: Satu Gagasan." Seminar Pengurusan dan Pentabiran dari perspektif Islam, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 27-28 April 1995.
- Syria Care. *Syria Care Profile 2018*. Shah Alam, 2018.

## **TATACARA JENAYAH SYARIAH DAN KANAK-KANAK YANG BERKONFLIK DENGAN UNDANG-UNDANG JENAYAH SYARIAH DI MALAYSIA**

*Wafaa' Binti Yusof*

---

**Abstrak :** Keadilan jenayah kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah melibatkan bidang kuasa perundangan substantif dan juga perundangan prosedur. Undang-undang jenayah substantif tidak akan dapat berperanan secara efektif jika tidak diamalkan serta dilaksanakan seiringan dengan suatu sistem prosiding yang melibatkan undang-undang prosedur. Namun, ketiadaan peruntukan undang-undang tatacara jenayah syariah negeri-negeri di Malaysia yang jelas berkaitan kanak-kanak ini telah mengakibatkan pelaksanaan dan penguatkuasaan keadilan jenayah terhadap golongan ini menjadi kabur dan dipersoalkan. Penulisan bertujuan untuk mengenal pasti dan menganalisis lakuna yang berlaku dalam undang-undang tatacara jenayah syariah serta impaknya terhadap keadilan jenayah kanak-kanak. Fiqh Islam diteliti untuk menjustifikasikan penguatkuasaan tatacara pra perbicaraan kanak-kanak tidak bertentangan dengan hukum dan wajar dikuatkuasakan. Penulisan berbentuk kualitatif dengan reka bentuk kajian perbandingan dan analisis deskriptif, mendapati istilah kanak-kanak tidak ditafsir dalam perundangan jenayah syariah. Penggunaan istilah pesalah remaja dan muda dilihat memenuhi kriteria definisi kanak-kanak menurut Akta Kanak-kanak 2001 dan perkara ini mengundang kekeliruan dalam penguatkuasaan perundangan jenayah syariah negeri-negeri. Sedemikian juga undang-undang berkaitan tatacara pra perbicaraan terhadap golongan ini tidak diperuntukkan. Undang-undang tatacara untuk suspek dewasa dikuatkuasakan ke atas kanak-kanak menurut amalan penguatkuasa agama. Namun, tidak ada peruntukan yang jelas membenarkan amalan ini dan kesahannya boleh dipertikaikan menurut undang-undang di Malaysia. Penguatkuasaan tatacara pra perbicaraan terhadap kanak-kanak juga tidak dibincang secara khusus oleh para fuqaha Islam. Dalil-dalil qatci berkaitan tatacara pra perbicaraan didatangkan dalam bentuk yang umum dan dalil yang sama beserta aplikasi prinsip-prinsip jenayah Islam dan kaedah fiqhiyyah diadaptasi dalam tatacara pra perbicaraan kanak-kanak. Undang-undang tatacara pra perbicaraan kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah syariah justeru itu, perlu digubal dan dilaksanakan demi menjaga kepentingan terbaik kanak-kanak walaupun berstatus suspek.

**Kata Kunci:** tatacara, jenayah, kanak-kanak, konflik, suspek

---

### **Pengenalan**

Keadilan jenayah kanak-kanak ialah terma yang digunakan untuk menghuraikan satu sistem keadilan jenayah yang diadakan untuk kanak-kanak. Ia merangkumi isu-isu yang luas dan kompleks bermula daripada pencegahan melalui pihak polis, proses kehakiman, integrasi sosial serta penguatkuasaan undang-undang substantif dan prosedur yang melibatkan peranan individu yang pelbagai. Jelasnya, undang-undang jenayah substantif tidak akan dapat berperanan secara efektif jika tidak diamalkan serta dilaksanakan seiringan dengan suatu sistem prosiding mahkamah yang melibatkan undang-undang prosedur. Contohnya di Malaysia, mereka tertakluk kepada undang-undang substantif di bawah Kanun Keseksaan dan juga enakmen-enakmen serta akta jenayah syariah negeri-negeri. Sementara undang-undang tatacara jenayah diperuntukkan dalam Akta Kanak-kanak 2001(Akta 611) serta Kanun Prosedur Jenayah dalam bentuk yang umum. Sedemikian juga dalam enakmen-enakmen dan akta tatacara jenayah syariah negeri-negeri. Namun perundangan jenayah dan tatacara jenayah syariah negeri-negeri di Malaysia tidak menyediakan akta ataupun enakmen yang khusus terhadap kanak-kanak yang berkonflik dengan jenayah syariah. Hanya beberapa peruntukan ringkas menyentuh tentang kanak-kanak

ini dan impak daripada kesalahan yang dilakukan oleh mereka serta tatacara jenayah terhadap mereka (Wafaa' Yusof, Anita Abdul Rahim 2014).

### **Kanak-Kanak Menurut Perundangan Jenayah Syariah Negeri-Negeri Di Malaysia**

Ketidakteraturan dan ketidakselarasan peruntukan perundangan jenayah syariah negeri-negeri di Malaysia iaitu enakmen jenayah syariah dan enakmen tatacara jenayah syariah dalam penentuan kedudukan pesalah atau suspek kanak-kanak adalah ketara. Istilah kanak-kanak hakikatnya tidak ditafsirkan di bawah bidangkuasa perundangan jenayah syariah. Istilah 'kanak-kanak' contohnya, hanya ditemui dalam sesetengah enakmen jenayah syariah negeri-negeri seperti seksyen 51, Akta Kesalahan Jenayah Syariah (Wilayah Persekutuan), Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah 1997 Johor dan Enakmen Kesalahan Jenayah (Negeri Pulau Pinang) 1996; Seksyen 10, Enakmen Kesalahan Syariah (Negeri Melaka) 1991, Enakmen Jenayah Syariah (Negeri Sembilan) 2004 dan Enakmen Kesalahan Jenayah Syariah 1995 Sabah; Seksyen 4, Enakmen Jenayah (Syariah) 1992 (Perak); Seksyen 43, Enakmen Jenayah Syariah (Selangor) 1995; Seksyen 63, Enakmen Kesalahan Jenayah (Taazir)(Terengganu) 2001 dan seksyen 48, Ordinan Kesalahan Jenayah Syariah 2001 Sarawak. Sementara enakmen tatacara jenayah syariah negeri-negeri hanya menyebut istilah 'kanak-kanak' sekali sahaja dalam peruntukan bagi memeriksa orang untuk mendapatkan nama serta alamat. Istilah 'pesalah remaja' atau 'pesalah muda' dalam satu peruntukan yang lain diguna pakai untuk menggantikan istilah kanak-kanak di bawah bidang kuasa ini.

Penggunaan istilah yang berbeza merujuk kepada kanak-kanak bukan suatu yang menghairankan. Pelbagai definisi telah diberikan terhadap kanak-kanak bergantung pada bidang kuasa dan negara yang terlibat. Penggunaan istilah yang pelbagai merujuk kepada kanak-kanak tidak memberi impak kepada status mereka sebagai individu di bawah umur. Tahap umur lebih diambil kira untuk menentukan status kanak-kanak dan secara tidak langsung menentukan tanggungjawab jenayah mereka. Namun, konflik masih juga berlaku dalam penentuan tahap umur tanggungjawab jenayah kanak-kanak bukan sahaja di Malaysia tetapi seluruh bidang kuasa jenayah di negara lain (Wafaa Yusof & Anita Abdul Rahim 2014). Oleh itu, keselarasan penggunaan istilah masih diperlukan untuk mengelak kekeliruan dan konflik dalam pelaksanaan undang-undang berkaitan.

Kajian berkaitan pengertian kanak-kanak dan umur tanggungjawab jenayah ini hakikatnya pembuka tirai bagi kajian mengenai tatacara pra perbicaraan jenayah kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah syariah. Pengetahuan mengenai umur kanak-kanak dan tanggungjawab jenayah mereka penting untuk menentukan pelaksanaan dan penguatkuasaan tatacara jenayah pra perbicaraan yang tepat tanpa menjejaskan hak-hak mereka. Tatacara pra perbicaraan jenayah terhadap suspek kanak-kanak menuntut suatu pelaksanaan yang berbeza dan khusus bersesuaian dengan tahap pertumbuhan fizikal dan kognitif kanak-kanak. Kecenderungan pengendalian tatacara jenayah terhadap suspek kanak-kanak sewajarnya berdasarkan pilihan yang paling tidak memudaratkan.

### **Undang-Undang Tatacara Jenayah**

Kefahaman mengenai undang-undang tatacara jenayah yang umum secara tidak langsung membawa kefahaman kepada undang-undang tatacara pra perbicaraan yang membentuk tatacara awal dalam pengendalian kes jenayah. Undang-undang tatacara jenayah melibatkan set peraturan yang mengawal pelaksanaan prosiding terhadap undang-undang jenayah substantif yang dikuatkuasakan oleh pihak yang berautoriti dan merupakan bahagian pelengkap undang-undang jenayah substantif. Undang-undang tatacara jenayah ialah suatu undang-undang yang menentukan pendakwaan terhadap suspek atau tertuduh boleh dimulakan, dilakukan, diketepikan dan dirayu oleh siapa dan bila. Peranannya bukanlah untuk mentafsirkan sesuatu perbuatan sebagai suatu kesalahan jenayah atau menetapkan sesuatu hukuman (Alex Pringle 2011). Undang-undang ini juga didefinisikan sebagai himpunan peruntukan-peruntukan yang

menunjukkan tatacara yang harus diikuti bermula daripada berlakunya jenayah sehingga dilaksanakan hukuman ke atas pelakunya (Tawfiq Hassan Faraj t.th.).

Penggubalan undang-undang berkaitan tatacara jenayah bertujuan untuk menguatkuasakan hak-hak suspek dan tertuduh dalam kes jenayah. Ia bermula seawal maklumat pertama diterima oleh pihak berkuasa sehingga ke tangkapan, penyiasatan, perbicaraan, hukuman dan rayuan (Craig M. Bradley 1993). Penggubalan dan penguatkuasaan undang-undang tatacara jenayah adalah bertujuan untuk memastikan dan menjamin tatacara yang adil dilaksanakan terhadap suspek atau tertuduh. Malahan ia hendaklah bersesuaian dengan prinsip-prinsip yang diterima oleh masyarakat di mana undang-undang tersebut digubal dan dilaksanakan. Prinsip-prinsip yang diterima ini pula dikatakan sesuai apabila perlindungan masyarakat dan kebebasan individu dapat diimbangi (Alex Pringle 2011). Prinsip-prinsip yang mapan ini mampu melindungi serta menjamin suspek atau tertuduh daripada ketidakadilan dan ketidakseimbangan keadilan jenayah (Herbert Packer 1969). Prinsip-prinsip asas yang mendasari pelaksanaan perundangan tatacara jenayah sejak berzaman iaitu kebenaran, keadilan dan keamanan di bawah undang-undang tidak berubah (Klaus Volk 2003).

Penekanan kepada prinsip-prinsip yang membentuk undang-undang tatacara jenayah ini bukan pertama kali diutarakan oleh Barat. Islam dari awal lagi telah meletakkan pelbagai prinsip yang mendasari pembentukan perundangan Islam secara umum dan perundangan tatacara jenayah Islam secara khusus. Prinsip-prinsip yang diterbitkan daripada sumber utama perundangan Islam iaitu *al-Qurān*, *ḥadith* dan *sunnah* Rasulullah (s.a.w.) tidak dinafikan mendahului Barat. Namun, penulisan dan pendedahan yang bersungguh-sungguh dalam kalangan fuqaha untuk mengaitkan prinsip-prinsip ini dalam pembentukan dan pelaksanaan tatacara jenayah terhadap kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah kurang memberangsangkan. Kemungkinan ketidakaturan sistem perundangan Islam menyebabkan perkara ini agak terpinggir. Ini terbukti apabila tidak ada takrif mahupun perbincangan berkaitan tatacara jenayah dikemukakan oleh para fuqaha terdahulu seperti mana kebanyakan undang-undang jenayah yang lain (Surūr al-<sup>c</sup>Abd al-Wahhāb 2008). Fenomena ini tidak menghalang negara-negara Islam untuk menggubal undang-undang tatacara jenayah termasuk tatacara pra perbicaraan terhadap kanak-kanak yang berkonflik dengan jenayah. Kajian dan penulisan para fuqaha dan cendekiawan Islam tidak dinafikan tidak menyentuh tentang tatacara jenayah terhadap kanak-kanak sebagaimana tatacara jenayah secara umum.

Dengan kata lain, syariah Islam tidak menyediakan satu kerangka tatacara dan keadilan jenayah dan kehakiman yang lengkap. Keadaan ini disebabkan hanya kerangka undang-undang secara umum sahaja dikembangkan dan bukannya kumpulan undang-undang yang lebih terfokus dalam penelitian terhadap pengaruh Islam dalam kod undang-undang jenayah di negara-negara Islam. Undang-undang tersebut pada kebiasaannya menetapkan prinsip-prinsip yang menjadi panduan kepada pelaksanaan tatacara jenayah yang ringkas. Oleh itu, tatacara jenayah dalam Islam hakikatnya bukanlah sesuatu yang baru. Pergantungan dan penerimaan terhadap apa jua prinsip serta kaedah asas dalam Islam yang boleh menuju kepada matlamat keadilan, persamaan hak dan kebebasan yang menjadi tunjang utama dalam tatacara keadilan jenayah Islam, secara tidak langsung membantu dalam perkembangan undang-undang berkaitan tatacara jenayah sebagaimana diperjelaskan dalam *qawā'id al-fiqhiyyah* "sesuatu perkara itu dinilai pada matlamatnya" (al-Suyuti 1990).

Penulisan Ibn al-Dāmm (1984) menjelaskan sejarah telah membuktikan perbincangan dan perbincangan berkaitan prinsip acara jenayah telah mendapat perhatian yang mendalam oleh fuqaha dari masa ke semasa bermula dari kurun ke-2 Hijrah sehingga ke kurun 10 Hijrah dan berjaya menghasilkan beberapa buah buku terutama daripada *madhāhib al-arba'ah*. Ini dapat menyangkal tanggapan seolah-olah Islam tidak mempunyai prosedur jenayah sendiri yang sempurna (Syed Agil Barakbah 1995). Prinsip-prinsip asas yang berkaitan dengan tatacara jenayah pernah disusun dengan teliti oleh Khalifah <sup>c</sup>Umar bin al-Khattāb. Ini dapat dibuktikan melalui perutusan <sup>c</sup>Umar dalam pelantikan Mūsā al-Ashā'ari sebagai hakim Kūfah (<sup>c</sup>Abd al-Karīm Zaydān 1997). Bukti perutusan ini menyangkal teori bahawa Islam mencedok tatacara jenayah Barat yang moden. Bahkan Islam telah mendahului undang-undang Barat dalam menetapkan bentuk tindakan yang sewajarnya terhadap pesalah remaja di mana tindakan dalam

bentuk disiplin dan pengajaran telah diamalkan serta dilaksanakan (A.D. Hasan °Abd al-Ghanī Abu Ghadah 2006). Para fuqaha' bersepakat ke atas pensyariatian menghukum remaja ini dengan hukuman pengajaran tetapi mereka khilaf dalam menentukan keharusan pelaksanaan tahanan sebagai satu bentuk hukuman berbentuk pengajaran terhadap remaja. Bahkan ulama Islam lebih awal membahaskan pemisahan lokasi penahanan antara pesalah remaja dan pesalah dewasa yang hanya menjadi perdebatan orang-orang Barat di penghujung kurun ke-18. Hukuman dan penahanan terhadap pesalah kanak-kanak atau remaja ini tidak akan dapat disempurnakan kecuali melalui pelaksanaan suatu tatacara yang tertentu (A.D. Hasan °Abd al-Ghanī Abu Ghadah 2006).

Memang sukar untuk membuktikan bahawa dalam sejarah perundangan Islam telah wujud undang-undang tatacara sepertimana perundangan moden sekarang yang tersusun dan mengikat setiap pihak yang terlibat untuk mematuhi. Kewujudan tatacara jenayah ini berlaku secara tidak langsung apabila prinsip-prinsip yang berkaitan dengan keadilan jenayah Islam dibincangkan atau dilaksanakan. Keadilan boleh ditegakkan dengan memberikan hak kepada yang berhak iaitu mangsa dan mengenakan hukuman kepada orang yang bertanggungjawab iaitu pelaku jenayah (Sidi Ahmad Abdullah 2000). Oleh itu, satu acara keterangan diperlukan seperti penyaksian, sumpah, pembuktian secara *qarīnah*, beban pembuktian, penarikan balik pengakuan dan sebagainya. Kesemua perkara ini yang jelas dinyatakan dalam *al-Qurān*, *ḥadīth* dan *sunnah* Rasulullah (s.a.w.) hanya boleh berlaku dengan adanya tatacara yang sewajarnya yang mengawal serta menyusun perjalanan pelaksanaan acara keterangan ini (Sidi Ahmad Abdullah 2000).

Perincian yang terhad berkaitan tatacara jenayah Islam dalam kitab-kitab *fiqh* telah menyebabkan tatacara jenayah dalam perundangan moden diadaptasikan ke dalam tatacara jenayah Islam bersandarkan kepada beberapa asas yang ditetapkan dalam Islam. Contohnya, al-Shawkāni pernah menyebut pesanan Rasulullah kepada Saidinā °Alī (r.a.) agar mendengar hujah daripada kedua-dua pihak yang bertikai sebelum menjatuhkan hukuman (al-Shawkāni 2000) dan Ibn Rushd pula merakamkan bahawa para ulama bersepakat tentang perlunya kehadiran pihak-pihak yang bertikai sebelum dijatuhkan hukuman (Ibn Rushd 1999). Kedua-dua keadaan ini menunjukkan keperluan kepada tatacara perbicaraan yang dihakimi oleh hakim dan keperluan kepada hujah pendakwaan yang merupakan titik bermulanya prosiding jenayah di mahkamah dan jua pembelaan.

### **Undang-Undang Tatacara Pra Perbicaraan Jenayah Terhadap Kanak-Kanak Yang Berkonflik Dengan Jenayah Syariah Di Malaysia**

Fitrah kanak-kanak mudah dipengaruhi serta terdedah kepada bahaya dan mereka seharusnya berhak untuk dilindungi serta dilayan dengan adil walaupun pada ketika mereka didapati telah melakukan kesalahan jenayah. Perlindungan hendaklah diberi kepada suspek kanak-kanak agar tidak dikenakan sebarang tatacara jenayah yang zalim atau tidak berperikemanusiaan. (Nishrine Abiad & Farkhanda Zia Mansoor 2010). Kedudukan fizikal kanak-kanak yang mudah terdedah kepada bahaya dan pemikiran yang kurang matang menyebabkan mereka tidak dapat bertahan dengan kebanyakan layanan dan tindakan sebagaimana orang dewasa. Perkara 19(3)(a) Perjanjian *OIC* Hak Kanak-kanak dalam Islam (*The OIC Covenant on The Rights of The Child in Islam*) menegaskan bahawa layanan terhadap kanak-kanak yang disekat kebebasannya hendaklah konsisten dengan penjagaan maruah mereka dan hak-hak asasi mereka (2005). Sekatan sebegini kebiasaannya berlaku ketika penguatkuasaan undang-undang terutama undang-undang tatacara pra perbicaraan kes jenayah seperti penangkapan, penahanan, pengeledahan dan penyiasatan. Perlindungan ini bukan bermakna kanak-kanak terlepas daripada keadilan jenayah.

Perkara ini ditegaskan dalam beberapa instrumen antarabangsa seperti Deklarasi Hak-hak Asasi Islam Sejagat (*Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR)*),<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup> Hak-hak yang dinyatakan dalam Perkara IV, *UIDHR* telah diperuntukkan secara umum. namun tidak dinafikan peruntukan umum ini menawarkan perlindungan yang sama kepada kanak-kanak

Deklarasi Cairo Mengenai Hak Asasi Manusia dalam Islam (*The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*), Perjanjian OIC Hak Kanak-kanak dalam Islam (*The OIC Covenant on The Rights of The Child in Islam*), Konvensyen Hak Kanak-kanak (*United Nation Conventions on The Rights of The Child (UNCRC)*<sup>239</sup>) dan Perjanjian Antarabangsa mengenai Hak Sivil dan Politik (*International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)*).<sup>240</sup> Tiga instrumen terakhir yang dinyatakan merupakan instrumen yang paling sempurna setakat ini membabitkan keadilan jenayah terhadap kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah. Ketiga-tiga instrumen ini menyediakan asas kukuh untuk melindungi kanak-kanak ini dalam pentadbiran keadilan jenayah.

Berbeza dengan Deklarasi Hak-hak Asasi Islam Sejagat (*Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR)*) dan Deklarasi Cairo Mengenai Hak Asasi Manusia dalam Islam (*The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*) menyediakan peruntukan dalam bentuk yang umum dan tiada pengkhususan kepada kanak-kanak. Malahan kedua-duanya tidak mengikat dari sudut undang-undang negara-negara ahli. Namun frasa 'every person' dalam peruntukan<sup>241</sup> jelas menunjukkan hak-hak perlindungan yang sama diberikan kepada suspek kanak-kanak. Instrumen-instrumen ini walaupun menawarkan perlindungan kepada suspek kanak-kanak namun ia masih tidak mencukupi. Oleh itu, Perjanjian OIC Hak Kanak-kanak dalam Islam (*The OIC Covenant on The Rights of The Child in Islam*) yang merupakan satu dokumen yang mengikat secara sah menurut undang-undang negara-negara ahli dan menawarkan perlindungan yang sama terhadap golongan ini wajar memainkan peranan utama untuk memastikan kanak-kanak ini dilindungi (Nishrine Abiad & Farkhanda Zia Mansoor 2010).

Walaupun instrumen-instrumen antarabangsa ini menyediakan jaminan perlindungan kepada suspek kanak-kanak namun keperluan kepada undang-undang tatacara jenayah yang lebih tepat, efisien dan jelas adalah bergantung pada setiap negara. Instrumen ini kebiasaannya dijadikan panduan dalam perangkaan dan penggubalan undang-undang setakat mana yang diratifikasikan oleh negara terbabit. Contohnya, Malaysia meratifikasi Perkara 37, 39 dan 40 daripada *UNCRC* dan bukannya keseluruhan Konvensyen. Setiap Perkara tersebut yang berkaitan tatacara jenayah terhadap suspek kanak-kanak diperuntukkan secara umum dan perincian undang-undang berkaitannya telah diperuntukkan dalam Akta Kanak-kanak 2001 (Akta 611).

Namun Akta 611 ini masih kurang jelas dan efisien memperuntukkan undang-undang berkaitan tatacara pra percubaan terhadap suspek kanak-kanak. Farah Nini Dusuki menegaskan bahawa ketiadaan peruntukan undang-undang yang terperinci mengenai tatacara yang digunakan apabila kanak-kanak ditangkap, merupakan penyebab utama di sebalik ketidaksempurnaan perlindungan terhadap kanak-kanak ini di Malaysia (2010). Beliau tidak menafikan bahawa pihak polis disediakan panduan dalam bentuk arahan pentadbiran (*Administrative Orders*). Arahan ini walau pun demikian, tidak mengikat pihak-pihak yang terlibat sebagaimana undang-undang dan ia tidak menyediakan perlindungan yang sewajarnya kepada kanak-kanak. Sedemikian juga pihak penguat kuasa agama negeri-negeri dalam kes suspek kanak-kanak lebih bergantung pada arahan pentadbiran (Arahan Tetap S.S. Pengarah

---

yang berkonflik dengan undang-undang dan berumur di bawah 18 tahun. Perkara IV memperuntukkan setiap individu berhak untuk dilayan berdasarkan undang-undang, hak untuk tidak dilayan dengan undang-undang yang bertentangan dengan hukum syarak, hak untuk mempertahankan diri dari tuduhan dan juga untuk mendapatkan percubaan yang adil. Lihat nota kaki di *Chapter 3*, Nishrine Abiad & Farkhanda Zia Mansoor *Juvenile delinquency and Islamic criminal law, Criminal Law and The Rights of The Child in Muslim States, A Comparative and Analytical Perspective*, hlm.52.

<sup>239</sup> Perkara 40, *United Nation Conventions on The Rights of The Child (UNCRC)*, UN General Assembly Document A/RES/44/25, 1989. <http://www.cirp.org/library/ethics/UN-convention/>. [17 Julai 2010].

<sup>240</sup> Perkara 14, *The United Nations General Assembly, International Covenant on Civil and Political Rights, Treaty Series 999*, 1966, <http://www.cirp.org/library/ethics/UN-covenant/>. [17 Julai 2010].

<sup>241</sup> Perkara IV, Deklarasi Hak-hak Asasi Islam Sejagat (*Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR)*).

JAIN 2007). Keadaan ini lebih ketara di bawah bidang kuasa jenayah syariah berbanding dengan bidang kuasa jenayah sivil disebabkan ketiadaan peruntukan dalam mana-mana enakmen tatacara jenayah negeri berkaitan kanak-kanak ini.

Walau bagaimanapun, seksyen 83 daripada Akta 611 menyediakan satu klausa penyelamat yang membenarkan peruntukan umum dalam Kanun Prosedur Jenayah (Akta 593) berkaitan tangkapan, penahanan dan perbicaraan diaplikasikan terhadap kanak-kanak. Farah Nini menegaskan undang-undang khusus yang hendak diadakan sepatutnya tidak membenarkan pihak polis untuk menguatkuasakan undang-undang tatacara dalam Akta 593 terhadap suspek kanak-kanak. Akta tersebut hakikatnya tidak memperuntukkan tatacara yang khusus terhadap kanak-kanak ini. Kes *Pendakwaraya lwn. N*, (2004) 2 MLJ 299 telah dikemukakan oleh Farah Nini dalam penulisan beliau ini sebagai contoh. Kes ini menunjukkan ketiadaan suatu tempoh tahanan reman yang khusus diperuntukkan di bawah seksyen 84(2) Akta 611 telah menyebabkan seksyen 117 daripada Akta 593 diguna pakai.

Keadaan ini menjelaskan bahawa tatacara pra perbicaraan untuk suspek dewasa telah diaplikasikan terhadap kanak-kanak di bawah bidang kuasa jenayah pihak polis dan mahkamah awam sivil di Malaysia. Fenomena yang sama berlaku di bawah bidang kuasa jenayah syariah di bawah pihak penguat kuasa agama dan mahkamah syariah (Wafaa' Yusof 2017). Bidang kuasa jenayah syariah tidak pernah menggubal undang-undang berkaitan kanak-kanak atau menyediakan peruntukan klausa penyelamat seperti Akta 611. Akta 611 dan Akta 593 pula tidak berbidang kuasa terhadap kes suspek kanak-kanak di bawah bidang kuasa jenayah syariah negeri-negeri. Memang tidak disangkal, undang-undang tatacara jenayah syariah untuk suspek dewasa telah dikuatkuasakan dan dilaksanakan terhadap suspek kanak-kanak. Oleh itu, ketiadaan peruntukan yang memerihalkan tatacara pra perbicaraan yang bermula daripada penangkapan, pengeledahan, penahanan dan soal siasat terhadap kanak-kanak ini kelihatan tidak mendatangkan masalah kepada pihak penguat kuasa agama mahupun hakim syarie. Apatah lagi, tatacara pra perbicaraan jenayah syariah yang dikendalikan oleh mekanisme utama iaitu statut perundangan dan beberapa mekanisme lain seperti arahan-arahan dan perintah-perintah rasmi adalah dalam bentuk yang umum dan tiada pengkhususan untuk suspek kanak-kanak. Peruntukan undang-undang, arahan dan perintah yang didatangkan dalam bentuk umum ini menjadi justifikasi untuk dilaksanakan tatacara ini terhadap suspek kanak-kanak oleh sesetengah pihak penguat kuasa agama. Malahan peruntukan tatacara pra perbicaraan ini dianggap sudah mencukupi dan tiada keperluan kepada tatacara yang khusus.

Bidang kuasa jenayah syariah negeri-negeri dengan kata lain, tidak menyediakan peruntukan berkaitan tatacara pra perbicaraan yang khusus untuk kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah. Malahan klausa penyelamat yang membenarkan undang-undang tatacara jenayah syariah negeri-negeri dirujuk dan diguna pakai jika berlaku lakuna dalam undang-undang berkaitan penguatkuasaan dan pelaksanaan tatacara jenayah syariah terhadap kanak-kanak juga tidak diperuntukkan. Lakuna undang-undang ini dilihat sebagai punca utama keadilan jenayah terhadap golongan ini agak goyah. Ketiadaan undang-undang yang khusus berkaitan tatacara pra perbicaraan jenayah terhadap kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah syariah menyebabkan pelaksanaannya menjadi kurang formal, tidak jelas dan pendekatan tindakan yang pelbagai berbanding dengan tatacara dewasa. Sebaliknya, keperluan kepada tatacara jenayah yang mantap dalam keadilan jenayah kanak-kanak makin dilihat sebagai salah satu cara hak suspek kanak-kanak dijaga dan prinsip '*for the best interest of the child*' dijamin. Penglibatan kanak-kanak dalam perlakuan jenayah tidak sepatutnya memberi ruangan kepada penafian atau kehilangan hak-hak mereka justeru mereka kurang berbahaya berbanding dengan pelaku jenayah dewasa, kurang dipertanggungjawabkan terhadap perlakuan serta tindakan mereka dan lebih mudah untuk dipulihkan dengan pembelajaran serta pendidikan semula (Farah Nini Dasuki 2009).

Tatacara pra perbicaraan suspek kanak-kanak wajar berbeza dengan suspek dewasa sama ada mereka tertakluk kepada undang-undang jenayah yang sama atau undang-undang yang khusus. *UN Standard Minimum Rules for the Administration of Juvenile Justice 1985 (Beijing Rules)* di bawah Peraturan 2.2(a) menjelaskan bahawa tingkah laku jenayah kanak-kanak dikategorikan kepada dua bahagian iaitu yang melibatkan pelanggaran mana-mana



peruntukan undang-undang substantif dalam sistem perundangan dan tingkah laku yang dipanggil sebagai *status offences*. Perlakuan di luar kawalan ibu bapa dan perlakuan yang terdedah kepada bahaya moral dikenal pasti membentuk *status offences* dan ruang lingkup perlakuan jenayah kategori kedua ini lebih melibatkan pesalah kanak-kanak berbanding dengan pesalah dewasa (Abdul Hadi 1990). Pengkategorian sedemikian tidak wujud dalam undang-undang jenayah Islam. Semua peringkat individu tertakluk kepada undang-undang yang sama. Oleh itu, apa jua hukuman kesan daripada pelanggaran ke atas mana-mana peruntukan substantif pula tidak akan dapat dilaksanakan secara adil melainkan dengan pelaksanaan dan penguatkuasaan undang-undang tatacara jenayah yang jelas dan teratur yang bermula daripada tatacara pra perbicaraan (Ashrāf Tawfīq Shams al-Dīn 2012).

Peruntukan berkaitan tatacara jenayah syariah terhadap kanak-kanak melibatkan dua seksyen sahaja iaitu berkaitan dengan ‘memeriksa orang untuk mendapatkan nama dan alamat’ dan ‘pesalah muda atau pesalah remaja’. Kehadiran dua peruntukan ini tidak mungkin dapat menyediakan undang-undang yang mencakupi seluruh tatacara jenayah termasuk tatacara pra perbicaraan. Peruntukan berkaitan pesalah muda atau pesalah remaja dalam enakmen tatacara jenayah contohnya lebih difokuskan dan diberi penekanan dalam tatacara di bawah bidang kuasa hakim syarie atau mahkamah dan bukannya tatacara di bawah bidang kuasa pihak penguat kuasa agama (Wafaa’ Yusof & Anita Abdul Rahim 2015).

Ketiadaan beberapa keperluan asas dalam pelaksanaan dan penguatkuasaan tatacara pra perbicaraan jenayah syariah terhadap suspek kanak-kanak secara khusus perlu juga diberi perhatian. Contohnya, keperluan kepada satu mahkamah syariah kanak-kanak atau hakim yang secara khusus dilantik melaksanakan pengadilan kes kanak-kanak dan penguat kuasa yang terlatih mengendalikan kes kanak-kanak. Begitu juga keperluan kepada tempat pemulihan yang digazet khusus kepada suspek kanak-kanak juga tidak ditubuhkan. Keadaan ini akan memberi kesan kepada kanak-kanak itu sendiri kerana penglibatan kanak-kanak dalam jenayah syariah banyak berkaitan jenayah moral berbanding dengan jenayah di bawah Kanun Keseksaan (Akta 574) yang lebih agresif.

Kegagalan pengendalian tatacara jenayah terhadap kanak-kanak boleh membawa kepada pelanggaran hak kanak-kanak tersebut dan juga ketidakadilan. Oleh itu, pelaksanaan tatacara penangkapan yang dilakukan ke atas suspek kanak-kanak contohnya, hendaklah berbeza dengan suspek dewasa. Menurut Hinkle dalam isu ini, pihak berkuasa tidak dibenarkan untuk membawa suspek kanak-kanak dalam keadaan bergari kecuali mereka terpaksa melakukan demikian dan jika penangkapan yang hendak dibuat melibatkan lokasi sekolah umpamanya, maka pihak berkuasa tidak boleh beruniform rasmi. Kesalahan yang dilakukan oleh kanak-kanak tidak menafikan haknya sama sekali. Pihak berkuasa kebiasaannya akan menahan dan memberi amaran kepada suspek kanak-kanak sebelum membenarkan dia bebas atau menahan kanak-kanak tersebut sehingga kedua ibu bapanya hadir atau menempatkan kanak-kanak terbabit dalam jagaan sehingga kesnya dirujuk ke mahkamah (Hinkle, Jachimowicz, Pointer & Emanuel 2007).

Kuasa budi bicara pihak berkuasa yang luas dan tanpa had dalam proses penangkapan, pengeledahan, penahanan dan soal siasat juga merupakan penyebab utama berlakunya pencabulan hak suspek kanak-kanak (Shariful Islam 2008). Apatah lagi jika peruntukan yang digubal masih pada tahap minimum tanpa ada perincian dan terlalu umum sehingga memberi ruangan yang luas kepada kuasa budi bicara tersebut. Contohnya, larangan terhadap tindakan keras dan tekanan melampau yang dikenakan ke atas suspek kanak-kanak ketika penangkapan dan soal siasat tidak diperjelaskan secara terperinci. Ini merupakan antara kelemahan peruntukan undang-undang dalam pelbagai statut yang berkaitan dengan kanak-kanak. Situasi sebegini berlaku disebabkan penguatkuasaan dan pengaplikasian undang-undang tatacara pra perbicaraan suspek atau pesalah dewasa terhadap kanak-kanak terbabit. Dengan kata lain, situasi ini boleh dielakkan jika suatu undang-undang yang khusus digubal dan dilaksanakan terhadap suspek kanak-kanak. Malahan, jika keperluan kepada Rumah Perlindungan atau Persinggahan untuk ibu hamil boleh mengurangkan jumlah pembuangan bayi yang begitu berleluasa dan *modus operandi*nya lebih kurang sama, maka keperluan kepada penguatkuasaan

dan pelaksanaan undang-undang jenayah dan tatacara jenayah yang sempurna, lengkap, jelas, tegas, komited dan konsisten terhadap golongan kanak-kanak sangat dituntut.

Begitu juga *fiqh* Islam tidak menegah pembentukan dan penguatkuasaan tatacara pra perbicaraan kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah selagi perkara tersebut selari dan tidak bertentangan dengan mana-mana hukum Islam atau ketetapan dalam al-Quran mahupun *sunnah*. Tidak dinafikan tidak ada penulisan, perbahasan dan perbincangan terperinci berkaitan isu ini dalam kalangan para fuqaha Contohnya, <sup>o</sup>Abd al-Karīm Zaydān ada membahaskan tatacara pra perbicaraan seperti tatacara memastikan tertuduh hadir ke mahkamah untuk dibicarakan, penahanan sementara, penyiasatan saksi dan tatacara yang melibatkan wanita. Walau bagaimanapun, beliau tidak mengutarakan perbahasan mengenai tatacara yang melibatkan kanak-kanak atau pun juvenil (<sup>o</sup>Abd al-Karīm Zaydān 1997). Namun, analisis menunjukkan kebanyakan dalil-dalil *qaf'i* menyentuh secara umum berkaitan tatacara pra perbicaraan dan secara tidak langsung dalil-dalil yang sama boleh diadaptasikan dalam tatacara kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah. Kewujudan dalil-dalil secara umum ini tidak boleh dijadikan alasan untuk menafikan keperluan tatacara pra perbicaraan terhadap suspek kanak-kanak.

Penulis justeru itu, menjustifikasikan penegasan ini berdasarkan kepada beberapa hujah dan antaranya ialah:

- a. Kesahan penguatkuasaan undang-undang jenayah substantif ke atas kanak-kanak baligh membolehkan aplikasi beberapa syarat dalam kesahan tatacara pra perbicaraan suspek kanak-kanak.
- b. Setiap sabitan dan hukuman hanya boleh dilakukan setelah melalui beberapa tatacara jenayah termasuk tatacara pra perbicaraan yang bertindak sebagai wasilah dalam keadilan jenayah Islam.
- c. Penggubalan, penguatkuasaan dan pelaksanaan undang-undang tatacara pra perbicaraan jenayah kanak-kanak terbina di atas himpunan kaedah *fiqhiyyah* dan prinsip-prinsip utama dalam sistem perundangan Islam yang disyariatkan dalam *al-Qurān* dan *sunnah*.
- d. Kepelbagaian pandangan fuqaha yang dicerakinkan dalam isu tatacara pra perbicaraan jenayah secara umum pada pandangan pengkaji, hakikatnya membuka lebih banyak peluang dan ruangan kepada pembentukan undang-undang berkaitan serta penguatkuasaannya terhadap suspek kanak-kanak.
- e. Pembentukan undang-undang tatacara pra perbicaraan kanak-kanak ini menyempurnakan *maqāsid shar'iyah* perundangan jenayah Islam iaitu keadilan dan kesaksamaan.

### **Kesimpulan**

Undang-undang tatacara pra perbicaraan jenayah suspek dewasa telah dikuatkuasakan dan dilaksanakan terhadap suspek atau kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang jenayah syariah. Ketiadaan peruntukan yang khusus terhadap suspek kanak-kanak ini telah menyebabkan peruntukan umum tersebut diguna pakai. Tindakan dan amalan tersebut tidak menampakkan kepincangannya untuk diaplikasikan kepada golongan di bawah umur ini. Namun, hakikatnya ia terdedah kepada banyak konflik dan antaranya ketidakselarasan tindakan penguatkuasaan, penggunaan kuasa budi bicara terlampau, pencabulan hak suspek kanak-kanak serta ketidakadilan. Undang-undang sedia ada masih banyak lakuna jika hendak dikuatkuasakan dan dilaksanakan terhadap kanak-kanak ini. Antara contohnya, peranan ibu bapa, peranan pegawai akhlak dan penempatan penahanan suspek kanak-kanak yang tidak mungkin berada dalam kondisi yang sama dengan suspek dewasa. Sementara pelaksanaan tatacara pra perbicaraan yang dinyatakan secara umum dan secara tidak langsung dalam *al-Qurān*, *hadīth*, *sunnah* Rasulullah dan *sunnah Ṣaḥābah* juga tidak bersalahan untuk dilaksanakan terhadap kanak-kanak. Prinsip-prinsip syariah dan kaedah *fiqhiyyah* yang sama juga boleh diaplikasikan dalam perangkaan dan pelaksanaan undang-undang tatacara pra perbicaraan terhadap mereka.

Oleh itu, keadaan ini tidak dengan mudah menafikan keperluan kepada undang-undang tatacara pra perbicaraan terhadap suspek kanak-kanak dan pelaksanaannya.

### Rujukan

- Anita Abdul Rahim, Wafaa' Yusof. 2012. Umur Pesalah Kanak-kanak: Ketidakteragamaan dalam Enakmen Jenayah Syariah dan Enakmen Tatacara Jenayah Syariah di Malaysia. *Jurnal Kanun*. Jil. 24(1), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- al-<sup>°</sup>Abd al-Wahhāb, Surār. 2008. *Khawāṭirun muḥaqqiq (muqaddamuhu °an niḏāmi al-ijrā'āt)*. <http://vb.bip.gov.sa/archive/index.php?t-5087.html>. [24 Mac 2011].
- Abdul Hadi. 1990. Juvenile Delinquency : Its Relationship to The Family and Social Support. *Caring Society Emerging Issues and Future Directions*. Kuala Lumpur: ISIS.
- Abu Ghadah, A.D. Ḥasan °Abdul Ghānī. 2006. *Fiqh al-muta°aqqilāt wa al-sujūn baina al-shari°ah wa al-qānūn*. Riyād: Maktabah al-Rushd.
- Abiad, Nishrine & Mansoor, Farkhanda Zia (pytg.). 2010. Juvenile delinquency and islamic criminal law. Dlm. *Criminal Law and The Rights of The Child in Muslim States: A Comparative and Analytical Perspective*. London: British International and Comparative Law.
- Ahmad Azam Mohd Shariff. 2012. Prosedur siasatan dan pendakwaan jenayah syariah: lakuna dalam peruntukan undang-undang jenayah syariah di Malaysia. Tesis Dr. Fal, Fakulti Undang-undang: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Adib Samuri. 2012. Teori penghukuman bagi pesalah kanak-kanak di Malaysia. Tesis Dr. Fal, Fakulti Undang-undang, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Bradley, Craig M. 1993. *The failure of the criminal procedure revolution*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Farah Nini Dusuki. 2010. Criminal law and the rights of the child in Malaysia. Dlm. Nishrine Abiad & Farkhanda Zia Mansoor (pytg.). *Juvenile delinquency and islamic criminal law, Criminal Law and The Rights of The Child in Muslim States, A Comparative and Analytical Perspective*. London: British International and Comparative Law.
- Farah Nini Hj. Dasuki. 2008. The convention of the rights of the child and the administration of juvenile justice in Malaysia : an overview on the legal framework. Kertas kerja *SUHAKAM'S conference in conjunction with Malaysian Human Rights Day 2008*. Anjuran The Malaysian Human Rights' Commission (SUHAKAM), 9 September.
- Ḥassan Farāj, Tawfīq. t.th. *al-Madkhal li al-°Ulūmī al-Qānūniyyati*. <http://islamport.com/d/3/amm/1/46/209.html>. [10 Februari 2011].
- Ibn al-Dāmm. 1984. *Kitāb Adāb al-Qadā'*, Baghdād: Maṭba°ah al Irshād.
- Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad. t.th. *Bidāyat al-Mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*. Jil.2. Bayrūt: Dār al-Ma°rifah.
- Packer, Herbert L. 1969. *The limits of the criminal sanction*. Stanford: Stanford University Press.
- Pringle, Alex. 2011. *Criminal Procedure*. The Canadian Encyclopedia. Kanadav: Historica Foundation. <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTA0002023>. [25 Mac 2011].
- Malaysia's First Report. 2006. *Implementation of the rights of the child*. Malaysia: Ministry of Women, Family and Community Development.
- Nasimah Hussin. 2007. Juvenile delinquency in Malaysia : legal framework and prospects for reforms. *IJUM Journal*. 15(2) : 197-214.
- Norbani Mohamed Nazeri. 2008. Child Offender: Policies and The Emergency Rule. Kertas kerja 5th Asian law Institute Conference, Singapore, 22-23 May.
- Shamsu al-Dīn, Ashrāf Taufiq. 2012. *Sharhu qānūn al-ijrā'at al-jinā'iyat*. Juz.1. Mesir: al-Jāmiā°ah Benhā. <http://www.olc.bu.edu.eg/olc/images/414.pdf>. [7 June 2014].
- Organization of the Islamic Conference (OIC). 2005. *Covenant on the Rights of the Child in Islam*, June 2005, OIC/9-IGGE/HRI/2004/Rep.Final, <http://www.refworld.org/docid/44eaf0e4a.html>. [16 July 2016].

- al-Shawkāni. 2000. *Nayl al-āwtār sharh muntaqā al-akhbār*. Al-Qāhirah: Dār al Ḥadīth
- al-Suyūṭi, °Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. 1990. *al-Ashbāh wa al-naẓā'ir*. Jil.1. t.tp: Dār al-Kutub al-°Alamiyyah.
- Syed Agil Barakbah. 1995. Pendekatan perbandingan dalam undang-undang prosedur jenayah, Dlm. Abdul Monir Yaacob (pytg), *Undang-undang keterangan dan prosedur di mahkamah*, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Volk, Klaus. 2003. *The principles of criminal procedure and post-modern society: contradictions and perspectives*. International Society for The Reform of Criminal Law. Netherlands: Hague. <http://www.isrcl.org/Papers/Volk.pdf> . [08 Februari 2010].
- Wafaa' binti Yusof. (2017). Tatacara pra perbicaraan jenayah syariah terhadap suspek kanak-kanak: analisis perundangan di Malaysia. PhD Thesis, Faculty of Law: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Wafaa' Yusof, Anita Abdul Rahim. 2014. The Age of Criminal Responsibility from the Perspective of Malaysian Shariah Law. *Asian Social Science*. Vol.10. Canada: Canadian Center of Science and Education. <http://www.ccsenet.org/journal/index.php/ass/article/download/36494/20505>.
- Wafaa' Yusof, Anita Abdul Rahim. 19 Disember 2015. Tatacara Tangkapan Kanak-Kanak Yang Berkonflik Dengan Undang-Undang Jenayah Syariah: Analisis Perundangan Dan Amalan Di Malaysia. *Prosiding Persidangan Antarabangsa Fiqh Semasa & Perundangan Islam 2015 (PAFSI 2015), Undang-undang Islam Melusuri Globalisasi*. Indonesia: Hotel Allium, Batam. <http://ukm syariah.org/wp-content/uploads/2015/12/Prosiding-PAFSPI.pdf>. [25 Disember 2015].
- Zaydān, °Abd al-Karīm. 1997. *Niẓām al-Qaḍā'*. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah.
- Zaydān , Layth. 2005. *Qawā'id Idārah Shu'ūni Qaḍā'ī al-Aḥdāth baina al-Tashrī'āt al-Sāriyati fī Falasṭīnī wa al-Ma'āyīr al-Dawliyyah*, <http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2005/12/06/32071.html>. [3 April 2011].

## **FAKTOR PENGLIBATAN WANITA DALAM GERAKAN DAESH**

*Wan Nurul Anis Wan Ismail*

*A'dawiyah Ismail*

Pusat Kesejahteraan Insan dan Komuniti, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia

Emel: anismtm@yahoo.com; ada@ukm.edu.my

---

**Abstrak:** Keterlibatan rantau Asia Tenggara dalam gerakan jihad bukanlah sesuatu perkara baharu. Terdapat dari kalangan umat Islam di rantau ini, sama ada dari negara Malaysia, Indonesia, Thailand, Filipina atau Brunei telah berjuang bersama-sama dalam gerakan mujahidin di Afghanistan semenjak penghujung tahun 1980-an. Justeru tidak hairan mutakhir ini banyak masalah yang melanda umat Islam di negara ini seperti isu keganasan yang dilakukan oleh militan Daesh. Mereka melakukan keganasan yang melampaui batas-batas kemanusiaan serta menggugat keselamatan dan keamanan negara. Wanita, kanak-kanak dan orang tua juga tidak terkecuali daripada menjadi mangsa penindasan mereka. Sedangkan Islam tidak pernah meredhai kezaliman terhadap umatnya. Pada abad ke 21 kita dapat saksikan kumpulan militan ini aktif menggunakan media sosial sebagai alat propaganda untuk membina pengaruh, pengrekrutan dan mengukuhkan ideologi mereka di rantau ini. Kertas kerja ini bertujuan untuk mengenalpasti faktor-faktor penglibatan wanita dalam gerakan Daesh di Malaysia. Kajian ini menggunakan metodologi kualitatif dengan pendekatan analisis kandungan, analisis dokumen dan temu bual separa berstruktur. Manakala, pengumpulan data bagi kajian ini adalah berdasarkan bahan cetakan seperti tesis, jurnal, buku, prosiding dan kertas kerja. Hasil kajian mendapati salah faham tentang konsep jihad merupakan salah satu faktor yang menyebabkan golongan wanita terlibat dalam gerakan Daesh di Malaysia serta dipengaruhi dengan ideologi Daesh yang disebarkan melalui media sosial.

**Kata Kunci:** Daesh, Wanita, Jihad, Media

---

### **Pengenalan**

Ancaman ideologi ekstrem yang sering dikaitkan dengan ajaran Islam merupakan sesuatu yang nyata melanda umat Islam pada hari ini. Hal ini telah menyebabkan imej Islam sebagai sebuah ajaran keamanan telah disalah ertikan sebagai punca kepada kekerasan dan keganasan. Kemunculan gerakan-gerakan ekstremisme dan terorisme yang terdiri daripada minoriti kecil umat Islam seperti gerakan al-Qaeda, Jemaah Islamiyyah, Abu Sayyaf dan yang terkini Daesh telah menyebabkan generalisasi dilakukan terhadap keseluruhan umat Islam sehingga mendorong kepada kemunculan Islamofobia.

Oleh itu, perbincangan mengenai isu-isu keganasan dilihat kian mendapat perhatian dalam kalangan masyarakat Malaysia. Antara isu yang sering dibahaskan ialah budaya ekstremism dan keganasan (terorisme) dengan menggunakan nama Islam. Malah, sejak kebelakangan ini terlalu banyak ideologi yang berbentuk fahaman keras dan radikal ataupun ekstrem, bahkan berpotensi mempengaruhi masyarakat sekeliling kepada tindakan yang melampaui batas. Ia termasuklah berbentuk provokasi, ugutan, keganasan, penculikan, penderaan, rampasan, peperangan, pengeboman, pembunuhan dan sebagainya. (Zul'Azmi Yaakob & Ahmad Sunawari Long 2015).

Terdapat sebilangan masyarakat dunia luar terutamanya barat begitu fokus melabelkan kelompok Muslim sebagai pengganas, dengan gelaran terrorist (teroris) mahupun extremist (ekstremis atau radikal). Hakikatnya serapan ideologi asing ke dalam masyarakat Islam di negara ini sudah lama melanda dan penularannya berlaku secara halus sehingga tidak disedari oleh umat Islam. Sama ada sedar atau tidak, pemikiran masyarakat Islam masa kini telah berubah kepada pemikiran asing dan kalau tidak dibanteras ianya boleh menjejaskan akidah

umat Islam itu sendiri. Kesannya ia dapat menjauhkan mereka yang kurang mendalami ajaran Islam untuk menolak Islam dengan mudah (Haziman Zakaria 2016).

Walaupun bagaimanapun, kebangkitan kumpulan pengganas di Malaysia bukanlah perkara baru dan Malaysia mempunyai pengalaman yang banyak dalam mematahkan gerakan pengganas. Justeru sehingga kini Malaysia masih selamat dari sebarang serangan kumpulan pengganas disebabkan kemampuan pasukan Polis Diraja Malaysia dalam menumpaskan mereka dengan efektif (Sibalinggam 2016).

Di samping itu, Malaysia merupakan sebuah negara yang cintakan keamanan dan mengamalkan kesederhanaan. Oleh itu, Malaysia menentang dan tidak merestui tindakan keganasan atau ekstremisme yang dilakukan oleh mana-mana pihak termasuklah rakyatnya sendiri. Ini kerana sebagai sebuah negara yang mempelopori kesederhanaan dalam semua aspek, Malaysia merasakan bertanggungjawab untuk memperjelaskan bahawa fahaman ekstrem Daesh adalah bertentangan dengan ajaran Islam dan perlembagaan negara.

### **Objektif Kajian**

Objektif kajian ini adalah untuk membincangkan persoalan yang berkaitan dengan faktor-faktor penglibatan wanita dalam gerakan Daesh, mengkaji implikasi penglibatan wanita dalam gerakan Daesh dan menganalisis langkah-langkah untuk mengatasi penglibatan wanita dalam gerakan Daesh di Malaysia.

### **Metodologi Kajian**

Dapatan maklumat di dalam kertas kerja ini diperolehi melalui analisis kandungan, analisis dokumen dan temu bual separa berstruktur. Manakala, pengumpulan data bagi kertas kerja ini adalah berdasarkan bahan cetakan seperti tesis, jurnal, buku, prosiding dan kertas kerja.

### **Daesh**

Secara spesifiknya dalam kertas kerja ini, kumpulan pengganas yang dimaksudkan adalah kumpulan yang dikenali sebagai Daesh yang pada mulanya kumpulan ini digelar dengan pelbagai gelaran lain. Menurut York (2015), dalam bahasa arab kumpulan ini dikenali sebagai *ad-Dawlah al-Islamiyah fil-Iraq wash-Sham*, iaitu nama yang menjurus kepada singkatan gelaran Da'ish, Da'esh atau Daesh dalam sebutan bahasa arab. Daesh juga merupakan sebuah gerakan kumpulan pengganas yang tidak memerlukan ketua atau pemimpin tetap. Kematian pemimpin atau ketua tidak memberi kesan terhadap operasi Daesh di serata dunia mahupun dalam dunia maya (Ahmad Sauffiyah Abu Hassan 2016).

Daesh sebelum ini juga dikenali dengan empat nama yang popular iaitu *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS), *Islamic State of Iraq and Levant* (ISIL), *Islamic State* (IS) dan Daesh. Nama ISIS adalah nama yang digunakan ketika kumpulan itu menawan bandar ke dua terbesar di Iraq iaitu Mosul pada bulan Jun 2014 dengan kekuatan 800 ahli, Daesh berjaya mengalahkan 30,000 askar Iraq yang dilatih oleh Amerika Syarikat. Nama ISIL pula adalah gelaran popular yang digunakan oleh Barack Obama. Nama IS pula adalah nama penjenamaan semula oleh kumpulan ini sebagai strategi global menjangkau operasi kawasan selain Iraq dan Syria, secara spesifiknya ke benua Asia Tenggara. Nama Daesh pula adalah sebutan *Islamic State* dalam bahasa Arab iaitu *Daulah Islamiyah* yang disingkatkan. Walaupun mempunyai perbezaan nama namun mereka adalah dari kumpulan pengganas yang sama dengan objektif menegakkan Islam di bumi Iraq dan Syria serta melawan penjajahan Amerika Syarikat dan sekutunya di bumi Asia Timur dengan cara paling ganas dan kejam (Ahmad Sauffiyah Abu Hassan 2016).

Walaupun bagaimanapun, kajian ini adalah tertumpu kepada wanita kerana berdasarkan laporan daripada akhbar Berita Harian (13 Mac 2017) mendapati golongan wanita merupakan salah seorang yang ditahan kerana disyaki terbabit dalam kegiatan Daesh di negara ini. Bukan itu sahaja, golongan wanita juga sering ditakrifkan sebagai golongan yang lemah, tidak berdaya, terpinggir serta jauh daripada arus pembangunan. Pandangan ini sudah tidak asing lagi

didengar dalam masyarakat. Manakala, berdasarkan laporan daripada Utusan Harian (18 Julai 2018) seorang wanita berusia 51 tahun yang berasal dari Selangor ditahan kerana sanggup membahayakan nyawa untuk cuba melakukan serangan terhadap orang bukan Islam dan dikatakan turut merekrut individu lain termasuk wanita melalui *Facebook* dan *WhatsApp* dengan menggunakan nama 'Kumpulan Makan-Makan Kak Nor' bagi mengelak dikesan pihak berkuasa. Ini menunjukkan penglibatan wanita dalam gerakan Daesh di Malaysia semakin meningkat.

Hal ini sangat membimbangkan, kerana dapat dilihat kecenderungan golongan wanita untuk menyertai gerakan ini sangat mudah. Ini kerana dalam konteks era globalisasi kini, wanita terutamanya menghadapi cabaran yang merangkumi pandangan masyarakat terhadap kebolehan dan kedudukan wanita, kekurangan peluang untuk mencapai potensi sepenuhnya, ketidakyakinan diri dalam menguasai teknologi baru dan kekurangan jaringan atau sumber kewangan dan juga ilmu (Rashila Ramli 2008). Bagi mereka, perempuan dilihat terlalu lemah kerana memiliki perasaan yang sangat halus sehingga dikatakan tidak mampu untuk mengambil keputusan yang tegas. Hakikatnya, perempuan mempunyai hati yang lembut dan sentiasa menginginkan perhatian lebih (Badawi & Mahmud Syaikh 2007). Oleh kerana itu, golongan wanita seringkali menjadi sasaran bagi pihak yang ingin mengambil kesempatan terhadap golongan wanita. Maka tidak hairan pada hari ini, banyak isu jenayah yang melibatkan golongan wanita termasuklah penglibatan wanita dalam gerakan Daesh.

Hakikatnya wanita diiktiraf sebagai makhluk Allah s.w.t dan dimuliakan sama seperti lelaki. Islam memandang wanita sebagai makhluk duniawi dan mempunyai roh yang sama dengan lelaki tetapi berbeza keadaan fizikal daripada lelaki (Fatimah Muhammad Ali 1996). Allah s.w.t sangat menjaga kaum wanita sehinggakan Allah s.w.t mengangkat tinggi martabat kaum wanita. Sebagaimana firman Allah s.w.t dalam surah al-ahzab, ayat 35 dan surah an-nisa, ayat 34:

قوله تعالى: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Maksudnya: Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang *khusyu'*, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

قوله تعالى: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ

Maksudnya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh kerana Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan kerana mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka.

Maka dapat dilihat, dalam ayat tersebut Allah s.w.t sangat menjaga hak kaum wanita sehinggakan kaum lelaki diperintah untuk berbuat baik kepada mereka dan para suami dituntut untuk memperlakukan mereka dengan baik serta sentiasa sabar dengan akhlak isteri mereka.

### Ancaman Daesh

Secara amnya, Daesh merupakan satu kumpulan yang berfikir *takrifi* yang bersikap mudah untuk mengkafirkan mana-mana individu yang tidak menyokong mereka. Dalam masa yang sama tindakan radikal mereka menggunakan ancaman dan serangan yang menggugat sistem demokrasi negara. Ia turut memberikan imej buruk terhadap Islam tentang konsep jihad lantaran

tindakan mereka menumpahkan darah dan melakukan pembunuhan yang kejam di samping menimbulkan fitnah kepada gerakan Islam.

Di samping itu, Daesh menjadi ancaman kepada umat Islam dari sudut akidah dan turut memberi implikasi yang buruk terhadap hak asasi manusia dan keselamatan negara serta umat Islam sejagat (Angkatan Tentera Malaysia 2015). Berikut adalah ancaman ISIS dari sudut akidah antaranya ialah:

- a. Pemikiran mengkafirkan (*Fikrah Takfiri*)
- b. Berhasrat meruntuhkan Ka'abah
- c. Menyokong kebangkitan Islam Liberal
- d. Menjadi fitnah terhadap gerakan Islam sebenar
- e. Mencemar imej Islam

Manakala ancaman ISIS dari sudut Syariah dan hak asasi manusia ialah:

- a. Mencabar hukum Allah dengan menjadikan perempuan sebagai hamba seks dengan menggunakan istilah 'jihad seks'
- b. Menjadikan tawanan wanita sebagai hamba seks
- c. Membunuh aktivis kemanusiaan dan wartawan asing
- d. Membunuh sesiapa sahaja yang disyaki menentanginya

Selain itu, ancaman ISIS dari sudut keselamatan ialah:

- a. Mengancam keselamatan negara
- b. Menggugat sistem demokrasi
- c. Memperkasa gerakan radikal
- d. Melakukan serangan pemikiran dengan tujuan melagakan golongan Sunni dan Syiah

### **Faktor Penglibatan Wanita dalam Gerakan Daesh**

#### **Konsep Jihad**

Daesh mempunyai matlamat jihad yang tinggi iaitu untuk menegakkan negara Islam di samping memartabatkan syariat Islam di atas muka bumi Allah s.w.t. Walaubagaimanapun konsep jihad ini disalah ertikan oleh mereka. Bagi mereka tujuan mereka berjihad adalah untuk membalas dendam. Malah mereka membunuh orang awam yang tidak berdosa dan menyerang rumah ibadat orang bukan Islam seperti gereja.

Seruan jihad ini telah mendatangkan bahaya kepada negara Malaysia kerana pembawakan ideologi mereka ini seakan-akan mirip dengan perjuangan yang dibawa oleh Jemaah Islami (JI) di Indonesia, Al-Maunah, Kumpulan Militan Malaysia (KMM), Darul Islam Sabah, Tanzim Al-Qaeda Malaysia. Ideologi jihad ini juga disampaikan melalui usrah yang dilaksanakan oleh ahli kumpulan Jemaah Islami (JI) kepada ahli Kumpulan Militan Malaysia (KMM) (Siti Zubaidah et al. 2017). Oleh itu, secara tidak langsung kemunculan ideologi jihad ini sedikit sebanyak dapat menaikkan semangat jihad dan menghidupkan kembali aktiviti-aktiviti kumpulan mereka yang telah terkubur yang mana selama ini aktiviti mereka dipantau dan dibendung oleh pihak berkuasa keselamatan negara (Dewan Rakyat Malaysia 2014).

Selain itu juga, mereka memegang konsep berjihad untuk mendapatkan pahala mati syahid. Sedangkan pengertian jihad daripada sudut bahasa ialah usaha. Manakala definisi jihad menurut al-Qaradawi (2009) adalah pecahan daripada *isim masdar* iaitu dari kata *jahada-yujahidu-jihadan-mujahadah*. Dalam erti kata lain, jihad ini membawa maksud bersungguh-sungguh untuk menyebarkan dan membela Islam.

Walaubagaimanapun Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia kali ke 106 yang bersidang pada 21 dan 22 Oktober 2014 yang bermesyuarat di Kuala Terengganu telah memutuskan:

“Perjuangan mujahidin negara Islam (IS) adalah bertentangan dengan syarak dan kematiannya juga tidak dikira syahid”

Berdasarkan keputusan ini, dapat dilihat bahawa ideologi dan perjuangan IS adalah tidak menepati maksud sebenar jihad dalam Islam. Bahkan, ia merupakan sebuah gerakan militan yang mengeksploitasi nama Islam untuk kepentingan tertentu. Di samping objektifnya



yang jauh menyimpang dari ajaran yang pernah dipraktikkan oleh para khalifah Islam terdahulu. Antara objektif mereka adalah untuk memperkukuhkan sistem khalifah yang didakwa oleh mereka dengan meluaskan empayar ke seluruh Asia Barat. Secara zahirnya objektif ini dilihat baik, namun mereka menjadi penganjur gerakan yang mewujudkan sistem khalifah dengan cara yang berbeza dari ajaran yang pernah dipraktikkan oleh para khalifah Islam terdahulu. Berikut adalah sumber dari Angkatan Tentera Malaysia (2015) tentang beberapa pola pemikiran Daesh antaranya ialah:

- a. Mengkafirkan semua negara umat Islam yang tidak menyokong IS dengan mengatakan bahawa syiar mereka ialah pelaksanaan undang-undang buatan manusia
- b. Mengkafirkan umat Islam yang mengamalkan sistem *toghut*/sekular, termasuk yang menyertai pilihanraya dan memilih kaedah demokrasi
- c. Menyempitkan pengertian jihad dengan mengatakan bahawa sesiapa yang menafsirkan jihad dengan makna selain perang dihukumkan sebagai *murji'ah* (salah satu ajaran sesat yang pernah muncul dalam sejarah umat Islam)
- d. Berideologikan Salafi Jihadi yang menggunakan kaedah literal (kaedah satu hala dengan tidak melihat pandangan lain) dalam memahami nas agama dan menganggap bahawa cara mereka yang lebih betul dan golongan lain telah melakukan kesalahan
- e. Demokrasi dan perlembagaan negara dianggap 'syirik' dan wajib diperangi
- f. Malaysia negara Islam yang sekular atau 'murtad' dan perlu digulingkan secara jihad *qital* (perang) iaitu perjuangan dengan menumpahkan darah
- g. Semua orang bukan Islam dianggap kafir *harbi* dan wajib diperangi
- h. Pihak polis dan kerajaan boleh dibunuh dan harta mereka boleh dirampas
- i. Menghalalkan darah dan harta orang Islam yang didakwa mengamalkan bidaah
- j. Menolak ijmak dan qias sebagai sumber hukum syarak
- k. Menganjurkan kewajipan berhijrah ke Daulah Islamiyah
- l. Golongan Syiah dianggap kafir dan musyrik

### Media Sosial Sebagai Medium

Daesh telah menyebarkan propaganda mereka melalui pelbagai medium antaranya mereka menggunakan bahan bercetak dan juga media sosial seperti *Youtube*, *Telegram*, *Twitter* dan *Facebook* sebagai platform untuk menyampaikan pesanan mudah alih serta menyebarkan pengaruhnya (Beatrice Gorawantschy et al. 2016). Kejayaan dan strategik daripada kempen media secara tidak langsung membuktikan Daesh berjaya menarik minat orang ramai untuk menyertai gerakan ini yang pada mulanya gerakan ini hanya di Syria dan Iraq. Oleh itu, jelas menunjukkan media adalah satu strategik yang dilakukan oleh militan Daesh.

Selain itu juga, mereka turut menerbitkan majalah dan buletin seperti *Dabiq* dan *Al-Mustaqbal* tetapi propaganda yang paling berkesan disebarkan adalah melalui media sosial. Penggunaan media sosial seperti *Youtube*, *Telegram*, *Twitter* dan *Facebook* merupakan senjata utama bagi kumpulan Daesh dalam menyebarkan ideologi mereka yang berbentuk video, audio, artikel dan gambar dengan bertujuan untuk mendapat perhatian orang ramai bahawa perjuangan mereka itu adalah benar bagi mewujudkan negara Islam.

Berdasarkan laporan daripada Utusan Harian (18 Julai 2018) seorang wanita berusia 51 tahun yang berasal dari Selangor ditahan kerana sanggup membahayakan nyawa untuk cuba melakukan serangan terhadap orang bukan Islam dan rumah ibadat mereka. Wanita terbabit dikatakan turut merekrut individu lain termasuk wanita melalui *Facebook* dan *WhatsApp* dengan menggunakan nama 'Kumpulan Makan-Makan Kak Nor' bagi mengelak dikesan pihak berkuasa. Maka ini menunjukkan, penglibatan wanita dalam gerakan Daesh di Malaysia semakin meningkat dan jelas menunjukkan Daesh menggunakan media sosial sebagai medium untuk merekrut anggota baru.

Dengan penggunaan media sosial ini, golongan muda merupakan golongan yang lebih mudah terpengaruh kerana semangat jihad ISIS yang mirip dengan kumpulan di Malaysia seperti Jemaah Islamiyyah (JI), al-Maunah, Kumpulan Militan Malaysia (KMM), Darul Islah Sabah dan Tanzim al-Qaeda Malaysia. Semangat yang dibawa oleh ISIS ini memberi impak kepada

kumpulan seperti ini supaya berjihad di jalan Allah SWT. Sehingga kini pihak Polis Diraja Malaysia PDRM dapat mengenal pasti 39 orang rakyat Malaysia yang menyertai ISIS dan empat puluh orang lagi terpengaruh dengan ideologi mereka (Dewan Rakyat Malaysia 2014).

Salah satu kegunaan utama penggunaan internet adalah untuk menyebarkan propaganda. Secara amnya, propaganda adalah bentuk komunikasi multimedia yang menyediakan arahan secara ideologi atau praktikal, penjelasan atau promosi aktiviti teroris. Ini termasuklah mesej, pembentangan, majalah, audio dan fail audio dan permainan video yang dibangunkan oleh ISIS. Penggunaan media sosial seperti *Youtube*, *Telegram*, *Twitter* dan *Facebook* merupakan senjata utama bagi kumpulan ISIS dalam menyebarkan ideologi mereka yang berbentuk video, audio, artikel, dan gambar dengan bertujuan untuk mendapat perhatian orang ramai bahawa perjuangan mereka itu adalah benar bagi mewujudkan negara Islam. Kejayaan dan strategik daripada kempen media secara tidak langsung membuktikan Daesh berjaya menarik minat orang ramai untuk menyertai gerakan ini yang pada mulanya gerakan ini hanya di Syria dan Iraq. Oleh itu, jelas menunjukkan media adalah satu strategik yang dilakukan oleh militan Daesh.

### **Langkah Mengatasi Penglibatan Wanita Dalam Gerakan Daesh**

#### **Peranan Individu**

Setiap individu memainkan peranan yang penting dalam membanteras isu keganasan di negara ini. Ini kerana pada abad ini dapat dilihat seseorang itu bebas berkongsi pendapat atau mengedarkan sesuatu maklumat di media sosial tanpa memikirkan sensitiviti kaum dan agama. Oleh disebabkan itu, berlakunya penyebaran maklumat secara berleluasa di media sosial termasuklah kandungan berkaitan keganasan. Maka tidak hairanlah penglibatan wanita dalam gerakan Daesh di Malaysia adalah berpunca dari media sosial sehingga mampu menggugat keselamatan dan keamanan negara. Oleh itu, setiap individu perlu memainkan peranan masing-masing dengan menjadi mata-mata pihak berwajib dan segera membuat aduan kepada pihak berwajib jika ada merasakan sesuatu yang tidak kena dan dilihat salah disisi undang-undang.

Ini adalah kerana tanggungjawab untuk membanteras keganasan bukanlah hanya digalas oleh kerajaan atau pihak berwajib sahaja, bahkan ia melibatkan semua pihak memandangkan serangan keganasan mampu mengancam keamanan dan keselamatan negara. Memerangi keganasan memerlukan komitmen penuh dan kerjasama erat daripada semua pihak. Tindakan tegas dan pantas dari segi ketenteraan dan penguatkuasaan undang-undang adalah suatu bentuk pendekatan hard approach yang perlu dilakukan.

Di samping itu, usaha soft approach juga penting dan perlu dilaksanakan secara berterusan bagi memenangi dan menguasai jiwa dan minda (hearts and minds) di peringkat akar umbi, khususnya golongan belia, untuk mengelakkan mana-mana individu daripada terpengaruh dengan dakyah dan ideologi songsang kumpulan-kumpulan pengganas, khususnya Daesh.

#### **Peranan Masyarakat**

Hari ini, ekstremis bergerak bebas melalui kemudahan media sosial, globalisasi dan sistem ekonomi *'hawala'*. Jadi untuk membendung masalah ini, semua pihak perlu mengambil peranan penting termasuklah masyarakat. Tidak ada satu definisi khusus yang dapat menjelaskan tentang apa itu masyarakat sivil yang juga disebut *'Civil Society Organization'* (CSO). Di kebanyakan negara luar, peranan CSO amat penting dan signifikan kerana CSO dianggap antara elemen penting yang menyokong segala usaha dan dasar kerajaan termasuklah dalam aspek keselamatan. CSO juga memainkan peranan dalam menangani keganasan dan ekstremis yang berlaku dalam keluarga, masyarakat dan negara. Komponen ini dikenali juga sebagai *'Non Governmental'*, *'Non Profit'* atau juga *'Non Commercial'*. Secara mudahnya CSO bolehlah ditakrifkan sebagai 'penglibatan satu kelompok komuniti secara rasmi mahupun tidak dengan kepelbagaian fungsi dan cara ke arah peningkatan kualiti kehidupan dan bertamadun'. Dengan peranan setiap komponen dan jaringan CSO ini, maka pengesanan awal dan langkah-langkah pencegahan boleh dilakukan.

## Peranan Kerajaan

Pelbagai usaha dilakukan dalam membendung gerakan pengganas di rantau ini. Pada 1 Julai 2003, Menteri Luar ketika itu, Tan Sri Syed Hamid Albar merasmikan Pusat Serantau Asia Tenggara Bagi Mencegah Keganasan (SEARCCT) - pusat latihan dan penyelidikan dalam bidang keganasan dan pencegahannya di Asia Tenggara.

Tujuan penubuhannya adalah untuk melatih dan mempertingkatkan kapasiti penguatkuasaan dalam kalangan pegawai penguat kuasa keselamatan dan penggubal dasar, di samping mempertingkatkan kerjasama dengan institusi 'think-tank' dan organisasi antarabangsa. SEARCCT juga berperanan membentuk perspektif Malaysia dalam menangani isu keganasan dan mencegah keganasan melalui pendekatan yang komprehensif. Ia memberikan tumpuan kepada penyiasatan, perundangan, pengurusan krisis, keselamatan udara dan maritim, keganasan siber, belia dan pencegahan keganasan, pemulihan dan kewangan pengganas.

Dari segi gerak kerja, usaha membendung gerakan pengganas ini dilakukan melalui usaha sama serantau. Setiap negara ASEAN tidak akan mampu berhadapan dengan kumpulan pengganas secara sendirian tanpa kerjasama dengan negara lain. Justeru, Malaysia, Indonesia, Filipina dan Brunei sentiasa memperkukuh kerjasama bagi menangani ancaman pengganas dan militan. Langkah terbaru seperti disebut Menteri Pertahanan, Datuk Seri Hishammuddin Hussein ialah majoriti negara ASEAN bersetuju menubuhkan unit keselamatan rentas sempadan khas, pasukan pengaman ASEAN sebagai persediaan menangani ancaman dan penularan pengganas khususnya IS. Secara prinsipnya semua negara anggota ASEAN membuat pendirian jelas menentang gerakan pengganas dan militan terutama IS.

## Kesimpulan

Sebagai rumusan akhirnya, ternyata gerakan keganasan Islam yang dilakukan oleh Daesh telah mencalarakan imej Islam kepada masyarakat dunia. Ia juga menyebabkan pihak Barat bertindak balas ke atas umat Islam tanpa mengira sesiapa sahaja. Namun begitu, dalam kerta kerja ini dapat dilihat bahawa golongan wanita di Malaysia juga menjadi sasaran militan Daesh sehingga ada yang sanggup mengadaikan nyawa demi perjuangannya dan menganggap perjuangan mereka itu seperti mati syahid dan percaya akan beroleh balasan syurga di akhirnya. Selain itu, media sosial merupakan medium yang paling strategik yang digunakan oleh militan Daesh untuk merekrut anggota baru termasuklah golongan wanita. Oleh itu, Malaysia perlu lebih berwaspada kerana kumpulan militan Daesh sudah mengubah strategi perjuangan mereka kerana membabitkan golongan wanita demi merealisasikan propaganda mereka.

## Rujukan

Al-Quran

Ahmad Sauffiyah Abu Hassan. 2016. *Daesh: Kebangkitan dan Pengaruh Media Sosial*. Jurnal Komunikasi 32(2): 381-404.

Al-Qaradawi. 2009. *Fiqh Al-Jihad, Dirasah Muqararah Li Ahkamihwa Falsafatihi Fi Dau Al-Quran Wa Al-Sunnah*. Cairo: Maktabah Wahbah.

Angkatan Tentera Malaysia. 2015. *Ancaman Militan Islamic State (IS)*. Kuala Lumpur: Atin Press

Sdn. Bhd.

Badawi & Mahmud Syaikh. 2007. *Taman Wanita-Wanita Solehah*. Jakarta: Qisthi Press.

Beatrice Gorawantschy, Rohan Gunaratna, Megha Sarmah & Patrick Rueppel. 2016. *Countering*

*Daesh Extremism*. S.Rajaratnam Scholl of International Studies Nanyang Technological University. Konrad-Adenauer-Stiftung, Singapore.

Berita Harian. 2017. *7 Suspek Terbabit Daesh Ditahan*.

Berita Harian. 2017. *Sifat Simpati Jerat Wanita Sertai Daesh*.

- Dewan Rakyat Malaysia. 2014. *Kertas Putih ke Arah Menangani Ancaman Kumpulan Islamic State*. Kertas Periman 76, tahun 2014.
- Fatimah Muhammad Ali. 1996. *Aduhai Wanita Islam, Apakah Perananmu dalam Menempuh Cabaran Keduniaan*. Kuala Lumpur: Era Ilmu Sdn. Bhd.
- Harian Metro. 2017. 3 Hari “*Tanam*’ Ideologi Daish.
- Haziman Zakaria. 2016. *Aliran Pemikiran Barat, Rasionalisme, Emperikalisme dan Humanisme dan Bahayanya kepada Akidah Umat Islam*. Fakulti Kejuruteraan Mekanikal, Universiti Teknologi Mara Pulau Pinang
- Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. 2014. *Isu Umat Islam yang Berjuang di Syria atas nama ISIS*. Bil.1: 106.
- Rashila Ramli. 2008. *Pemeriksaan Wanita dalam Politik Malaysia*. Jurnal Kajian Politik dan Masalah Pembangunan 4(1): 181-194.
- Sheikh Abdullah Basmeih. 2000. *Tafsir Pimpinan al-Rahman kepada Pengertian Al- Quran*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
- Sibalinggam, M. 2016. *Handbook of Terrorism in the Asia-Pacific*. London: Imperial College Press.
- Utusan Malaysia. 2017. *Wanita Asia Tenggara Sasaran Baharu Daesh*.
- Utusan Malaysia. 2017. *Wanita dan Daesh*.
- Utusan Malaysia. 2018. *Ketua Sel Daesh Wanita Pertama Malaysia*.
- York, R. 2015. *Know the Enemy: Islamic State of Iraq and the Levant*. North Carolina: Lulu Press Inc.
- Zul’Azmi Yaakob & Ahmad Sunawari Long. 2015. *Terrorisme sebagai Cabaran Ideologi Muslim Masa Kini: Satu Analisis dari Perspektif Falsafah*. International Journal of Islamic Thought 7: 58-63.

## **ANALISIS KESALAHAN TATABAHASA DALAM TEKS KHUTBAH JUMAAT**

*Zulkifli Nawawi & Khazri Osman*

---

**Abstrak** : Khutbah salah satu medium yang sangat signifikan dan penting dalam penyampaian dakwah yang tidak lekang dek zaman. Di Malaysia, khutbah Jumaat disampaikan dalam bahasa Melayu kerana bahasa ini ialah bahasa kebangsaan dan mudah difahami oleh majoriti umat Islam di Malaysia. Walaupun teks khutbah Jumaat dikeluarkan oleh jabatan agama Islam atau majlis agama Islam di negeri-negeri, teks khutbah tersebut tidak sunyi daripada kesilapan dan kesalahan khususnya dari sudut tatabahasa bahasa Melayu. Kajian kualitatif yang menggunakan pendekatan analisis kandungan ini bertujuan mengenal pasti kesalahan bahasa yang terdapat dalam teks khutbah Jumaat terpilih terbitan Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sembilan. Hasil kajian mendapati antara kesilapan yang berlaku dalam teks-teks khutbah tersebut merangkumi penggunaan akhiran –kan untuk membentuk kata kerja, kata jamak, kata pemerian, kata sendi dan huruf besar untuk kata nama khas. Oleh itu, institusi agama dan para khatib Jumaat seharusnya berusaha memelihara bahasa Melayu daripada sebarang kesalahan bahasa yang boleh merendahkan serta mencacatkan bahasa itu sendiri.

**Kata Kunci:** dakwah, teks khutbah, tatabahasa, kesalahan bahasa.

---

### **Pengenalan**

Pada zaman jahiliah khutbah dijadikan sebagai wasilah untuk menyampaikan mesej penting kepada masyarakat. Apabila Islam datang, khutbah terus dijadikan sebagai salah satu wahana komunikasi dakwah yang disampaikan kepada masyarakat pada setiap minggu, khususnya hari Jumaat. Pada hari berkenaan, umat Islam memenuhi masjid menunaikan solat Jumaat serta mendengar khutbah. Dakwah satu usaha mengajak orang lain kepada Islam supaya mengikut petunjuk Allah SWT seterusnya mengimplementasikan segala perintah-Nya terhadap makhluk. Dakwah perlu dilakukan sepanjang masa selagi ada peluang. Muslim yang memiliki dan memahami ilmu agama wajib mengajak golongan sasaran dengan apa jua cara termasuk menyampaikan khutbah, agar mereka dapat mematuhi kehendak syarak kemudian melaksanakannya (Khazri Osman et al. 2015). Penyampaian khutbah dan teksnya memainkan peranan besar bagi menghasilkan khutbah yang menarik. Selain kata-kata nasihat, khutbah Jumaat berperanan merangsang dan memupuk pembangunan sahsiah dan pemikiran yang kritis dan positif. Khutbah Jumaat mempunyai lima rukun yang wajib dibaca dalam bahasa Arab. Pertama, khatib memuji Allah SWT seperti ucapan Alhamdulillah, berselawat ke atas Nabi Muhammad SAW, pesanan kepada jemaah agar bertakwa kepada Allah SWT, membaca sekurang-kurangnya satu ayat al-Quran dalam khutbah yang pertama atau kedua, dan akhir sekali mendoakan kaum Muslimin dalam khutbah kedua. Di Malaysia, isi kandungan khutbah pula boleh disampaikan dalam bahasa Melayu agar mudah difahami oleh hadirin. Dalam hal ini, sepatutnya aspek tatabahasa Melayu diberikan perhatian yang serius. Namun, apa yang berlaku, terdapat kesalahan-kesalahan tatabahasa Melayu yang kerap berlaku dalam teks khutbah. Bahasa sebagai alat yang penting untuk manusia berkomunikasi sama ada secara lisan, bertulis mahupun isyarat. Bahasa juga cerminan keperibadian seseorang kerana bahasa menterjemahkan fikiran, refleksi perasaan dan tingkah laku. Oleh yang demikian, penggunaan bahasa merujuk kepada kebolehan pengguna memilih dan menggunakan unsur-unsur yang terkandung dalam bahasa itu secara wajar serta bersesuaian dengan keperihal keadaan untuk pelbagai tujuan komunikasi (Mazlina Baharudin & Rohaida Idris 2016). Oleh itu, artikel ini menganalisis kesalahan tatabahasa yang terdapat dalam teks khutbah Jumaat terpilih yang dikeluarkan oleh Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sembilan yang dibacakan di masjid-masjid di Negeri Sembilan dalam bulan Januari 2016.

## Objektif dan Metodologi Kajian

Objektif adalah untuk:

- i. Mengenal pasti kesalahan bahasa dari segi morfologi, sintaksis dan semantik yang terdapat dalam teks khutbah Jumaat terpilih yang dikeluarkan oleh Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sembilan
- ii. Menganalisis kesalahan penggunaan bahasa serta membetulkan kesalahan tersebut mengikut aturan tatabahasa.

Kajian kualitatif ini menggunakan kaedah analisis kandungan untuk mendapatkan data. Setiap ayat yang mengandungi kesalahan tatabahasa dari segi morfologi, sintaksis dan semantik dianalisis dan dicadangkan pembetulan yang sesuai berdasarkan kaedah tatabahasa yang ditetapkan oleh sarjana bahasa Melayu dan Dewan Bahasa dan Pustaka. Teori yang digunakan dalam kajian ini ialah teori analisis kesalahan bahasa yang biasanya digunakan untuk mengkaji kesalahan bahasa yang dilakukan oleh seseorang. Kesalahan itu meliputi semua aspek, antaranya tatabahasa, ejaan, sebutan dan penggunaan istilah. Siti Norsyahida Mohd A Rashid et al. (2015) memetik kenyataan Corder (1981) yang menyatakan, perbezaan pengertian kesalahan bahasa berdasarkan sebab-sebabnya, iaitu keliru (mistakes), kesilapan (lapses) dan salah (errors). Mistakes merupakan penyimpangan pemakaian bahasa yang berlaku kerana penulis tidak menggunakan bahasa secara tepat. Lapses merupakan penyimpangan pemakaian bahasa yang berlaku kerana beralihnya topik perbincangan. Errors pula merupakan penyimpangan pemakaian bahasa dari struktur baku kerana pemakai belum menguasai kaedah bahasa. Perbincangan tentang tatabahasa sering dikaitkan dengan penggunaan bahasa yang tidak betul mengikut kaedahnya oleh pelbagai pihak sama ada institusi awam atau swasta, pelajar pelbagai peringkat pengajian sehinggalah orang perseorangan. Kesalahan bahasa yang dilakukan sering dikaitkan dengan jenis-jenis kesalahan, faktor penyebab kesalahan berlaku, dan tanggungjawab pelbagai pihak untuk menangani isu tersebut (Wong Shia Ho & Yeo Swee King 2018). Maka tidak hairanlah pendakwah, khatib, dan imam juga turut melakukan kesalahan bahasa dalam penyampaian mereka. Nik Safiah Karim berpendapat, sekiranya kesalahan bahasa tidak dibendung, kesalahan bahasa yang lebih besar akan berlaku dan akhirnya bahasa menjadi rosak (Abdul Hamid Moiden et al. 2019).

## Analisis dan Perbincangan

### *Teks Pertama*

Tajuk : Gaya Hidup Bersyariat

Tarikh : 15 Januari 2016M bersamaan 5 Rabiulakhir 1437H

“Allah SWT telah memberi kehidupan kepada manusia di atas muka bumi dengan penuh kenikmatan dan ujian.”

Kesalahan : Memberi kehidupan

Cadangan : Memberikan kehidupan

Pembetulan

Alasan : Menurut Tatabahasa Dewan halaman 191 dan 202, perkataan "memberi" dan "memberikan" merupakan kata kerja transitif aktif. Perkataan "memberi" hendaklah diikuti oleh kata nama objek bernyawa, manakala "memberikan" hendaklah diikuti oleh kata nama objek tidak bernyawa.

“Justeru, kita tidak dapat lari daripada melalui kehidupan dengan perasaan gembira, bahagia, waktu lapang, dan masa muda.”

Kesalahan : Justeru, kita tidak dapat lari

Cadangan : Oleh itu, kita tidak dapat lari

Pembetulan

Alasan : Justeru bermaksud kebetulan, tepat, bahkan atau malahan. Contoh ayat, Saya tidak pernah mengkhianati dia, justeru saya menolong dia.

Penggunaan "justeru" yang membawa maksud "oleh itu" tidak boleh digunakan.

“Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 155 yang bermaksud: Demi sesungguhnya, Kami akan menguji kamu dengan sedikit perasaan takut (kepada musuh) dan (dengan merasai) kelaparan, dan (dengan berlakunya) kekurangan daripada hartabenda dan jiwa serta hasil tanaman, dan berilah khabar gembira kepada orang-orang yang sabar.”

“Mereka yang dikuasai hawa nafsu dalam kehidupannya pada hakikatnya adalah orang-orang yang lalai dalam mematuhi syariat.”

Kesalahan : Hartabenda, orang-orang yang sabar  
 Cadangan : Harta benda (ditulis tanpa sengkang), orang yang sabar.  
 Pembetulan  
 Alasan : "Orang" tidak perlu digandakan kerana "orang" boleh membawa maksud tunggal atau jamak bergantung pada konteks ayat yang digunakan. Orang-orang/orang-orangan yang bermaksud patung yang berupa orang yang diletakkan di tengah sawah untuk menakutkan burung.

“Contohnya kesesakan jalanraya dipandu arah dengan isyarat lampu untuk mengurangkan kesesakan.”

Kesalahan : Jalanraya  
 Cadangan : Jalan raya  
 Pembetulan  
 Alasan : Kata majmuk dalam bahasa Melayu terbahagi kepada dua; majmuk mantap yang dieja dengan merapatkan kedua-dua kata, dan majmuk tidak mantap yang dieja secara terpisah. Ada 15 kata majmuk mantap iaitu antarabangsa, beritahu, bumiputera, jawatankuasa, kakitangan, kerjasama, olahraga, matahari, setiausaha, sukarela, suruhanjaya, tandatangan, tanggungjawab, warganegara dan pesuruhjaya. Disebabkan “jalan raya” dikategorikan sebagai kata majmuk tidak mantap, maka “jalan raya” dieja terpisah.

“Selain daripada menuntut orang-orang yang beriman agar melaksanakan Islam secara menyeluruh, ayat tersebut juga mengingatkan kita agar berwaspada dengan tipu daya syaitan.”

Kesalahan : Selain daripada menuntut orang-orang yang beriman  
 Cadangan : Selain menuntut orang yang beriman  
 Pembetulan  
 Alasan : Selain bermaksud hanya, kecuali. Selain juga bermaksud di samping, bersama-sama dengan. Oleh itu, penanda wacana selain tidak perlu ditambah “daripada” kerana kata sendi nama “daripada” hanya boleh hadir di hadapan kata nama atau frasa nama yang menyatakan punca bagi manusia, haiwan, benda, dan unsur mujarad, sumber atau asal kejadian sesuatu benda, dan perbezaan atau perbandingan.

“Sesungguhnya yang paling aku cintai daripada kalian dan yang paling dekat tempatnya daripada aku di hari kiamat.”

Kesalahan : Di hari akhirat  
 Cadangan : Pada hari akhirat  
 Pembetulan  
 Alasan : Kata sendi nama “di”, penggunaannya khusus digunakan di hadapan frasa nama yang menunjukkan tempat.

“Malah kita juga tidak terlepas dengan perasaan sedih, kecewa, kesempitan, dan masa tua.”

- Kesalahan : Tidak terlepas dengan perasaan sedih  
 Cadangan : Tidak terlepas daripada perasaan sedih  
 Pembetulan  
 Alasan : “Daripada” ialah kata sendi untuk menerangkan asal (Sumber, bahan dan sebagainya) sesuatu benda, untuk menyatakan perbandingan (perbezaan), menyatakan maksud mencegah (melindungi, memisahkan dan sebagainya), menyatakan orang yang memberi (mengirim), untuk menunjukkan perubahan, untuk menghubungkan sebahagian dengan keseluruhan. Berdasarkan keterangan ini, maka didapati dalam ayat di atas kata sendi “daripada” lebih sesuai digunakan.

“Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk neraka jahanam banyak daripada jin dan manusia yang mempunyai hati yang tidak (mahu) memahami dengannya (ayat-ayat Allah).”

- Kesalahan : Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk neraka jahanam  
 Cadangan : Sesungguhnya Kami jadikan untuk neraka jahanam  
 Pembetulan  
 Alasan : “Dan” ialah kata hubung yang menghubungkan dua klausa atau lebih yang sama tara sifatnya. Ayat yang terbentuk daripada kata hubung gabungan ini disebut ayat majmuk. “Dan” dalam ayat ini berfungsi sebagai *waw al-ibtidā’*, maka jika digugurkan tidak akan menjejaskan maksud keseluruhan ayat.

#### *Teks Kedua*

- Tajuk : Tunaikan Amanah Jauhi Khianat  
 Tarikh : 22 Januari 2016M bersamaan 12 Rabiulakhir 1437H

“Amanah adalah sifat mahmudah yang sangat berat nilai timbangannya.”

- Kesalahan : Amanah adalah  
 Cadangan : Amanah ialah  
 Pembetulan  
 Alasan : “Ialah” dan “adalah” tergolong dalam kata pemerli. Ialah digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama, manakala adalah digunakan di hadapan frasa adjektif dan frasa sendi nama seperti untuk, pada, dalam, dengan dan sebagainya.

“Seorang isteri adalah penjaga rumahtangga suaminya dan dia bertanggungjawab terhadap yang dipimpinnnya.”

- Kesalahan : Rumahtangga suaminya  
 Cadangan : Rumah tangga suaminya  
 Pembetulan  
 Alasan : Rumah tangga ialah kata majmuk tidak mantap.

“Menurut Islam, sikap khianat terhadap Allah dan Rasul serta perilaku yang tidak jujur pada orang lain akan mengundang kemurkaan Allah SWT.”

- Kesalahan : Perilaku yang tidak jujur pada orang lain  
 Cadangan : Perilaku yang tidak jujur terhadap orang lain  
 Pembetulan  
 Alasan : “Pada” digunakan untuk waktu dan tempat, manakala kepada digunakan untuk orang dan objek. Kata sendi nama “terhadap” biasanya digunakan sebagai unsur yang membawa maksud rujukan yang melibatkan penyambut tertentu, sama ada manusia, haiwan atau benda.

#### *Teks Ketiga*

- Tajuk : Al-Quran Petunjuk Sepanjang Zaman



Tarikh : 29 Januari 2016M bersamaan 19 Rabiulakhir 1437H

“Wahyu ini menjadi sumber inspirasi yang tidak mungkin dikalahkan oleh sesiapapun.”

Kesalahan : Oleh sesiapapun

Cadangan : Oleh sesiapa pun

Pembetulan

Alasan : “Pun” sebagai kata penyerta dieja rapat seperti walaupun, meskipun dan kendatipun. “Pun” yang bermaksud “juga” dieja terpisah daripada kata sebelumnya seperti telah pun, dia pun, sesiapa pun.

“Aku telah tinggalkan kepada kamu suatu yang kamu tidak akan sesat selagi mana kamu berpegang dengannya, iaitu kitab Allah.”

Kesalahan : Kamu berpegang dengannya

Cadangan : Kamu berpegang padanya

Pembetulan

Alasan : Dengan bermaksud:

- i. Bersama; berserta: Bapanya mengambil parang dengan cangkul lalu pergi ke kebun.
- ii. Memakai atau menggunakan (sesuatu alat): Dia membelah kayu dengan kapak.
- iii. Kata yang menunjukkan atau menyatakan keadaan dan lain-lain: Ali menerima berita itu dengan sedih dan pilu. Dia lulus dengan mendapat markah tertinggi.
- iv. Oleh; kerana; atas: Dengan yang demikian, barulah ia mahu pergi ke sekolah.
- v. Sama; serupa: Dia sependapat dengan saya.
- vi. Melawan; menentang: Askar-askar itu berperang dengan musuh. Ali bergaduh dengan Ahmad.

Berdasarkan maksud-maksud di atas, penggunaan “pada” lebih sesuai berbanding “dengan.”

“Kemudian Kami jadikan al-Quran itu diwarisi oleh orang-orang yang Kami pilih dalam kalangan hamba-hamba Kami.”

Kesalahan : Orang-orang yang Kami pilih

Cadangan : Orang yang Kami pilih

Pembetulan

Alasan : Kata "orang" tidak perlu digandakan kerana "orang" boleh membawa maksud tunggal atau jamak bergantung pada konteks ayat yang digunakan. Orang-orang/orang-orangan yang bermaksud patung yang berupa orang yang diletakkan di tengah sawah untuk menakutkan burung.

“Jadikan golongan sahabat Nabi SAW yang begitu prihatin di dalam bertalaqqi, menghafaz, memahami, menghayati dan menyebarkan keindahan al-Quran kepada seluruh masyarakat sebagai tauladan.”

Kesalahan : Prihatin di dalam *bertalaqqi*

Cadangan : Prihatin dalam *bertalaqqi*

Pembetulan

Alasan : Kata sendi nama “di dalam” digunakan khusus di hadapan kata nama atau frasa nama yang menunjukkan tempat. Contohnya: Pengembara itu sesat di dalam hutan. Manakala kata sendi nama “dalam” hadir di hadapan kata nama atau frasa nama yang membawa pengertian lingkungan yang tidak mempunyai ruang atau jarak.

“Matlamat utama al-Quran diturunkan ialah untuk memberi petunjuk kepada manusia menuju ke jalan Allah SWT.”

- Kesalahan : Matlamat utama al-Quran diturunkan ialah untuk memberi petunjuk  
 Cadangan : Matlamat utama al-Quran diturunkan adalah untuk memberi petunjuk  
 Pembetulan  
 Alasan : Ialah dan adalah tergolong dalam kata pemerian. Ialah digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama, manakala adalah digunakan di hadapan frasa adjektif dan frasa sendi nama seperti untuk, pada, dalam, dengan dan sebagainya.

“Sesungguhnya antara cara untuk mengagungkan Allah SWT ialah dengan memuliakan seorang muslim yang sudah beruban (tua).”

- Kesalahan : Cara untuk mengagungkan Allah SWT ialah dengan memuliakan seorang muslim  
 Cadangan : Cara untuk mengagungkan Allah SWT adalah dengan memuliakan seorang Muslim  
 Pembetulan  
 Alasan : i. Ialah dan adalah tergolong dalam kata pemerian. Ialah digunakan di hadapan kata nama atau frasa nama, manakala adalah digunakan di hadapan frasa adjektif dan frasa sendi nama seperti untuk, pada, dalam, dengan dan sebagainya.  
 ii. “Muslim” bermaksud orang lelaki yang beragama Islam. “Muslim” ditulis awalnya dengan huruf besar kerana Muslim ialah kata nama khas.

“Sesungguhnya al-Quran ini memberi petunjuk ke jalan yang amat betul (agama Islam), dan memberikan berita yang menggembirakan kepada orang-orang yang beriman yang mengerjakan amal-amal soleh, bahawa mereka beroleh pahala yang besar.”

- Kesalahan : Berita yang menggembirakan kepada orang-orang yang beriman  
 Cadangan : Berita yang menggembirakan kepada orang yang beriman  
 Pembetulan  
 Alasan : Kata "orang" tidak perlu digandakan kerana "orang" boleh membawa maksud tunggal atau jamak bergantung pada konteks ayat yang digunakan. Orang-orang/orang-orangan yang bermaksud patung yang berupa orang yang diletakkan di tengah sawah untuk menakutkan burung.

### Kesimpulan dan Cadangan

Dakwah yang dinamik semakin diperlukan untuk memenuhi tuntutan zaman. Dakwah bukan hanya sekadar menyeru dan menyampaikan, bahkan turut mementingkan segala perkara yang berkaitan wasilah, uslub dan golongan sasaran. Untuk mencapai matlamat ini, khutbah Jumaat yang berperanan sebagai salah satu medium dakwah harus dimantapkan dari masa ke masa termasuklah aspek kandungan, gaya bahasa, dan penyampaian. Berdasarkan perbincangan yang diketengahkan dalam artikel ini dapat disimpulkan, antara bentuk kesilapan yang berlaku dan kerap berulang dalam teks khutbah terbitan Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sembilan berkaitan bahawa antara bentuk kesilapan yang berlaku merangkumi penggunaan akhiran *-kan* untuk membentuk kata kerja, kata jamak, kata pemerian, kata sendi dan huruf besar untuk kata nama khas. Dicadangkan kepada pihak yang terlibat agar mengambil perhatian terhadap perkara ini dengan cara mengadakan bengkel, seminar dan perbincangan dengan pakar-pakar bahasa untuk berkongsi dan membimbing para penyedia teks khutbah. Teks khutbah Jumaat mungkin perlu dilihat kembali secara holistik untuk menambah baik, mempertingkatkan kualiti dan mengurangkan kesalahan bahasa. Kandungan khutbah Jumaat yang baik akan terus signifikan kepada orang ramai khususnya kaum Muslimin. Isi dan huraian yang diolah dan disampaikan dengan bahasa yang mantap, tersusun, jelas serta mudah difahami memudahkan golongan sasaran menterjemahkannya kepada praktis yang betul dalam kehidupan realiti demi hasanah di dunia dan akhirat.

### Rujukan

- Abdul Hamid Moiden, Jessica Ong Hai Liaw & Norlaila Mazura bt Mohaiyadin. 2019. Kesalahan bahasa dalam teks khutbah jumaat jabatan agama islam selangor (jais). Dlm. *Persidangan Antarabangsa Sains Sosial & Kemanusiaan*, hlm. 117–27.
- Khazri Osman, Badlihisam Mohd Nasir, Siti Rugayah Tibek & Ahmad Irdha Mokhtar. 2015. Uslūb dakwah dalam dīwān imam shāfi'i. *Jurnal al-Hikmah* 7(2):23–39. <http://spaj.ukm.my/jalhikmah/index.php/jalhikmah/article/view/149/alhkm>.
- Mazlina Baharudin & Rohaida Idris. 2016. Penulisan karangan pelajar asing di institusi pengajian tinggi awam: analisis kesalahan tatabahasa bahasa melayu. Dlm. *Proceeding of the 4th Global Summit on Education*, hlm. 287–303. Kuala Lumpur. [https://worldconferences.net/proceedings/gse2016/fullpaper/GE\\_015\\_PENULISAN\\_KARANGAN\\_PELAJAR\\_ASING\\_DI\\_INSTITUSI\\_PENGAJIAN\\_TINGGI\\_AWAM2.pdf](https://worldconferences.net/proceedings/gse2016/fullpaper/GE_015_PENULISAN_KARANGAN_PELAJAR_ASING_DI_INSTITUSI_PENGAJIAN_TINGGI_AWAM2.pdf).
- Siti Norsyahida Mohd A Rashid, Nor Azuwan Yaakob & Che Ibrahim Salleh. 2015. Penggunaan bahasa dalam laman blog dari aspek morfologi. *Journal of Business and Social Development* 3(2):34–50.
- Wong Shia Ho & Yeo Swee King. 2018. Percanggahan pendapat aspek tatabahasa: perbandingan antara bahan rujukan bahasa melayu. *PENDETA Journal of Malay Language, Education and Literature* 9:. [ejournal.upsi.edu.my › index.php › PENDETA › article › view](http://ejournal.upsi.edu.my/index.php/PENDETA/article/view).

## **CABARAN MEMBANGUN PONDOK MASA KINI: SATU PEMERHATIAN TERHADAP MADRASAH AL-ULUM AD-DINIAH AL-USMANIAH JITRA, KEDAH**

*'Ainin Sofiya Adrus & Farid Mat Zain*  
Pusat Rantau Timur Tengah dan Nusantara  
Fakulti Pengajian Islam  
Universiti Kebangsaan Malaysia  
43600, UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan, Malaysia  
Email: P87073@siswa.ukm.edu.my; farid@ukm.edu.my

---

**Abstrak:** Pengajian pondok merupakan sebuah institusi pendidikan Islam yang penting di Malaysia. Sistem pengajiannya berasaskan kepada pendidikan Islam yang meliputi ilmu agama yang menggunakan teks jawi sebagai bahan pengajaran. Pada masa kini pelbagai cabaran dihadapi dalam pelbagai aspek. Makalah ini bertujuan untuk menganalisis cabaran yang perlu dihadapi bagi memajukan pondok masa kini yang dijalankan ke atas salah sebuah pondok iaitu Madrasah Al-Ulum Ad-Diniah Al-Uzmaniah yang terletak di Jitra, Kedah. Perbincangan makalah ini memperihalkan cabaran yang dihadapi dari enam aspek iaitu dari segi pendidikan dan Agama, sumber manusia, polisi kerajaan, kewangan, sosial masyarakat Islam, serta infrastruktur dan prasarana pondok. Walaupun kajian ini khusus dijalankan kepada sebuah pondok, namun perbincangan ini juga merangkumi cabaran-cabaran yang turut dihadapi oleh kebanyakan institusi pengajian pondok di Kedah.

**Kata kunci:** Cabaran memajukan pondok, Masa kini, Madrasah Al-Uzmaniah

---

### **Pendahuluan**

Pada awal kedatangan Islam ke Tanah Melayu pembelajaran berlaku secara tidak formal di rumah-rumah, masjid dan surau. Seterusnya terbentuk pembelajaran yang lebih matang, lengkap dan sempurna yang boleh dikatakan formal yang dikenali sebagai 'Pengajian Pondok' atau 'Sekolah Pondok' (Abdullah Ishak 1995). Bermulanya pengajian agama di pondok apabila terdapat ulama kembali ke kampung halaman setelah menamatkan pengajian mereka di Mekah. Masyarakat setempat dan sekeliling berkunjung ke rumah para ulama sehingga terbina penempatan pelajar di sekeliling dan terbentuklah institusi pengajian pondok. Hakikatnya pondok adalah sebuah institusi pengajian yang di dalamnya terdapat sebuah rumah untuk guru, penempatan kecil untuk para pelajar, serta tempat untuk belajar dan solat berjemaah (Adibah Sulaiman @ Mohamad & Ezad Azad Azraai Jamsari 2011).

Pengaruh pengajian pondok terbukti dengan kewujudannya di seluruh Nusantara dengan pelbagai nama, contohnya langgar atau surau (Indonesia), pesantren (Jawa), dayah atau rangkang (Aceh), pondok atau ashram (Patani) dan sekolah Qur'an (Tanah Melayu). Pada awal abad ke-12 pengajian pondok bermula di Patani dan telah berkembang di Tanah Melayu antara abad ke-18 dan ke-19, terutamanya di Terengganu, Kelantan dan Kedah (Adibah Sulaiman @ Mohamad & Ezad Azad Azraai Jamsari 2011). Pengajian pondok semakin popular dan jumlah institusi tersebut semakin meningkat dari tahun ke tahun (Rahayati Ahmad et al. 2017). Seiring dengan perkembangan semasa dan berlakunya saingan dengan kewujudan institusi-institusi pengajian lain yang bersifat moden dan memenuhi kehendak semasa telah memberi cabaran kepada pengajian pondok untuk mengekalkan identiti sistem pengajiannya yang bersifat tradisional.

### **Pernyataan Masalah**

Sejarah menunjukkan bahawa pengajian pondok merupakan institusi pendidikan Islam yang terawal ditubuhkan di Tanah Melayu (Malaysia). Institusi pendidikan ini bukan hanya wujud di Malaysia, malah sememangnya menjadi pilihan bagi rakyat Indonesia, selatan Thailand serta beberapa negara lain. Kajian menunjukkan pengajian pondok di negeri ini iaitu di Kedah mencapai jumlah yang memberansangkan. Berdasarkan sumber daripada Yayasan Pembangunan Pondok Malaysia (YPPM) dan Pertubuhan Hal Ehwal Sekolah Agama (HESA), jumlah pengajian pondok di Kedah pada tahun 2017 mencatat jumlah tertinggi iaitu sebanyak 62 pondok daripada 233 buah pondok berdaftar, diikuti oleh pondok di negeri Kelantan dan Terengganu (Farahdina Fazial 2018). Manakala, pada tahun seterusnya terdapat sebanyak 283 buah pondok yang berdaftar (Maziahtusima Ishak et al. 2019)

Jumlah pengajian pondok yang tinggi memerlukan kepada pemerhatian daripada pelbagai pihak. Ini kerana, bersumberkan kepada kajian-kajian lepas seperti (Maziahtusima Ishak et al. 2019) bahawa institusi pengajian pondok mengalami masalah dan cabaran dalam membangunkan institusi tersebut. Terdapat tiga faktor utama yang menjadi cabaran dalam memajukan pondok iaitu dari segi kurikulum, kewangan dan pengurusan pengajian pondok. Walaupun wujud badan-badan tertentu seperti Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN), YPPM dan HESA yang membantu dalam membangunkan institusi pengajian pondok. Namun, permasalahan demi permasalahan masih lagi timbul yang melibatkan institusi pengajian tersebut. Justeru, dalam meneliti akan situasi ini pengkaji telah mengenalpasti terdapat salah sebuah pengajian pondok yang terkenal di negeri Kedah pada hari ini dan pondok tersebut telah berdaftar di bawah Jabatan Agama Islam Negeri Kedah (JAIK). Pondok tersebut adalah Madrasah Al-Ulum Ad-Diniah Al-USmaniah atau lebih mesra dikenali sebagai Madrasah Al-USmaniah. Kajian ini akan mengkaji cabaran yang dihadapi oleh Madrasah Al-USmaniah bagi memajukan pondok tersebut.

### **Objektif Kajian**

Kajian ini adalah untuk menganalisis cabaran dan permasalahan yang dihadapi oleh Madrasah Al-Ulum Ad-Diniah Al-USmaniah dalam memajukan pondok masa kini.

### **Persoalan Kajian**

Apakah cabaran dan permasalahan yang dihadapi oleh Madrasah Al-Ulum Ad-Diniah Al-USmaniah dalam memajukan pondok masa kini?

### **Metodologi Kajian**

Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif. Menurut Ahmad Munawar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali (2016), kajian kualitatif merupakan suatu kaedah untuk menerokai dan memahami individu atau kumpulan yang terlibat dengan sesuatu permasalahan atau fenomena manusia dan masyarakat (konteks). Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan secara deskriptif dan reka bentuk kajian ini menggunakan kajian etnografi. Kajian etnografi digunakan bertujuan untuk menjelaskan dan menginterpretasi sesuatu kelompok budaya dan sosial. Kajian etnografi ini dipilih kerana ia bersesuaian dengan objektif kajian iaitu untuk mengkaji cabaran dalam membangunkan Madrasah Al-USmaniah yang merupakan salah satu kelompok budaya yang mewakili institusi pendidikan Islam traditional di negeri Kedah.

Seterusnya, bagi kaedah pengumpulan data bagi kajian ini adalah berdasarkan kepada analisis dokumen dan temubual. Menurut Ahmad Munawar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali (2016), instrumen utama bagi kaedah kualitatif dalam mendapatkan maklumat adalah daripada temu bual. Namun, analisis dokumen seperti buku, data-data dari maklumat peribadi seperti diari, minit-minit mesyuarat, artifak, gambar dan lain-lain yang berbentuk peribadi juga boleh digunakan. Justeru, kaedah analisis dokumen digunakan bagi mengumpulkan maklumat bersumberkan artikel, prosiding, tesis, buku, dokumen pengajian pondok, video, berita online, laman web berautoriti dan sebagainya. Manakala menurut Chua Yan Piaw (2014), temu bual

boleh dikategorikan kepada tiga jenis iaitu temu bual berstruktur, temu bual semi-struktur dan temu bual tidak berstruktur. Temu bual jenis kedua dan ketiga digunakan di dalam kajian ini. Pertamanya, temu bual tidak berstruktur digunakan bagi menemubual salah seorang pegawai yang bertugas di JAIK. Keduanya, temu bual semi-struktur digunakan bagi menemubual dua orang informen dan seorang peserta daripada Madrasah Al-Usmaniah.

Proses penganalisan data perlu berjalan secara tersusun dan dilakukan sebaik sahaja semua data dikumpulkan. Menurut Ahmad Munawar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali (2016), kajian kualitatif tidak melibatkan bentuk *numerical*, sebaliknya data dan fakta yang diperolehi akan dianalisis secara analitikal dan dipersembahkan mengikut gaya dan bentuk naratif. Proses analisis data ini memerlukan kepada gabungan kepada data-data yang diperolehi. Setelah itu, data dan maklumat yang diperolehi daripada informen dan peserta kajian perlu melalui proses interpretasi data agar bertepatan dengan objektif kajian. Pengkaji telah menggunakan perisian Atlas ti. sebagai alat bantu untuk mengurus dan menganalisis data kualitatif secara sistematik. Proses koding atau mengkategorikan setiap maklumat berasaskan tema yang bersesuaian dengan objektif kajian. Secara keseluruhannya penganalisan data adalah proses mengatur, menstruktur dan menginterpretasi data yang telah dikumpul.

### **Legasi Pengajian Pondok**

Pengajian pondok merupakan institusi pendidikan tradisional yang berfungsi sebagai pusat penyebaran agama Islam dan mempunyai pengaruh besar dalam kalangan masyarakat. Institusi ini merupakan institusi pendidikan tertua di Alam Melayu dan mempunyai peranan yang besar dalam membina peradaban masyarakat Melayu. Sekiranya digambarkan mengenai kewujudan para ulama serta golongan intelektual, pasti melibatkan institusi pengajian pondok, serta sumbangannya yang besar dalam mendidik masyarakat dan membentuk individu berkeperibadian Muslim yang sempurna. Justeru, institusi pengajian pondok harus meneruskan legasi pengajiannya yang telah lama bertapak semenjak awal kurun ke-18 lagi.

Kajian menunjukkan melalui institusi pengajian pondok atau pesantren, masyarakat Melayu mula mengenali ilmu pengetahuan Islam dan lebih memahami akan hal-hal berkaitan dengan hukum hakam, akidah dan pelbagai permasalahan yang berkaitan dengan Islam (Masyhurah Mohamad Rawi et al. 2015). Kemunculan Islam ke Alam Melayu pada abad ke-15 telah melakar sejarah dalam peradaban masyarakat Melayu dan Tamadun Islam. Islam telah mencetuskan bersamanya intelektualisme, rasionalisme, penguasaan, dan perkembangan ilmu dalam peradaban Melayu Islam, serta telah wujud beberapa kerajaan Melayu Islam sekitar Nusantara seperti di Melaka, Terengganu, Kelantan dan Kedah telah menggiatkan lagi perkembangan pendidikan Islam di Alam Melayu (Ab. Halim Tamuri & Kamarul Azmi Jasmi 2009).

Kewujudannya telah berjaya melahirkan sebilangan besar guru yang juga penulis kepada kitab-kitab agama kitab Jawi (Suhanim Abdullah 2014). Telah muncul banyak ulama dan penulis di Patani pada kurun ke-18 dan ke-19 yang menghasilkan kitab dalam pelbagai disiplin ilmu. Kitab-kitab tersebut kebanyakannya ditulis dalam bahasa Melayu dan dijadikan sebagai buku teks di institusi pengajian pondok di Alam Melayu kerana kebanyakan masyarakat Melayu kurang mahir dalam bahasa Arab (Ismail Hamid 1997). Kitab Jawi di Malaysia adalah buku-buku agama yang ditulis dalam bahasa Melayu klasik dengan menggunakan huruf-huruf Arab (Suhanim Abdullah 2014). Di Indonesia, kitab Jawi dikenali sebagai kitab kuning kerana kertas berwarna kuning telah diimport dari Timur Tengah untuk mencetak kitab-kitab tersebut dan tuan guru menggunakannya sebagai buku teks di pesantren (Ismail Hamid 1997; Suhanim Abdullah 2014).

Para ulama telah melibatkan diri dalam bidang penulisan demi menyampaikan ajaran Islam kepada seluruh masyarakat. Mereka merupakan penulis yang berbakat dalam pelbagai bidang disiplin ilmu terutamanya akidah, fikah dan tasawuf. Para pelajar dan masyarakat sentiasa merujuk hasil penulisan mereka yang sarat dengan nilai ilmu yang berguna sepanjang zaman (Suhanim Abdullah 2014). Justeru, melalui institusi pengajian pondok telah lahir ramai

ulama Nusantara, terutamanya di Tanah Melayu dan mereka telah memainkan peranan penting bagi menyebarkan dan memperkenalkan Islam.

Salah seorang ulama kurun ke-18 Masihi iaitu Sheikh Daud al-Fatani telah menghasilkan banyak kitab iaitu sebanyak 66 buah kitab (Wan Mohd. Shaghir Abdullah 1999) merangkumi bidang akidah, undang-undang Islam, tasawuf, hadis dan kesusasteraan Melayu. Begitu juga dengan para ulama di Kedah yang menjadi golongan penting dalam masyarakat Melayu di Kedah. Mereka memainkan peranan sebagai guru dan cendiakiawan agama, keadaan ini menyebabkan masyarakat amat menghormati mereka (Abdul Muhsien Sulaiman 2013). Pada abad ke-19 dan 20, negeri yang banyak melahirkan golongan ulama di Tanah Melayu adalah negeri Kelantan, Terengganu dan Kedah berbanding dengan negeri lain. Kedah telah melahirkan tokoh ulama yang menyumbang gagasan ideologi pemikiran kepada penyebaran dakwah Islam (Ahmad Yunus Mohd Noor & Qutrennada Rosli 2017).

Salah seorang tokoh ulama di Kedah adalah Tuan Hussain Kedah, beliau merupakan ulama traditional yang telah banyak memberi sumbangan dan menabur jasa di negeri Kedah dan merupakan seorang ulama terkenal pada awal abad ke-20 M. Bahkan beliau merupakan pengasas kepada enam buah pengajian pondok terletak di Kedah dan Pulau Pinang dan beliau telah mewakafkan berlong-relong tanah untuk digunakan bagi membina masjid dan tanah perkuburan. Bukan itu sahaja, malahan beliau turut mengarang kitab-kitab jawi untuk rujukan masyarakat Melayu yang tidak memahami Bahasa Arab dan telah menghasilkan sebanyak 20 buah karya bermutu dalam pelbagai bidang disiplin ilmu Islam (Abdul Muhsien Sulaiman 2013).

Begitu juga dengan fenomena pesantren di Indonesia yang telah memasukkan pengetahuan umum tetapi tetap meneruskan tujuan utama dari lembaga iaitu mempertahankan pengajaran buku-buku klasik untuk mendidik para kandidat ulama (A. Suradi 2018), dan merupakan sebahagian dari pendidikan Islam yang memenuhi keperluan sepanjang zaman. Sejarah menunjukkan, pesantren dilahirkan atas kesedaran dan kewajiban dakwah Islamiah, serta melahirkan kader-kader ulama dan da'i (Damanhuri et al. 2013; Yunus 1979).

Pesantren yang akhirnya berkembang menjadi lembaga pendidikan regular yang memberi pelajaran secara material atau immaterial. Dengan mengajarkan kitab-kitab kuning yang ditulis oleh para ulama abad pertengahan dan ditekankan setiap santri mampu untuk mengkhataamkan kitab-kitab kuning mengikut target yang telah ditetapkan. Manakala, pelajaran immaterial adalah berbentuk suatu upaya perubahan sikap santri agar mampu memiliki peribadi tangguh dalam kehidupan seharian (Damanhuri et al. 2013).

Sejarah Islam menunjukkan semenjak kedatangan Islam ke Alam Melayu, pengajian pondok berjaya dalam mendidik manusia (Fatin Nabilah Mohd Tahir 2017), serta telah memberi sumbangan dan berperanan besar terhadap masyarakat Melayu Islam dalam melahirkan insan berakhlak mulia (Masyhura Mohamad Rawi et al. 2015). Pendidikan melibatkan proses-proses pengajaran dan pembelajaran strategik dan tersusun sama ada secara formal ataupun tidak formal. Pengajian pondok merupakan salah satu pusat pengajian secara formal yang menyediakan pendidikan berlandaskan al-Quran dan al-Hadith. Menurut at-Tamimi dalam kajian (Ab. Halim Tamuri & Kamarul Azmi Jasmi 2009), pendidikan Islam mampu memperbaiki kehidupan manusia dan melahirkan keseimbangan peribadi seseorang insan. Islam memiliki ciri-ciri seperti keimanan, akhlak dan ilmu. Namun sekiranya ciri-ciri tersebut tidak ada, maka pendidikan itu tidak menunjukkan erti yang sebenar kerana ciri-ciri itu merupakan asas untuk mendapat kejayaan dan kemenangan dalam kehidupan (Ab. Halim Tamuri & Kamarul Azmi Jasmi).

Justeru, institusi pengajian pondok harus berusaha untuk mempertahankan institusi pendidikan Islam ini agar terus berdiri demi meneruskan legasi pengajiannya.

### **Cabaran Memajukan Madrasah Al-USmaniah**

Dalam meneruskan legasi pengajian pondok, institusi ini pasti berhadapan dengan pelbagai cabaran. Sama ada cabaran tersebut dipengaruhi faktor luaran ataupun dalaman. Kajian ini akan memperihalkan cabaran yang dihadapi oleh Madrasah Al-USmaniah dan juga institusi pengajian

pondok lain. Dengan adanya kajian ini, pihak yang terlibat serta masyarakat sekeliling dapat bersama-sama mencari inisiatif dalam membantu institusi ini untuk memajukan pengajiannya.

### ***Ilmu warisan Ulama***

Madrasah Al-USmaniah kini menghadapi cabaran dalam meneruskan tujuan penubuhan institusi pengajian pondok iaitu mewarisi ilmu para ulama. Menurut Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018), perbincangan ilmu agama di pondok tidak dapat meningkat ke tahap yang lebih tinggi mengikut *standard* kitabinggalan para ulama apabila pelajar yang masuk ke pondok tidak mempunyai asas berkaitan ilmu-ilmu tersebut. Pihak pondok berhadapan dengan krisis dalam memartabatkan dan memperkasakan ilmu-ilmu pondok tinggalan para ulama. Ini kerana, pada hari ini para pelajar yang masuk ke pondok tidak memiliki ilmu-ilmu asas yang sepatutnya. Pengajian pondok seharusnya mempertahankan misinya sebagai institusi khusus yang mengkaji ilmu-ilmu keagamaan (Fatin Nabilah Mohd Tahir 2017).

Ilmu turath yang menjadi asas kepada pembelaran di pondok merupakan ilmu-ilmu yang tinggi dan besar nilainya. Sistem pengajian pondok sangat mementingkan kualiti ilmu kerana kitab-kitab pengajian tersebut kitab-kitab para ulama yang tinggi ilmunya. Kitab-kitab turath tersebut menggunakan tulisan jawi bertujuan untuk menjadi memberi kefahaman kepada masyarakat untuk memahami ilmu pengetahuan dan bersumberkan kitab muktabar. Institusi pondok sentiasa menjaga tradisi mengkaji kitab-kitab Jawi yang menjadi ciri khas kepada pondok. Kajian daripada Abdullah Ishak (1995) menunjukkan bahawa buku teks tulisan jawi dapat membantu para pelajar dalam pembelajaran agama Islam dan membaca al-Quran.

### ***Memartabatkan kualiti pengajian pondok***

Pada awal penubuhan pengajian pondok, institusi ini tidak memperuntukkan sijil dan juga tidak mempunyai sistem peperiksaan. Walaubagaimanapun, dalam usaha untuk memartabatkan kualiti pengajian pondok, pihak Madrasah Al-USmaniah telah mencari inisiatif dengan mengeluarkan sijil kepada para pelajarnya. Menurut Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018) sijil yang dikeluarkan oleh Madrasah Al-USmaniah hanya kegunaan di dalam pondok sahaja. Setelah itu, bagi para pelajar yang sudah mempunyai persiapan untuk mengajar, mereka boleh mengambil tauliah di pejabat agama (Jabatan Mufti Kedah). Ia berkemungkinan untuk menjaga kualiti pengajian pondok, serta menanamkan sifat keikhlasan di dalam diri setiap pelajar dalam menuntut ilmu.

Kualiti dan keaslian ilmu di pengajian pondok amat dijaga dan dititikberatkan agar setiap pelajar tidak memiliki sentimental mengharap sijn melalui sesuatu ilmu. Menurut Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018), di pondok tidak sesuai untuk diletakkan sijn kerana beliau berpendapat para pelajar perlulah mempunyai niat yang bersih untuk menuntut ilmu semata-mata, serta pengajian di pondok tidak mengeluarkan sijn demi untuk menjaga keaslian ilmu itu sendiri. Tambah beliau, sekiranya pihak Madrasah Al-USmaniah menyediakan sijn maka ibu bapa akan menerpa untuk menghantar anak-anak mereka ke pengajian pondok dan mereka tidak melihat akan keutamaan ilmu. Pada hari ini, institusi pengajian pondok terpaksa berhadapan dengan sebilangan besar masyarakat yang ragu-ragu terhadap pelajar lepasan pondok kerana mereka tidak dapat bersaing dengan institusi pengajian lain disebabkan ketiadaan sijn akademik yang diiktiraf dan tidak memiliki kemahiran hidup setelah tamat pengajian (Noornajihan Jaafar et al. 2017).

Namun, untuk berada dalam dunia moden pada hari ini aspek pensijilan dari pihak kerajaan amat penting agar para pelajar lepasan pengajian pondok diberi pengiktirafan sebagaimana pelajar-pelajar sekolah kebangsaan. Ustaz Sabri dengan berani dan tegas bersuara agar pihak-pihak terbabit memberi perhatian atau mengambil langkah sewajarnya dengan mengiktiraf pelajar-pelajar lepasan pengajian pondok. Menurut Ustaz Sabri, para pelajar lepasan pengajian pondok yang mendaftar di bawah kerajaan negeri perlu diberikan sijn pengiktirafan oleh jabatan agama negeri masing-masing untuk menjaga masa depan pelajar-pelajar tersebut. Tambah beliau, ketika dalam pertemuan dengan Menteri Besar Kedah di Wisma Aman pada ketika itu bahawa mereka memperjuangkan agar para pelajar pondok perlu diberi sijn pengiktirafan untuk bekerja di sektor-sektor agama atau untuk menjadi imam.



Pengiktirafan pensijilan merupakan satu alat penting bagi masyarakat moden, serta merupakan satu tuntutan dan keperluan masyarakat sekarang. Pensijilan merupakan lambang kejayaan setelah para pelajar bersusah-payah dengan pelbagai ujian dan kesusahan semasa pengajian dan digunakan untuk melanjutkan pengajian ke peringkat yang lebih tinggi, serta memperoleh pekerjaan yang sesuai. Selain itu, pengiktirafan daripada kerajaan merupakan mekanisme penting yang menentukan sama ada sijil yang dikeluarkan itu diterima atau tidak dalam pasaran pekerjaan (Solahuddin Ismail 2016).

Justeru, keadaan ini menjadi cabaran kepada para pengasas pondok terutamanya dalam memartabatkan kualiti pengajian pondok agar dapat diterima dan diiktiraf secara global. Perhatian sewajarnya perlu diambil oleh pihak kerajaan agar para pelajar lepasan institusi pengajian pondok tidak menjadi mangsa keadaan dan tercicir dari arus perdana sistem pendidikan.

### ***Kepentingan ulama dan pewaris pondok***

Institusi pengajian pondok telah berperanan besar dalam melahirkan para ulama dan golongan intelktual seharusnya menjadi rujukan masyarakat dalam mendepani pelbagai persoalan dan pertanyaan hukum hakam tentang Islam. Namun, menjadi pertanyaan adakah institusi pengajian pondok berjaya dalam mencapai matlamat tersebut? Sejarah menunjukkan, munculnya tokoh-tokoh ulama yang disegani dalam pelbagai bidang pendidikan dan khususnya bidang pendidikan Islam. Ulama-ulama tersebut telah memberi banyak sumbangan dalam bidang kepakaran masing-masing (Masyhurah Mohamad Rawi et al. 2015). Perlu diakui bahawa sebesar tokoh ulama telah terlibat dalam memberi sumbangan tenaga dan idea dalam pelbagai aspek khususnya dalam bidang penulisan untuk membentuk gagasan pembangunan umat Islam (Abdul Muhsien Sulaiman 2013).

Masyarakat perlus sedar bahawa masih terdapat tokoh setempat yang banyak berbakti dan berjasa, namun tidak diambil berat dan dipandang sepi, serta berkemungkinan dilupakan. Seharusnya tokoh-tokoh dalam kalangan ulama diletakkan ditempat yang selayaknya iaitu sejajar dengan tokoh-tokoh negara yang terkemuka (Abdul Muhsien Sulaiman 2013). Bahkan, tuan guru pondok tidak lagi menjadi rujukan utama sebagai tokoh yang membangkitkan kesedaran masyarakat dalam membuat perubahan sosial (Fatin Nabilah Mohd Tahir 2017; Saeful Bahari 2007).

Para ulama bukan sahaja telah menghidupkan institusi pengajian pondok, malahan merekalah yang menjadi penyambung kepada sesebuah pengajian pondok selepas ketiadaan pewarisnya. Namun, cabaran yang perlu dihadapi oleh sebilangan besar pengajian pondok adalah ketiadaan pelapis yang akan menguruskan pondok selepas ketiadaan pengasasnya. Keadaan ini berlaku di kebanyakan pusat pengajian pondok sehingga pengajian pondok tersebut terpaksa diserahkan kepada pihak kerajaan untuk mengendalikannya (Noornajihan Jaafar et al. 2017).

### ***Membentuk peribadi Muslim***

Bukanlah sesuatu yang asing bagi sebuah institusi pendidikan Islam seperti pengajian pondok dalam membentuk individu berkeperibadian Muslim yang syumul. Menurut Noornajihan Jaafar et al. (2017), kajian menunjukkan bahawa sistem pengajian pondok mampu dalam mengatasi permasalahan sosial yang semakin serius dalam kalangan pelajar. Kaedah pembelajaran yang digunakan di pengajian pondok telah berjaya memberi kesan yang mendalam kepada diri pelajar terutamanya dalam aspek mendekatkan diri kepada Sang Pencipta. Justeru, Madrasah Al-USmaniah berhadapan dengan cabaran mempertahankan identiti pengajian pondok yang berjaya melahirkan individu Muslim.

Pihak Madrasah Al-USmaniah sentiasa berusaha sebaik mungkin untuk mendidik para pelajar mereka agar berjaya menjadi Muslim yang syumul. Menurut pandangan Mohd Zulkhairi Jamaludin (8 Januari 2019), dalam membangunkan Madrasah Al-USmaniah, cabaran yang dihadapi adalah dari segi pengurusan diri para pelajar itu sendiri. Sekiranya seseorang pelajar itu ingin berjaya, dia haruslah berusaha untuk melawan nafsu dan tidak banyak bermain. Madrasah Al-USmaniah berhadapan dengan para pelajar yang tidak bersungguh-sungguh dalam

menuntut ilmu, di samping mempunyai permasalahan dari segi akhlak. Selain itu, amat membimbangkan apabila ibu bapa menjadikan institusi pengajian pondok sebagai jalan terakhir untuk menghantar anak-anak mereka yang bermasalah.

Lantas, pelbagai permasalahan akan muncul dalam kalangan remaja pada hari ini sekiranya tidak dititikberatkan aspek pendidikan Islam di dalam sistem pengajian mereka. Permasalahan yang dihadapi kian memburuk apabila terdapat sebilangan masyarakat Melayu yang kurang mengambil berat terhadap soal pendidikan agama Islam. Keadaan ini akan menjadi bencana kepada generasi akan datang kerana ilmu pengetahuan agama menjadi pelindung masyarakat Melayu daripada sebarang anasir yang bertentangan dengan budaya Islam (Abdul Muhsien Sulaiman 2013).

### ***Mengekalkan prestasi pelajar pondok***

Dalam mendidik para pelajar, sudah pasti matlamat akhirnya adalah untuk melihat kejayaan mereka dalam menguasai setiap ilmu. Oleh itu, Madrasah Al-Usmaniah telah menggunakan beberapa kaedah yang perlu diikuti oleh para pelajar. Namun begitu, Madrasah Al-Usmaniah tetap berhadapan dengan cabaran dalam mengekalkan prestasi para pelajar dari semasa ke semasa. Antara kaedah-kaedah yang telah digunakan, salah satunya adalah dengan cara melatih para pelajar untuk mengajar semula. Ini kerana, menurut Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018) dengan kaedah mengajar semula tersebut akan menjadikan peratusan kesan menerima ilmu itu lebih tinggi iaitu sebanyak 70% dan kefahaman itu akan bertambah, berbanding sekiranya hanya mendengar iaitu kaedah satu hala sahaja dengan kadar peratusan sekadar 30% hingga 40% peritus sahaja.

Selain daripada kaedah di atas, terdapat juga kaedah lain yang turut digunakan tetapi menurut Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018), kaedah ini kurang diaplikasi oleh para pelajar iaitu cara belajar atau *study* terlebih dahulu sebelum para pelajar masuk ke kelas. Dengan cara ini, para pelajar akan cuba memahami terdahulu pelajaran yang akan disampaikan oleh guru dan akan mengambil peluang untuk bertanya kepada guru sekiranya terdapat sebarang kesalahan berdasarkan kefahaman pelajar tersebut. Selain itu, kaedah hafazan juga ditekankan kepada para pelajar. Menurut Hanapiah Abu Hasan, para pelajar pondok mestilah menghafal matan bagi setiap ilmu yang dipelajari sebagai satu formula untuk mengingat sesuatu ilmu. Namun, menurut Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018) kaedah yang kerap digunakan adalah kaedah yang pertama iaitu melatih para pelajar untuk mengajar semula. Kaedah-kaedah yang dipraktikkan ini pada kebiasaannya adalah berdasarkan pengalaman guru-guru pondok sendiri ataupun pengalaman pelajar-pelajar senior yang seterusnya akan digunakan untuk mengajar pelajar-pelajar baru.

Dengan kaedah-kaedah yang telah diaplikasikan ini, disertakan dengan kesungguhan Ustaz Sabri. Maka ramai dalam kalangan para pelajar yang telah berjaya. Menurut Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018), Ustaz Sabri merupakan seorang yang *straight* dan niat beliau membuka pondok adalah untuk melahirkan pelajar-pelajar yang berjaya. Maka dengan itu, ramai dalam kalangan para pelajar yang telah menamatkan pengajian mereka di Madrasah Al-Usmaniah telah berjaya dan menguasai setiap ilmu pengajian agama yang mereka pelajari di pondok. Hasilnya ada di antara mereka yang mengajar di sekolah atau di masjid-masjid, mengajar dan menjadi guru KAFA atau Sekolah Agama Rakyat, menjadi iman atau membuka pondok di kampung masing-masing, serta banyak lagi Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018).

Selain itu, dalam kalangan mereka ada yang berjaya membuka pondok, dengan cara mereka turut menuntut ilmu di tempat-tempat pengajian yang lain setelah tamat pengajian di Madrasah Al-Usmaniah dan setelah itu mereka berjaya membuka pondok sendiri. Seperti Pondok Rumput Minyak yang terletak di Tunjang diasaskan oleh Ustaz Mustain bin Awang, Pondok Megat Dewa, Pondok Gajah Teriak diasaskan oleh Ustaz Khairul, Pondok Lepas Permatang Kaka dan banyak lagi (Rosnani Lebai Chik 20 Disember 2018). Begitu juga dengan pondok di Malau diasaskan oleh Ustaz Hafiz Wan Soleh, pondok di Manjung Perak diasaskan oleh Ustaz Sabri bin Saad, dan pondok di Kodiang diasaskan oleh Ustaz Zairani (Hanapiah Abu Hasan 26 Disember 2018).

Namun dapat dilihat bahawa para pelajar lepasan pondok pada hari ini kurang menonjol berbanding dahulu. Keadaan ini turut disuarakan oleh mudir Madrasah Al-Usmaniah di dalam berita *online* (Md Rifaat Hamid et al. 2017). Menurut mudir, sebelum ini kebanyakan anak yang bijak dimasukkan ke institusi pengajian pondok. Namun, berbeza keadaannya pada hari ini kerana anak-anak yang bijak dimasukkan ke sekolah kebangsaan dan menengah, serta sikap ibu bapa yang tidak yakin terhadap pengajian pondok menyebabkan mereka enggan menghantar anak-anak mereka ke sini. Malahan hanya menghantar anak-anak yang bermasalah ke pondok

Perspeksi ini sebenarnya perlu diubah terutamanya golongan ibu bapa harus bersikap adil dan tidak berat sebelah kerana hanya memilih untuk menghantar anak-anak mereka ke pengajian pondok apabila menghadapi sebarang masalah. Keadaan ini juga dinyatakan oleh Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018), bahawa pengajian pondok di Malaysia katanya tidak sesuai ditempatkan dengan jumlah pelajar yang ramai kerana kebanyakan mereka tidak berminat dengan pengajian agama. Justeru, masyarakat perlu diperbetulkan tentang matlamat sebenar akan kewujudan pusat pengajian pondok. Dengan ini, akan membantu pusat pengajian pondok untuk terus bergerak dalam era moden ini.

### ***Isu pendaftaran di bawah JAIK***

Dalam membangunkan pengajian pondok, Madrasah Al-Usmaniah serta institusi pengajian pondok yang lain terpaksa berhadapan dengan isu polisi kerajaan. Umum mengetahui bahawa pengajian pondok merupakan sebuah institusi pendidikan tradisional yang diurus secara persendirian. Justeru itu, institusi tersebut memerlukan kepada sokongan dan kerjasama daripada pihak-pihak lain agar institusi ini dapat berdiri maju seiring dengan arus pemodenan pada hari ini. Atas keperihatinan pihak kerajaan negeri dan pihak-pihak lain, isu-isu berkaitan pengajian pondok turut menjadi tanggungjawab mereka.

Walaupun pengajian pondok berada di bawah Lembaga Pengurusan Sekolah (LPS), menurut kajian Farahdina Fazial (2018) wujud beberapa organisasi yang menguruskan institusi pengajian pondok di negeri Kedah seperti JAIK, HESA dan YPPM. Dalam hal ini, wujud beberapa garis panduan yang telah ditetapkan dan mesti diikuti oleh setiap institusi pendidikan agama. Situasi ini telah menimbulkan beberapa perkara yang sukar dicapai kesefahaman diantara beberapa pihak, serta memberi cabaran kepada pihak pondok sama ada memberi kerjasama kepada kerajaan negeri ataupun sebaliknya.

Tiada undang-undang khusus yang menyatakan tentang kedudukan institusi pengajian pondok di Malaysia. Walau bagaimanapun, berdasarkan kepada Enakmen Kawalan Sekolah-sekolah Agama Negeri mengatakan bahawa sekolah-sekolah yang mengajar mata pelajaran agama hendaklah berdaftar di bawah Jabatan Agama Islam Negeri masing-masing. Menurut Salehuddin Kayat dalam kajian (Azizi Umar & Supyan Hussin 2009), penguatkuasaan enakmen tersebut bergantung kepada negeri masing-masing dan ia telah digubal oleh Jabatan Kemajuan Islam (JAKIM) untuk diguna pakai oleh negeri dan diluluskan dalam Dewan Undangan negeri masing-masing. Bagi negeri Kedah berdasarkan kepada Enakmen Pengawalan Sekolah-sekolah Agama Islam 1988 Negeri Kedah. Dalam Bahagian IV Seksyen 12(2) menyebut;

*“Semua Sekolah Islam yang telah ditubuhkan sebelum Enakmen ini mula berkuatkuasa hendaklah didaftarkan mengikut peruntukan-peruntukan Enakmen dalam masa enam bulan selepas Enakmen ini mula berkuatkuasa atau apa-apa tempoh yang lebih lama sebagaimana yang dibenarkan oleh Pendaftar.”*

Mengikut Perlembagaan Malaysia dalam Perkara 3(2) dari sudut sejarah menunjukkan Pendidikan Islam diletakkan dalam hal ehwal agama Islam di bawah kuasa Raja-raja Melayu dan kuasa negeri-negeri. Hal ehwal agama Islam berada di bawah kuasa kerajaan negeri, maka pihak berkuasa agama negeri melalui badan perundangan negeri telah menggubal satu enakmen iaitu Enakmen Kawalan Sekolah-sekolah Agama Negeri berkaitan dengan Pendidikan Islam yang telah memperuntukkan bahawa sekolah-sekolah yang mengajar mata pelajaran agama perlulah berdaftar di bawah Jabatan Agama Islam Negeri (Nor Raudhah Siren et al. 2013).

Berdasarkan kepada Enakmen Pengawalan Sekolah-sekolah Agama Islam 1988 Negeri Kedah di atas menyatakan bahawa pengajian pondok perlu mendaftar di bawah kerajaan negeri bagi tujuan penyelarasan dan keseragaman di antara instiutsi pengajian tersebut. Ini bertepatan

kajian daripada (Noornajihan Jaafar et al. 2017), berdasarkan temu bual bersama Pegawai Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN) bahawa institusi pengajian pondok dikehendaki mendaftar di bawah JAIN yang bertanggungjawab dalam melakukan pemantauan terhadap penubuhan, perjalanan dan pengurusan pondok di setiap negeri.

Namun, dapatan menunjukkan hanya sebilangan kecil pengajian pondok yang telah berdaftar di bawah JAIN berbanding dengan jumlah yang sebenar dan keadaan ini telah menyukarkan pihak JAIN bagi proses pengurusan maklumat serta penyerahan bantuan kepada pondok-pondok tersebut. Sekiranya institusi pengajian pondok berdaftar di bawah JAIN, institusi ini akan diperuntukkan secara khusus bantuan berbentuk kewangan, tenaga pengajar dan alat-alat bantu mengajar. Di samping itu, pihak JAIN turut menghadapi kesulitan dalam menyelesaikan permasalahan yang dihadapi oleh pentadbir pondok seperti pengurusan tapak pondok, pembinaan bangunan yang tidak mengikut syarat serta isu wakaf, di mana tanah tidak didaftarkan sebagai tanah wakaf menyebabkan waris boleh menuntut tanah tersebut dan akan menghadapi masalah berlarutan yang tidak boleh selesai (Noornajihan Jaafar et al. 2017).

Isu pendaftaran ini turut diakui oleh salah seorang mudir pondok di Kedah, di mana JAIK ada meletakkan syarat agar pihak pondok perlu mendaftarkan tanah-tanah wakaf di bawah MAIK, serta perlu mengikut silibus yang telah ditetapkan oleh JAIK agar sumbangan dapat disalurkan. Syarat ini merupakan salah satu sebab pihak pondok enggan membuat pendaftaran kerana mahu mengekalkan sistem pengajian pondok yang sedia ada. Akan tetapi individu pakar dalam isu wakaf berpendapat keadaan ini telah disalah anggap oleh sebilangan mudir pondok. Ini kerana, pihak JAIK sememangnya telah meletakkan syarat agar pendaftaran wakaf dibuat untuk pemberian bantuan kewangan. Namun, mereka tidak mengganggu silibus pengajian pondok dan akan melakukan pemantauan ke atas sistem pengajian pondok (Farahdina Fazial 2018). Berdasarkan temu bual bersama Ketua Unit Sekolah Menengah Agama, bahagian Pendidikan Jabatan Agama Islam Negeri Kedah iaitu Encik Ismail bin Zakaria, beliau menegaskan bahawa pemantauan yang dibuat juga bertujuan untuk memastikan agar sistem pengajian di institusi pengajian pondok adalah selari dengan Ahlul Sunnah wal Jama'ah (Ismail Zakaria 22 Oktober 2017).

Sementara itu, kajian Farahdina Fazial (2018) pula memperihalkan mengenai isu perbezaan politik yang melibatkan institusi pengajian pondok di bawah HESA dan YPPM yang belum dapat diselesaikan yang turut mempengaruhi isu pendaftaran pengajian pondok di bawah JAIN. Pengajian pondok yang berdaftar di bawah HESA beranggapan bahawa penubuhan YPPM adalah berbau politik dan ini merupakan faktor utama kebanyakan pondok tidak menyertai YPPM. Perkara-perkara yang melibatkan isu politik akan mendatangkan permasalahan dalam kalangan masyarakat di Kedah dan Kelantan. Keadaan ini dapat dilihat terdapat sebahagian pelajar yang tidak meneruskan pengajian mereka di pondok tersebut, bahkan terdapat sebilangan masyarakat telah menghentikan sumbangan kepada pondok-pondok yang berdaftar di bawah YPPM. Bagi mencapai persetujuan, telah berlaku perbincangan di antara pihak HESA dan YPPM akan tetapi perbincangan tersebut gagal menemui kata sepakat.

Justeru, Farahdina Fazial (2018) menegaskan bahawa pihak pengurusan pondok, kerajaan negeri dan kerajaan persekutuan perlu berusaha untuk menangani isu perbezaan politik yang menjadi faktor kepada keengganan pengajian pondok untuk mendaftar di bawah JAIK dan YPPM. Keadaan ini juga menyebabkan bantuan kewangan, kemudahan fasiliti dan pembiayaan pembangunan pondok tidak dapat diberikan kepada institusi pengajian tersebut.

#### ***Keperluan sumber kewangan yang mencukupi***

Bagi membangunkan sesebuah institusi pengajian seperti pengajian pondok, pihak pengurusan memerlukan sumber kewangan yang besar dan mencukupi. Ini merupakan salah satu cabaran terbesar yang dihadapi oleh Madrasah Al-USmaniah dalam membangunkan pondok tersebut. Sebilangan besar pengajian pondok di Kedah bergerak dalam situasi yang serba kekurangan kerana ketiadaan bantuan khusus diterima oleh mereka. Institusi pengajian pondok hanya mengharapkan bantuan sumbangan masyarakat semata-mata untuk terus beroperasi. Justeru, cabaran dan halangan terbesar institusi pengajian pondok di Malaysia untuk terus berkembang adalah dari aspek kekurangan kewangan (Farahdina Fazial 2018).

Madrasah Al-USmaniah telah ditubuhkan di atas tanah milik mudir. Ini kerana, kebanyakan pengajian pondok diuruskan oleh mudir secara persendirian dan sumber kewangan pihak pondok adalah melalui yuran pelajar dan sumbangan daripada masyarakat (Farahdina Fazial (2018). Sehingga ke hari ini, pengajian pondok kebanyakannya masih lagi bergantung kepada bantuan kewangan seperti infaq, zakat, sedekah dan wakaf yang disumbangkan oleh masyarakat awam agar dapat digunakan oleh pengajian pondok dalam mengurus dan mentadbir pondok kerana tidak mendapat bantuan daripada kerajaan pusat dan kerajaan negeri. Namun, keadaan ini berbeza dengan Madrasah Al-USmaniah kerana selain mengharapkan sumbangan daripada masyarakat, pondok tersebut turut mendapat bantuan daripada kerajaan negeri dan kerajaan pusat. Namun, bantuan tersebut bukanlah bantuan secara tetap sebagaimana bantuan-bantuan yang diberikan kepada sekolah aliran kebangsaan dan sekolah aliran agama.

Sekolah bantuan kerajaan seperti Sekolah Agama Rakyat (SAR) dan Sekolah Agama Bantuan Kerajaan (SABK) yang pada asalnya merupakan sekolah agama persendirian telah diambil alih oleh kerajaan sekaligus telah menerima bantuan dari sudut kewangan oleh kerajaan dan Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) (Farahdina Fazial 2018; Mohd Roslan Mohd Nor & Wan Mohd Tarmizi Wan Othman 2011). Sekolah bantuan kerajaan tersebut telah mendapat peruntukan daripada kerajaan bagi mengurus, mentadbir dan melaksanakan program sekolah. Keadaan ini berbeza bagi pengajian pondok yang memperolehi bantuan melalui sumbangan masyarakat sekeliling untuk aspek pengurusan, aktiviti dan pembangunan pondok (Farahdina Fazial).

Kajian menunjukkan kerajaan negeri Kedah mula memberikan bantuan kewangan pada tahun 2012 kepada beberapa buah pengajian pondok di Kedah. Bantuan tersebut berupa RM2 000 sebulan untuk elaun pentadbiran, RM20 000 setahun untuk bantuan tahunan dan RM20 000 setahun sebagai wakaf kitab yang diberikan kepada 11 buah pondok yang berdaftar dengan PJPPNK. Seterusnya pada tahun 2015, kerajaan pusat menyediakan sebanyak RM25 juta kepada pengajian pondok berdaftar di seluruh Malaysia. Institusi pengajian pondok di negeri Kedah telah diberikan sebanyak RM3 juta dan telah diagihkan kepada 11 buah pengajian pondok di bawah PJPPNK (Farahdina Fazial 2018).

Peruntukan sebanyak RM25 juta sebenarnya telah diberikan bermula pada tahun 2015 sehingga 2018 dan peruntukkan tersebut hanya diberikan kepada institusi pengajian pondok yang berdaftar dengan kerajaan persekutuan di bawah YPPM sahaja. Kebanyakan pengajian pondok di negeri Kedah berdaftar di bawah HESA iaitu sebuah pertubuhan bukan kerajaan (NGO). Oleh itu, kebanyakan pengajian pondok di negeri Kedah masih bergantung bantuan berupa infaq, zakat, sedekah dan wakaf yang diberikan oleh masyarakat awam bagi membantu institusi pengajian pondok mengurus dan mentadbir pondok kerana tidak mendapat bantuan daripada kerajaan pusat dan negeri. Bagi mana-mana pengajian pondok yang tidak mendapat bantuan kewangan daripada kerajaan, institusi pengajian pondok tersebut mengharapkan sepenuhnya kepada yuran pelajar dan sumbangan kewangan daripada masyarakat sekeliling (Farahdina Fazial 2018).

Menurut Rosnani Lebai Chik (20 Disember 2018), cabaran yang dihadapi oleh pihak pondok adalah dari sudut kewangan itu sendiri. Ini kerana, pihak pondok tidak memiliki sumber kewangan yang tetap. Mereka hanya mengharapkan duit daripada yuran para pelajar, sumbangan ihsan daripada orang ramai, sumbangan wakaf serta zakat. Sungguhpun begitu, bebanan yang dihadapi oleh pihak pondok dapat dikurangkan apabila kerajaan memperuntukkan bantuan kepada institusi pondok yang berdaftar. Tidak dinafikan kelebihan yang ada pada Madrasah Al-USmaniah yang berdaftar di bawah JAIK dan PJPPNK menyebabkan mereka memperolehi sumbangan dana daripada pihak kerajaan persekutuan dan kerajaan negeri. Menurut Farahdina Fazial (2018);

*“Perbezaan ideologi politik di antara institusi pondok dan Kerajaan Negeri memberi kesan kepada pembiayaan pembangunan pondok kerana terdapat pondok yang enggan mendaftarkan pondok mereka di JAIK dan YPPM. Perkara ini menyebabkan bantuan kewangan, kemudahan fasiliti dan pembiayaan pembangunan pondok tidak dapat disalurkan kepada institusi pondok tersebut.”*

Kajian oleh Noornajihan Jaafar et al. (2017), menunjukkan institusi pengajian pondok dikehendaki untuk mendaftar di bawah JAIN. Kegagalan pengajian pondok untuk mendaftar akan merumitkan proses pengurusan maklumat serta pemberian bantuan kepada pengajian pondok tersebut. Ada yang menyangka bahawa pihak JAIN ingin masuk campur serta mengambil alih pengajian pondok mereka dan ketidakfahaman tersebut menyebabkan pihak pondok tidak dapat memberi kerjasama dengan baik. Dapatan menunjukkan jumlah pengajian pondok yang mendaftar di bawah JAIN amatlah sedikit berbanding dengan jumlah yang sebenar.

Sebelumnya kebanyakan institusi pengajian pondok mendapat dana dan bantuan daripada orang ramai seperti derma dan zakat (Noornajihan Jaafar et al. 2017; Ramli Saadon et al. 2016), tetapi perubahan masa telah menyebabkan bantuan kewangan semakin berkurang. Keadaan ini menyebabkan sebahagian pengurusan pondok telah mengambil langkah dengan melakukan kutipan derma bagi menghasilkan sumber kewangan pondok mereka. Situasi ini dapat dielakkan sekiranya mereka mendaftar kerana sebahagian pihak JAIN ada menyediakan peruntukan khusus dalam memberi bantuan dari aspek kewangan, tenaga pengajar dan alat-alat bantu mengajar (Noornajihan Jaafar et al.).

Begitu juga bagi kebanyakan institusi pendidikan wakaf seperti pengajian pondok mendapat sumber kewangan daripada Jabatan Agama Islam Negeri. MAIN, bantuan daripada kerajaan negeri dan kerajaan pusat, harta wakaf, derma orang ramai, zakat dan yuran ke atas pelajar. Namun kesemua sumber tersebut belum mencukupi untuk mendirikan kemudahan lengkap bagi sesebuah pengajian pondok (Farahdina Fazial 2018). Namun, berdasarkan kajian Farahdina Fazial bukan kesemua pengajian pondok di bawah institusi pendidikan wakaf. Selain itu, Madrasah Al-USmaniah juga berhadapan dengan cabaran yang melibatkan masyarakat atau ibu bapa yang ingin menghantar anak-anak mereka masuk ke pengajian pondok tersebut. Ada yang menghadapi kekangan dari sudut kewangan menyebabkan hal ini turut memberi kesan kepada para pelajar itu sendiri dan juga pihak pengurusan pondok.

Justeru, cabaran pengurusan dari aspek kewangan bukan sahaja dihadapi oleh Madrasah Al-USmaniah, malah ia menjadi cabaran dan permasalahan kritikal yang dihadapi oleh sebilangan besar institusi pengajian pondok di seluruh Malaysia.

### ***Membetulkan persepsi masyarakat***

Madrasah Al-USmaniah turut menghadapi cabaran dari sudut sosial iaitu masyarakat sekeliling yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dengan pengajian pondok tersebut. Ini kerana, dalam membangunkan sebuah institusi pendidikan persendirian adalah sangat memerlukan sokongan masyarakat dan aspek sosial merupakan faktor penting dalam jatuh bangunnya pengajian pondok. Walau bagaimanapun, sejak kebelakangan ini masyarakat telah menyalah tafsir peranan pengajian pondok apabila menganggap pengajian pondok itu sebagai pusat pemulihan akhlak atau pun tempat untuk anak-anak mereka yang gagal dalam bidang akademik (Md Rifaat Hamid et al. 2017).

Pengajian pondok pada hari ini menghadapi cabaran dalam berhadapan dengan sikap dan kerenah masyarakat sekeliling yang tidak memahami akan fungsi sebenar institusi tersebut. Sepertimana kenyataan sebelumnya yang menunjukkan bahawa pada hari ini pengajian pondok seolah-olah dianggap seperti tempat pemulihan akhlak bagi sesetengah ibu bapa dan masyarakat hari ini. Terdapat juga orang kampung yang tidak jelas dengan pengajian agama yang dibawa oleh pihak pondok. Menurut Rosnani Lebai Chi (20 Disember 2018),

*“...macam pondok ni macam tersisih sikit. Haa. Jadi satunya, macam contoh lah hat orang yang tak nampak cara pengajian agama ni. Depa kata susah nak terima. Depa kata kalau mengaji pondok ni mana sijil? Nak ada kerja apa? Jadi masa depan tak terjamin. Jadi benda macam tu tu satu cabaran pada kita hat yang mengajar apa semua ni kan. Jadi, bila mai dugaan macam tu kita sendiri ni kita kena kuat. Kuatkan dengan sabar hatilah. Kadang-kadang tu, budak dok tengah mengaji pun depa tarik keluar. Haa.”*

Bagi ibu bapa yang berhadapan pergolakan dalam menangani sikap anak-anak, maka pengajian pondok menjadi pilihan terakhir mereka (Md Rifaat Hamid et al. 2017). Persepsi ini sebenarnya perlu diubah terutamanya golongan ibu bapa harus bersikap adil dan tidak berat

sebelah dengan memilih untuk menghantar anak-anak mereka yang bermasalah ke pengajian pondok. Selain itu, Hanapiah Abu Hasan (26 Disember 2018) berpendapat bahawa pengajian pondok di Malaysia tidak sesuai untuk menempatkan sejumlah pelajar yang ramai. Ini kerana kebanyakan mereka tidak berminat dengan pengajian agama berbanding dengan penerimaan masyarakat secara luas dan jelas di Indonesia.

Ustaz Sabri turut memperkatakan secara jelas tentang permasalahan ini iaitu disebabkan sikap sesetengah ibu bapa yang memilih pengajian pondok sebagai tempat pemulihan akhlak dan menghantar anak-anak yang bermasalah menyebabkan pelajar lepasan pondok pada hari ini kurang menonjol berbanding dahulu. Menurut beliau, sebelum ini ramai pelajar yang bijak dihantar masuk ke pengajian pondok agar dapat mengimbangi antara pengajian dunia dan akhirat berbanding hari ini, serta sikap ibu bapa yang kurang yakin dengan institusi pengajian pondok juga diantara sebab mereka tidak menghantar anak-anak mereka ke pondok. Tambah beliau, sangat menyedihkan apabila anak-anak yang bijak dihantar ke sekolah kebangsaan dan menengah manakala yang bermasalah di masukkan ke pondok (Md Rifaat Hamid et al. 2017).

Jelas dapat dilihat wujudnya cabaran bagi pihak pondok bagaimana caranya dalam membetulkan persepsi masyarakat terhadap keberadaan dan kewujudan institusi pengajian pondok, serta betapa pentingnya institusi ini terhadap masyarakat. Pengiktirafan masyarakat sekeliling, penerimaan ibu bapa serta ditambah dengan pelbagai isu-isu lain membuatkan pengajian pondok perlu merancang secara bersama agar permasalahan ini dapat diselesaikan. Namun, dari sudut pandang yang positif sebenarnya institusi pengajian pondok mampu berperanan dalam menjadi agen pengubah anak-anak yang bermasalah.

Menurut Noornajihan Jaafar (2017), sistem pengajian melalui pengajian pondok mampu mengatasi permasalahan sosial yang semakin menjadi-jadi dalam kalangan pelajar. Kaedah pembelajaran pondok memberi kesan yang mendalam kepada diri pelajar khusus untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Sistem pengajian pondok mempunyai elemen Islam yang menjadi agen pengubah untuk membentuk manusia berkeperibadian Islam yang sempurna dalam aspek individu dan sosial. Walaupun institusi pengajian pondok mempunyai kekurangan tersendiri, namun tidak dapat dinafikan bahawa institusi tersebut berpeanaan penting dalam melahirkan pelajar berkeperibadian Muslim.

### ***Menyediakan alternatif pengajian untuk warga emas***

Semenjak awal penubuhan pengajian pondok ketika zaman Tanah Melayu lagi, institusi ini menyediakan ruang untuk masyarakat yang ingin menuntut ilmu agama dalam memperbaiki akidah dan ibadah mereka. Para penghuninya bukan sahaja terdiri daripada golongan muda, malahan golongan warga emas turut tinggal menetap di pondok. Pengajian pondok merupakan satu institusi pengajian yang menyediakan ruang kepada masyarakat setempat bagi mempelajari pendidikan Islam, serta satu sistem yang mempunyai pengaruh yang besar dalam kalangan masyarakat Islam Melayu (Fatin Nabilah 2017).

Madrasah Al-Usmaniah juga merupakan salah sebuah pengajian pondok yang menyediakan ruang bagi masyarakat setempat, khususnya warga emas yang ingin menetap di pondok tersebut, di mana mereka berkeinginan dalam menuntut ilmu pengetahuan agama dan solat berjemaah secara berjemaah. Madrasah Al-Usmaniah akan terus berusaha meneruskan adat tersebut yang telah lama dimulai sejak awal lagi. Namun sebenarnya disebalik keadaan tersebut, Madrasah Al-Usmaniah turut mengalami cabaran dalam berhadapan dengan kerenah dan sikap warga emas yang tidak bersungguh-sungguh dan tidak memberi kerjasama kepada pihak pondok ataupun mereka tidak berniat untuk menuntut ilmu pengajian pondok sebaliknya hanya memilih pondok sebagai tempat untuk mengakhiri sisa hidup mereka.

Menurut Rosnani Lebai Chik (20 Disember 2018), warga emas di Madrasah Al-Usmaniah seharusnya istiqamah dalam mengaji, serta membetulkan niat mereka agar tujuan berada di pondok diperbetulkan iaitu untuk solat berjemaah, mengaji dan melakukan amal ibadah. Ini kerana, sesetengah daripada warga emas pada asalnya takut untuk tinggal bersendirian di rumah ketika anak-anak mereka keluar ke tempat kerja. Jadi mereka terpaksa memberanikan diri untuk tinggal di pengajian pondok dan bagi mereka pengajian pondok semestinya selamat dan terjaga, lebih-lebih lagi dengan suasana pelajar yang ramai.

Pusat pengajian pondok memberi peluang kepada golongan warga emas untuk menuntut ilmu agama sebagai bekalan di dunia dan akhirat, serta melahirkan golongan warga emas dalam ilmu agama serta mampu berkongsi dengan masyarakat lain (Fatin Nabilah 2017). Madrasah Al-USmaniah telah memberikan sumbangan besar kepada masyarakat Islam khususnya dalam bidang pendidikan, keagamaan dan sosial. Merupakan sebuah institusi pendidikan, bahkan turut memainkan peranan dalam bidang sosial dengan menjaga dan menerima masyarakat terutamanya warga emas. Dalam erti kata pengajian pondok merupakan satu pusat pengajian sepanjang hayat.

### **Cadangan dan Kesimpulan**

Sehingga kini cabaran-cabaran tersebut tidaklah begitu besar sehingga dapat membantutkan usaha-usaha dalam membangunkan Madrasah Al-USmaniah serta penambahbaikannya. Bahkan cabaran-cabaran tersebut dihadapi oleh pihak pondok, serta menganggapnya sebagai satu peluang untuk membangunkan pondok dan ia tidak melemahkan semangat mereka dalam mengendalikan setiap cabaran yang mendatang. Maka, masyarakat sekeliling dan pihak berkuasa seharusnya memainkan peranan bagi membantu mana-mana institusi pendidikan tradisional seperti pengajian pondok agar dapat mendepani setiap cabaran dengan baik apabila adanya bantuan dan sokongan yang jitu bagi membangunkan institusi tersebut.

### **Rujukan**

- A. Suradi. 2018. Transformation of pesantren traditions in face the globalization era. *Nadwa Jurnal Pendidikan Islam* 12(1): 27–38.
- Ab. Halim Tamuri & Kamarul Azmi Jasmi. 2009. Nilai, amalan, dan sistem pendidikan masyarakat melayu Islam selepas penjajahan barat hingga kini. *Peradaban Arab-Islam dan Masyarakat Melayu*. Bangi: Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam.
- Abdul Muhsien Sulaiman. 2013. Pendekatan Tuan Guru Haji Abdullah Lubok Tapah (1933-2008) dalam pengajaran Kitab Hikam Jawi: Inovasi pengajaran pendekatan tradisional. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) V 2013: Ulama dan Cabaran Idealisme Semasa*, hlm. 1–7.
- Abdullah Ishak. 1995. Pendidikan Islam dan Pengaruhnya di Malaysia. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia.
- Adibah Sulaiman @ Mohamad & Ezad Azad Azraai Jamsari. 2011. Tradisi keintelektualan melayu dan transformasi pendidikan agama awal abad ke-20. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV 2011: Ulama Pemacu Transformasi Negara*, hlm. 552–558.
- Ahmad Munawar Ismail & Mohd Nor Shahizan Ali. 2016. Mengenali Kuantitatif dan kualitatif dalam penyelidikan pengajian Islam. Bangi: Penerbit FPI Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Yunus Mohd Noor & Qutrennada Rosli. 2017. Perkembangan metodologi pengajaran dan pembelajaran hadith di negeri Kedah. *Journal of Hadith Studies* 2(2): 1–13.
- Azizi Umar & Supyan Hussin. 2009. Peranan negeri dalam memperkukuhkan sistem madrasah di Malaysia: Kajian ke atas pelaksanaan Sekolah Agama Rakyat (SAR) sebagai Sekolah Agama Bantuan Kerajaan (SABK). Bangi: Kertas Kerja The Seventh World Congress Muslim Education. Anjuran Kolej Antrabangsa Universiti Islam Selangor (KUIS), 21-23 Disember.
- Chua Yan Piaw. 2014. Kaedah dan statistik penyelidikan (Buku 1): Kaedah penyelidikan. Malaysia: McGraw-Hill (M) Sdn. Bhd.
- Damanhuri, A., Mujahidin, E. & Hafidhuddin, D. 2013. Inovasi pengelolaan pesantren dalam menghadapi persaingan di era globalisasi. *Ta'dibuna Jurnal Pendidikan Islam* 2(1): 17–38.
- Farahdina Fazial. 2018. *Kelestarian mekanisme pembiayaan pembangunan wakaf institusi pondok di negeri Kedah*. Tesis Dr. Falsafah, Pusat Pengajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia.
- Fatin Nabilah Mohd Tahir. 2017. *Perkembangan pengajian pondok di Yayasan Al-Jenderami*



- dan sumbangannya kepada masyarakat Islam di Malaysia. Disertasi Ijazah Sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Hanapiah Abu Hasan. 2018. Pengurusan sekolah pondok: Kajian terhadap Madrasah Al-Ulum Addiniah Al-Osmaniah Jitra, Kedah. Temu bual, 26 Disember.
- Ismail Hamid. 1997. "Kitab Jawi: Intellectualizing Literary Tradition." Dlm. Mohd. Taib Osman (pnyt.). *Islamic Civilization in The Malay World*. Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA).
- Ismail Zakaria. 2017. Ketua Unit Sekolah Menengah Agama di Bahagian Pendidikan, Jabatan Agama Islam Negeri Kedah. Temu bual, 22 Oktober.
- Masyhurah Mohamad Rawi, Harun Baharudin, Maimun Aqsha Lubis & Siti Aisyah Romli. 2015. Institusi pondok dalam sistem pendidikan Islam di Malaysia. *Proceeding The 7th Internatioinal Workshop And Conference Of Asean Studies On Islamic And Arabic Education And Civilization (POLTAN-UKM-POLIMED)*.
- Maziahtusima Ishak, Siti Rugayah Hj Tibek, Zulkiple Abd. Ghani, Mohd Muzhafar Idrus, Hazlina Abdullah, Amir Husin Mohd Nor, Noor Saazai Mat Saad, et al. 2019. Isu dan cabaran pendidikan pondok dari lensa Pegawai Jabatan dan Majlis Agama Islam Negeri di Malaysia. *International Journal of Education, Psychology and Counseling* 4(31): 384–393.
- Md Rifaat Hamid, Muhammad Aminuralif Zoki Muhammad Ammar Mubasyir Hadi & Norjualiana Yaakob. 2017. Sekolah pondok: Ibu bapa perlu ubah persepsi. *Kumpulan Media Kraftangan*. <https://www.karangkraf.com/berita/sekolah-pondok-ibu-bapa-perlu-ubah-persepsi-1.611104> [22 June 2019].
- Mohd Roslan Mohd Nor & Wan Mohd Tarmizi Wan Othman. 2011. Sejarah dan perkembangan pendidikan Islam di Malaysia. *Jurnal At-ta'dib* 6(1): 59–78.
- Mohd Zulkhairi Jamaludin. 2019. Pengurusan sekolah pondok: Kajian terhadap Madrasah Al-Ulum Addiniah Al-Osmaniah Jitra, Kedah. Temu bual, 8 Januari.
- Noornajihan Jaafar, Zulkiple Abd Ghani, Siti Rugayah Hj Tibek, Amir Husin Mohd Nor, Gunardi, S., Noor Azizi Ismail, Ramiaida Darmi, et al. 2017. Cabaran institusi pendidikan pondok serta impak terhadap pembentukan diri pelajar. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development* 2(6): 223–235.
- Nor Raudhah Siren, Azrin Ab. Majid & Siti Jamiaah Abdul Halim. 2013. Pengurusan sekolah agama rakyat (SAR) di Malaysia. *Prosiding International Seminar On Islamic Malay World, Bandung*, hlm. 206–221.
- Rahayati Ahmad, Syahiza Arsad & Nur Arifah Arifin. 2017. Development of management index for pondok institutions in Kedah: New horizons in assessing value towards pondok sustainability and survivability. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7(12): 110–117.
- Ramli Saadon, Khairi Ariffin & Ishak Saat. 2016. Perkembangan pendidikan orang melayu di Malaya sebelum kemunculan Western-type-education. *Jurnal Perspektif* 8(2): 79–96.
- Rosnani Lebai Chik. 2018. Pengurusan sekolah pondok: Kajian terhadap Madrasah Al-Ulum Addiniah Al-Osmaniah Jitra, Kedah. Temu bual, 20 Disember.
- Saeful Bahari. 2007. *Kyai Haji Ahmad Raifa'i Arief: biografi dan pemikirannya tentang sistem pendidikan pondok pesantren di Banten Indonesia*. Disertasi Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Solahuddin Ismail. 2016. Institusi tahfiz di Malaysia: Prospek dan cabaran. Kertas kerja Simposium Antarabangsa Tahfiz sempena Sambutan 50 Tahun Jubli Emas Darul Quran. Anjuran Darul Quran Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Institut Latihan Islam Malaysia (ILIM) Bangi Selangor. 23-24 November.
- Suhanim Abdullah. 2014. *Pemikiran Tokoh Ulama Banjar Kedah*. Johor: Penerbit UTHM.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. 1999. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*, hlm. Jilid 10. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Yunus, H. M. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara.

## KEDUDUKAN ADAT DALAM UNDANG-UNDANG DI MALAYSIA<sup>242</sup>

*Mohd Nasran Mohamad*<sup>243</sup>  
Universiti Kebangsaan Malaysia

---

**Abstrak:** Sebelum kedatangan British di Tanah Melayu, undang-undang Islam dan adat adalah undang-undang asal dan diamalkan sejak Hukum Kanun Melaka diperkenalkan pada tahun 1422. Hukum Kanun Melaka ini berkembang ke negeri jiran yang lain seperti Hukum Kanun Pahang, Undang-undang Kedah dan Undang-undang 99 Perak. Undang – undang ini terus diamalkan sehinggalah Inggeris datang dan bertanggungjawab memperkenalkan dan melaksana undang-undang Inggeris. Salah satu syarat kemerdekaan Malaysia ialah penerimaan undang-undang Inggeris berasaskan Common Law dengan Islam sebagai agama rasmi bagi Persekutuan Malaysia. Makalah ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana Malaysia berusaha mengharmonikan penggubalan undang-undang Sivil, undang-undang Syariah dan undang adat dalam sistem undang-undang nya.

**Abstract:** Before the the British arrival in Malaya, the country has its ruling system mainly based on sharia and its local customs since Malacca laws or Hukum Kanun Melaka pada 1422.) The law was developed to other neighbouring states such as Undang-undang pahang, Undang-undang Kedah and Undang-undang 99 Perak. These laws were practiced until the arrival of British was responsible for the introduction and application of English. One of the conditions of independence is the establishment of a legal system based on English common law, with Islam as the official religion of the Federation. This paper aims to study how Malaysia attempted to harmonise civil and shariah laws as well as customary laws in drafting its legal system.

---

### PENGENALAN

Malaysia mengamalkan sistem dualisme dalam perundangan iaitu hukum Islam dan undang-undang sivil hasil tinggalan British. Justeru dua mahkamah atau pengadilan ditubuhkan. Mahkamah Syariah dan Mahkamah Sivil. Sebelum kedatangan penjajah khususnya Inggeris Malaysia mengamalkan hukum Islam dan adat. Situasi mula berubah apabila Inggeris datang ke Tanah Melayu dan memaksa raja-raja Melayu menerima residen dan penasihat Inggeris. Urusan berkaitan pentadbiran negara, ekonomi dan undang-undang diambil alih oleh British. Kuasa raja hanyalah terbatas dalam urusan berkaitan agama Islam dan adat Melayu. Hal ini berlanjutan sehinggalah ke hari ini di mana Perlembagaan yang juga diasaskan British menetapkan pembahagian kuasa persekutuan dan negeri dalam. Hukum Islam di bawah kuasa negeri hanya terbatas dalam urusan berkaitan munakahat, harta pusaka, wasiat, hibah, wakaf dan beberapa perkara lain yang termasuk dalam kategori undang-undang peribadi.

### JENIS UNDANG-UNDANG ADAT DI MALAYSIA

Di Malaysia ada beberapa jenis adat iaitu, Adat Melayu, Adat Perpatih, Adat Temenggung, Adat Cina, Adat Hindu dan Adat di Sabah dan Sarawak. Adat Melayu sangat unik dan ia bukan hanya dianggap sebagai suatu resam tetapi telah menjadi sebahagian dari sistem perundangan.

Adat Perpatih lebih mengutamakan golongan wanita. Ia diamalkan dengan meluas di Negeri Sembilan dan daerah Naning dan Alor Gajah di Melaka. Ini dapat dilihat dalam soal-soal pembahagian harta dan jurai keturunan yang diperturunkan hanya melalui wanita. Undang-undang adat perpatih lebih bersifat pemulihan. Contohnya jika seseorang itu dilukakan dia akan

---

<sup>242</sup> Makalah ini disampaikan di *International Conference on Islam, Development and Social Harmony In Southeast Asia (ICDIS)* di Universiti Kebangsaan Malaysia pada 28 November 2019.

<sup>243</sup> Profesor Syariah dan Undang-undang di Pusat Fiqh Kontemporari dan Pematuhan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.

diberi gantirugi dalam bentuk ayam atau kambing bergantung kepada besarnya luka itu. Adat ini percaya bahawa orang yang melakukan kesalahan boleh mengubah perangai mereka. Undang-undang adat perpatih ini mempunyai ciri-ciri demokrasi iaitu orang ramai dilindungi oleh undang-undang dan pemerintah sendiri pun tertakluk kepada undang-undang.

Adat Temenggung pula menjadi amalan di kebanyakan negeri kecuali Negeri Sembilan dan daerah Naning dan Alor Gajah di Melaka yang mengamalkan adat perpatih. Adat temenggung lebih mementingkan lelaki, mengiktiraf lelaki sebagai ketua keluarga dan dalam hal pewarisan harta, lelaki mewarisi harta iaitu dari ayah kepada anak lelaki. Adat Temenggung juga mengamalkan autokrasi di mana semua kuasa terletak dalam tangan pemerintah. Harta sepencarian ialah harta yang didapati oleh pasangan suami isteri semasa perkahwinan mereka.

Undang-undang adat cina yang terpakai di Tanah Melayu semasa pemerintah British tidaklah melambangkan undang-undang adat Cina sebenar. Ini kerana ia telah diubahsuai mengikut keperluan orang-orang Cina yang datang ke Tanah Melayu dan juga untuk kepentingan pentadbiran Inggeris ketika itu. Semasa Francis Light, pentadbiran undang-undang yang melibatkan orang-orang Cina diserahkan kepada seorang Kapitan yang memainkan peranan yang sangat penting dalam kehidupan orang-orang Cina ketika itu. Selain itu masyarakat Cina juga dipengaruhi oleh kongsi gelap yang banyak menimbulkan masalah. Antara undang-undang adat Cina yang digunakan ialah perkahwinan poligami. Isteri-isteri dari perkahwinan poligami berhak mewarisi harta apabila suami mereka meninggal dunia. Selain itu, cara perkahwinan mengikut adat Cina juga diiktiraf di mana tiada keperluan untuk menunjukkan wujudnya suatu istiadat rasmi tetapi perlu menunjukkan bahawa niat untuk mengadakan satu hubungan yang kekal, hidup bersama yang berpanjangan dan pengiktirafan oleh keluarga suami terhadap perkahwinan tersebut (Noor Aziah 2010).

Di Sabah, adat masyarakat tempatan adalah seperti adat Tuaran, adat Dusun, adat Murut, adat Kwijan dan Timogun. Perkara-perkara penting yang menjadi amalan adat penduduk-penduduk asal ini yang diterima sebagai undang-undang ialah seperti peraturan pentadbiran, perkahwinan, pengambilan anak angkat, sumbang mahram dan hal-hal yang berkaitan dengan harta. Sabah mempunyai mahkamah natif dengan hirarki yang tersendiri mempunyai bidangkuasa membicarakan kes-kes yang melibatkan undang-undang adat natif (Noor Aziah 2010).

Di Sarawak, undang-undang adat penduduk tempatan ditadbirkan melalui Ordinan (Perisytiharan) Adat Natif 1996. Ordinan ini menyusun undang-undang adat Iban, adat Bidayuh dan adat Kayan-Kenyah. Adat-adat lain seperti Lun Bawang, Kelabit, Kajang, Renan, Bisaya dan Melanau Liko masih dalam proses penyusunan. Di antara adat-adat yang disebutkan di atas, adat Iban adalah lebih menonjol dan di gunakan secara meluas sebagai undang-undang adat di kalangan kaum tersebut di Sarawak. Adat Iban lebih tertumpu di bahagian kedua negeri Sarawak di mana sebahagian besar orang-orang Iban menetap. Adat Iban merangkumi hampir keseluruhan aspek kehidupan orang-orang Iban. Sebahagian daripada adat-adat Iban yang diiktiraf sebagai undang-undang ialah seperti perkara-perkara yang berkaitan dengan pentadbiran, perkahwinan, pengambilan anak angkat, sumbang mahram, harta dan tort. Sarawak juga mempunyai mahkamah natif dan ada hirarki yang tersendiri bagi membicarakan kes-kes yang melibatkan undang-undang adat natif (Noor Aziah 2010).

## **UNDANG-UNDANG ISLAM DAN ADAT SEBELUM PENJAJAH**

### **a) Hukum Kanun Melaka (HKM)**

Islam mula berkembang di Asia Tenggara sejak abad ke 13 lagi, tetapi hanya mula bertapak di Melaka pada abad ke 15. Sebelum kedatangan Islam di Tanah Melayu kebanyakan masyarakatnya mengamalkan adat serta menganut ajaran Hindu. Kesan ajaran hindu ini boleh dilihat dengan jelas dalam Undang – Undang Melaka khususnya Hukum kanun Melaka (HKM) dan Undang-undang laut Melaka. Selain itu, kenyataan yang paling awal berkaitan dengan Undang-Undang Islam di Tanah Melayu boleh di dapati pada batu bersurat yang telah di temui di Kuala Berang pada tahun 1899 yang mencatatkan bahawa Islam sudah sampai ke Terengganu

sejak abad ke 13 lagi. Namun begitu, tiada bukti yang jelas dan kukuh untuk mendakwa hukum Islam telah dilaksanakan di Terengganu pada ketika itu. Justeru HKM dianggap sebagai undang-undang Islam dan yang awal di tanah Melayu pada abad ke 15.

HKM adalah himpunan adat Melayu dan undang-undang Islam yang digubal semasa pemerintahan Sultan Muhammad Syah (1424-1444). Wan Ahmad Fauzi (2018) menjelaskan bahawa sebelum tarikh itu, Kesultanan Melayu Melaka sudah memiliki undang-undang dalam bentuk tidak bertulis iaitu adat Melayu, wa'adat Sang Sapurba dan titah di-Raja. Adat Melayu itu sudah wujud sebelum kedatangan Islam dan berasal dari Palembang. Apabila raja Melaka menganut agama Islam, maka al-Qur'an dan al-Sunnah sekali gus mengambil tempat sebagai sumber perundangan tertinggi, lantaran itu ianya mempengaruhi undang-undang bertulis dan tidak bertulis Kesultanan Melayu Melaka, mengatasi sumber perundangan Melaka Tua.

Sejarah Melayu membuktikan bahawa terdapat beberapa istilah undang-undang tak bertulis yang wujud seperti istilah titah, daulat, murka, kurnia, anugerah dan beta yang mempunyai nilai undang-undang. Penggubalan dan pengumpulan HKM dipercayai bermula pada zaman Sultan Muhammad Shah (1424 – 1444M) & kemudiannya dilengkapkan pada zaman pemerintahan Sultan Muzaffar Shah (1445 – 1458M) iaitu pada era kegemilangan kesultanan Melayu Melaka.

HKM dikenali juga dengan nama Risalah Hukum Kanun dan Undang-undang Melaka. Ia mempunyai 44 fasal. Hanya 28 fasal terdiri daripada hukum Islam mazhab Shafi'i yang bercampur dengan adat. Baki 16 fasal lagi adalah bersumberkan undang-undang Hindu dan adat Temenggung. Hukum ini mempunyai bidang kuasa merangkumi pusat negeri Melaka, anak sungai, dusun dan jajahan takluk negeri Melaka. Selain itu HKM mengandungi butiran mengenai tanggungjawab @ peranan raja, pembesar-pembesar, pantang larang di kalangan anggota masyarakat, hukuman ke atas kesalahan jinayah, perkawinan, perceraian, muamalat dan keluarga.

Umpamanya terdapat hukuman bunuh balas atau qisas, hukum hudud seperti sebat atau rejam bagi kesalahan zina dan liwat, hukuman sebat terhadap kesalahan qazaf atau menuduh zina tanpa saksi, hukuman mati bagi kesalahan murtad, hukuman potong tangan bagi kesalahan mencuri, hukuman sebat bagi kesalahan minum arak, kesalahan merompak sambil membunuh, dan hukuman mati bagi penderhaka. Selain itu kandungannya juga berkaitan dengan urusan niaga atau muamalat seperti pengharaman riba, kesahihan sesuatu kontrak, kontrak jual beli, pinjaman dan amanah yang selari dengan hukum Islam. Dalam HKM juga terdapat peraturan keluarga Islam yang meliputi soal wali bagi perempuan, akad perkahwinan, perceraian dan fasakh. Bahkan dalam undang-undang itu juga terdapat undang-undang keterangan dan acara yang berasaskan hukum Islam seperti kesaksian, sumpah, pengakuan, adab dan kelayakan hakim, prosedur mahkamah serta timbang tara atau sulh. HKM ini merupakan satu bukti yang jelas bahawa undang-undang Islam telah dilaksanakan di Tanah Melayu (Musa 2015). Sebagai contoh, fasal 12:3 orang yang mencerohi perempuan hukumannya dipaksa kahwin dengan perempuan tersebut, tetapi berdasarkan hukum Islam penjenayah itu mesti dihukum rejam sampai mati sekiranya dia muhsan dan disebat seratus kali rotan jika dia tidak muhsan (Abdul Kadir 1996).

Sesuai dengan kekuatan Melaka yang mempunyai kekuasaan yang luas ke atas negeri jiran yang lain di Tanah Melayu pada ketika itu, HKM juga mempunyai pengaruh yang luas ke atas negeri-negeri berkenaan seperti Hukum Kanun Pahang (1592), Undang-Undang Kedah (1650-1784), Undang-Undang Johor (1789) & Undang-Undang 99 Perak (1879).

#### **b) Undang-undang Laut Melaka**

Undang-undang Laut Melaka ialah naskhah undang-undang atau hukum yang digunakan dalam pelayaran. Undang-undang ini ditulis pada zaman pemerintahan Sultan Mahmud (1488-1511). Undang-undang penting sesuai dengan posisi Melaka sebagai Pusat Perdagangan yang besar di Asia tenggara ketika itu. Undang-undang ini mengandungi 25 fasal. Hanya satu fasal sahaja berlandaskan undang-undang Islam. Manakala baki 24 fasal adalah daripada undang-undang adat.

### c) Undang-Undang Pahang

Hukum Kanun Pahang disusun antara tahun 1592 - 1614 juga dibawah pengaruh undang-undang Melaka. Undang-undang ini mengandungi 93 fasal yang disusun tidak secara sistematik.

### d) Undang-undang 99 Perak

Undang-undang 99 Perak di bawa masuk ke negeri ini dari Hadrat Maut. yang mana undang-undang ini mempunyai unsur Islam serta ditulis dalam bentuk soal jawab yang meliputi 99 antara Raja Nasrun Adil dgn menterinya, Khoja Berza Amir Hakim yang meliputi hal-hal berkaitan perlembagaan, peperangan, kekeluargaan, harta dan jinayah.

Kedudukan undang-undang Islam sebelum kedatangan penjajah British bukan sahaja diakui oleh ahli sejarah bahkan juga diiktiraf oleh mahkamah (Musa Awang 2015). Dalam kes *Ramah lwn Laton [1927] FMSLR 116*, kes ini melibatkan pertikaian antara dua orang isteri terhadap harta sepencarian yang ditinggalkan oleh suaminya selepas suami meninggal. Dalam penghakimannya, mahkamah telah memutuskan bahawa Undang-undang Islam bukanlah undang-undang asing tetapi ia merupakan undang-undang asal yang wujud dan diterima pakai serta dilaksanakan di Tanah Melayu. Mahkamah Rayuan di Selangor telah membuat keputusan bahawa undang-undang Islam ialah undang-undang negeri dan mahkamah hendaklah mengiktiraf dan menggunakan undang-undang tersebut (Nurhidayah Muhd Hashim 2008). Penghakiman dalam kes *Shaik Abdul Latif dan Ors melawan Shaik Elias Bux* menguatkan lagi kenyataan ini. Edmunds, JC dalam penghakimannya mengakui bahawa undang-undang yang terpakai kepada orang Melayu di Negeri-negeri Melayu Bersekutu sebelum kedatangan Inggeris adalah undang-undang Islam yang disesuaikan dengan adat Melayu. Kedua-dua kes ini jelas menunjukkan masih wujud pengiktirafan Inggeris terhadap undang-undang tempatan.

## UNDANG-UNDANG ISLAM DAN ADAT SEMASA PENJAJAH

Tanah Melayu telah dijajah selama hampir 500 tahun oleh penjajah Portugis, Belanda, Inggeris dan Jepun. Dalam tempoh tersebut, boleh dikatakan setiap penjajah tersebut telah membawa masuk undang-undang mereka. Walaubagaimanapun kesan kedatangan para penjajah berkenaan ke atas kedudukan undang-undang Islam jelas berbeza antara satu sama lain. Walaupun Melaka telah dijajah selama 150 tahun (1511 – 1641), penjajah Portugis tidak banyak mengganggu kedudukan undang-undang Islam di kalangan para penganutnya. Undang-undang yang diperkenalkan hanya terpakai ke atas orang-orang Portugis sahaja, sedangkan ke atas penganut-penganut agama lain termasuk Islam diserahkan sahaja kepada ketua-ketua agama mereka. Hal yang sama juga telah dilakukan oleh penjajah Belanda yang menduduki malaka slama 130 tahun (1641 – 1795).

Kedatangan Inggeris ke Tanah Melayu telah memberi impak yang besar terhadap masyarakat pada ketika itu dan khususnya umat Islam. Apa yang dilakukan oleh penjajah Inggeris amat berbeza sekali dengan apa yang dilakukan oleh penjajah Portugis dan Belanda. Kemasukan pengaruh undang-undang Inggeris dalam pentadbiran negeri-negeri di Tanah Melayu dan perluasan tanah jajahannya, telah menghakis undang-undang Islam dan adat Melayu yang merupakan undang-undang dasar sebelum kedatangan mereka. Perkembangan undang-undang Inggeris boleh dilihat melalui tiga wilayah yang berasingan iaitu Negeri-negeri Selat, Negeri-negeri Melayu Bersekutu Tidak Bersekutu.

### a) Negeri-Negeri Selat

Bagi Negeri-negeri Selat, penghakisan undang-undang Islam dilakukan oleh penjajah Inggeris secara terbuka, iaitu penguatkuasaan undang-undang Inggeris melalui Piagam Keadilan Pertama (1807), Piagam Keadilan Kedua (1826) dan Piagam Keadilan Ketiga (1855). Piagam ini secara jelas mengisytiharkan penerimaan undang-undang Inggeris di negeri yang dikuasai

British itu. Akibatnya, penguatkuasaan undang-undang Islam yang sedia terpakai sebelum ini terutamanya di Melaka terpinggir dan digantikan dengan undang-undang Inggeris (Musa Awang 2015).

Buktinya dapat dilihat dalam kes *In the Goods of Abdulah*. Dalam kes ini, isu yang timbul ialah bolehkah seorang muslim yang meninggal dunia di Pulau Pinang memberikan keseluruhan hartanya dengan cara wasiat. Menurut hukum Islam, seseorang itu hanya boleh berwasiat dengan tidak melebihi 1/3 daripada hartanya. Namun mahkamah berpegang dengan keputusan dalam kes *Rodyk dan Ors vs Williamson dan Others* dengan menggunakan undang-undang Inggeris, wasiat itu sah. Keputusan mahkamah itu secara tidak langsung telah mengiktiraf undang-undang Inggeris walaupun ia bercanggah dengan undang-undang Islam.

Di dalam kes kedua pula, *Fatimah & Others vs Logan & Others*, seorang lelaki muslim telah meninggal dunia di Pulau Pinang dan telah meninggalkan wasiat. Isunya ialah undang-undang apakah yang harus digunakan untuk mengesahkan kesahihan wasiat itu. Peguam bagi plaintif telah berhujah bahawa undang-undang Islam harus digunapakai. Mahkamah berpegang dengan keputusan bahawa sejak undang-undang Inggeris telah menjadi undang-undang tempatan di Pulau Pinang, maka undang-undang yang terpakai adalah undang-undang Inggeris.

Berdasarkan contoh-contoh kes di atas, dapat kita ketahui bahawa walaupun Undang-undang Inggeris adalah undang-undang asing, namun secara tidak sedar Undang-undang Inggeris ini telah digunapakai sedikit demi sedikit di Tanah Melayu.

#### **b) Negeri-Negeri Melayu Bersekutu**

Perjanjian antara Inggeris dengan raja-raja Melayu di negeri-negeri Melayu Bersekutu iaitu Perak, Selangor, Pahang dan Negeri Sembilan yang menghendaki mereka menerima Residen Inggeris merupakan titik tolak kepada penghapusan kuasa Raja dan undang-undang Islam. Penyisihan undang-undang Islam dilakukan dengan cara memisahkan hal ehwal agama dengan urusan kehidupan yang lain. Melalui sistem Residen, sultan dikehendaki menerima nasihat Residen dalam semua hal kecuali dalam soal hal ehwal agama Islam dan adat istiadat Melayu. Pengertian agama Islam telah disempitkan kepada urusan ibadat, perkahwinan, perwarisan dan beberapa perkara yang termasuk dalam kategori undang-undang peribadi. Sementara dalam urusan jenayah, pentadbiran negeri, percukaian dan lain-lain terletak di bawah bidangkuasa undang-undang Inggeris yang merujuk kepada *common law* dan ekuiti serta statut-statut berkaitan. Perkara ini menyebabkan pelaksanaan undang-undang Islam yang berjalan sekian lama terhakis dengan cara British memperkenalkan undang-undang Inggeris bagi menggantikan undang-undang Islam (Musa Awang 2015).

#### **c) Negeri-Negeri Melayu Tidak Bersekutu**

Kesan yang sama turut dirasai Negeri-negeri Melayu Tidak Bersekutu, empat daripadanya adalah di bawah naungan Siam sebelum diserahkan kepada Inggeris selepas Perjanjian Bangkok 1909. Negeri-negeri tersebut adalah Kedah, Perlis, Kelantan dan Terengganu. Manakala Johor pula terletak di Selatan semenanjung. Kelima-lima negeri ini juga dipaksa oleh Inggeris supaya menerima Penasihat Inggeris

### **CONTOH PENGUATKUASAAN UNDANG-UNDANG ADAT DI MALAYSIA**

Penguatkuasaan undang-undang dalam konteks adat Melayu umpamanya ada banyak amalan dan upacara yang masih diamalkan dalam kehidupan seharian. Walaubagaimanapun tidak semua amalan dan nilai tradisi itu mempunyai kuatkuasa undang-undang. Terdapat prinsip-prinsip adat tertentu seperti harta sepencarian, yang dikatakan berasal daripada adat perpatih, diterima dan dilaksanakannya di mahkamah sivil dan syariah dalam menyelesaikan pertikaian harta pasangan suami isteri yang bercerai. Begitu juga dengan prinsip jual beli dalam pembelian dan penjualan tanah dikalangan orang-orang Melayu. Undang-undang adat turut diiktiraf

sebagai salah satu sumber undang-undang di Malaysia. Ia termasuk dalam kategori undang-undang tidak bertulis. Di Malaysia ia dikenali sebagai Adat Melayu (Noor Aziah 2010: 81).

### a) Hukum Adat Dalam Perlembagaan Malaysia

Meskipun kedudukan adat sebagai sumber undang-undang tidak begitu penting berbanding dengan sumber-sumber yang lain, namun terdapat peruntukan-peruntukan tertentu dalam perlembagaan, secara tidak langsung telah mengangkat martabat adat. Antaranya

#### i) Kedaulatan Raja-raja Melayu

Perkara 181(1) Perlembagaan Persekutuan menetapkan kedaulatan, prerogatif, kuasa dan bidang kuasa Raja-Raja Melayu seperti sedia ada seperti sebelum Hari Merdeka tetap terpelihara dan tidak terjejas, melainkan setakat dihadkan oleh peruntukan Perlembagaan Persekutuan. ‘Sebelum hari merdeka’ bermaksud kedaulatan, prerogatif dan bidangkuasa Raja-raja Melayu ini sudah wujud sejak awal kesultanan di tanah Melayu. Manakala Perkara 71 (1) memperuntukkan jaminan Perlembagaan Persekutuan terhadap hak Raja sesuatu negeri untuk mewarisi dan memegang, menikmati dan menjalankan hak-hak perlembagaan dan keistimewaan Raja negeri itu mengikut Perlembagaan negeri masing-masing (Wan Ahmad Fauzi, Berita Harian 6 Ogos 2018). Justeru, prerogatif Raja-Raja Melayu sehingga hari ini masih berpaksi pada adat Melayu dan prinsip ajaran Islam yang perlu dilaksanakan menurut peruntukan Perlembagaan Persekutuan.

#### ii) Adat Istiadat Melayu

Perkara 160(2) turut menyebut adat istiadat Melayu sebagai salah satu ciri-ciri yang menentukan kemelayuan seseorang. Peruntukan tersebut menyebut antara lain bahawa “Melayu ertinya seseorang yang menganut agama Islam, lazim bercakap Melayu, menurut adat Istiadat Melayu...”. Dalam pada itu kedudukan adat istiadat Melayu diperkuatkan dengan mengaitkannya dengan kedudukan raja-raja. Jadual Kelapan Perlembagaan Persekutuan umpamanya menetapkan bahawa raja-raja boleh menggunakan budi bicara mereka dalam hal-hal seperti menjalankan “apa-apa tugas sebagai ketua Agama Islam atau mengenai adat istiadat Melayu...melantik orang yang memegang pangkat, gelaran, kemuliaan dan kebesaran di sisi adat Melayu dan menetapkan tugas-tugas berkenaan dengannya serta membuat peraturan-peraturan mengenai balai-balai di raja dan istana”.

### b) Hukum Adat Dalam Undang-undang Kekeluargaan Islam

#### i) Harta Sepencarian

Pada dasarnya, amalan ini merupakan sebahagian daripada budaya masyarakat Nusantara walaupun dari segi istilahnya berbeda. masyarakat Jawa menyebutnya sebagai *gantangan* (*harta berpantangan*), di Bali *druwe gabro*, di Sunda *guna-kaya*, di Madura *ghuna-ghana*, di Sulawesi Selatan (Bugis dan Makassar) *barang-barang cakkara* dan di Malaysia terdapat istilah *harta syarikat* di Perak, masyarakat Melayu Sarawak memanggilnya *pencarian*, manakala masyarakat Islam Melanau pula memanggilnya *pencurian* dan dalam masyarakat beradat Perpatih pula menamakannya *carian laki bini* tetapi yang lebih umum dipanggil harta sepencarian (Mohd Anuar 2013).

Perbincangan mengenai harta sepencarian tidak pernah dibahaskan dalam mana-mana kitab fiqh Islam klasik. Jika diteliti didalam sistem perundangan Islam di negara-negara timur tengah, tidak ada satu statut atau hukum yang membicarakan persoalan ini. Namun dengan keunikan sosio budaya masyarakat Islam Nusantara, mereka telah berjaya mewujudkan undang-undang harta sepencarian yang berjaya menyelesaikan pertikaian harta disebabkan perceraian di mana penyelesaian itu adalah mengikat pihak-pihak yang bertelingkah. Adat dan *uruf* di dalam harta sepencarian ini dikaitkan dengan *al-adah al-muhakkamah* dan dikategorikan sebagai satu

sebab untuk menjadi hukum. Asas penerimaan harta sepencarian sebagai hukum ini melalui tiga teras utama iaitu bagi mengatasi kesukaran, menjaga kemaslahatan orang ramai dan menegakkan keadilan.

Penguatkuasaan hukum harta sepencarian ini diperuntukkan di semua negeri di Malaysia. Sebagai contoh Seksyen 122 Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Selangor 2003 memberi kuasa kepada Mahkamah untuk memerintahkan pembahagian harta sepencarian kepada pasangan yang bercerai dan kematian salah seorang suami atau isteri.

#### ii) Mungkir Janji Perkahwinan

Tuntutan ganti rugi terhadap lelaki atau perempuan disebabkan mungkir janji untuk berkahwin juga adalah berasal dari pada undang-undang adat. Undang-undang Pentadbiran Islam negeri-negeri di Malaysia telah memperuntukkan dengan jelas hak-hak wanita di dalam kes ini. Sebagai contoh merujuk kepada Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Selangor 2003, Seksyen 15 memperuntukkan bahawa jika seseorang telah mengikat secara lisan atau bertulis sama ada secara bersendirian atau melalui seorang perantaraan dan kemudiannya enggan berkahwin dengannya, maka pihak yang mungkir adalah bertanggungjawab memulangkan pemberian pertunangan, jika ada, atau nilainya dan membayar apa-apa wang yang telah dibelanjakan dengan suci hati oleh atau pihak yang satu lagi untuk membuat persediaan bagi perkahwinan itu dan yang demikian boleh dituntut melalui tindakan dalam mahkamah (Nurbazla Ismail 2019).

Seksyen 15 ini memperuntukkan bahawa wanita berhak untuk menuntut segala pemberiannya semasa pertunangan sekiranya kemungkiran janji untuk berkahwin dilakukan oleh pihak lelaki dan wanita juga boleh menuntut apa-apa gantirugi akibat kemungkiran janji untuk berkahwin itu melalui tindakan di Mahkamah. Oleh itu wanita yang berniat untuk mendapatkan hak-hak mereka seperti menuntut pampasan gantirugi persediaan perkahwinan boleh berbuat demikian dengan membuat permohonan di Mahkamah Syariah Negeri (Zulkifli Hasan 2005).

Di dalam surah al-Maidah ayat 1 Allah Taala berfirman yang bermaksud: “Hai orang-orang yang beriman! Tepatilah segala janji”. Di dalam ayat ini Allah melarang manusia untuk memungkir janji sama ada secara bertulis, perkataan atau perbuatan. Di dalam konteks ini Allah melarang mana-mana pihak untuk memutuskan pertunangan dengan pasangan masing-masing melainkan ada sebab yang tidak dapat dielakkan. Walaupun pertunangan merupakan hanya suatu janji untuk mengadakan perkahwinan, pemungkiran janji tanpa bersebab ini dianggap satu perilaku keji yang dibenci oleh Allah S.W.T. Di dalam surah al-Saff ayat 3 Allah Taala berfirman yang bermaksud “Amat besar kebenciannya di sisi Allah kamu memperkatakan sesuatu yang kamu tidak melakukannya”.

#### c) Hukum Adat Dalam Undang-undang Jinayah Islam

Antara hukum adat dalam undang-undang jinayah Islam di Malaysia ialah berkaitan kesalahan orang ketiga dalam perkahwinan. Maksud orang ketiga termasuklah kekasih gelap, ibubapa, mertua, keluarga serta siapa sahaja yang menyebabkan keamanan rumahtangga terancam.

Perbuatan memutuskan hubungan silaturrahim antara suami dan isteri bukan sahaja boleh dihukum di dunia berdasarkan hukum perundangan dunia, bahkan ia dikira melakukan maksiat yang besar dan sehingga mendapat laknat daripada Allah S.W.T. Sebagaimana maksud Firman Allah menyebut dalam Surah Muhammad ayat 22-23 yang bermaksud ‘Apakah sekiranya kamu berkuasa, kamu akan melakukan kerosakan di bumi dan memutuskan hubungan kekeluargaan?. Mereka itulah orang-orang yang dikutuk oleh Allah, lalu dibuat tuli (pendengarannya) dan dibutakan penglihatannya’

Enakmen Jenayah Syariah Selangor (1995) memperuntukkan berkaitan orang ketiga di bawah kesalahan pelbagai bahagian V. Ianya terdapat tiga seksyen yang berkaitan iaitu ;

- i) Seksyen 32 [memujuk lari perempuan bersuami](#),
- ii) Seksyen 33 [menghalang pasangan yang sudah bernikah daripada hidup sebagai suami isteri](#) dan seksyen, dan



- iii) Seksyen 34 [menghasut suami atau isteri supaya bercerai atau mengabaikan kewajipan.](#)

## PENUTUP

Perkembangan undang-undang di Malaysia melalui dua fasa yang utama. Fasa pertama sebelum penjajahan British di mana negara ini mengamalkan undang-undang Islam yang bercampur dengan undang-undang adat. Manakala fasa kedua selepas penjajahan Inggeris. Tidak seperti penjajah Portugis dan Belanda, Inggeris sememangnya mempunyai niat yang jelas untuk menggantikan undang-undang Islam dengan undang-undang mereka dalam seluruh pentadbiran Negara kecuali perkara-perkara yang bersangkutan dengan undang-undang diri dan agama Islam.

## RUJUKAN

- Abdul Kadir Haji Muhammad. 1996. *Sejarah Penulisan Hukum Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Enakmen Jenayah Syariah Selangor (1995)
- Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Selangor 2003
- Mohd Anuar Ramli. 2013. Pengambilkiraan `Urf & Adat Masyarakat Setempat: Analisis Terhadap Amalan Harta Sepencarian. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Musa Awang. 2015. *Di Manakah Kita dalam Pemantapan Pentadbiran Keadilan Jenayah Syariah*. Dlm. Jurnal Kanun 27 (1): 55-84.
- Noor Aziah. 2010. *Pengenalan kepada Sistem Perundangan di Malaysia*. Petaling Jaya: International Law Book Services
- Nurbazla Ismail 2019, Pelaksanaan Undang Di Mahkamah Syariah Melibatkan Orang Ketiga Dalam Rumahtangga. *Journal of Advanced Research in Social and Behavioural Sciences*
- Perlembagaan Persekutuan Malaysia
- Wan Ahmad Fauzi Wan Hussain. 6 Ogos 2018. Berita Harian.
- Zulkifli Hasan. 2005. Hak-Hak Wanita Islam Dalam Kes Mungkir Janji Untuk Berkahwin Di Malaysia: Kajian Perbandingan Antara Undang-Undang Sivil Dan Syariah, *Jurnal Hukum*. Jilid 20. Kuala Lumpur : Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia.

## SOSIOLOGI EKSTREMISME AGAMA DI ALAM MELAYU: SATU ANALISIS AWAL

*Mohd Mustakim Bin Mohamood @Fauzi, Rahimin Affandi Abdul Rahim,  
Mohd Anuar Ramli, Mohd Imran Abdul Razak, Awang Pawi Awang Azman  
& Siti Maimunah Hj. Kahal*

Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur  
Email : faqir\_ila\_rabbih@um.edu.my

---

**Abstrak:** Ekstremisme agama merupakan fenomena negatif bagi setiap agama dunia termasuk dalam agama Islam. Sejarah Islam menunjukkan fenomena ini telah cuba dihapuskan sejak zaman Rasulullah, sahabat dan seterusnya tabi' tabi'in. Dalam konteks Alam Melayu, fenomena ekstremisme agama ini hanya wujud pada abad ke-2, khususnya selepas berlakunya peristiwa 11 September 2001. Sejak waktu itu, pelbagai teori membabitkan ekstremisme agama mula dibincangkan. Ia muncul hasil daripada beberapa peristiwa penting membabitkan ekstremisme agama di rantau Melayu seperti kes pengeboman bom di Bali sehingga kemunculan kumpulan Daesh. Justeru, kajian ini mengemukakan beberapa tema membabitkan sosiologi ekstremisme agama di Alam Melayu. Pertama, ekstremisme agama sebagai akibat dasar kuasa Barat. Kedua, pengaliran ideologi salafi jihad kepada gerakan ekstremisme agama Alam Melayu dan ketiga, kejahilan serta penolakan ideologi salafi jihad terhadap konsep Islam klasik.

**Kata kunci:** Ekstremisme agama, Alam Melayu, Salafi Jihad, sosiologi

---

### Pengenalan

Syeikh Ahmad bin Muhammad Zain bin Mustafa Al-Fatani menukilkan mengenai kedudukan Alam Melayu serta penduduknya melalui kitab *Tashilul Amani fi Syarah Awamil al-Jurjani*. Kitab ini siap dikarang pada 12 Rabiul Awal 1300H/21 Januari 1883M.<sup>244</sup> Dalam peta dunia, rantau Alam Melayu yang dikenali sebagai *Negeri Di Bawah Angin* dengan watak masyarakat khusus.<sup>245</sup> Orang Melayu dikatakan ikhlas, pemaaf, tidak mengemis, elok dan halus seninya serta mempunyai pengetahuan yang luar biasa:

Adalah sekumpulan penduduk Kepulauan Melayu; Melayu (dibaca) 'mim' dengan baris bawah, atau 'mim' dengan baris di atas serta 'ya' dibaca dengan baris depan. Mereka sekumpulan penduduk yang mempunyai kegemilangan dalam kalangan manusia, negeri mereka paling subur di dunia, letaknya antara negara Hindi dan China, padanya banyak kawasan perlindungan (sewaktu pelayaran). Ahli ilmu geografi menggelarkan setengah negeri mereka negara Hindi dan China dan setengah ahli Hijaz (Makkah dan Madinah) menamakan yang lain, iaitu kebanyakan penduduk dinamakan Jawa. Mereka berada dalam lingkungan rumpun yang besar, mereka dihormati bahasa yang lebih ringan berbanding bahasa penduduk kawasan tersebut. Oleh sebab itu ramai yang menggunakan dalam kalangan ahli Hijaz disebabkan pergaulan penduduk terlibat yang terdiri daripada pelbagai bahasa. Penduduk Melayu kaum yang senantiasa mempunyai niat yang ikhlas, serta jauh sekali tamak serta mempunyai sifat pemaaf. Istimewa kepada mana-mana pihak yang tidak pernah melihat negara mereka serta yang lain dalam kalangan mereka tidak pernah mengemis sekalipun berada dalam kemiskinan tegar. Mereka mempunyai keelokan dalam urusan seharian, kehalusan seni kraftangan,

---

<sup>244</sup> Wan Mohd Shaghir Abdullah.2004. *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, h. 57

<sup>245</sup> Michael Francis Laffan.2003. *Islamic Nationhood And Colonial Indonesia: The Umma Below The Winds*, London: Routledge Curzon

mempunyai daya kreativiti menyebabkan hasil mudah dieksport. Mempunyai ilmu pengetahuan serta ilmu sains namun dirampas serta dijajah menyebabkan terbantut perkembangan. Adalah negeri-negeri mereka ditindas serta dijajah oleh orang-orang kafir. Semoga negara-negara Islam dilindungi Allah daripada kemurkaan. Amin

Ini bermakna orang Melayu mempunyai ciri-ciri khusus yang sangat membezakannya dari bangsa lain. Oleh sebab itu, kehadiran pengaruh luar dapat dikenalpasti dengan mudah dan segera. Pengaruh luar ini boleh merombak ciri-ciri khusus orang Melayu.

### **Alam Melayu Dan Pengaruh Pemikiran Yang Pelbagai**

Alam Melayu memang mempunyai sejarah berinteraksi dengan pelbagai bangsa asing. Antaranya bangsa Arab, Parsi, Cina dan Eropah. Ia termasuk juga dengan agama besar dunia, seperti Hindu, Budhha, Islam dan Kristian.<sup>246</sup> Oleh sebab itu, daripada aspek hubungan dan pendedahan luar, masyarakat Alam Melayu amat dinamik sekali, yang menjadi tempat pertemuan pelbagai budaya dan tamadun besar dunia. Proses ini berlaku dalam bentuk yang adil dan timbal balik. Ia terdorong dengan sifat masyarakat Alam Melayu yang berbentuk terbuka dengan pengaruh luar.

Sayugia dimaklumi bahawa sesuatu pemikiran boleh berasal daripada budaya dan tempat lain yang mempengaruhi masyarakat lokasi lain. Dalam proses ini, walaupun mungkin berlaku sedikit perbezaan tetapi idea asasnya tetap sama. Hal ini ditegaskan oleh Edward Said dengan teori perjalanan ideanya. Ia menegaskan bahawa ;<sup>247</sup> *Like people and schools of criticism, ideas and theories travel from person to person, from situation to situation, from one periode to another.* Bertepatan dengan pandangan ini, rantau Alam Melayu memang dikesan sering menerima pemikiran Islam yang pelbagai. Ia bermula daripada fahaman tradisional, reformasi, neo-sufisme dan liberalisme. Kesemua fahaman ini mampu menjana pemikiran eksklusif yang sihat untuk memperkasakan pemikiran Islam. Namun realiti ini mula tercalar dengan tersebarnya ideologi Wahabi-Salafi Jihadi Alam Melayu. Adalah menarik untuk menganalisa butiran ideologi Salafi Jihad yang menjadi asas kepada gerakan ekstremisme agama semasa.

### **Ancaman Gerakan Ekstremism Agama Semasa**

Ternyata indeks aktiviti ekstrem Islam di Asia Tenggara semakin meningkat setiap tahun. Indeks ini dikeluarkan oleh Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu dan pusat kajian keganasan di Singapura. Ia mendapati fahaman ekstremisme ini berpunca daripada fahaman Salafi Jihad.<sup>248</sup> Terbukti walaupun pelbagai usaha *Counter-Terrorism* telah dilakukan oleh kerajaan Asia Tenggara, namun aktiviti mendapatkan sokongan, simpati dan merekrut ahli baru telah berkembang pesat. Ia dibuat melalui saluran media sosial dan IPT di negara terbabit. Ia dibuat secara berselindung tanpa disedari oleh pihak kerajaan.

Fenomena ini ternyata telah mengubah konstruk masyarakat Alam Melayu yang sebelum ini dikenali sebagai kawasan aman dengan masyarakatnya mencintai kedamaian berbanding dengan kawasan lain.<sup>249</sup> Lebih menakutkan lagi, pihak Amerika Syarikat telah mengkategorikan kawasan Asia Tenggara ini sebagai kawasan panas atau sarang gerakan pengganas Islam. Ia bermula dengan al-Qaeda, Jemaah Islamiyyah dan Daesh. Mereka

<sup>246</sup> Carolina López C.2001. The British Presence In The Malay World: A Meeting Of Civilizational Traditions, *Sari* 19, h. 3 – 33.

<sup>247</sup> Edward Said.1983. *The Text And The Critic*. Harvard University Press, h. 226.

<sup>248</sup> Erich Iviarquardt & Christopher Heffelfinger (t.t.), *Terrorism & Political Islam : Origins, Ideologies, And Methods A Counterterrorism Textbook*, 2nd Edition. United States Military Academy, West Point, New York. H. 271-291.

<sup>249</sup> Idris Zakaria. 2003. "Islam dan Amalan Toleransi di Nusantara", dalam *Jaringan Dakwah Malaysia Indonesia*, Bangi: Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, UKM dan Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU), h. 150-164.

menetapkan matlamat mereka untuk campur tangan di kawasan ini “kononnya” untuk membantu membasmi ekstremisme Islam.<sup>250</sup>

### **Fahaman Salafi Jihad**

Gerakan Salafi pada hakikat terbahagi kepada tiga jenis: Salafi Dakwah, Salafi Politik dan Salafi Jihad. Dua Salafi yang awal (dakwah dan politik) mengajak masyarakat berpegang kepada apa yang diamalkan oleh generasi *salaf* dan memusuhi tindakan ekstremisme. Manakala Salafi Jihad pula menggunakan pendekatan revolusi-keganasan untuk mencapai maksud mereka. Atas dasar itu, Salafi Jihad dianggap sebagai fahaman “neo khawarij” bentuk baru yang timbul selepas kematian Syed Qutb.<sup>251</sup> Mereka memperjuangkan penubuhan negara Islam yang menguatkuasakan undang-undang Islam melalui jalan revolusi. Mereka tidak bertolak ansur dengan sebarang elemen menyimpang seperti bid'ah yang berlaku dalam masyarakat dan akan berusaha menghapuskannya melalui jalan kekerasan.<sup>252</sup>

### **Medium Internet Sebagai Medium Penyebaran Fahaman Salafi Jihad**

Kate Ferguson, penyelidik keganasan berpendapat bahawa pengaruh Salafi Jihad seperti api dalam sekam yang berkembang pesat tanpa disedari dan ia mendapat sokongan golongan muda di Malaysia. Media utama penyebaran fahaman ini dibuat melalui internet yang dilakukan dengan cukup berkesan sekali<sup>253</sup>. Ini kerana golongan muda ini lebih terdedah dalam penggunaan internet yang sifatnya lebih terbuka, interaktif dan global.

Realiti pengaruh internet dalam penyebaran ideologi keganasan terbukti dengan memahami kenyataan ini. Abu Hassan Hasbullah (2008) mengatakan masyarakat amat bergantung kepada internet. Justeru, pengaruh luar pada hari ini menyelinap masuk melalui teknologi ini.<sup>254</sup>:

Internet telah menjadi semacam “agama baru” bagi abad ke-21 dan buat abad abad masa depan, yakni mengambil alih kepercayaan yang sama yang pernah diberikan pada televisyen sebaik mesinnya GE Octagon dicipta pada tahun 1928 dan di sepanjang abad 20, ketika budaya penghidupan manusiawi dibentuk dan terbentuk dari kesan-kesan pengaruh yang terpancar melalui skrin kaca ini. Meski peranan televisyen kelihatan masih kuat namun kedudukannya sebagai media yang paling berpengaruh dan berkuasa, yang dipercayai oleh masyarakat manusia sebagai maha nara sumber informasi telah mengalami bukan sedikit kejatuhan nilai kepercayaan apabila Internet dengan seluruh rangkaian gravitas saitek (sains-teknologi) seperti Enjin Carian (Search Engine, misalnya Yahoo, Google), Browser seperti Windows Explorer, Safari, Netscape, AOL, Looksmart, Lycos, Flock, Opera, Mozilla Firefox dan lain-lain; Situs (Website), Portal, tentunya yang paling cepat mengambil alih peranan amalan media tradisi ialah E-Mail, dan Weblog serta jaringan-jaringannya seperti Chat/Messenger, Guestbook, Comments, ShoutBox/ShoutMix, yang disertakan dengan aplikasi-aplikasi organisasi atau komuniti melalui sistem Groups, Forum, contohnya Yahoo Groups, Dotmac Groups, Google Groups telah membangunkan sebuah cara menguruskan penghidupan yang serba baru dan luar biasa dengan keupayaan menjana dan menjenterakan pembentukan dan

<sup>250</sup> Mohd Aslam Mizan. 2016. De-Radicalization Programs In South-East Asia: A Comparative Study Of Rehabilitation Programs In Malaysia, Thailand, Indonesia & Singapore. *Journal Of Education And Social Sciences*, Vol. 4, (June) h. 1-7.

<sup>251</sup> Quitan Wiktorowicz. 2005. A Genealogy Of Radical Islam, *Studies In Conflict And Terrorism*, v. 26, h. 75-97.

<sup>252</sup> Mohamed Bin Ali. 2012. *The Islamic Doctrine Of Al-Wala Wal Bara (Loyalty And Disavowal) In Modern Salafism*, Tesis Ph.D University Of Exeter, h. 155-187.

<sup>253</sup> Kate Ferguson. 2016. *Countering Violent Extremism Through Media And Communication Strategies : A Review Of The Evidence*, The Partnership For Conflict, Crime And Security Research, University Of Cambridge. h. 17-24

<sup>254</sup> Abu Hassan Hasbullah. 2008. Kuasa Media Baru Menggempur Perubahan Bentuk Dan Kandungan Ekoposial Diasia Tenggara—Satu Pembacaan *Future Studies*, *Jurnal Pengajian Media Malaysia*, Volume 10, 2008, No. 1, h.47-70.

penyebaran informasi secara lebih terbuka, tertebar, dan terluas tanpa mempunyai sebarang sempadan lagi.

Kuasa dan pengaruh internet ini diperkasakan lagi dengan kebolehan kebolehan dan kekuatan-kekuatan alternatif media yang diadikarakan daripada peranan-peranan media tradisi iaitu percetakan (akhbar, majalah, buku) dan elektronik (radio, televisyen dan filem) melalui jentera siberisme seperti MySpace, Friendster, Facebook, yang bersifat komuniti; Twitter, del.ici.ous, Magnolia, yang bersifat jaringan persuratkhabaran; Flickr, YouTube, WebTV, iTunes, Daily Motion, Metacafe, Vimeo, OurMedia, dan lain-lain yang bersifat penyiaran personal yang dapat menyebarkan naskah gambar atau grafik, filem, radio dan televisyen secara berulang-ulang tanpa mempunyai halangan lagi dari aspek waktu, tempat, sasaran termasuk ideologi dan dasar yang menjadi ciri dalam dan tanggungjawab gerakan media tradisi.

Memang diakui, perkembangan teknologi semasa banyak mempengaruhi pengguna khususnya di kalangan remaja yang menjadikan media sosial sebagai ejen carian maklumat utama. Hasil daripada kaji selidik daripada *TNS' Connected Life* yang dikeluarkan menyatakan bahawa lebih tiga perlima atau 62 peratus daripada pengguna internet di Malaysia mengakses rangkaian media sosial setiap hari berbanding 42 peratus seluruh dunia. Sebanyak 52 peratus pengguna internet di Malaysia menggunakan khidmat pesanan ringkas setiap hari, 35 peratus mencapai telefon mudah alih mereka sebelum bangun dari katil dan 34 peratus menggunakan telefon mereka di katil sebelum tidur.<sup>255</sup>

Ini dapat menjelaskan mengapa sesetengah pengguna internet mudah terpengaruh dengan apa yang disalurkan atau didapati di internet. Kajian Mohd Mizan Aslam<sup>256</sup> dan Azazuddin Mohd Sani<sup>257</sup> mendapati berlakunya peningkatan pelajar Malaysia dalam dan luar negeri yang terpengaruh dengan dakwah Daesh. Pelajar Malaysia juga dikatakan terpengaruh dengan laman media sosial milik Daesh.<sup>258</sup>

### **Butiran Ajaran Salafi Jihad**

Ajaran Salafi Jihad merangkumi beberapa perkara utama.

#### **Aplikasi konsep takfir yang longgar.**

Gerakan Salafi Jihad berpegang dan mengaplikasikan konsep takfir secara longgar kepada pihak musuh. Tindakan ini menyerupai pendekatan Khawarij. Golongan Khawarij sebagai ekstremis agama terawal mempunyai beberapa fahaman utama<sup>259</sup>:

1. Pemahaman Islam yang terdapat dalam Quran dan sunnah perlu dibuat secara literal semata-mata, serta ia harus diamalkan sepenuhnya.
2. Pandangan mereka sahaja yang paling betul dan sesiapa yang bertentangan pendapat dengan mereka akan diisytiharkan sebagai kafir dan halal darahnya. Bahkan lebih teruk lagi, semua

---

<sup>255</sup> Fazlina Fadzil dan Ahmad Sunawari Long. 2015. Kajian Terhadap Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Persepsi Pelajar Politeknik Port Dickson Terhadap Konsep Jihad Dalam Media Sosial, *Prosiding Persidangan Antarabangsa Kelestarian Insan Kali Ke-2 (2015), The Royale Bintang Resort & Spa, Seremban, 19 – 20 Oktober 2015*, h. 1417-1450.

<sup>256</sup> Mohd Mizan bin Mohammad Aslam. 2017. The Threat of Daesh in Universities: Malaysia's Experience, *A Journal Of The International Centre For Political Violence And Terrorism Research*, Volume 9, Issue 4, h. 13-16 ; .....(2016), MyRISS Special Report to Ministry of Higher Education Malaysia, dengan tajuk *The Threat of DAESH in Malaysian Higher Education Institutions*, h. 122-127

<sup>257</sup> Mohd Azizuddin Mohd Sani. 2016. ISIS Recruitment Of Malaysian Youth: Challenge And Response, *Middle East Institute*, May 3, h. 1-7.

<sup>258</sup> Ahmad Sauffiyah Abu Hassan. 2016. *Daesh: Kebangkitan Dan Pengaruh Media Sosial*, Jurnal Komunikasi, Jilid 32 (2), h. 381-404

<sup>259</sup> Craig Anthony Green. 2009. *The Khawarij And The Creed Of Takfeer : Declaring A Muslim To Be An Apostate And Its Effects Upon The Modern Day Islamic Movement*, Tesis Sarjana Untuk University Of South Africa, .h. 26-37.

anggota keluarga golongan yang berbeza pendapat dengan mereka halal darah mereka, termasuklah kaum perempuan dan kanak-kanak.

3. Kawasan yang menjadi tempat tinggal mereka akan dianggap sebagai Dar Islam, sedangkan daerah Islam yang lain adalah Dar al-Kufr yang wajib diperangi. Seluruh penduduk daerah Dar al-Kufr ini adalah bertaraf *musyrik*, tidak kira samada dewasa ataupun kanak-kanak.
4. Sesiapa yang melakukan dosa besar ataupun kecil secara berterusan akan menjadi kafir secara mutlak dan seandainya mati ianya akan kekal di dalam neraka.

Persamaan antara idealisme Salafi Jihad dengan Khawarij dapat dilihat daripada fahaman Salafi Jihad yang membahagi-bahagikan masyarakat Islam menurut fahaman mereka sendiri. Bagi mereka, masyarakat di zaman moden ini terbahagi kepada empat jenis<sup>260</sup>:

1. Pemerintah *toghut* (sesat dan zalim) dari kalangan umat Islam yang tidak menjalankan dan enggan menerimapakai sistem syariah Islam. Mereka bukan lagi tergolong dalam kategori umat Islam dan jenayah utama mereka adalah menentang serta menzalimi penganut Islam yang ingin melaksanakan syariah Islam dalam kehidupan bernegara.
2. Golongan murtad yang menentang prinsip *Al Wala' Wal Bara'* (taat kepada Islam dan membebaskan diri daripada golongan Kafir). Mereka berkerjasama dengan kuasa kafir luar. Ia terdiri daripada anggota keselamatan, kakitangan kerajaan, polis dan semua pihak yang ingin mengekalkan kerajaan *toghut* samada secara langsung ataupun tidak langsung.
3. Golongan sesat dan musyrik yang melanggar prinsip tauhid yang dibawa oleh ulama ortodok Sunni. Terpenting sekali, ia bertentangan dengan apa yang dibawa oleh golongan Salafi dan Wahabi. Label ini diberikan khusus kepada golongan Syiah dan Baha'i di Iran, Ahmadi di Pakistan dan Sufi di kebanyakan dunia Islam.
4. Penganut Islam sejati yang menyokong usaha golongan ekstrem. Mereka juga tidak menyokong pemerintah *toghut* dan menjauhkan diri daripada terpengaruh dengan aktiviti kebudayaan Barat. Golongan ini merujuk kepada masyarakat Sunni di kebanyakan dunia Islam.

Bagi Salafi Jihad, kaedah terbaik untuk menangani golongan pertama adalah memerangi mereka habis-habisan sesuai dengan ayat Quran 5:44 yang bermaksud "*Sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah kerana mengingkarinya, maka mereka itulah orang yang kafir*" sebagai hujah utama mereka. Mereka perlu diarahkan untuk bertaubat daripada kesalahan itu dan mengubah dasar negara, seandainya gagal berbuat demikian, status kafir akan dikenakan. Akibatnya, golongan pertama ini akan dihukum bunuh tanpa belas kasihan. Bahkan, menjadi tanggungjawab agama untuk mengisytiharkan kekafiran mereka. Kegagalan berbuat demikian menjadi dosa besar.

Untuk golongan kedua dan ketiga, terdapat tiga pandangan utama. Pertama, perlu mengelakkan mengkafirkan kedua golongan ini walaupun mereka dilihat cenderung menyokong golongan *toghut*. Usaha penyiasatan rapi perlu dilakukan sebelum proses takfir mahu dilakukan. Kedua, dibolehkan untuk mengkafirkan mereka secara umum kerana menyokong pemerintah *toghut* dan kuasa kafir. Bahkan status mereka dianggap sama sahaja sepertimana kuasa *toghut* terbabit. Lebih ekstrem lagi, ia menegaskan bahawa sesiapa sahaja yang menyokong kuasa *toghut* dan kuasa asing dianggap sebagai kafir dan dibenarkan membunuh mereka. Mangsa terpenting adalah golongan Syiah yang tidak berhak mendapat perlindungan seperti mana diberikan kepada golongan Sunni.

Sarjana moden menegaskan bahawa ideologi al-Qaeda dan ISIL sebagai aliran Salafi Jihad. Kesemuanya berpegang pada konsep *Takfir, Hakimiyah, Hijrah, Jihad dan Dar Harb Dar Islam*. Ia telah menjadi intipati utama gerakan al-Qaeda. Mereka semakin kuat

---

<sup>260</sup> Mohammed M. Hafez. 2010. *Tactics, Takfir, And Anti-Muslim Violence*, Dalam Edited By Assaf Moghadam And Brian Fishman, *Self-Inflicted Wounds: Debates And Divisions Within Al-Qa'ida And Its Periphery*, Harmony Project Combating Terrorism Center At West Point, December 16, 2010, h. 22.

menyebarkan ideologi takfir ini yang menggambarkan bagaimana citra Islam yang negatif kepada lawan yang bukan Islam dan sesama Islam sendiri.<sup>261</sup>

Memang wujud perkaitan antara konsep takfir gerakan Salafi Jihad dengan idealisme sarjana yang awal. Pemikiran Ibn Taimiyyah, Muhammad Abdul Wahab dan Syed Qutb telah diambil dan ditokok tambah oleh gerakan Salafi Jihad moden.<sup>262</sup> Usaha perbandingan antara ideologi takfir sarjana silam dengan pegangan al-Qaeda telah dilakukan oleh Aaron Y. Zelin,<sup>263</sup> Michael Doran dan Quintan Wiktorowicz. Mereka mendapati memang wujud persamaan antara keduanya. Hal ini boleh dilihat dalam beberapa bentuk.

Antara persamaan yang boleh disebutkan adalah pertama tindakan Ibn Taimiyyah melabelkan pemerintah Mongol sebagai musuh Islam kerana kerosakan yang dilakukan ke atas tamadun Islam ditiru oleh al-Qaeda kepada semua pemerintah Islam yang menerimapakai sistem barat.<sup>264</sup> Begitu juga al-Qaeda turut mendakwa golongan Kristian boleh dibunuh kerana mereka membantu musuh Islam.<sup>265</sup>

Apabila Muhammad ‘Abd al-Salam Farrag mengisytiharkan pemerintah Mesir sebagai kafir, ia menegaskan mereka telah murtad kerana bersekongkol dengan bekas kuasa kolonial (kafir). Mereka tetap berstatus kafir walaupun bersembahyang, berpuasa dan menganggap diri sebagai Islam.<sup>266</sup> Hujah ini bersamaan dengan apa yang diutarakan oleh Ibn Taimiyyah. Ia menyatakan pemerintah Mongol walaupun mengakui diri sebagai Islam tetapi tetap berpegang kepada sistem undang-undang Yasa. Atas dasar itu, mereka tetap tidak boleh dianggap sebagai Muslim. Dalam soal ini, Ibn Taimiyyah telah memperkuatkan hujahnya dengan memberikan ayat Quran 8:39 yang bermaksud “*Dan perangilah mereka sehingga tidak ada lagi fitnah, dan (sehingga) menjadilah agama itu seluruhnya (bebas) bagi Allah semata-mata*”.

Muhammad ‘Abd al-Salam Farrag mendasarkan pandangannya dengan memetik kata-kata Ibn Taimiyyah dalam karyanya Majmu’at al-Fatwa. Hasilnya, ia berpendapat sesiapa sahaja yang tidak melaksanakan syariah Allah telah syirik dan jihad wajib dilakukan untuk menjatuhkan mereka. Muhammad ‘Abd al-Salam Farrag menegaskan;<sup>267</sup>

*Indeed scholars of the Muslims were agreed that when the rebellious group abstains from some mutawatir (clear-cut) obligations of Islam, fighting them becomes compulsory. If they say the shahadah (declaration of faith) but refuse to pray, pay zakat, fast in the month of Ramadan, perform Hajj, judge between themselves by the Qur’an and sunnah or refuse to prohibit evil deeds (such as) (consuming) alcohol, marrying those who are prohibited to marry, legalizing killing and stealing wealth with no cause, dealing in usury, gambling, or (failing) to fight against the disbelievers or imposing jizyah on people of the scripture or other things from the Islamic shari’ah, they must be fought until all of the religion is for Allah.*

Tindakan Muhammad ‘Abd al-Salam Farrag yang terlalu mudah mengkafirkan lawannya memang menyerupai pendekatan Khawarij. Atas dasar itu, kumpulannya iaitu Takfir wa’l Hijrah dilihat memang menimbulkan banyak masalah di dalam masyarakat Mesir. Dalam

<sup>261</sup> Anthony J. Marsela. 2002. Reflections On International Terrorism: Issue, Concepts, And Direction. (Dlm) Fathalli M. Moghaddam And Anthony J. Marsella (Eds.), *Understanding Terrorism: Psychological Roots, Consequences, And Interventions* Washington: American Psychological Association, h. 19-22

<sup>262</sup> Ahmad S. Moussalli. 1992. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological And Political Discourse Of Sayyid Qutb* Beirut: Aub Publishers, h. 105

<sup>263</sup> Aaron Y. Zelin. 2010. *The Intellectual Origins Of Al-Qaeda’s Ideology: The Abolishment Of The Caliphate Through The Afghan Jihad, 1924-1989*, Tesis Sarjana Untuk Department Of Islamic And Middle Eastern Studies, Brandeis University. H. 98-129.

<sup>264</sup> Michael Doran. 2002. “The Pragmatic Fanaticism Of Al Qaeda: An Anatomy Of Extremism In Middle Eastern Politics. *Political Science Quarterly* 117, No. 2, h. 180.

<sup>265</sup> Quintan Wiktorowicz. 2005. A Genealogy Of Radical Islam. *Conflict & Terrorism* 28, H. 92.

<sup>266</sup> Muhammad ‘Abd Al-Salam Farrag. 2000. *The Neglected Duty*. Birmingham, Uk: Maktabah Al Ansaar Publications, h. 47.

<sup>267</sup> Ibid, h. 26.

soal ini, Steven Brook menjelaskan taktik Muhammad ‘Abd al-Salam Farrag bertepatan dengan taktik yang sebelumnya dipakai oleh Ibn Taimiyyah.<sup>268</sup>

*Farrag also borrows one of Ibn Taimiyyah’s rhetorical devices to ensure that the obligation for revolution is clear. When Ibn Taimiyyah had to persuade Muslims to attack the Mongols, he portrayed them as Kharijis, an early deviant sect of Islam. There was wide justification among early Muslims to fight the Kharijis. Farrag improves on the device when he explains that the leaders of Egypt are “more rebellious against the laws of Islam than . . . the Kharijis.*

Kedua, pendekatan takfir Muhammad Abdul Wahab yang terlalu mudah mengkafirkan musuh ditiru sepenuhnya oleh al-Qaeda.<sup>269</sup> Konsep jahiliah moden yang dibawa oleh Syed Qutb ditiru oleh al-Qaeda yang menyakini pemerintah Islam yang tidak menjalankan syariah Islam wajib dihapuskan melalui kaedah kekerasan. Dalam soal ini, Nicholas Bellerose menegaskan,<sup>270</sup>

*They expands on the theory of takfir to the point where almost everyone is considered kufr. He based his version on the Prophet words: “When a man calls his brother an infidel, we can be sure that one of them is indeed an infidel”. Following these words, those who support Dr. Fadl views believe they have ‘a divine right to kill those who disagree with their warped view of what constitutes a Muslim. The “Compendium” gave Al Qaeda and its allies a warrant to murder all who stood in their way.’ As such, many supporters classify as apostates those who are engaging or supporting the War on Terror on Muslim lands such as in Afghanistan and Iraq. In order to justify the killing of people, groups like AQ are adding the Quranic verse 2:194 to these references: ‘So whoever has assaulted you, then assault him in the same way that he has assaulted you. And fear Allah and know that Allah is with those who fear Him’. The verses are binding to ‘punishments for infidels, for the licentious Muslims, and for oppressors’. This narrative is borrowed to the extreme by Al-Takfir wa’l Hijra, which considers a kafir anyone who refuses to be part of this group as an enemy of God.*

Tambahnya lagi;

*almost every Islamic radical group has a clear target that they identify as kufr the rulers in the Middle East, the Jews, the Christians and the Americans. Zawahiri defines the ‘governments ruling over Muslim lands to be illegitimate and apostate [...] and any persons collaborating or engaging with those entities’. In his publication *The Basis of Loyalty and Separation in Islam*, he goes further and bans imitating with the unbelievers because their place is in hell. On the other hand, bin Laden perceived the takfir concept very broadly with a special attention placed on the crusader-Zionist alliance. Involved in this coalition are pagans that need to be fought ‘until there is no more tumult or oppression, and justice and faith in God prevail’. As for AQI leader Zarqawi, he was trained and educated by takfiri in a warfare environment. He saw politicians, the Shiites Muslims, police, military and anybody ‘collaborating with the government security apparatuses and especially those working with U.S. forces deemed traitors’. In the context of the Gulf War, the War on Terror and other Middle East internal conflicts, the concept gained in importance. Its original theological signification was not assessed extensively but Islamist radicals were able to take*

---

<sup>268</sup> Steven Brook. 2008. *Jihadist Strategic Debates Before 9/11. Studies In Conflict & Terrorism*, Vol. 31, h. 206.

<sup>269</sup> Ibid, h. 26.

<sup>270</sup> Nicholas J. Bellerose. 2015. *Isis Versus Other Jihadist Groups: The Difference In The Interpretation And The Narrative Based On Five Islamic Concepts*, New York: Master Of Arts Terrorism, Security And Society, h.47.



*advantage of the situation. Many more young people joined jihadist groups in order to fight the kufr and recently, a similar discourse attracted them to ISIS.*

Lebih parah lagi, ideologi Takfir ini ditiru sepenuhnya oleh ISIS;

*The system of takfir is a key component of ISIS strategy used to establish the ideological foundation of their Islamic State. It justifies their 'purification of the world from apostates by killing vast numbers of people'. Their version of these concepts pushed them to use violent and degrading practices such as slavery. It looks evident that ISIS methods are more extreme than other jihadist groups, but their narrative and their interpretation of this Islamic concept is very similar.<sup>271</sup>*

Ia termasuk dasar yang mengkafirkan semua umat Islam yang enggan menerima autoriti ISIS telah menjadi tema utama Abu Bakr Al-Baghdadi semasa pengisytiharannya sebagai Khalifah ISIS.

*In his first public appearance of June 2014, the new Caliph referred to several points made by other thinkers with regards to the impurities of the West and their negative consequences for Muslims living with infidels. A good believer is pulled 'away from his religion, disbelieves in Allah, and disgracefully submits to the manmade shirk (polytheistic) laws of the east and west, living despicably and disgracefully as a follower'. During his speech of May 2015, al-Baghdadi repeats this rhetoric and includes the apostates to be the near and far enemies: 'O Muslims, the apostate tyrannical rulers who rule your lands in the lands of the Two Holy Sanctuaries (Mecca and Medina), Yemen, Shām (the Levant), Iraq, Egypt, North Africa, Khorasan, the Caucasus, the Indian Subcontinent, Africa, and elsewhere, are the allies of the Jews and Crusaders'.<sup>272</sup>*

### **Peperangan dan Teroris Sebagai Satu-satunya Metode Perjuangan Yang Diiktiraf**

Khalid Abu Fadl telah menegaskan golongan *Salafi Jihad* hanya menganggap kaedah peperangan sahaja yang boleh digunakan untuk membawa perubahan. Ia memang sebati dengan mentaliti kasar milik masyarakat Saudi di Timur Tengah yang menyaksikan peluasan fahaman Wahabi di Timur Tengah dibuat melalui kaedah ini. Begitu juga usaha pemurnian akidah Wahabi lebih menjurus kepada kemurnian diri sendiri dan menafikannya kepada pihak lain. Maknanya, tauhid sejati sebagai lawan syirik hanya diamalkan oleh Wahabi. Manakala pihak lawan mengamalkan syirik dan bid'ah.<sup>273</sup>

Kedua-dua konsep ini digabungkan mengikut kesesuaian perjuangan gerakan radikal oleh Abdus Salam Faraj. Ia turut berpegang kepada konsep *al wala' wal bara'* atas asas kalimah *la ilaha illa Allah* dengan memberi janji setia kepada Allah SWT dan menjauhi sebarang yang berlawanan dengan syariatNya. Mereka juga percaya melalui konsep ini dapat membantu mereka mengenalpasti siapakah yang benar-benar memusuhi Islam sama ada umat Islam sendiri atau orang kafir serta membolehkan mereka melaksanakan jihad *qital* dan memansuhkan semua ajaran jihad lain di dalam Islam.

Dalam membahaskan jihad *qital* ini, mereka telah memperkenalkan terminologi jihad global iaitu jihad menentang musuh yang jauh iaitu Amerika Syarikat ataupun jihad ofensif.<sup>274</sup> Ia bermaksud jihad menyerang orang kafir yang memusuhi umat Islam. Jihad ini bersandarkan kepada dalil dari Surah At Taubah: 123 yang bermaksud "Wahai orang yang beriman!

<sup>271</sup> Ibid, h. 48-49.

<sup>272</sup> Ibid. H. 48-49

<sup>273</sup> Khalid Abu Fadl. 2007. *The Great Theft: Wrestling Islam From The Extremists*, New York: Harper San Francisco, h. 99-104.

<sup>274</sup> Zulkarnain husin. 2013. Islam Di Malaysia: Penilaian Semula Fahaman Salafi Jihadi Dan Interpretasi Jihad Oleh Al Jama'ah Al Islamiyah. *Geografia Online, Malaysia Journal of Society and Space*, (9), h. 126-127.

*Perangilah orang kafir musyrik yang berdekatan dengan kamu; dan biarlah mereka merasai sikap kekerasan yang ada padamu; dan ketahuilah, sesungguhnya Allah beserta orang yang bertaqwa*” yang mengajak ke arah memerangi orang kafir musyrik. Selain itu terdapat pula jihad defensif iaitu jihad mempertahankan hak dan maruah negara Islam yang disandarkan kepada Surah Al-Mumtahanah: 8 yang bermaksud “Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agamamu, dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu” yang membenarkan manusia bertindak adil dan baik terhadap orang kafir yang tidak memerangi agama Islam. Kesemua istilah jihad ini dibuat demi memusnahkan golongan *toghut* dan menegakkan negara atau *Daulah Islamiyah* dan ideologi ini telah meletakkan hukum jihad *qital* ini adalah fardhu ain sebagaimana bersandarkan Surah At Taubah ayat 5 dan 36 yang bermaksud “Maka apabila habislah bulan-bulan yang dihormati itu maka bunuhlah orang musyrik itu di mana sahaja kamu menemuinya, dan tawanlah mereka, dan kepongklah mereka, dan intiplah mereka di setiap tempat mengintipnya” dan “Dan perangilah kaum kafir musyrik seluruhnya sebagaimana mereka memerangi kamu seluruhnya; dan ketahuilah sesungguhnya Allah beserta orang yang bertakwa” yang dikenali sebagai *Ayatus So'if* serta dirujuk bagi menghapuskan lebih 120 ayat jihad yang selain dari jihad peperangan.<sup>275</sup>

### **Penolakan Budaya Ilmu.**

Kegiatan gerakan al-Qaeda lebih ditumpukan kepada peperangan. Ini menyebabkan mereka terjebak dalam masalah kejahilan dan kekeliruan ilmu. Ia berlaku akibat tidak terdidik dalam dunia ilmu. Sebaliknya mereka lebih menghabiskan masa dengan perjuangan jihad tanpa bekalan ilmu Islam yang mencukupi. Hal ini dapat dilihat daripada tokoh-tokoh al-Qaeda seperti Ayman al-Zawahiri, Abu Mus'ab al-Zarqawi dan Djamel Zitouni; kesemuanya mendapat pendidikan Islam yang amat minimum sekali.<sup>276</sup>

Kita boleh melihat realiti pengabaian program pencarian ilmu ini dalam kegiatan praktikal dan melalui beberapa kenyataan pemimpin al-Qaeda. David Aaron telah mengumpulkan koleksi ucapan pemimpin al-Qaeda yang secara langsung memperlihatkan fenomena jihad lebih dipentingkan daripada program ilmu. Sedangkan asas sesuatu gerakan sepatutnya ditumpukan untuk proses pencarian ilmu. Apa yang jelasnya, walaupun asas gerakan al-Qaeda dikatakan berteraskan kepada fahaman Salafi yang menekankan usaha melakukan ijtihad dan menentang taklid mazhab tetapi hal ini memang diabaikan oleh al-Qaeda. Program ilmu yang hanya boleh dilakukan melalui penyelidikan ilmiah (ijtihad) langsung tidak ditekankan. Sebaliknya, mereka terlibat dalam fenomena taklid buta apabila setiap ahli diwajibkan berpegang pada program indoktrinasi yang ditetapkan oleh al-Qaeda.

Antara contoh koleksi ucapan pemimpin al-Qaeda yang dihimpunkan David Aaron ialah:<sup>277</sup>

1. *Bagaimanakah seseorang yang khusus dalam pengajian agama (agama Islam) dan yang benar-benar tahu tentang dosa-dosa kecil dan besar tidak menyedari betapa pentingnya jihad, dan hukuman untuk menanggung atau mengabaikannya*<sup>278</sup>
2. *“Dinding penindasan dan penghinaan tidak dapat dihancurkan kecuali dalam hujan peluru”*<sup>279</sup>

<sup>275</sup> Maklumat lanjut boleh dilihat dalam Wardani (2010), *Kontroversi Penganuliran Ayat-Ayat Damai Dengan Ayat Pedang Dalam Al-Qur'An: Kajian Analitis-Kritis*, tesis kedoktoran untuk IAIN Sunan Ampel, Surabaya Indonesia.

<sup>276</sup> Drennan, Shane. 2008. Constructing Takfir: From Abdullah Azzam to Djamel Zitouni. *CTC Sentinel*, Vol. 1, Issue 7 (June 2008), h. 1-4. Accessed online: <https://www.ctc.usma.edu/posts/constructing-takfir-from-abdullah-azzamto-djamel-zitouni>

<sup>277</sup> David Aaron. 2008. *In Their Own Words : Voices Of Jihad : Compilation And Commentary*, RAND Corporation. H. 37-73.

<sup>278</sup> Ibid, h. 188.

<sup>279</sup> Osama Ben Laden. 1996. Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places. Al Quds Al Arabi, August, 1996, PBS News Hour with Jim Lehrer, undated. As of February 16, 2008: [http://www.pbs.orang/newshour/terrorism/international/fatwa\\_1996.html](http://www.pbs.orang/newshour/terrorism/international/fatwa_1996.html)

3. *Kita mesti memahami sifat pertempuran dan konflik. Musuh kita tidak akan memberikan hak kita tanpa Jihad*,<sup>280</sup>

#### **Penonjolan Imej Islam Yang sadis.**

Bahana fahaman takfir ini yang ditentang habis-habisan oleh ulama silam terbukti benar. Ia dinilai daripada watak Salafi Jihad yang keras, yakin, penuh bangga dan tanpa penyesalan dengan akibat perbuatan mereka. Hal ini kerana mereka langsung tidak menghargai sifat kasihan belas kepada sesama manusia, khususnya orang bukan Islam yang dianggap sebagai musuh abadi umat Islam.

Mengikut analisa Muhammad Haniff bin Hassan,<sup>281</sup> bagi ISIS, status kekafiran itu berlaku apabila;

1. Seorang muslim yang melakukan dosa besar.
2. Pemimpin dan rakyat yang tidak menjalankan syariah.
3. Mana-mana golongan yang bukan menjadi ahli ISIS.
4. golongan yang enggan melabelkan kafir pada musuh ISIS.
5. orang Islam yang tinggal di Dar Harb dan enggan berhijrah ke dar Islam di bawah kekuasaan ISIS. Golongan Kristian dan Yahudi dianggap sebagai kafir, dan bukannya sebagai Ahli Kitab kerana hubungan mereka dengan kuasa kolonialisme Barat dan Zionisme. Mereka dipandang sebagai rakan rapat dalam sebuah konspirasi Yahudi-Kristian melawan Islam dan dunia Islam.
6. Mereka mewujudkan fahaman berbentuk binari (wujud musuh yang saling bertentangan; *Dar Harb* dan *Dar Islam*). Dar Harb adalah musuh mutlak Islam. Mereka memusuhi semua perkara baru yang datang daripada barat. Barat dianggap sebagai darul harbi yang wajib diperangi dan dilakukan keganasan yang mengorbankan nyawa penduduk dan aset masyarakat. Mereka sangat menggalakkan pengikut mereka memusuhi dan memerangi semua elemen yang berkaitan dengan Barat.
7. Generasi muda Islam digalakkan untuk terlibat di dalam memerangi golongan kafir sebagai anti tesis kepada golongan Islam, yang dikatakan bakal memperoleh status mati syahid seandainya sanggup mengorbankan dirinya dalam pengeboman berani mati.

Berdasar tiga rujukan asas gerakan ISIS yang dibuat secara online : *`Aqidah Wa Manhaj Al-Dawlah Al-Islamiyah Fi Al-Takfir, Muqarrar Fi Al-Tawhid Li Al-Mu`askarat dan Hazih `Aqidatuna Wa Haza Manhajuna*, golongan yang kafir terdiri:<sup>282</sup>

1. Penganut mazhab Syiah dan orang yang enggan mengkafirkan mereka.
2. Parti politik berasaskan fahaman Nasionalisme, Komunis dan Demokrasi serta semua yang terlibat.
3. Kerajaan yang tidak mengamalkan Syariah termasuk semua anggota pentadbirannya.
4. Rakyat awam dan golongan yang terlibat dalam pentadbiran undang-undang sivil buatan barat.

Di Malaysia, pendekatan takfir yang disertakan dengan sifat yang tiada belas ihsan turut dikesan. Pada Jun 23, 2016, suatu video yang bertajuk *Thogut*, seorang ahli Daesh berasal dari Malaysia yang dikenali sebagai Mohd Rafi memberi kenyataan yang sangat menggemparkan. Ia ditujukan khas kepada masyarakat Islam di Malaysia; *bunuh mereka di mana sahaja yang anda jumpa. Jika anda ada kereta, langgarlah mereka. Gunakan senjata dan pisau untuk tikam terus dada mereka*". Ia juga memberi amaran kepada polis Malaysia; *kepada anda yang ada di Bukit*

<sup>280</sup> Ayman al-Zawahiri. 2005. Interview, al-Sahab, September 11, 2005e, trans. MEMRI, "Al-Qaeda Leader Ayman Al-Zawahiri's interview to Al-Sahab (Part IV): I Call Upon Americans to Join Islam. The Torah and the New Testament Are Distorted. We Will Continue to Attack the US Until Our Prisoners Are Released," TV Monitor Project, Clip No. 957, December 7, 2005. As of October 10, 2006: <http://memritv.orang/Transcript.asp?P1=957>

<sup>281</sup> Muhammad Haniff bin Hassan. 2017. The Danger of *Takfir* (Excommunication): Exposing IS' Takfiri ideology, *Counter Terrorist Trends and Analyses*, Volume 9, Issue 4 | April 2017, h. 3-9.

<sup>282</sup> Muhammad Haniff bin Hassan, op.cit.

*Aman, anda tidak lagi aman. Kami bersedia untuk sembelih anda. Apabila kami datang, rakan-rakan kami di negara ini juga akan memburu anda habis habisan*”.<sup>283</sup>

Bahana terbesar konsep takfir ini adalah ia menjadikan seseorang itu fanatik melampau. Apabila seorang itu yakin bahawa pegangannya bersumberkan Quran dan sunnah, maka ia dianggap sebagai kebenaran mutlak. Ditambah pula dengan kejahilan memahami teks secara literal, maka ia menafikan hak kebenaran pada orang lain.<sup>284</sup>

Ironiknya, konsep takfir ini langsung tidak disertakan dengan akhlak yang baik. Ia biasa terjadi kerana tiadanya kefahaman mendalam dalam bidang tasawuf. Terpenting sekali, ia didorong dengan tiadanya kefahaman dan keinginan mendalam menghujah pihak lawan secara adil. Kalaupun ada hujah pihak lawan yang dinilai, ia bakal menggunakan *world-view* sendiri.

Contoh terbaik untuk memperlihatkan sifat fanatik ini boleh dilihat kepada pelbagai bentuk kekejaman yang dilakukan oleh ISIS terhadap tawanan perang.<sup>285</sup> Sepertimana dilaporkan oleh Amnesty International<sup>286</sup>, ISIS telah melakukan:

1. Pembunuhan tahanan perang secara rawak. Ia adalah bentuk balas dendam dengan kematian ahli ISIS dalam sesuatu peperangan.
2. Pembunuhan tahanan tanpa dibicarakan secara adil. Ada kes bagaimana tahanan dipaksa mengaku kesalahan mereka sebelum dibunuh ; *Amnesty International reported that there were captured members of insurgents who fought against ISIS were put to trial before executed. However these trials lasted less than a minute, and did not give fair opportunity for the captive to respond to the allegations.*<sup>287</sup> Ia termasuk tahanan sesama ahli sendiri yang dibuat berdasarkan pengakuan satu pihak sahaja. Hal ini berlaku dalam kes Sayyed Al-Hadrami ketua Jabhat Nusra sekutu ISIS sendiri hanya kerana pengakuan lawannya yang menuduh Sayyed Al-Hadrami telah murtad dengan menyokong pihak musuh.<sup>288</sup> ISIS dalam tindakannya mendakwa berpegang pada pandangan ulamak silam, Ibn Nuhas yang membenarkan tahanan perang dibunuh atas budi bicara ketua gerakan Islam.<sup>289</sup> Namun begitu, kesemua kes-kes ini langsung tidak melalui proses pembicaraan yang adil seperti ditetapkan oleh syariah Islam. Bahkan ISIS terkenal sebagai gerakan ekstremis yang amat suka mengambil jalan mudah dengan membunuh semua tahanan perang bagi menjimatkan kos dan masa.
3. Penyeksaan melampau terhadap tahanan perang. Ia membabitkan tindakan memukul, memcabut kulit dan kuku, penggunaan seksa elektik, disalibkan dan pengurangan dalam bilik tanpa diberikan makanan dan minuman.<sup>290</sup>

<sup>283</sup> Muhammad Haziq Jani. 2017. Counter Terrorist Trends And Analyses, *Journal Of The International Centre For Political Violence And Terrorism Research*, Volume 9, Issue 1, h. 18-19.

<sup>284</sup> Craig Anthony Green. 2009. *The Khawarij And The Creed Of Takfeer : Declaring A Muslim To Be An Apostate And Its Effects Upon The Modern Day Islamic Movement*, Tesis Sarjana Untuk University Of South Africa.

<sup>285</sup> Fajri mudaris. 2017. *A Comparisson Between International Humanitarian Law And Islamic Laws Of War: The Islamic State Of Iraq And Sham (ISIS) And Treatment Towards Prisoners Of War In Syria*, LLM untuk International Law program of the University of Edinburgh.

<sup>286</sup> Amnesty International (AI). 2013. *Rule Of Fear: ISIS Abuses In Detention In Northern Syria*; AI INDEX: MDE 24/063/2013 19 DECEMBER 2013, h. 1-18.

<sup>287</sup> Amnesty, Note 51, h.13

<sup>288</sup> The Syrian Observer. 2014. *ISIS Kills Nusra Front Emir in Raqqa* (found at <http://www.syrianobserver.com/News/News/ISIS+Kills+Nusra+Front+Emir+in+Raqqa>)

<sup>289</sup> Bhatt, Chetan. 2014. “The Virtues of Violence: The Salafi-Jihadi Political Universe”. Published in: *Theory, Culture & Society*, Vol 31(1) 25–48 Accessible via <http://journals.sagepub.com.proxy.lnu.se/doi/pdf/10.1177/0263276413500079>

<sup>290</sup> Human Rights Council. Oral Update of the Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic, 18 March 2014 (found at <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/OralUpdate18March2014.pdf> accessed 22 May 2014 at 8.07pm), pp.2-3

**Kesimpulan**

Rumusan akhirnya, penyebaran ideologi Salafi Jihad ke Alam Melayu telah mencalar citra Islam yang damai yang sebelumnya sinonim dengan masyarakat Alam Melayu. Dalam perkembangan terkini, akibat perkembangan ICT khususnya media sosial, gerakan ISIS telah mendapat sambutan oleh sesetengah ahli masyarakat. Ia adalah mutasi daripada gerakan Salafi Jihad yang lebih bercirikan gerakan neo Khawarij. Ia jauh lebih ganas yang wajib ditentang oleh semua lapisan masyarakat.

**Penghargaan**

Dapatan ini adalah sebahagian daripada hasil penyelidikan geran FRGS FP031-2016, "Pembinaan Model Wasatiyyah dalam Menangani Gejala Ekstremisme Agama di Malaysia" yang dianugerahkan Jabatan Pendidikan Tinggi, Kementerian Pendidikan Malaysia (KPM). Ucapan penghargaan ditujukan kepada pihak KPM di atas penganugerahan geran ini sehingga membolehkan kajian diteruskan bagi mencapai objektif yang digariskan

